

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ALEIXO FONSECA BUENO DOS SANTOS

GÊNEROS DESOBEDIENTES:

a não-binariedade em perspectiva

Florianópolis

2023

ALEIXO FONSECA BUENO DOS SANTOS

GÊNEROS DESOBEDIENTES:

a não-binariedade em perspectiva

Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais (noturno).

Orientadora: Profa. Dra. Alinne de Lima Bonetti

Florianópolis

2023

“Para cada pessoa cisgênera que olha a si e se vê como norma, então olha o mundo e o vê como espelho, deixo o seguinte recado: nós vamos desnaturalizar a sua natureza, quebrar todas as suas réguas e hackear sua informática da dominação”

Jota Mombaça

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

dos Santos, Aleixo Fonseca Bueno
GÊNEROS DESOBEDIENTES : a não-binariedade em perspectiva /
Aleixo Fonseca Bueno dos Santos ; orientadora, Alinne de Lima
Bonetti, 2023.
81 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade
Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Graduação em Ciências Sociais, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

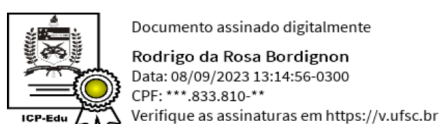
1. Ciências Sociais. 2. Gênero. 3. Antropologia. 4. Não-
binariedade. 5. Decolonialidade. I. Bonetti, Alinne de Lima. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências
Sociais. III. Título.

Aleixo Fonseca Bueno dos Santos

“GÊNEROS DESOBEDIENTES”:
a não-binariedade em perspectiva

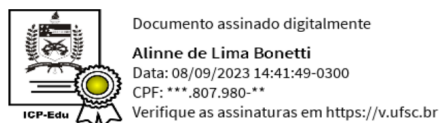
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel e aprovado em sua forma final pelo Curso Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 30 de junho de 2023.

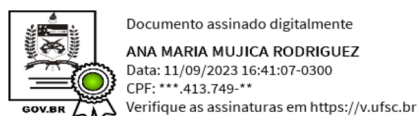


Prof. Rodrigo da Rosa Bordignon, Dr.
Coordenação do curso

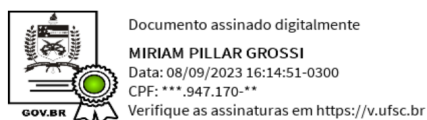
Banca examinadora



Profa. Alinne de Lima Bonetti, Dra.
Orientadora



Profe. Ale Mujica Rodriguez, Dre.



Profa. Miriam Pillar Grossi, Dra.

AGRADECIMENTOS

De início, gostaria de pontuar que pincelar minha subjetividade neste trabalho têm sido uma das tarefas mais desafiadoras da minha trajetória acadêmica até aqui. Durante meus quase cinco anos de graduação em Ciências Sociais, muito me foi ensinado sobre a necessidade de se construir um conhecimento objetivo, neutro e imparcial, como se espera de qualquer produção científica. Entretanto, foi apenas quando comecei a pesquisar vinculada ao NIGS - Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, que minhas queridas professoras e orientadoras Alinne Bonetti e Miriam Grossi me ensinaram a importância da subjetividade e da situacionalidade em qualquer produção acadêmica. Nesse sentido, gostaria de iniciar agradecendo essas pesquisadoras brilhantes pela coragem de seguirem construindo epistemologias feministas em meio à onda conservadora que assola nosso país e por todos os ensinamentos que transformaram minha vivência tanto na academia quanto fora dela. Ademais, gostaria de agradecer à todas as pesquisadoras do NIGS/UFSC que fizeram (e fazem) parte da minha construção enquanto pesquisadore e cientista social: Bárbara, Átina, Priscilla, Giuliana, Vitória, Evelin, Carol, Alana, Fani, Francine, Pâmela, Jônatas, Winny, Tatiana, Tatiane, Adriana, Daniel e tantas outras pessoas queridas que estiveram ao meu lado no núcleo.

À minha mãe e minha irmã por estarem ao meu lado nos momentos mais difíceis, me ensinando da forma mais sincera a ter a coragem de seguir meu caminho. Ao Gustavo, meu companheiro de vida, que me cuida e me ensina a caminhar com força e afeto. A todos minhes amigos, que apesar das turbulências, seguem me apoiando e incentivando nessa trajetória.

À Uyrá Sodoma, Jupi77er, Didi Möller, Geni Núñez, Okara Yby, Mugra Itakaru, Lume Ero, Jen Rubio Florián, Dri Azevedo e Andreone Medrado, sem es quais esse trabalho não seria possível, por todos os ensinamentos sobre a não-binariedade que são compartilhados publicamente em seus perfis.

A todas as existências desobedientes e desviantes que vieram antes de mim, por lutarem e resistirem à cisheteronorma e permitirem que hoje seja possível realizar um trabalho acadêmico que reflita sobre nossas vivências.

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de análise a não-binariedade, entendida aqui, não apenas como um termo guarda-chuva que abrange identidades de gênero marginais e desobedientes, mas como possibilidade de existência que foge ao binarismo. Analisa, assim, a não-binariedade como processos de subjetivação articulados ao debate político da colonialidade de gênero. Para tanto, foi realizada uma etnografia digital e documental em páginas na internet e publicações em redes sociais que mobilizam o debate público sobre a categoria da não-binariedade. Por meio do diálogo com referencial teórico-conceitual de autorias, principalmente LGBTQIAPN+ e do sul global, conclui-se que a noção ocidental de gênero é uma imposição colonial que cerceia as possibilidades de existência restritas ao binarismo e investe-se na não-binariedade como uma alternativa decolonial e desobediente de gênero a esta imposição.

Palavras-chave: Gênero; Não-binariedade; Colonialidade; LGBTQIAPN+; Decolonialidade; Etnografia.

ABSTRACT

The present work has non-binarity as its object of analysis, understood here not only as an umbrella term that encompasses marginal and disobedient gender identities, but as a possibility of existence that escapes binarism. Thus, it analyzes the non-binarity as processes of subjectivation articulated to the political debate of the coloniality of gender. To this end, a digital and documentary ethnography was carried out on internet pages and publications on social media that mobilize public debate on the category of non-binarity. Through dialogue with the theoretical-conceptual reference of authors, mainly LGBTQIAPN+ and from the global south, it is concluded that the western notion of gender is a colonial imposition that restricts the possibilities of existence restricted to binary and invests in non-binary as a decolonial and gender-disobedient alternative to this imposition.

Keywords: Gender; Non-binary; Coloniality; LGBTQIAPN+; Decoloniality; Ethnography.

SUMÁRIO

1	CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO	9
1.1	METODOLOGIA	16
2	CAPÍTULO 2 - COLONIALISMO, COLONIALIDADE E NÃO-BINARIEDADE	27
2.1	ABYA YALA, COLONIALIDADE E BINARISMO DE GÊNERO	27
2.2	BINARISMOS, RACIALIZAÇÃO E <i>MITOLOGIA COLONIAL DE GÊNERO</i>	32
2.3	“ABALO CISMICO” NA COLONIALIDADE DE GÊNERO	39
3	CAPÍTULO 3 - CIS/TRANSGENERIDADE E A NÃO-BINARIEDADE	43
3.1	SEXO, GÊNERO, SEXUALIDADE E CISGENERIDADE	43
3.2	NÃO-BINARIEDADE, TRANSFEMINISMO E TEORIA QUEER	57
4	CAPÍTULO 4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
5	REFERÊNCIAS	75

1 INTRODUÇÃO

De início, trago alguns questionamentos presentes no prefácio da segunda edição da obra “Gêneros Incríveis: um estudo sócio-antropológico sobre as experiências de (não) passar por homem e/ou mulher” (2019):

Pode a estética e a existência travesti e trans estar no lugar de pesquisadora ou cientista? Pode a epistemologia trans ter credibilidade epistêmica [...] na academia e em outros setores (de valor) da sociedade? Ou, para estarem nesses lugares, as travestis e pessoas trans têm que “passar por” [...] sistêmicas “adequações” ao modelo que coloniza, domina e regula a presença dos corpos e da epistemologia, não só na academia, mas, em toda a estrutura cisheteropatriarcal que normatiza os corpos e as existências na sociedade, a partir da lógica binária e linear do sexo-genero-desejo erótico afetivo? (DEMÉTRIO, 2019, p. 10).

É nesse sentido, portanto, que me sinto na obrigação de apontar meu lugar epistêmico enquanto pesquisadore trans não-binárie, que pretende - apesar de passar pelo filtro do distanciamento antropológico - trazer uma discussão de dentro para fora, desnudando e reconstituindo a não-binariedade em diálogo com a bibliografia e os documentos pesquisados, buscando contribuir para construção de uma epistemologia - ou desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) - trans não-binária.

Pessoas que se nomeiam como não-binárias ou fluídas caracterizam-se e descaracterizam-se como homens, mulheres, ambos, entre ou nenhum. Colocam-se na perspectiva de um devir, de estar em trânsito, de estar disposto ao invés de posto (PADILHA; PALMA, 2017, p. 03).

O tema da não-binariedade, entendida aqui, não apenas como um termo guarda-chuva que abrange identidades de gênero marginais, mas como possibilidade de existência que foge ao binarismo (da Colonialidade de Gênero)¹, têm se mostrado de grande importância dentro dos estudos de gênero nos últimos anos. Desde os estudos *queer* no final da década de 1980, identidades de gênero e sexualidades têm se mostrado categorias mais maleáveis do que as

¹ Por binarismo entende-se o reflexo do processo de generificação dos corpos e práticas sexuais ocorrido durante a colonização, responsável por excluir e marginalizar sujeitos que fujam da heterossexualidade cisgênera branca.

impostas pela cisheterocolonialidade². Nesse contexto, a não-binariedade aparece como uma desobediência de gênero (MOMBAÇA, 2016), no sentido de abarcar identidades de sujeitos que fogem ao binarismo cisgênero homem-mulher, abrangendo pessoas agênero, gênero fluído, bigênero, genderqueer, andróginas, travestis, travestigeneres, demigênero, gênero neutro e tantas outras identificações.

Os gêneros não-binários que, além de transgredirem à imposição social dada no nascimento, ultrapassam os limites dos polos e se fixam ou fluem em diversos pontos da linha que os liga, ou mesmo se distanciam da mesma. Ou seja, indivíduos que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusiva e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações (GOULARTH, 2015, p. 31).

Segundo o blog NBh+ Não-binariedade Histórica e Social de Gênero, o uso mais antigo do termo “não-binário” (nonbinary) conhecido, nesse sentido, é na tese “John Rawls, Feminism, and the Gendered Self”, publicada por Lori Kinder MacArthur em 1995. No texto, o termo é utilizado como forma de pensar gênero sem a necessidade de recorrer ao binarismo homem-mulher³. Isso não significa, entretanto, que pessoas com identidades de gênero que não sejam exclusivamente masculinas ou femininas passaram a existir no final do século XX, como será apontado nos capítulos que seguem.

Nesse sentido, as pessoas não-binárias apresentam uma performatividade de gênero⁴ desobediente que flexibiliza as categorias homem-mulher, seja mesclando seus signos⁵ ou fugindo totalmente deles. Todavia, vale lembrar que a não-binariedade não implica na androginia⁶ nem leva consigo a necessidade de fugir dos estereótipos de gênero, apenas cria a oportunidade (no sentido de legitimar) de fluir e mesclar as possibilidades.

² Cisheterocolonialidade entende-se por ordens imaginadas, dispositivos de disciplina (sexualidade, gênero, raça, classe social) impostos desde a colonização, que apresentam-se como centrais na organização social e política dos países colonizados. Os sujeitos (cisgêneros, brancos e heterossexuais) que inventaram, produziram e impuseram esse processo disjuntivo que insiste em classificar os corpos e as práticas corporais produzindo um sujeito racialmente inferior, se colocam em uma posição de superioridade e de vida ideal de forma a justificar a utilização dos corpos disciplinados e colocados como inferiores para atender seus interesses econômicos e sociais. O termo é usado/articulado entre membros do movimento não-binário como forma de nomear o processo de binarização promovido pela instituição colonial.

³ <https://nbhbrasil.tumblr.com/post/623871250300862464/infamous-queer-como-pessoas-não-binárias-mudaram>

⁴ “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Judith BUTLER, 2018, p. 54).

⁵ Como ao mesclar peças de roupa e características físicas (barba, seios) que são consideradas marcas de gêneros (na cultura ocidental e ocidentalizada) distintos em um único indivíduo.

⁶ “Condição do ser que reúne os sexos e/ou caracteres masculinos e femininos” (MICHAELIS, 2015).

Certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero (BUTLER, 2018, p. 35).

Se “para Beauvoir, as mulheres são o negativo dos homens” (BUTLER, 2018, p. 25), as pessoas não-binárias seriam nulas ou inexistentes, dado a magnitude da falta de representação e legitimação culturais e jurídicas da categoria. É nesse sentido, portanto, que a pesquisa pretende não apenas devolver a voz, mas criar um ambiente de escuta e dar visibilidade aos sujeitos de gênero desobediente, principalmente devido à baixíssima⁷ quantidade de trabalhos acadêmicos que se dedicam ao assunto.

Assim, o presente trabalho tem como objetivo pensar tanto a emergência da não-binariedade enquanto legitimadora de processos de subjetivação quanto debater essa possibilidade política de existência no contexto da “Colonialidade de Gênero” (LUGONES, 2020). Subjetivação entendida aqui como processo de construção do sujeito. Sujeitos que, nos primeiros anos de vida têm sua identidade “produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2018, p. 16) a partir do momento em que passam a se identificar como pessoas não-binárias. A não-binariedade, entretanto, não busca a constituição de um sujeito universal e estático, mas sim a legitimação e mobilização política de todo e qualquer sujeito que tenha se constituído ou que se entenda como marginal e/ou alheio à cisgeneridade homem-mulher e desobedeça a cisheteronormatividade.

Segundo a análise de Furlin (2014) sobre a abordagem de Judith Butler, os sujeitos têm suas identidades instituídas através de uma repetição estilizada de atos que acabam por formar o próprio sujeito, ao passo que a agência atua como resistência e capacidade de ação política para com essa reiteração ritual de normas (FURLIN, 2014). Assim, a performatividade de sujeitos não-binários muitas vezes foge à expectativa do que lhes foi designado ao nascer, tendo sua legitimidade constantemente negada pelas instituições coloniais.

⁷ Encontrei não mais de 15 artigos/trabalhos acadêmicos que tratam da não-binariedade de gênero em pesquisa realizada no Banco de Teses e Dissertações da Capes e no Google Acadêmico, como apresentarei adiante.

Ademais, pretende problematizar e analisar a noção de gênero ocidental e contemporânea como constitutiva e constituidora da instituição colonial e os efeitos que seu discurso desencadeia. Além disso, pretende articular a não-binariedade como alternativa liminar, decolonial e desobediente à "Colonialidade de Gênero" (LUGONES, 2020), permitindo que os indivíduos existam para além das determinações binarizantes.

Pensar e debater *gênero* para além do binarismo e do determinismo biológicos, dentro da Antropologia, tem se mostrado frutífero (e fundamental) desde os estudos de Margaret Mead acerca do "Sexo e Temperamento em Três Sociedades Melanésias" (1969), que apontam para uma independência entre o que a autora denominou de "temperamento", papéis sexuais e a constituição biológica do indivíduo. Assim, a não-binariedade mostra-se como uma forma de existência que vai para além do binarismo homem-mulher, promovendo uma fissura e permitindo uma experiência de fluidez e auto-identificação.

A pesquisa nasce de inquietações minhas acerca de discursos e performatividades de gênero e parte de algumas das seguintes perguntas: Como se dá a emergência da categoria não-binária na contemporaneidade em Abya Yala⁸? Como se dá o existir não-binário dentro de uma sociedade binária e binarizante? O que pertence à categoria não-binária de gênero? Como se articulam os movimentos não-binários? Há uma coesão grupal? Como a categoria se constrói? Quais as semelhanças e diferenças com os registros de existências fora do binário em comunidades e sociedades não globalizadas? Qual a relação entre não-binariedade, endo⁹ e interssexualidade? Seria a não-binariedade uma alternativa decolonial à "Colonialidade de Gênero" (LUGONES, 2020)? Os indivíduos não binários constituem um grupo à margem da sociedade? Seria a não-binariedade legitimadora de identidades de gênero marginais? Apesar de não pretender trazer uma resposta a todas essas questões, para responder parte delas, em interlocução com a etnografia digital realizada, dialogarei com autorias como Ramón Grosfoguel (2016), Aníbal Quijano (2005, 2009), Maria Lugones (2020), Miriam Grossi (1998a; 1998b, 1995 e 1994), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004, 2018), Thomas Laqueur (2001), Henrietta Moore (1997), Jaqueline de Jesus (2012), Letícia Lanz (2016), Letícia Nascimento (2021), João Nery (2019), Viviane Vergueiro (2016), Cello e Bruno Pfeil (2022), Monique

⁸ Em consonância com o campo de pesquisa e como postura política, assumo a categoria utilizada nas publicações que compõem o universo desta investigação para referir à América. Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura.

⁹ Endossexo é o indivíduo não-intersexo; indivíduo que possui características anatómicas que se encaixam no padrão médico normativo do que seria masculino ou feminino.

Wittig (2010), Pedro Paulo Pereira (2012), Larissa Pelúcio (2014), Judith Butler (1994; 1998; 2018), Zethu Matebeni (2017), Victor Turner (2013) e Sara Salih (2015).

Por meio destas questões, em diálogo com as autorias citadas e articulando as publicações encontradas na pesquisa de campo - que trazem diferentes pontos de vista sobre a não-binariedade -, tenho como objetivo compreender a não-binariedade, sua emergência e constituição, como objeto de pesquisa, passando pelas teorias decoloniais e debates acerca da categorização de gênero, sexo, raça e sexualidade. Ademais, pretendo relacionar essa categoria emergente com a teoria antropológica clássica da Liminaridade pensada por Arnold Van Gennep (2011) e Victor Turner (2013); articulando, assim, a não-binariedade como uma alternativa liminar e, quem sabe, decolonial e desobediente à Colonialidade de Gênero teorizada por María Lugones (2020).

Pensar possibilidades decoloniais diante de cisnormatividades implica em proposições críticas de “matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero”, bem como na problematização e desnaturalização desta mesma “matriz de inteligibilidade” (BUTLER, 2003, p. 38-39) cisnormativa binária (VERGUEIRO, 2016, p. 12).

Para realização da pesquisa, utilizarei de uma revisão bibliográfica teórico-conceitual de autorias, principalmente LGBTQIAPN¹⁰ e do sul global, que escreveram acerca de temas decoloniais e dos estudos de gênero, em diálogo com uma etnografia documental (OLIVEIRA e BARBOSA, 2019) e digital (LEITÃO e GOMES, 2016) de blogs, redes sociais e páginas na internet que parecem ter importância fundamental na emergência da não-binariedade no século XXI.

O trabalho está dividido em quatro capítulos: este primeiro capítulo, introdutório, com construção do objeto desta pesquisa; o segundo capítulo, tratando das colonialidades (QUIJANO, 2005, 2009; GROSFUGUEL, 2016; LUGONES, 2020); o terceiro tratando da discussão sobre sexo e gênero e o último com as considerações finais.

No Capítulo dois, com base nos debates trazidos pelas publicações encontradas por meio da etnografia digital, abordarei o colonialismo a partir do trabalho de Grosfoguel (2016),

¹⁰ Sigla usada nos movimentos sociais que significa lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros/travestis, queer, intersexo, assexuais, pansexuais, não-binários e outras identidades.

principalmente em Abya Yala, evidenciando a noção de gênero como parte constitutiva e constituidora da instituição colonial. Em seguida, tratarei da colonialidade descrita por Aníbal Quijano (2005, 2009) e da “Colonialidade de Gênero” pensada por Maria Lugones (2020), além de apresentar o trabalho de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004, 2018), que aponta para a sociedade Yorubá como não-generificada, mostrando que a noção de gênero não é universal.

A colonialidade de gênero teorizada por María Lugones (2020) dialoga direta e indiretamente com as publicações analisadas na etnografia digital. Esta surge como uma complexificação da perspectiva de Aníbal Quijano (2005, 2009) sobre a "colonialidade do poder", e parte da necessidade de se pensar a organização colonial/moderna de gênero. Ela aponta que a lógica de separação categorial da colonialidade acaba por distorcer seres e fenômenos que se apresentam na intersecção, como no caso de mulheres negras – e pessoas não-binárias? –, pois a lógica categorial seleciona apenas o grupo dominante (mulheres brancas, burguesas e heterossexuais). “As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade” (LUGONES, 2020, p. 82). A colonialidade do gênero (LUGONES, 2020) seria, então, uma forma de dominação remanescente do processo colonizatório que, com base em uma ideia eurocêntrica de sujeito universal (branco, cisgênero, heterossexual, magro, endossexo e sem deficiências), hierarquiza os corpos e sujeitos com base em suas anatomias, sempre em intersecção com raça, sexualidade e classe social.

Ainda no que tange a colonialidade, a decolonialidade, tema que foi recorrente nas publicações analisadas, se apresenta - segundo Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) - como crítica aos estudos pós-coloniais, que teve o mundo anglófono como espaço de circulação e surgiu dos debates sobre a descolonização de África e Ásia (BERNARDINO-COSTA, GROSFUGUEL, 2016). Assim, partindo da crítica ao pós-colonialismo, na tentativa de evitar a colonização intelectual, “a rede de pesquisadores da decolonialidade lançou outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina” (BERNARDINO-COSTA, GROSFUGUEL, 2016, p. 16).

Como apontado pelos autores, apesar de, enquanto rede de pesquisadores, a decolonialidade seja bastante recente, datando da década de 1990, ela, que “consiste também numa prática de oposição e intervenção, [...] surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se

iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA, GROSFUGUEL, 2016, p. 17). Nesse sentido, a decolonialidade compreende que a colonização não foi um evento que teve fim em si mesmo, mas que se perpetua em uma nova roupagem: a colonialidade. Desta forma, dialogando com a modernidade a partir das perspectivas subalternas, a decolonialidade se apresenta, para além de uma mera teoria acadêmica, como uma forma de resistir aos horrores da colonialidade - que será abordada no capítulo dois.

No Capítulo três trago publicações que tensionam a relação entre sexo, gênero, sexualidade e feminismo, discutindo a noção de sexo a partir das obras de Laqueur (2001) e Moore (1997), que compreendem o sexo como uma construção cultural, tal qual o gênero. A discussão que será feita acerca da noção de sexo e gênero é fortemente inspirada no que Judith Butler escreve na obra “Problemas de Gênero”, publicada em 1990.

No texto, Butler aponta que tanto o sexo quanto o gênero são construções da cultura e que os corpos são generificados desde o início de sua existência. Nesse sentido, para ela¹¹, não há “corpos naturais” que existam antes de sua inscrição cultural (SALIH, 2015). Segundo a professora Sara Salih, em seu livro “Judith Butler e a teoria queer” (2015), “isso parece apontar para a conclusão de que gênero não é algo que somos, é algo que fazemos, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos, um verbo em vez de um substantivo, um “fazer” em vez de um “ser”” (SALIH, 2015, p. 85).

Nesse ínterim, Butler teoriza que o gênero seria performativo - pressupondo que não exista um sujeito anterior responsável por performá-lo - e, portanto, seria “a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2018, p. 54).

Já para tratar da cisgeneridade - tema recorrente nas publicações -, me apoiarei em autoras do transfeminismo como Jaqueline de Jesus (2012), Letícia Lanz (2016), Letícia Nascimento (2021) e Viviane Vergueiro (2016), além de autores transmasculinos como João Nery (2019) e os irmãos Cello e Bruno Pfeil (2022). Para abordar a intersecção entre gênero e sexualidade, trago para o trabalho o pensamento de Wittig (2010) - usado como referência em

¹¹ Judith Butler, em entrevista para o jornal britânico The Guardian publicada em setembro de 2021, declara que ao escrever “Problemas de Gênero” (publicado em 1990) não existia a categoria “não-binária”, mas que agora não consegue se ver fora desta categoria. Ademais, aponta que não têm uma resposta fácil quando se refere aos pronomes, mas que tem gostado de usar pronomes neutros. Disponível em <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender> Acesso em 31 de maio de 2023.

algumas publicações -, que escreve no sentido de evidenciar a importância da heterossexualidade dentro da noção de cisgenderidade, apontando que, nesse sentido, lésbicas não são mulheres. A partir disso, passo a discutir a emergência da teoria *queer* e suas alternativas decoloniais e tropicais pensadas por Pereira (2012) e Pelúcio (2014), além da perspectiva de África proposta por Matebeni (2017).

1.1 METODOLOGIA

Como metodologia para realização da pesquisa, recorro a uma revisão bibliográfica teórico-conceitual de autorias, principalmente LGBTQIAPN+ e do sul global (como maneira de potencializar essas vozes), que escreveram acerca de temas decoloniais e dos estudos de gênero. Iniciei organizando os temas centrais para a compreensão do problema de pesquisa, como Colonialidade, Sexo, Gênero, Teoria Queer, Decolonialidade, Transgeneridade, Não-binariedade, Liminalidade e Communitas. Estabelecidos os sub-temas, e realizei uma busca de teses, dissertações e artigos - em plataformas como Periódicos Capes e Google Acadêmico - a partir do ano de 1995¹², relacionados ao tema da Não-binariedade, procurando pelos termos “não-binário”, “não-binariedade” e “nonbinary”. Já no que se refere aos temas que foram abordados durante minha formação acadêmica na UFSC, como Decolonialidade, Gênero e Liminalidade, utilizei as referências que me formaram, como Ramón Grosfoguel (2016), Aníbal Quijano (2005, 2009), Maria Lugones (2020), Miriam Grossi (1998a; 1998b), Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2004,2018), Thomas Laqueur (2001), Henrietta Moore (1997), Pedro Paulo Pereira (2012), Larissa Pelúcio (2014), Judith Butler (1994; 1998; 2018), Zethu Matebeni (2017), Victor Turner (2013) e Sara Salih (2015).

Como sabemos, mesmo que “registros e documentos não tenham sido produzidos para fins de pesquisa, eles e a informação neles contida podem ser utilizados para a pesquisa” (FLICK, 2009, p. 230). Assim, pretendo realizar uma etnografia documental, que abre uma “possibilidade de deslocamento, que redimensiona o arquivo como campo próprio da antropologia” (OLIVEIRA e BARBOSA, 2019, p. 408). Nesse sentido, segundo Amurabi Oliveira e Inaê Label Barbosa em “Aprender e ensinar a fazer uma antropologia dos arquivos” (2019):

¹² Primeiro uso conhecido do termo “não-binário” (nonbinary) no contexto dos estudos de gênero.

Se é bem verdade que apenas os “nativos” realizam uma “leitura em primeira mão” de sua própria cultura; o que nós antropólogos fazemos é já uma “leitura de segunda mão” (GEERTZ, 1989), isso implica dizer que o arquivo é a expressão dessa “leitura em primeira mão”, e que cabe àqueles que produzem uma antropologia desse modo o papel de interpretar esse material e reconstituir etnograficamente as situações e condições nas quais ele foi produzido (OLIVEIRA e BARBOSA, 2019, p. 411).

Portanto, pretendo, nesta pesquisa, interpretar e reconstruir etnograficamente documentos¹³ produzidos por pessoas não-binárias, principalmente no que se refere a textos publicados na rede social *Instagram*, que se mostram de grande importância para organização da categoria e para a emergência contemporânea da não-binariedade enquanto agrupamento de identidades e performatividades de gênero. Estes documentos¹⁴ serão, ainda, utilizados como fonte de informação para pesquisa (como no caso do blog NBh+ Não-binariedade Histórica e Social de Gênero), tornando-se um duplo veículo - universo de análise e fonte de informação e diálogo/bibliografia. Para isso, utilizarei de

quatro critérios úteis na decisão quanto ao emprego ou não de um determinado documento (ou conjunto de documentos) em uma pesquisa. Autenticidade – O documento é genuíno e de origem inquestionável? Credibilidade – O documento não contém erros ou distorções? Representatividade – O documento é típico de seu tipo, e, se não for, é conhecida a extensão dessa não-tipicidade? Significação – O documento é claro e compreensível? (SCOTT, 1990, p. 6 *apud* FLICK, 2009, p. 233).

Dentro desses termos, desde que iniciei a escrita do meu projeto de TCC, em abril de 2022, passei a fazer pesquisas diárias, principalmente na rede social *Instagram*, acerca do meu objeto de pesquisa, a Não-Binariedade. A escolha da rede social foi feita por algumas razões: primeiramente, pois está entre as redes sociais mais utilizadas no Brasil e no mundo (segundo pesquisa das agências We Are Social e Hootsuite, o Instagram foi a terceira rede social mais utilizada no Brasil no ano de 2022 e a quarta mais utilizada do mundo), permitindo que eu

¹³ “Os documentos devem ser vistos como uma forma de contextualização da informação. Em vez de usá-los como “contêineres de informação”, devem ser vistos e analisados como dispositivos comunicativos metodologicamente desenvolvidos na construção de versões sobre eventos.” (FLICK, 2008, p. 234).

¹⁴ “Os documentos não são somente uma simples representação dos fatos ou da realidade. Alguém (ou uma instituição) os produz visando a algum objetivo (prático) e a algum tipo de uso (o que também inclui a definição sobre a quem está destinado o acesso a esses dados). Ao decidir-se pela utilização de documentos em um estudo, deve-se sempre vê-los como meios de comunicação” (FLICK, 2009, p. 233).

tenha acesso a um maior número de publicações de pessoas Não-Binárias. Além disso, a ferramenta de pesquisa por meio de *hashtags* possibilita o acesso a postagens que tenham um tema em comum (usando uma mesma *hashtag*), facilitando a busca por publicações que tangenciam a não-binariedade. Ademais, a rede permite a postagem de até 10 imagens em uma mesma publicação acompanhadas de uma legenda que, apesar de ter um limite de caracteres permitidos, pode ser continuada nos comentários, que por sua vez não têm um limite prático. Por fim, o *Instagram* permite que os usuários compartilhem publicações de outras contas, facilitando a divulgação dos conteúdos e possibilitando um acesso exponencial.

Para realizar estas pesquisas fiz o uso de *hashtags* (#), que segundo Leitão e Gomes (2017), são:

marcadores e indexadores das publicações, adicionadas pelos próprios usuários. Trata-se de uma palavra-chave ou expressão precedida do símbolo cerquilha (#), etiquetas que se transformam, na plataforma, em conectores, links dentro da rede. Assim, clicando numa tag presente numa determinada postagem, é possível acessar as demais postagens que fizeram uso do mesmo marcador (LEITÃO & GOMES, p. 06, 2017).

Vale apontar, aqui, que para seguir uma *hashtag* no *Instagram*, basta pesquisar pelo termo antecedido pelo símbolo cerquilha (#) na barra de pesquisa da rede social. Em seguida, aparecerão algumas opções de *hashtags* que incorporam o termo pesquisado, ao lado da quantidade de publicações que contam com aquele marcador. Ao selecionar uma delas, você será redirecionado para as principais publicações que levam a *hashtag* escolhida. Nesse momento, você tem a opção de selecionar o botão de seguir *hashtag*: ao fazê-lo, as próximas publicações que foram feitas utilizando o marcador aparecerão na sua linha do tempo, como quando segue o perfil de alguém.

Algumas das palavras-chave que utilizei nas *hashtags* foram: não-binariedade, não-binária, não-binário, *nonbinary*, *enby*, *nobinaries*, trans, transgênero e travestigênera. A partir das *hashtags* tive acesso a uma diversidade de postagens diferentes, todas relacionadas ao tema da não-binariedade. Assim, a partir de algumas das publicações selecionadas que contavam com tais *hashtags*, pude encontrar outros perfis de pessoas não-binárias que produzem conteúdo acerca do tema, munindo minha pesquisa de uma quantidade ainda maior de publicações.

No primeiro momento, separei as publicações que pareciam ser interessantes para pesquisa em uma pasta na própria rede social, através da função “salvar”, por meio da qual o usuário consegue salvar publicações e organizá-las em pastas. Até o momento em que finalizei o diário de campo essa pasta contou com 101 publicações de diferentes perfis no *Instagram*, todas falando sobre o tema da não-binariedade.

A partir dessas 101 publicações salvas, fiz uma seleção de quais traziam questões mais interessantes para a pesquisa, como problematização das instituições coloniais, definições e reflexões sobre a experiência de se identificar como não-binária. Acabei por selecionar 32 publicações para trazer para o diário de campo, que foi feito no sentido de descrever as publicações e, ao final, encontrar chaves analíticas e recorrências entre os textos explorados.

Dentre estas 32 publicações selecionadas, pude perceber que alguns temas eram comuns a mais de uma postagem, sendo assim, consegui agrupar estes documentos em quatro grandes temas: primeiramente os *posts* que tratavam da colonialidade, seguido pelos que problematizaram a cisgeneridade, além dos que tratavam da noção de “sapatão” como gênero e, por fim, os que debatiam sobre identidade.

Por questões de tempo e de abrangência/escopo do que deve ser um trabalho de conclusão de curso, tive de optar por focar em trabalhar apenas dois destes quatro temas maiores, já que teria apenas dois meses para finalizar o trabalho. Assim, optei por trabalhar o tema da colonialidade e da cisgeneridade, por acreditar que sem debater essas questões, não conseguiria fazer uma boa argumentação sobre as publicações acerca da identidade e de “sapatão” como gênero, temas que pretendo explorar e incorporar ao meu projeto de mestrado em Antropologia Social.

Selecionados os temas e as publicações, passei a analisar os textos das postagens em diálogo com os referenciais teóricos que havia me proposto a usar ainda no projeto. Destes autores previamente selecionados, alguns acabaram ficando de fora do trabalho por não conseguir perceber uma relação direta com o conteúdo das publicações. Além disso, alguns autores tiveram de ser adicionados ao referencial teórico após a análise dos diários de campo, como no caso de Monique Wittig (2010), que apareceu como referência em algumas publicações.

Foi, então, com base na teoria dos autores anteriormente mencionados, que pude realizar um diálogo com as publicações feitas por pessoas não-binárias, no sentido de explorar

a não-binariade e pensá-la como uma alternativa decolonial e desobediente à Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020). Ademais, vale frisar, aqui, que minhes interlocutories são os perfis que fizeram as postagens encontradas durante a pesquisa de campo, não es autories destes perfis. Nesse sentido, resgato a publicação de @uyrasodoma, de autoria de Uýra Sodoma, bióloga, educadora e artista indígena não-binária. A imagem de fundo escuro, traz os dizeres, em branco: “*não sou seu objeto de pesquisa*”. Na legenda, a publicação continua:

Nem "objeto" sou.

Inconvenientes que se repetem merecem uma abordagem pedagógica.

Pesquisadores sempre querem nos pesquisar.

Outro dia, me escreveu 1 professor duma grande universidade (homem, cisgênero, branco, do sudeste). Lá eles estudam a "precariedade" do corpo e da imagem. Me queria como seu objeto de pesquisa. Para ele, eu era a "precariedade" viva, do mundo para além dos livros.

Insistiu no contato, por eu ser indígena e trans, duma periferia do Norte.

[...respiro...]

Caros pesquisadores, também já fui cientista. Já coordenei grupos de pesquisa, publiquei artigos e transformei existências vivas e complexas em "objetos de pesquisa". Já perguntei coisas a sapos e lagartos, só porque eu queria perguntar. Com pessoas, essa perseguição é igualmente delicada.

Mundos diferentes podem e precisam se aprender - mas é decisivo COMO isto ocorre.

Indígenas e gentes vulnerabilizadas sempre foram estudados por gente privilegiada - que cria carreiras inteiras às nossas custas, nos aprisionando no local do "OUTRO".

O "OUTRO" não precisa ser o igual, mas tbm não precisa ser o exótico, de insalubre existência. O que está nessa linha tênue é a abordagem feita.

Eles escrevem sobre nós sentados no conforto de sua cadeira e de seus privilégios.

Para alguns o "precário" é palavra, para outros é a própria vida.

¶ *enquanto ele escreve, eu carrego sacolas nos ombros;*

¶ *ele teoriza sobre violências, delas eu fujo todos os dias.*

¶ *para ele, a fome é aventura imaginária, para mim, realidade que luto pra não se repetir.*

¶ *ele vê seus iguais sempre nos locais de poder; já os meus, seguem subjugados, marginalizados, invisíveis.*

¶ *pra gente, Lutos são cotidiano e Luta é verbo - para ele, tudo isso rende bonitos parágrafos.*

Nossas vidas não é só cansaço e desumanidade. Perguntem sobre nossas conquistas, alegrias e sonhos. Escrevam COM A GENTE, sobre como rompemos os limites, não só como eles nos limitam e engolem.

Precisamos da reunião de diferentes saberes e realidades, mas Aprendizado sob diferenças requer franqueza e empatia, senão é o puro e velho Extrativismo.

Nada se ensina, nada se aprende sem generosidade.

Pisem com mais mansidão nesta terra, pesquisadores. (@uyrasodoma, Instagram, publicado em 28 de março de 2023)



(fonte: @uyrasodoma, Instagram, publicado em 28 de março de 2023)

É nesse sentido, de pensar COM es interlocutories, que trago as publicações pesquisadas para meu trabalho. Não tive, desde o início do projeto, a intenção de criar verdades absolutas e universais sobre a não-binariedade, muito pelo contrário. Minha ideia é pensar a não-binariedade a partir de como outras pessoas não-binárias pensam essa categoria - e compartilham suas visões em publicações na rede social *Instagram* -, aprendendo com suas vivências e dialogando com suas produções teóricas. Infelizmente, pouco se fala, no mundo acadêmico, sobre a emergência da não-binariedade e as reflexões que podem ser realizadas a partir dessa emergência. Sendo assim, proponho-me neste trabalho a potencializar as produções de pessoas não-binárias e pensar ao lado delas, mesmo que com o filtro do distanciamento antropológico, para assim contribuir para uma epistemologia - ou desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) - trans não-binária.

A partir daqui, trago a descrição e caracterização dos onze perfis autores das publicações encontradas na pesquisa de campo que foram fundamentais para construção deste trabalho, além de apontar o caminho feito para chegar até essas contas. Todas as informações aqui descritas foram encontradas a partir dos perfis interlocutores na rede social *Instagram*.

Foi seguindo a #naobinarie que cheguei nos perfis @jupi77er e @maenaogestante. O perfil @jupi77er é de autoria do rapper, criador de conteúdo digital e escritor de “Escrivência Não-Binária”. A conta possui, no momento da pesquisa, 26,6 mil seguidores e 871 publicações de diversos conteúdos, entre eles: gordofobia, transfobia, linguagem neutra, música, arte e vivência não-binária. Jupi77er utiliza os pronomes ele/dele, é uma pessoa não-binária, gorda, branca, paulistana e possui formação profissional em Marketing e cursos em Design. A conta está ativa desde fevereiro de 2012.



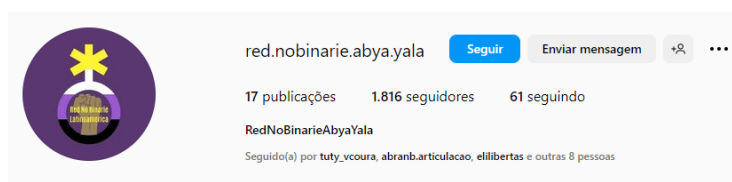
(fonte: @jupi77er, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Já o perfil @maenaogestante é de autoria de Didi Möller, criadore de conteúdo digital e autorie do livro “Papais Pinguins”. Sua conta possui, no momento da pesquisa, 5265 seguidores e 36 publicações sobre a dupla maternidade, a criação de filhas, e o universo LGBTQIAPN+. Didi Möller intercala o uso dos pronomes elu/ela/ele e é uma pessoa não-binária, branca, gorda e mãe de dois filhas. A conta está ativa desde julho de 2021.



(fonte: @maenaogestante, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Por meio da #nobinaries encontrei o perfil @red.nobinarie.abya.yala, conta criada em conjunto por grupos, coletivos e ativistas não-binários da América Latina, oriundos de países como Guatemala, Bolívia, Chile, México, Costa Rica, Peru, Paraguai, Colômbia, Uruguai e Argentina. O perfil conta, no momento da pesquisa, com 1815 seguidores e 17 publicações sobre o tema da não-binariedade. A conta está ativa desde julho de 2020.



(fonte: @red.nobinarie.abya.yala, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Seguindo a #naobinarietàade, pude encontrar o perfil @naobinariesbr, criada por ativistas não-binários brasileiros. A conta possui, no momento da pesquisa, 1649 seguidores e 23 publicações sobre a vivência não-binária. A conta está ativa desde novembro de 2021.



(fonte: @naobinariesbr, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Antes de iniciar a pesquisa, por meio da divulgação de outras colegas trans, conheci o perfil @genipapos, de autoria de psicóloga, anticolonial, mestre e doutora pela UFSC Geni Núñez. A conta possui, no momento da pesquisa, 277 mil seguidores e 995 publicações de conteúdos sobre não-monogamia, gênero, além de diversas reflexões anticoloniais. Geni é uma pessoa não-binária, magra e indígena Guarani. A conta está ativa desde dezembro de 2015.



(fonte: @genipapos, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Ainda antes do início da pesquisa, também por meio da divulgação de colegas trans, conheci o perfil @raizdomato, de autoria de Okara Yby, psicóloga e terapeuta floral e de aromaterapia. A conta possui, no momento da pesquisa, 11,1 mil seguidores e 1064 publicações sobre gênero, sexualidade, decolonialidade, não-monogamia, racismo e saberes indígenas. Okara utiliza os pronomes elu/ela e é uma pessoa não-binária, gorda e indígena Potyguara. O perfil está ativo desde julho de 2017.



(fonte: @raizdomato, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Da mesma forma dos dois perfis anteriores, cheguei ao perfil de @mugraitakaru por meio de colegas trans que compartilharam suas publicações. A conta é de autoria do cozinheiro antiespecista e escritor Mugra Itakaru, possui, no momento da pesquisa, 856 seguidores e 27 publicações de textos de sua autoria. Mugra utiliza os pronomes ele/dele e é uma pessoa magra, residente da cidade de Florianópolis, que se declara escrevente. A conta está ativa desde agosto de 2020.



(fonte: @mugraitakaru, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

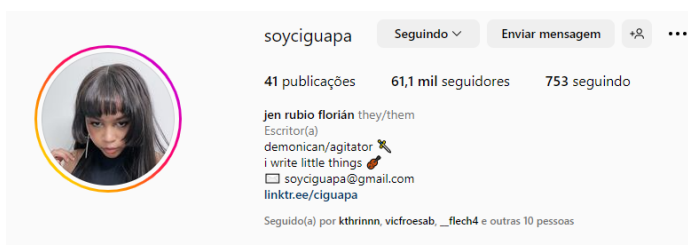
O último perfil encontrado por meio da divulgação de colegas trans é o @lume_ero, de autoria da artista visual multidisciplinar e transativista Lume Ero, e conta, no momento da pesquisa, com 8135 seguidores e 194 publicações de obras de sua autoria. Lume utiliza os pronomes ela/dela, é uma pessoa não-binária, magra e residente da cidade de São Paulo. A conta está ativa desde janeiro de 2022.



(fonte: @lume_ero, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Foi por meio de uma divulgação do perfil @raizdomato que encontrei a conta @soyciguapa de autoria de Jen Rubio Florián, criadore de conteúdo digital e escritor, que possui, no momento da pesquisa, 61,1 mil seguidores e 41 publicações de selfie, vídeos e

textos com temáticas que variam entre cuidados com a pele, racismo, gênero e decolonialidade. Jen utiliza os pronomes elu/delu, é uma pessoa não-binária, magra, negra e dominicana. O perfil está ativo desde junho de 2016.



(fonte: @soyciguapa, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Ainda por meio da divulgação de @raizdomato, cheguei ao perfil @dri__azevedo, de autoria de Dri Azevedo, professore de Teoria Literária na UFRJ e pesquisadore do Laboratório de Teorias e Práticas Feministas (PACC - UFRJ), que possui, no momento da pesquisa, 8305 seguidores e 240 publicações de imagens e textos sobre gênero, em sua maioria. Dri utiliza os pronomes elu/ela e é uma pessoa não-binária, branca, gorda e carioca. A conta está ativa desde agosto de 2012.



(fonte: @dri__azevedo, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

Por fim, também através de uma divulgação de @raizdomato, pude encontrar o perfil @andreone.medrado, de autoria de Andreone Medrado, biólogo e doutorande em Psicologia Experimental na USP, que possui, no momento da pesquisa, 19 mil seguidores e 647 publicações sobre não monogamia, antirracismo, gênero, sexualidade, anticolonialidade e afetividades. Andreone utiliza os pronomes elu/delu e é uma pessoa não-binária, magra e negra. A conta está ativa desde abril de 2020.



(fonte: @andreone.medrado, Instagram, acesso em: 12 de maio de 2023)

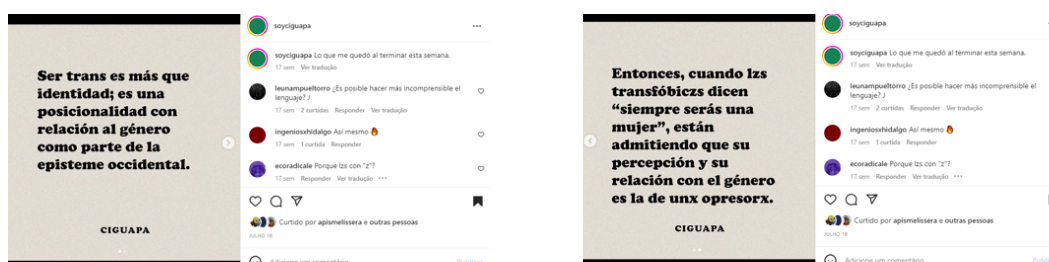
Assim, foi a partir do diálogo com este conjunto de perfis e suas publicações que se constituiu esta análise que passarei a apresentar.

CAPITULO 2 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E NÃO-BINARIEDADE

Neste capítulo, analiso como a perspectiva epistemológica e política decolonial tem sido, mais que inspiradora, um marco teórico para o debate digital em torno da não-binariedade em Abya Yala. A "colonialidade" (LUGONES, 2020; QUIJANO, 2005 e GROSFOGUEL, 2016) e o conjunto de categorias que estão a ela articuladas, foram recorrentes na pesquisa de campo realizada. Neste sentido, destaco cinco perfis produtores de conteúdo acerca da não-binariedade que têm explicitamente articulado a perspectiva decolonial e que contribuem para a compreensão da relação entre a não-binariedade e contra-colonialidade. São eles: @soyciguapa, @red.nobinarie.abya.yala, @genipapos, @Jupi77er e @dri__azevedo.

2.1 ABYA YALA, COLONIALIDADE E BINARISMO DE GÊNERO

Como ponto de partida para a análise, resgato duas publicações em língua espanhola de dois perfis distintos, que convergem na compreensão de que o binarismo de gênero é oriundo do pensamento ocidental disseminado como parte da imposição colonial. A primeira publicação foi feita pelo perfil @soyciguapa: em uma das imagens, com letras pretas sobre o fundo branco, afirma que *“ser trans é mais que uma identidade; é uma **posicionalidade em relação ao gênero como parte da episteme ocidental**”* (grifos meus; tradução nossa) Na segunda imagem, publicada conjuntamente à primeira, aprofunda a assertiva, apontando que *“Então, quando zs transfóbiczs dizem **“sempre será uma mulher”,** está admitindo que sua percepção e sua relação com o gênero é a de unx opresorx”* (tradução nossa).



(fonte: @soyciguapa, Instagram, publicado em 16 de julho de 2022)

Nesta publicação há algumas questões de interesse para a análise do objeto desta investigação. A primeira diz respeito à transgressão da escrita convencional, ao lançar mão de elementos da guerrilha da linguagem (SANTOS, GROSSI E BONETTI, 2022) como forma de escrita política e denunciadora de tal episteme. Outro aspecto relevante a ser destacado está

no fato que a publicação provoca a expandir a compreensão da experiência trans para além de uma mera identidade; ao incitar a tomá-la como uma posicionalidade, ela evoca a perspectiva de fluidez, trânsito e de contestação à própria colonialidade do regime de gênero ocidental. Tal análise será aprofundada no capítulo três; por ora importa destacar as perspectivas decoloniais que sustentam tal publicação. Por fim, e de forma mais eloquente, a publicação articula gênero com episteme ocidental, indo ao encontro da publicação feita pelo perfil @red.nobinarie.abya.yala, também hispano-falante.



(fonte: @red.nobinarie.abya.yala, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)

A publicação apresenta as cores da bandeira não binária¹⁵ com os dizeres, em espanhol “*No somos una moda. Nossas identidades existem ao longo da história, o binarismo de gênero, como único caminho, é uma imposição colonial*” (tradução nossa). Na legenda, aponta que

A linguagem é poder. A maneira como somos nomeadas importa. Nossos pronomes fazem parte de nossa identidade. Respeite-os. respeite-nos.

Tome o tempo necessário para se conhecer, sem pressa. A construção de nossas identidades é um processo de vida. Somos muitas! Você não está sozinho, sozinho.

Não somos uma identidade única, nos atravessam diferentes interseccionalidades. Sua identidade não precisa de uma expressão específica de gênero (por exemplo, ser andrógine) para ser válida.

Muitas sociedades insistem em negar nossas identidades. Somos quase 8 bilhões de pessoas no mundo e cada um de nós tem uma identidade única. Existir é revolução. (tradução nossa) (@red.nobinarie.abya.yala, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)

De forma a destacar a complexidade das experiências e desobediência de gênero da não-binariedade, chama a atenção nesta publicação a articulação da discussão sobre

¹⁵ A bandeira não-binária é composta por quatro faixas horizontais nas cores amarelo (que representa pessoas cuja identidade de gênero se encontra fora do binário), branco (representa pessoas multigênero), roxo (representa pessoas que se identificam com uma mistura entre masculino e feminino) e preto (representa pessoas que não têm gênero).

identidade, num outro registro algo distinto da perspectiva da publicação anterior. Há aqui a afirmação identitária, embora defendendo uma pluralização radical. Voltaremos a este ponto no capítulo seguinte; por ora, importa problematizar as formulações “episteme ocidental” e “imposição colonial” associadas ao gênero.

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016) nos ajuda a esmiuçar os sentidos em torno das categorias “episteme ocidental” e “imposição colonial”. Para o autor, o privilégio epistêmico do homem-hetero-cis-branco sobre os saberes e corpos marginalizados, que poderia ser representado pelo cartesianismo idolátrico “penso, logo existo”, teve sua construção e consolidação por meio da desconstrução da cultura e genocídio de povos não-europeus, posto em curso a partir da invasão de Abya Yala. Assim, o massacre destas populações, aliado à inferiorização de seus corpos e dos conhecimentos por elas produzidos, articulados pelo imperialismo e colonialismo europeus, apontam para a ideia binarizante de “extermino, logo existo” como fundante desse processo (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

Assim, essa construção de sujeitos marcados pela noção colonial de gênero, aliada ao epistemicídio daquelas populações, ao passo que privilegiou o projeto imperialista e o pensamento cartesiano binário branco, conferiu ao homem ocidental o poder de definir o que é a realidade, apropriando-se de um discurso falso universalista. Essa visão cartesiana idólatra e arrogante, como apontada pelo autor, “vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

Partilhando desta mesma premissa, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, 2009), argumenta que a partir da constituição da Abya Yala e do capitalismo colonial eurocentrado, instaurou-se, por meio da globalização, um novo padrão de poder mundial (QUIJANO, 2005). O autor conta que como eixo fundamental deste padrão de poder está a classificação dos indivíduos por meio da ideia de raça, que se trata de uma construção mental que se apresenta na base da dominação colonial e que têm o eurocentrismo como racionalidade específica. “Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido” (QUIJANO, 2005).

Para o autor, colonialidade é “um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista” (QUIJANO, 2009). Esta, por sua vez, constitui-se com base na determinação e imposição de uma classificação racial dos indivíduos, disseminando-se a partir de Abya Yala. Além disso, a Colonialidade

é um conceito diferente de, ainda que vinculado ao Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controlo da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo (QUIJANO, 2009, 73).

María Lugones, socióloga argentina, que em um movimento de expandir e complexificar a perspectiva de Aníbal Quijano (2005, 2009) sobre a "colonialidade do poder", propôs o conceito de "colonialidade de gênero", afirmando que

o olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico (LUGONES, 2020, p. 62).

Nesse sentido, a professora menciona a necessidade de se pensar a organização colonial/moderna de gênero, que possui um lado iluminado/visível e um lado oculto/obscuro. Segundo ela, o dimorfismo biológico e a heterossexualidade são partes constitutivas do lado visível do sistema colonial/moderno de gênero, estando inscritos - com letras garrafais - no próprio significado de gênero (LUGONES, 2020).

Segundo Lugones, Quijano entende a modernidade enquanto uma fusão da colonialidade e do colonialismo com as necessidades do capitalismo, que acaba por criar um universo de relações de dominação em uma hegemonia eurocentrada. Ela é caracterizada pelo autor com enfoque na produção de um conhecimento que se considera racional e universal durante o século XVII, uma forma de conhecimento eurocêntrica e eurocentrada. Esse conhecimento, por sua vez, foi capaz de educar, sob a hegemonia do capitalismo, não apenas os europeus, mas todo o mundo colonizado, naturalizando as experiências dentro das relações de poder.

“Ainda que na modernidade eurocêntrica capitalista sejamos todos/as racializados/as e um gênero nos seja atribuído, nem todos/as somos dominados/as ou vitimizados/as por esse

processo. O processo é binário, dicotômico e hierárquico” (LUGONES, 2020, p. 67). Assim, Lugones afirma que esta lógica de separação categorial acaba por distorcer seres e fenômenos que se apresentam na intersecção, como no caso de mulheres negras – e pessoas não-binárias? –, pois a lógica categorial seleciona apenas o grupo dominante (mulheres brancas, burguesas e heterossexuais). “As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade” (LUGONES, 2020, p. 82).

Para Lugones, a visão de Quijano sobre gênero é estreita e hiperbiologizada, trazendo o dimorfismo sexual, a heterossexualidade e a distribuição patriarcal de poder como pressupostos. Ele “entende o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais” (LUGONES, 2020, p. 68). Nesse sentido, a autora disserta que o que se conhece por sexo biológico foi socialmente construído entre o final do século XIX e a Primeira Guerra Mundial, quando a função reprodutiva passou a ser considerada uma característica essencial da mulher. Desse modo, a presença ou ausência de ovários tornou-se critério definidor de sexo. Entretanto, ela aponta que há diversos outros fatores (como cromossomos, morfologia, gonadas, hormônios) que intervêm na definição do sexo de uma pessoa.

É importante levar em conta as mudanças que a colonização trouxe, para entendermos o alcance da organização do sexo e do gênero sob a força do colonialismo e no interior do capitalismo global eurocêntrico. Se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” vem antes dos traços “biológicos” e os preenche de significado. A naturalização das diferenças sexuais é outro produto do uso moderno da ciência que Quijano sublinha quando fala de “raça”. É importante perceber que as pessoas intersexuais não são corrigidas ou normalizadas em todas as tradições (LUGONES, 2020, p. 71).

Nesse contexto, Lugones menciona o trabalho de Paula Gunn Allen (1986), que pesquisando comunidades matriarcais nativas da América do Norte, constatou o reconhecimento do que considera ser tanto homossexualidade quanto um terceiro gênero, que era entendido em termos igualitários com os demais. Segundo a argentina, o trabalho de Allen permite que reconheçamos as limitações das ideias de Aníbal Quijano no que tange ao gênero, principalmente no que se refere a organização econômica e da autoridade coletiva (LUGONES, 2020). Além disso, os escritos de Allen apontam para a heterossexualidade

como uma construção colonial/moderna das próprias relações de gênero, sendo produzida e construída miticamente. “Mas a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, ela também é obrigatória e permeia toda a colonialidade do gênero – na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual” (LUGONES, 2020, p. 79). Assim, Lugones evidencia a perversidade e violência pela qual a heterossexualidade se apresenta enquanto uma ferramenta de transformação de pessoas não-brancas em animais e mulheres brancas em reprodutoras de sua raça e classe (branca e burguesa).

A autora frisa, ainda, a importância de se entender a forma com a qual o sistema de gênero constitui a colonialidade do poder, e o quanto esta, por sua vez, forma esse sistema de gênero, em uma lógica de formação mútua, na qual um não existe sem o outro. “Conceber o alcance do sistema de gênero do capitalismo eurocêntrico global é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero à função de controle do sexo, seus recursos e produtos, constitui a dominação de gênero” (LUGONES, 2020, p. 81). Segundo ela, a produção cognitiva da modernidade conceitualizou a raça com atribuições de gênero, assim como o gênero como racializado de formas diferentes para europeus brancos e colonizados não-brancos. “A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas” (LUGONES, 2020, p. 81).

Tais ideias serão mais destacadas na formulação contra colonial apresentada em outro perfil, que articula a expressão “*mitologia colonial de gênero*” para compreendermos os efeitos dos binarismos presentes na colonialidade em Abya Yala.

2.2. BINARISMOS, RACIALIZAÇÃO E MITOLOGIA COLONIAL DE GÊNERO

Resgato, a seguir, uma provocadora publicação feita pelo perfil @genipapos: em fundo branco com letras vermelhas, a publicação apresenta a afirmação “*Orientações sexuais e identidades de gênero: mitologias coloniais*”. Na legenda, a afirmação é explicada mais detalhadamente, vejamos:

*A colonialidade precisa da gente reféns de seu reconhecimento e tutela.
Que escolhamos dentre o cardápio que ela nos oferece, desde que jamais o recusemos como um todo.
É no momento do não e da recusa que vemos seu ego enfurecido: "como assim você não aceita Jesus como seu salvador?
Ele tanto te amou, ingrato!"*

A mitologia de gênero faz parte da visão cristã, especista e racista de mundo. Poderia ser só mais uma ficção entre muitas, mas essa produz violências. A hierarquia é sua base: humano x animal, branco x não branco, pobre x rico, etc.

Querem que lutemos por uma branquitude boa, por uma heterossexualidade não violenta, por uma cisgeneridade saudável. Que lutemos por sua reforma e manutenção. É preciso compreender que o fim da heterossexualidade será também o fim das homossexualidades, bissexualidades. Que o fim da branquitude será o fim da negritude e da indianidade genérica. Que o fim do especismo será o fim do humano.

Em nenhum desses casos estou me referindo a uma morte concreta, necessariamente, mas ao fim de uma ficção que hierarquiza vidas e por isso normaliza suas mortes. Esse fim só será possível com reparação histórica.

As identidades coloniais são parasitárias, ou seja, só se positivam negativamente outras. Homossexualidade não vai deixar de ser pecado enquanto heterossexualidade não deixar de ser o modelo do saudável. Não dá pra querer o fim do inferno, sem querer o fim do céu.

"Mas a sociedade lê de tal forma". Quase 90% da população brasileira se afirma cristã, nem por isso me intimidarei com sua predominância cultuando-a apenas porque a maioria o faz. É possível reconhecer os efeitos dessas ficções, combater suas violências sem fechar um pacto íntimo com elas.

Liberdade não é escolher entre as opções que a colonialidade nos dá, mas ter a coragem e ousadia de poder questionar sua própria oferta.

Máximo respeito a quem busca ressignificar o que/quem é masculino e feminino, homem x mulher, mas que seja respeitado também o direito a não acreditar nesses pares, independente do tanto de matizes que tenham, da pluralidade com que se apresentem. A não conversão a essas lógicas não é falta de consciência/respeito, mas não exigem culto aos seus deuses. (@genipapos, Instagram, publicado em 17 de abril de 2021)



(Fonte: @genipapos, Instagram, publicado em 17 de abril de 2021)

Uma produção significativa da colonialidade do poder é a produção de uma normalização de padrões binários assentados na racialização e no gênero. María Lugones (2020) aponta que a colonialidade do poder proposta por Anibal Quijano (2005, 2009) introduz à população uma nova classificação básica e universal fundamentada na ideia de raça. Já sua invenção é vista pela autora como um giro, uma guinada profunda, capaz de reorganizar relações de dominação. Assim, ao produzir tal categorização, a colonialidade passa a permear os aspectos da vida social, criando novas identidades sociais e geoculturais

que são disseminadas juntamente com o colonialismo europeu. Desse modo, a autora argentina afirma que a colonialidade não se refere apenas a uma classificação racial, mas também é considerada um fenômeno mais amplo, um eixo do sistema de poder, que por sua vez atravessa toda forma de controle do sexo, autoridade, trabalho e subjetividade (LUGONES, 2020).

Sobre os processos de racialização, Quijano disserta que foi em Abya Yala que se codificou as diferenças entre conquistados e conquistadores pela ideia de raça - uma suposta estrutura biológica que inferiorizava “naturalmente” alguns com relação aos outros. “Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder” (QUIJANO, 2005, p. 02).

Segundo o autor, a noção de raça não tem datação histórica de antes da invasão da América, e foi construída usando como referência “supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005, p. 02). Assim, ao passo que as relações sociais que se configuraram eram também relações de poder, as identidades associaram-se a hierarquias e papéis impostos pela dominação. Na América, portanto, a noção de raça foi utilizada como forma de dar legitimidade às formas de dominação impostas pelo colonialismo, naturalizando a dominação entre europeus e não-europeus:

Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal. [...] os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 03).

Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial (QUIJANO, 2005, 2009). A partir disso, passou-se a

considerar os povos colonizados como raças inferiores e, portanto, anteriores aos europeus. Assim, passa-se a pensar a modernidade e a racionalidade como exclusivamente europeus, categorizando o restante em primitivo/civilizado - marca binarizante da instituição colonial. Deste modo, articulando a noção europeia de que culminaram de uma trajetória civilizatória que parte de um estado da natureza, em um movimento unilinear e ascendente, e leva ao pensamento do europeu como auge da modernidade humana e de sua história - mas também como seus exclusivos criadores e protagonistas (QUIJANO, 2005, 2009).

Nesse sentido, é sobretudo com o Iluminismo que o eurocentrismo passou a afirmar a ideia mitológica de que a Europa pré-existiu esse padrão de poder, que se elaborou no seio da modernidade. Junto a essa ideia, articulou-se o pensamento de que toda a população mundial se diferenciava entre superiores e inferiores, primitivos e civilizados. Assim, as diferenças fenotípicas foram utilizadas como justificativa da forja de uma categoria de raça, atribuindo novas identidades sociais e as distribuindo pelas relações de poder no mundo. “A ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. Ou seja, da sua colonialidade” (QUIJANO, 2009, p. 113).

O processo binarizante de racialização criado por e do qual depende a colonialidade do poder está intrinsecamente ligado ao processo binarizante de gênero, por meio da colonialidade de gênero. Na publicação em tela, o perfil @genipapos articula colonialidade e a produção do que chama de *mitologia colonial* de gênero e de sexualidade responsável pelas normatizações cisgênero e heterossexual ocidentais. A partir das ideias apresentadas na publicação, podemos entender *mitologia colonial de gênero* como uma ficção articulada a um conjunto de ideias de sexo, gênero e sexualidade, cujo objetivo é o de perpetuar uma noção dicotômica e hierarquizante sobre os corpos e sujeitos.

Já em outra publicação, o perfil articula mais aprofundadamente alguns aspectos da mitologia colonial de gênero.



(fonte: @genipapos, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022)

Nesta publicação, o perfil articula a mitologia colonial de gênero e seu sistema binário aos processos de violência, pauta de ação política histórica dos movimentos feministas brasileiros (GROSSI, 1998b; 1995 e 1994). No cartaz principal, em letras vermelhas que se sobressaem do tom pastel de fundo, lê-se “*a desistência de gênero como uma forma de luta pelo fim das violências*”. Na legenda, a ideia é desenvolvida:

No sistema de gênero, homens cis hetero brancos ocupam uma posição de hierarquia e protagonismo no que diz respeito a violências contra os demais grupos.

Há ainda quem diga que isso acontece por conta de uma "biologia", um argumento extremamente problemático, mas muitas já reconhecem que é sobre construção social.

E aí entra um ponto importante: quem é crente do gênero acredita que é possível reformar esse sistema para que homens cis continuem existindo, mas sem serem violentos.

Para mim, essa aposta já não faz mais sentido.

Homens cis, bem como mulheres cis, precisam deixar de existir, são identidades relacionais, assim como civilizado só existe pelo contraste que inventa com selvagem, inferno com céu, etc.

E aqui não falo no sentido de uma extinção física de homens e mulheres, de modo algum, mas do fim dessa mitologia de gênero.

O modo como a gente nomeia um problema é parte central do modo como lidaremos com ele.

Enquanto não se reconhecer que Homem x Mulher cis, Masculino x Feminino cis são identidades essencialmente forjadas na violência e na hierarquia, continuaremos a destinar preciosas energias em reformar o impossível em vez de construir outras formas de existência.

"Mas mudar os nomes não muda nada", não estou falando apenas da nomenclatura, mas da desistência coletiva de todo esse modelo.

Tentar ressignificar desde a cisgeneridade o que é ser homem e mulher nunca nos livrou de nenhuma violência.

Já são séculos de aposta nessa ressignificação e enquanto isso as violências só aumentam.

Quando chegará o momento de desistir dessa mitologia? Enquanto se acreditar em boa essência boa do humano, humanizado será elogio e desumano violência, ainda que na realidade seja essa a experiência.

As ações só existem a partir de uma ideologia que as inspira, portanto não adianta contestar as práticas mas continuar apostando na filosofia que as orienta.

Aquilo que nos disseram que seríamos não precisa ser a profecia do que seremos. (@genipapos, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022)

Segundo o conteúdo, evidencia-se que colonialidade construiu e constrói dois modelos opostos - assim como faz com a noção de raça, como explicado por Quijano (2005, 2009) -, no qual a figura dominante (homem cis) se positiva negatizando seu par (mulher cis), numa relação parasitária de dominação. Além de relacionais, estas categorias são inerentemente hierárquicas, sendo assim, só podem existir ao passo que uma (homem) domina e oprime a outra (mulher). É nesse sentido, portanto, que o perfil aponta para o necessário fim dessa categorização binária homem *versus* mulher, por meio do fim dessa “*mitologia colonial de gênero*”.

Tal argumentação aproxima-se do argumento desenvolvido pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que em seu texto “Conceituando Gênero” (2004) aponta que a modernidade têm passado por diversas transformações sociais e culturais, e que é neste período que gênero e categorias raciais surgem como eixos fundamentais da exploração e estratificação das sociedades. “Uma característica marcante da era moderna é a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01).

A autora critica as análises feministas baseadas na categoria gênero como um modelo explicativo universal para compreender a subordinação e opressão da categoria “mulher”, e que os conceitos feministas têm raízes sobre a família nuclear. “Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 03).

Esta instituição social (unifamiliar e monogâmica), então, é formada por uma mulher subordinada, um marido patriarcal e seus filhos, tendo a unidade conjugal como centro e promovendo gênero como natural e inevitável. “Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 04). O gênero é

visto, assim, como princípio organizacional fundamental da família, na qual as diferenças de gênero são responsáveis pela hierarquização e opressão familiar.

Em contraponto à família nuclear, que nada têm de universal, a autora apresenta a família Yorubá tradicional, que pode ser descrita como não-generificada - seria, então, uma sociedade não-binária? Nela, os papéis de parentesco e sua categorização não são atribuídos com base no gênero, apresentando centros de poder difusos e não generificados. Seu princípio organizador fundamental é a antiguidade baseada na idade relativa, classificando as pessoas de forma cronológica.

Assim, “a dificuldade da aplicação de conceitos feministas para expressar e analisar as realidades africanas é o desafio central dos estudos de gênero africanos” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 08). As categorias ocidentais de gênero, segundo a professora nigeriana, são apresentadas como inerentes e naturais, operando em uma dualidade dicotômica e binariamente imposta, na qual o masculino é tido como superior ao feminino. Ao aplicar essa lógica às realidades africanas, provoca-se uma distorção e mistificação, “devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 08).

Já em “Visualizando o Corpo” (2018), a autora trata dessa “mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias ocidentais de gênero no discurso Yorubá” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 294). Ela aponta este esforço como arqueológico, por pensar e entender as bases epistemológicas das culturas Yorubá e ocidental, no sentido de revelar seus pressupostos básicos, explicitar e debater as premissas tidas como corretas nas teorias e pesquisas.

Oyèwùmí explica que a categoria “mulher” não existia nas sociedades Yorubá antes de terem contato direto com o Ocidente. Nesse sentido, não haviam grupos de gênero que partilhassem posições sociais, desejos ou interesses. “A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia provê a racionalidade para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é na verdade uma ‘bio-lógica’” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 297). Nesse ínterim, categorias como “mulher” têm como base o corpo e se constituem em oposição a categoria “homem”, na qual alguns órgãos determinam a posição social.

A autora conta que na sociedade Yorubá antes da colonização o corpo não era fundamental para hierarquização social, as pessoas não eram classificadas por suas distinções

anatômicas. As identidades sociais, antes de serem colonizadas, mudavam constantemente, sendo relacionais e não essencializadas como no Ocidente. “Essas identidades essenciais de gênero nas culturas ocidentais se estendem a todas as esferas sociais, não importando o quão distante das questões de reprodução tais abordagens possam estar” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 301).

Frente aos argumentos apresentados, evidencia-se a colonialidade da categoria de gênero como conhecemos hoje no ocidente. Assim, num movimento contra-colonial, o perfil @genipapos conclama à desistência coletiva do modelo da cisgeneridade e da violência que nela está implicada, uma vez que “as ações só existem a partir de uma ideologia que as inspira, portanto não adianta contestar as práticas mas continuar apostando na filosofia que as orienta” (@genipapos, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022).

2.3 “ABALO CISMICO” NA COLONIALIDADE DE GÊNERO

Seria possível, nesse contexto, o fim do binarismo colonial responsável por violentar e marginalizar todo e qualquer indivíduo que não se encaixe no padrão branco, cisheteronormativo, endossexo, magro e sem deficiências? O perfil @Jupi77er assevera que

Andar fora da linha que permeia a cisgeneridade é subverter uma estrutura dominante. Existir fora da norma de qualquer maneira, já é estar fora da norma porque ela é justamente isso: um padrão bem definido.

Ainda que, esse padrão possa estar dentro de uma compreensão completamente diferente pra cada ume, ainda assim, segue a lógica da colonização em definir uma classificação homogênea como dominante. E essa classificação é branca, sem deficiência, perissexo magra e cisheteronormativa.

A norma estabelecida e construída através da colonização e do imperialismo ditam como devem ser papéis de gênero e suas relações de poder. É responsável pela figura da cismasculinidade branca que tudo pode sobre todo e qualquer outro corpo, submisso.

E esse ideal alpha cismasculino branco, detentor de poder é também construído. Só que mantido sob uma redoma de proteção que a família tradicional branca perpetua pelos moldes da igreja cristã e do capitalismo. Mas tudo que é construído pode ser também destruído. “a categoria homem e a categoria mulher são categorias políticas e econômicas, portanto, não são eternas” Monique Wittig.

Compreender a fragilidade das estruturas de gênero e romper com suas normas é rachar a muralha da cisgeneridade que nos cerca e tenta nos definir.

Se perceber dentro dessas construções é poder acessar dentro de nós um ponto de rompimento com esses papéis impostos e suas violências. É quebrar ciclos que se perpetuam por séculos.

Por isso se identificar como não-binária é romper com a lógica binária cisgenera, seus moldes e suas configurações políticas e econômicas. A não-binariedade é terremoto na cisgeneridade, é abalo CISMico e,

principalmente, é decolonial. (@Jupi77er, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022)

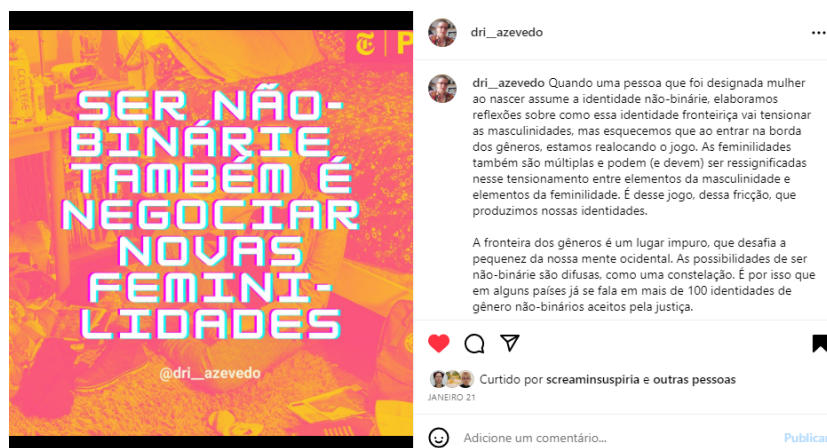


(fonte: @Jupi77er, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022)

Em vista disto que a não-binariedade pode se configurar como uma fuga das expectativas de gênero coloniais, uma fissura na *mitologia de gênero* tal como apresentada por @genipapos, capaz de quebrar com as imposições da Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020). A não-binariedade seria, então, uma oportunidade de existir fora da norma, uma possibilidade de questionar a binariedade colonial, desobedecendo-a pois, como alerta @genipapos “*liberdade não é escolher entre as opções que a colonialidade nos dá, mas ter a coragem e ousadia de poder questionar sua própria oferta*” (@genipapos, Instagram, publicado em 17 de abril de 2021).

A não-binariedade se apresenta, portanto, como uma forma de quebrar com a norma estabelecida pela colonização e reforçada pela Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020), ao passo que não se sujeitar a seguir o padrão definido de mulheridade/homenidade/cisgeneridade permita ao indivíduo fissurar e desobedecer a *mitologia de gênero* colonial. Essa fissura, por sua vez, pode acontecer em uma multiplicidade de maneiras, em formas tão diversas que produzem uma constelação, como apontado pelo perfil @dri__azevedo:

a fronteira dos gêneros é um lugar impuro, que desafia a pequenez da nossa mente ocidental. As possibilidades de ser não-binária são difusas, como uma constelação. É por isso que em alguns países já se fala em mais de 100 identidades de gênero não-binários aceitos pela justiça (@dri__azevedo, Instagram, publicado em 21 de janeiro de 2023)



(fonte: @dri_azevedo, Instagram, publicado em 21 de janeiro de 2023)

No excerto, o perfil coloca a não-binariedade como um deslocamento para a borda da *mitologia de gênero*, um lugar fronteiro que, segundo @dri_azevedo, desafia a pequenez da mente ocidental, que é, como pudemos ver anteriormente, moldada pela Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020) - como veremos a seguir. Ademais, o perfil escreve que algumas identidades de gênero não-binárias já são reconhecidas e aceitas pela justiça em alguns países, fato que legitimaria a não-binariedade. Porém, nesse sentido, proponho um questionamento: não seria uma expectativa com inspirações coloniais que a justiça, uma instituição colonial por si só, reconheça e legitime as identidades de gênero não-binárias?

Vale explicar, aqui, que se tratando de pessoas endossexo na cultura ocidental, a identificação enquanto uma pessoa não-binária acaba por deslocar o indivíduo para a transgeneridade, pois este, ao se identificar como não-binário, deixa de se encaixar no gênero imposto em seu nascimento por conta de seus órgãos reprodutivos. A não-binariedade, como já mencionado, pode ser vivida e experienciada de diversas formas: seja mesclando pronomes, performatividades ou signos do que é habitualmente, no ocidente, visto como feminino e masculino, as pessoas não binárias são capazes de experienciar o gênero de uma forma única, desobediente e completamente diferente do que a cisheteronormatividade imposta pela colonialidade propõe.

Apesar do termo “não-binário” estar sendo utilizado no campo do gênero apenas desde o final do século passado, a não-binariedade não é novidade. Como pode ser visto na análise de Ingrid Sell em “Not Man, Not Woman: Psychospiritual Characteristics of a Western Third Gender” (2001), a não-binariedade não é uma exclusividade ou invenção ocidental pós-moderna, mas sim algo que aparece em diversas sociedades durante séculos de história.

“Muitas culturas não-ocidentais estabeleceram socialmente papéis que reconhecem uma terceira entidade, nem masculina nem feminina” (SELL, 2001, p. 04, tradução nossa)¹⁶, como pôde ser observado em grupos como: *Hijra* no norte da Índia (NANDA, 1986, 1993), *Jogappas* no sul indiano (BRADFORD, 1983), *Acault* no sudoeste asiático (COLMAN, COLGAN, & GOOREN, 1992), *Mahu* nas ilhas do pacífico (ELLISTON, 1999), além das inúmeras comunidades nativas norte americanas com indivíduos “dois-espíritos” (ROSCOE, 1998; TAFOYA, 1992). Não seria, ainda, a sociedade Yorubá descrita por Oyěwùmí uma sociedade fundamentalmente não-binária?

Dito isso, fica evidente que a não-binariedade, enquanto uma “não conformidade com o binário homem ou mulher, podendo ser os dois ou nenhum ou outros gêneros ou ainda fluir entre alguns deles” (LIMA, 2020, p. 172), se apresenta como um borramento dos papéis de gênero, uma verdadeira explosão da matriz (cis)heterossexual (Butler, 2018). Nesse sentido, como apontado pela publicação do perfil @red.nobinarie.abya.yala “*para pessoas não-binárias “existir es revolución”*”. A existência não-binária, em termos da Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020), é uma verdadeira revolução: “*é terremoto na cisgeneridade, é abalo CISmico e principalmente, é decolonial*” (@jupi77er, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022) - e desobediente de gênero .

¹⁶ “Many non-Western cultures have socially established roles that recognize a third entity, neither male nor female” (SELL, 2001, p. 04).

CAPITULO 3 CIS/TRANSGENERIDADE E A NÃO-BINARIEDADE

Neste capítulo, procuro debater as noções de sexo e gênero, além de problematizar a cisgeneridade partindo de uma perspectiva desobediente, trans e decolonial. Busco relacionar a não-binariedade com a teoria *queer* e sua versão decolonial e tropical, "teoria cu"¹⁷ (PELÚCIO, 2014), além de lançar luz à teoria transfeminista, que nos ajuda a compreender a emergência e a necessidade do debate acerca da cisgeneridade, que foi frequente entre os perfis e publicações analisados. Neste sentido, destaco alguns perfis produtores de conteúdo acerca da não-binariedade que têm explicitamente articulado as noções de sexo, gênero, cisgeneridade e transgeneridade, relacionados à não-binariedade em suas publicações. São eles: @naobinariesbr, @mugraitakaru, @raizdomato, @maenaogestante, @andreone.medrado, @dri_azevedo, @jupi77er e @lume_ero.

3.1 SEXO, GÊNERO, SEXUALIDADE E CISGENERIDADE

Como ponto de partida para a análise, resgato uma publicação feita pela página @naobinariesbr: trazendo as quatro cores da bandeira não-binária, explica que a não-binariedade seria um termo guarda-chuva que abraça várias outras identidades que não são estritamente masculinas nem femininas, estando portanto fora do binário de gênero e desobedecendo a cisnormatividade. Em seguida, a publicação assevera sobre o que seria uma distinção entre sexo biológico, gênero e expressão de gênero:

Sexo refere-se às características sexuais e que é comumente identificado à nascença por médicos com base nos genitais independentemente da identidade de gênero que a criança possa vir a ter: as classificações atuais são endossexo (feminino e masculino) e intersexo (variações de feminino e masculino) [...].

A identidade de gênero é uma questão de autopercepção e não se prende com fatores externos. Uma pessoa pode ser cisgênero ou transgênero. Sendo trans, pode identificar-se dentro do gênero binário ou possuir uma identidade não-binária. Vale lembrar que estas são definições baseada nas raízes das culturas colonizadoras, brancas e eurocêntricas [...].

Expressão ou performance de gênero é o conjunto de vestimentas, acessórios, modificações corporais, maquiagens, estilos de cabelo, comportamentos pelos quais uma pessoa exterioriza sua identidade de gênero. Embora a sociedade e o mercado generifiquem os objetos em feminino e masculino, "coisa de mulher", "coisa de homem", na verdade, as coisas por si sós não têm gênero. Quando você veste uma roupa, aquela roupa passa a ter o seu gênero, porque é você que a está usando. A expressão de gênero não precisa

¹⁷ Trata-se de uma revisão crítica da perspectiva queer a partir da sua geopolítica de localização no sul global, como veremos mais detalhadamente a seguir..

se alinhar a uma identidade de gênero. (@naobinariesbr, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)



(fonte: @naobinariesbr, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)

Como pôde ser visto na postagem, a publicação de @naobinariesbr, na tentativa de ser didática em sua explicação acerca de sexo, gênero e expressão de gênero, acaba por reproduzir uma visão determinista sobre a noção de “sexo biológico” como algo inerente e natural. Nesse sentido, trago a explicação do historiador e sexólogo Thomas Walter Laqueur, que em sua obra “Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud” (2001), escreve sobre as ideias acerca do binarismo sexual europeu, versando

sobre a criação, não do gênero, mas do sexo. Eu não tenho interesse em negar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual como um processo evolucionar. Porém desejo mostrar, com base em evidência histórica, que quase tudo que se queira dizer sobre sexo - de qualquer forma que o sexo seja compreendido - já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo, tanto no mundo de sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder (LAQUEUR, 2001, p. 23).

De início, o autor aponta que durante milhares de anos acreditou-se na Europa que homens e mulheres (tratando-se de pessoas cisgêneras e endossexo) teriam as mesmas genitálias, porém no caso das vaginas seriam vistas como pênis invertidos para dentro do corpo. Porém, por volta de 1800, cientistas e escritores passaram a dissertar sobre o que afirmavam serem diferenças fundamentais entre os sexos e sobre suas distinções biológicas (LAQUEUR, 2001).

A visão dominante desde o século XVIII, embora de forma alguma universal, era que há dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis no gênero, são de certa forma baseados nesses "fatos". A biologia - o corpo estável, não-histórico e sexuado - é compreendida como o fundamento epistêmico das afirmações consagradas sobre a ordem social (LAQUEUR, 2001, p. 18).

O historiador propõe que nos textos europeus pré-iluminismo, o sexo e o corpo deviam ser compreendidos como epifenômenos, ao passo que o gênero, considerado hoje uma categoria cultural, seria primário ou "real" (LAQUEUR, 2001). O sexo antes do século XVII seria, então, uma categoria sociológica, não ontológica. Ele aponta que o sexo no Iluminismo, enquanto fundamento biológico, foi possibilitado por uma mudança epistêmica permitida por circunstâncias políticas determinadas. Essa política criou novas maneiras de subjetivação e concepção da realidade social, que emergiram ao passo que a antiga ordem social foi deixada para trás. "Dois sexos incomensuráveis são resultado de práticas discursivas, mas só se tornam possíveis dentro de realidades sociais às quais essas práticas dão sentido" (LAQUEUR, 2001, p. 245).

O autor escreve, na obra, que o sexo como conhecemos hoje foi inventado em algum momento do século XVIII, momento esse no qual os órgãos passaram a ser diferenciados em termos linguísticos e passou-se a considerar "masculino" e "feminino" como sexos biológicos antagônicos e incomensuráveis. "Os dois sexos, em outras palavras, foram inventados como um novo fundamento para o gênero" (LAQUEUR, 2001, p. 190).

Para documentar o que ele considera ser a diferença sexual evidente entre o homem e a mulher, os anatomistas no final do século XVIII passaram a produzir ilustrações do que seria o esqueleto explicitamente feminino, "provando" que as mulheres seriam simpáticas por conta de suas fibras. A palavra "vagina" (ou equivalentes) só entrou no vernáculo europeu em meados de 1700. "Longe de serem os fundamentos do gênero, os corpos masculino e feminino dos livros de anatomias dos séculos XVIII e XIX são, eles próprios, artefatos cuja produção faz parte da história de sua época" (LAQUEUR, 2001, p. 202).

Por fim, Laqueur escreve que, como evidenciado pelas acadêmicas feministas,

"é sempre a sexualidade da mulher que está sendo constituída; a mulher é a categoria vazia. Só a mulher parece ter "gênero", pois a própria categoria é definida como o aspecto de relações sociais baseado na diferença entre os sexos, onde o padrão sempre foi o homem" (LAQUEUR, 2001, p. 32).

Como pôde ser visto na publicação de @naobinariesbr, o debate pode facilmente encaminhar-se para uma via biologizante, perdendo-se no limbo do determinismo biológico ou de seu “disfarce mais recente, a sociobiologia” (MOORE, 1997, p. 02). Portanto, ao pensar as noções de sexo e gênero, é fundamental compreendê-los como histórica e culturalmente constituídos.

As diferenças biológicas entre os sexos não podem constituir uma base universal para definições sociais. Em outras palavras, não se pode afirmar que as diferenças biológicas determinam construções de gênero e, por conseguinte, não pode existir um sentido unitário ou essencial atribuível à categoria “mulher” ou à categoria “homem” (MOORE, 1997, p. 02).

Nesse contexto, a antropóloga britânica Henrietta Moore, no texto “Compreendendo Sexo e Gênero” (1997), utilizando de argumentos embasados nos escritos das colegas Yanagisako e Collier (1987), disserta sobre a concepção ocidental de sexo e gênero serem construídos socialmente um em relação ao outro:

Corpos, processos psicológicos e partes do corpo não têm sentido fora das suas compreensões socialmente construídas. O intercuro sexual e a reprodução humana não são somente processos fisiológicos, são também atividades sociais. A noção de sexo, assim como o conceito de gênero, é construída dentro de um conjunto de sentidos e práticas sociais: portanto, não pode ser um fato pré-social (MOORE, 1997, p. 04).

Dessa forma, o discurso ocidental peca em sua análise, segundo a autora, ao apontar a desigualdade de gênero enquanto consequência unicamente de contextos políticos e econômicos, ignorando as variantes culturais e simbólicas envolvidas em tais diferenças. Ela salienta, ainda, que há outros eixos de diferenciação social que devem ser considerados, como raça, etnicidade, religião ou classe, que podem influenciar na (in)subordinação de um gênero ao outro.

Assim, no texto “Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência”, Moore debate a “relação entre identidade de gênero e discursos de gênero, entre o gênero enquanto vivido e o gênero enquanto construído” (MOORE, 1997, p. 01). Nesse sentido, a autora aponta que os próprios *discursos de gênero* são responsáveis por construir homens e mulheres como indivíduos marcados e definidos pela diferença:

os indivíduos passam a assumir posições de sujeitos marcados por gênero através do envolvimento com múltiplos discursos sobre gênero. [...] Assim, a representação de posições de sujeito fundadas no gênero fornece as condições para a experiência de gênero e da diferença de gênero, ainda que essas posições sejam rejeitadas ou haja resistência a elas (MOORE, 2015, p. 24).

Nesse ínterim, resgato a publicação feita pelo perfil @lume_ero: a postagem traz um fundo branco com os dizeres em vermelho “*não se nasce trans nem cis. não torna-se trans nem cis. acontecemos trans ou cis*”.

Eu não me transformei em uma pessoa trans somente após me assumir publicamente. Não possuo um passado cis, pq eu já era trans antes disso vir a público. Inclusive, antes msm que eu tomasse consciência da minha transgeneridade. Do mesmo modo, não nasci trans, porque não há genética trans, nem genética cis.

Nossas identidades seguem o curso de nossas vivências e não é possível separá-las. Crescem conosco em um fluxo de alimentação constante. Se abrirem o meu cérebro, verão que não há diferença com o de uma pessoa cis. Não há qualquer fator biológico que nos diferencie.

Na soma de tudo o que sou, aconteci trans e sigo acontecendo assim. Somos autoficções co-criadas em tempo real. O eu, o você, o nós e o mundo. Nascemos em um maquinário automático que projeta hologramas espectrais no cristalino da realidade. (@lume_ero, Instagram, publicado em 29 de setembro de 2022)



(fonte: @lume_ero, Instagram, publicado em 29 de setembro de 2022)

Na postagem, @lume_ero defende a ideia provocativa de que a cisgeneridade e a transgeneridade não sejam inatas, genéticas ou naturais, mas sim que são acontecimentos, nesse sentido, “*acontecemos trans ou cis*”. Esta perspectiva, marcada pela desnaturalização e

desessencialização do gênero, se aproxima do que Judith Butler escreve na obra “Problemas de Gênero” (2018), publicada na primeira versão em 1990. No livro, como apresentado anteriormente, Butler aponta para a dimensão performativa do gênero, que seria, nesse sentido, uma estilização repetida de atos (BUTLER, 2018). Assim, como proposto pelo perfil @lume_ero e por Judith Butler, podemos entender o gênero como um fazer constante, como uma forma pela qual os indivíduos acontecem e, assim, se produzem nas sociedades ocidentais.

Nesse sentido, resgato a publicação feita pelo perfil @mugraitakaru, que conta com uma imagem de fundo vinho, que carrega os dizeres: “*é verdade, meu gênero não existe (y o seu também não)*”. Na legenda, questiona:

se gênero é construção social, por que não podemos pirar em novas arquiteturas? quando você reivindica ser nem homem, nem mulher, fica no meio do fogo cruzado: de um lado, alguém que sacode a bíblia acima da própria cabeça; de outro, alguém que esfrega na sua cara, sem consentimento, uma teoria feminista que não recebe um f5 desde 1970. aparentemente opostos, afirmam o mesmo: nossos gêneros não existem. mas enquanto a cisgeneridade afirma isso para invalidar, eu devolvo a afirmação: se meu gênero não existe, o seu também não.

longe de ser um traço inato do animal humano, gênero é um conjunto de signos que organiza socialmente essa atual estrutura patriarcal y binária: ou seja, lamento informar que você não é naturalmente mulher ou naturalmente homem. o gênero é necessariamente um construto artificial - o fato de você ter se adaptado melhor ao que te impuseram não torna sua experiência mais ou menos real que a minha, só torna sua experiência validada pela heterocisnorma y a minha não. então somos sim um bando de inventantes y isso não deveria nos envergonhar, aliás, muito pelo contrário - lembro de uma frase de leslie feinberg: "eu vivo, orgulhosamente, num corpo de minha autoria".

assumir identidades de gênero não catalogadas pelo patriarcado é ameaçar abertamente esse estado das coisas - um estado que não fazemos nenhuma questão de conservar. (@mugraitakaru Instagram, publicado em 29 de junho de 2022)



(@mugraitakaru Instagram, publicado em 29 de junho de 2022)

A publicação inicia questionando, de maneira provocante, que se o gênero é uma construção social, por que não poderiam haver novas arquiteturas? Seria, nesse sentido, a não-binariedade uma arquitetura nova e decolonial capaz de fugir dos binarismos arquitetônicos impostos pela colonialidade de gênero (LUGONES, 2020)? Em seguida, @mugraitakaru afirma a inexistência dos gêneros, mas não apenas dos trans-gêneros, como também dos cis-gêneros. Aponta que, ao contrário do que se acredita, o gênero não é um traço inato dos animais humanos - como visto em Moore (1997) e Lugones (2020) -, mas um construto artificial, um conjunto de signos que hierarquiza os corpos com base em suas anatomias.

Aqui, vale assinalar que cisgeneridade é um termo que vem sendo utilizado pelo movimento trans nas últimas décadas - em um movimento de dar nome ao que é considerado normal e pré-discursivo - para designar pessoas que se adequam ao gênero que lhes foi atribuído ao nascer, como uma oposição ao termo transgênero. Dentro do transfeminismo, “cisgênero” é definido pela pesquisadora travesti Jaqueline de Jesus como “conceito “guarda-chuva” que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (Jaqueline de JESUS, p. 15, 2012). Já para a pesquisadora travesti Leticia Lanz, a cisgênero é “a pessoa que se encontra bem ajustada ao rótulo de identidade de gênero (mulher ou homem) que recebeu ao nascer em função do seu órgão genital” (Leticia LANZ, p. 07, 2016).

Ao contrário do conceito de “transgeneridade”, desenvolvido pelo viés da medicina/psiquiatria e por médicos cisgêneros, o conceito de “cisgeneridade” surgiu no seio de movimentos sociais de pessoas trans. Se a transgeneridade foi conceituada durante a patologização de identidades trans, a cisgeneridade foi conceituada em um movimento contra a patologização e em defesa da autodeterminação (Cello PFEIL & Bruno PFEIL, 2022, p. 02).

Os primeiros usos registrados do termo vêm da década de 1990. Segundo uma pesquisa realizada pela revista *Le Monde Diplomatique*¹⁸, a professora e bióloga cisgênera Dana Leland Defosse, no ano de 1994, cita em um fórum online pela primeira vez “pessoas cisgenerificadas” para designar aqueles indivíduos que não são trans, baseando-se na

¹⁸ MARACCI, João Gabriel; FAVERO, Sofia. Por que falamos em cisnormatividade?. *Le Monde Diplomatique Brasil*. 9 de fevereiro de 2022. Disponível em <https://diplomatique.org.br/por-que-falamos-em-cisnormatividade/>. Acesso em 9 de maio de 2023.

isometria geométrica de moléculas químicas que são nomeadas, comparativamente, como cis (do mesmo lado) e trans (do outro lado). Entretanto, pesquisadores e ativistas gênero-diversos atribuem o crédito da idealização do termo ao ativista trans Carl Buijs, que no ano de 1995 utiliza o termo “cis” também em um fórum da internet para designar o que seria o oposto de trans.

Nos últimos 60 anos, pessoas transgênero têm sido estigmatizadas e patologizadas por cientistas e pesquisadores cisgêneros e brancos, que no ano de 1965 idealizaram o termo “transgênero” no sentido de apontar a perversidade e aberração que consideravam os corpos trans. Nesse sentido, pessoas gênero-diversas reivindicam o termo “cisgênero” como uma forma de nomear de volta, descentralizando a cisgeneridade do lugar de referência a partir da qual as vivências de gênero são classificadas. Isso pode ser ilustrado pela citação do psicólogo e escritor trans João W. Nery:

Bom, a questão da patologização é uma questão muito importante para a nossa sociedade, pois, se nós não formos patologizados, se os trans não forem doentes mentais, o que vocês vão ser? Vocês só podem ser normais porque nós somos doentes!” (João NERY, p. 78, 2019).

Ainda no que tange os transfeminismos, a professora e pesquisadora travesti Letícia Nascimento aponta que “o conceito de cisgeneridade é uma máquina de guerra discursiva que expõe o modo pelo qual corpos generificados se apropriam do direito de subalternizar outros corpos generificados” (Letícia NASCIMENTO, p. 99, 2021). Essa máquina de guerra, por sua vez, está ancorada na colonialidade de gênero, que trabalha para reprimir e marginalizar qualquer vivência de gênero que transborde a binariedade cisgênera e deve ser pensada atrelada a questões como raça, deficiência e endosexualidade (antônimo de intersexualidade).

Como visto em Quijano e Lugones, a colonialidade firma-se sobre a ideia de que apenas os conquistadores (brancos) têm acesso à categoria de humano, enquanto as pessoas negras e indígenas são vistas como não-humanas, num processo de animalização destes corpos e sujeitos no intuito de escravizá-los e assassiná-los. Nesse sentido, aos corpos não brancos são atribuídas as categorias de macho e fêmea, ao passo que a branquitude se apropria das noções de homem e mulher. Assim, a cisgeneridade branca aponta o outro como diferente, nomeando-o, e ao não denominar a si mesma, busca ativamente naturalizar seu lugar de poder

e normalizar essa ordem colonial, escondendo sua responsabilidade pela criação de tal binarismo.

Ainda no que se refere ao transfeminismo, Viviane Vergueiro (2015), pesquisadora e ativista, em sua dissertação intitulada “Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade”, faz um esforço decolonial de gênero, recusando-se às limitações epistemológicas dominantes (Viviane VERGUEIRO, 2015) pretendendo

atuar no sentido de abrir uma espécie de ‘fresta epistemológica’ – sustentada, politicamente, em perspectivas decoloniais – para as diversidades corporais e de gênero, um processo de abertura e tensionamento que demanda a legitimação destas vozes diversas enquanto produtoras de conhecimento crítico. Sendo assim, este segundo caminho analítico vai no sentido de defender esta legitimação, considerando as possibilidades e limitações de (por exemplo) autoetnografias transF para o questionamento e interpelação crítica de diversas esferas sistêmicas, para a colocação incisiva de demandas políticas outrora marginalizadas, silenciadas, neutralizadas, e para a promoção de uma rede de saberes, recursos e afetos que façam da teoria, segundo hooks (1994, 61), um lugar em que é possível encontrar curas, curas contra processos cisnormativos e cissexistas. Porque, até onde chega minha percepção autoetnográfica, se chegamos à teoria – privilégio de pouquíssimas de nós, pessoas trans –, chegamos a ela sangrando (VERGUEIRO, 2015, p. 27).

Assim, a autora aponta a necessidade de se reconhecer que o processo de colonização dos corpos e gêneros que não se conformam à cisnormatividade remete-se a processos racistas e genocidas. A cisnormatividade age, portanto, de maneira colonizatória, criando obstáculos, institucionais ou não, para a existência digna de pessoas trans (VERGUEIRO, 2015).

Vergueiro afirma, ainda, que para se tomar consciência da vigência do sistema colonial de gênero é necessário olhar criticamente para as hierarquias sistêmicas da cisgeneridade sobre diversidades corporais e identidades de gênero, encontrando maneiras de “resistência existenciais, socioculturais e políticas contra este regime de violências” (VERGUEIRO, 2015, p. 43).

No trabalho, ela caracteriza a cisgeneridade a partir de três eixos/traços: a pré-discursividade (definíveis objetivamente a partir dos corpos ou de sua ‘essência’), a binariedade (homem/mulher) e a permanência (não fluidez), atribuições culturais que orientam a cisnormatividade a inferiorizar e exterminar as diversidades de gênero e corpo.

Neste trabalho, quero apresentar as arquiteturas e relações de poder colonialistas que produzem a cisgeneridade como normatividade para estas diversidades corporais e de identidades de gênero, de maneira que, em esforço decolonial interseccional, possamos desfazer e desaprender estas configurações tão internalizadas em nossos processos de subjetivação e inserção em culturas e sociedades (VERGUEIRO, 2015, p. 43).

A autora afirma que o próprio conceito de cisgeneridade é parte de um exercício no sentido de problematizar as hierarquias de inteligibilidade dos corpos e das identidades, além de sua própria autenticidade. Assim, ao se considerar a cisgeneridade e a cisnormatividade, deve-se perceber criticamente estes projetos como “limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero” (VERGUEIRO, 2015, p. 48).

Cello Latini Pfeil e Bruno Latini Pfeil, irmãos gêmeos trans e pesquisadores na área de gênero, no artigo intitulado “A Cisgeneridade em Negação: apresentando o conceito de ofensa da nomeação” dissertam sobre a “aplicação e o reconhecimento do conceito de cisgeneridade por pessoas cisgêneras, especialmente no meio acadêmico” (PFEIL et al, 2022, p. 01). De início, os autores apontam que ao contrário do termo “transgeneridade”, que teve sua conceituação no meio médico/psiquiátrico por pessoas cisgêneras e com viés de patologização, a noção de “cisgeneridade” tem sua criação no seio dos movimentos sociais autônomos de pessoas trans. Este, por sua vez, foi criado em um movimento que busca a desnaturalização das identidades modernas/coloniais e luta pela despatologização das identidades trans.

Os pesquisadores apresentam, no texto, o conceito de colonialidade cisgênera,

termo utilizado para caracterizar uma variação da colonialidade de gênero que se direciona especificamente à perpetuação da cisnormatividade, e que possui como uma de suas características centrais o silenciamento, a exclusão e a deslegitimação de saberes produzidos por pessoas trans, assim como de reivindicações políticas desenvolvidas pelas mesmas (PFEIL et al, 2022, p. 03).

Nesse ínterim, desenvolvem a noção de “ofensa da nomeação” (PFEIL et al, 2022) para descrever a reação de indivíduos cisgêneros ao serem assim nomeados. Apontam que, dentro da academia, pesquisadores trans que estudam gênero têm seu conhecimento deslegitimado por ser considerado “parcial”, ao passo que pessoas cisgêneras são legitimadas por ocuparem uma posição tida como neutra, objetiva e imparcial, possuindo o poder

epistêmico de se colocar num local de normalidade e exotizar pessoas gênero-diversas. Entretanto, a partir de críticas decoloniais, evidenciam que a pretensão de se produzir um saber imparcial é colonial e moderna (GROSGUÉL, 2016), além do fato de que todo conhecimento é um conhecimento/saber localizado (HARAWAY, 2009).

O projeto da modernidade, ao estabelecer a monocultura do saber e do rigor (SANTOS, 2018), exclui da academia qualquer saber que parta de corpos desviantes da norma, pois, ao serem alocados como objeto de estudo, esses corpos são vistos como incapazes de produzir conhecimento estando tão próximos daquilo que estudam, isto é, de suas vivências, de suas próprias narrativas e experiências (PFEIL et al, 2022, p. 11)¹⁹.

É nesse sentido, portanto, que a noção de cisgeneridade busca marcar indivíduos não-trans, tirando-os do local de sujeito universal e localizando-os social e historicamente na estrutura de poder.

Tendo resgatado algumas definições de cisgeneridade, trago uma publicação do perfil @raizdomato: a postagem traz em fundo verde-acinzentado o questionamento em branco “pessoas não-brancas e não-heterossexuais podem ser cis?”. Na legenda, segue questionando:

Essas são duas perguntas que podem render boas discussões. Talvez soem estranhas em um primeiro momento. Explico:

Até que ponto pessoas não-brancas podem ser cisgeneras, uma vez que as categorias de gênero e sexo biológico, homem/mulher, macho/fêmea, são brancas? (para saber mais recomendo A Invenção da mulher - Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Gênero e Colonialidade - Maria Lugones)

Até que ponto pessoas não-heterossexuais podem ser cis, uma vez que a heterossexualidade pode ser entendida como uma organização de mundo que dá sentido pro ser homem e mulher? (para saber mais procurar O pensamento hétero - Monique Wittig)

Para começar a pensar respostas me parece necessário não se ater a definições de cisgeneridade como "estar adequado ou identificado com o gênero designado no nascimento" ou "gostar do seu sexo biológico". Prefiro pensar cisgeneridade como uma estrutura social e um lugar que certos corpos conseguem habitar e usufruir.

Consigo perceber a cisgeneridade quando, por exemplo, pessoas não-brancas e não-heterossexuais conseguem se isentar de discutir cisgeneridade, conseguem dizer que pessoas trans não existem ou devem ser combatidas, conseguem falar abertamente que pautas como uso de pronomes, nome social, uso de banheiros são idiotices. Podem expulsar pessoas trans das

¹⁹ Vale frisar que esse debate não é novo, sendo apontado desde os anos 1980 pela antropologia feminista que vem sendo sistematicamente deslegitimada pelo mesmo argumento de proximidade com o objeto de pesquisa.

escolas e mercado de trabalho, podem violentar sem sofrerem consequências. Poder viver assim é altamente cisgênero e pessoas não-brancas e não-hetero podem escolher fazê-lo quando quiserem.

Ao mesmo tempo, acho relevante considerar que pessoas não-brancas e não-heterossexuais não conseguem usufruir da cisgeneridade como brancas e heterossexuais. Podemos pensar, talvez, em uma cisgeneridade subalterna. De forma próxima com a discussão sobre branquitudes subalternas, vividas por brancos pobres, brancos lgbti+, brancos com deficiência.

A cisgeneridade pode ser torta, incompleta, estranha, não acarretar altas facilidades na vida, mas vejo importância em apontar a sua presença e exigir conscientização e responsabilização daqueles que podem dela se utilizar. (@raizdomato, Instagram, publicado em 21 de julho de 2022)



(fonte: @raizdomato, Instagram, publicado em 21 de julho de 2022)

No trecho, @raizdomato questiona a possibilidade de pessoas não-brancas serem cisgênero considerando que, como visto em Oyěwùmí (2004, 2018) e Lugones (2020), a cisgeneridade se construiu e se perpetua como uma categoria branca, européia e colonial. Nesse sentido, a publicação propõe que pensemos a cisgeneridade enquanto uma estrutura social, como um *locus* em que alguns indivíduos têm o privilégio de habitar e usufruir. Ademais, @raizdomato questiona a possibilidade de pessoas que não se encaixem nos padrões da heterossexualidade se constituírem enquanto cisgeneros, ao passo que, segundo a publicação, a cisgeneridade é inerentemente heterossexual.

Nesse sentido, vale resgatar as contribuições de Monique Wittig, teórica feminista e escritora da França, que na obra “O Pensamento Hétero” (2010), publicada originalmente em 1980, disserta sobre a opressão material dos indivíduos pelos discurso da heterossexualidade: “os discursos que acima de tudo nos oprimem, lésbicas, mulheres, e homens homossexuais,

são aqueles que tomam como certo que a base da sociedade, de qualquer sociedade, é a heterossexualidade” (WITTIG, 2010, p. 01).

Ela aponta, no texto, que tais discursos oprimem os sujeitos no sentido de permitir que falem apenas em seus próprios termos (da heterossexualidade), impedindo que suas condutas sejam postas em questão e negando que mulheres, lésbicas e homens homossexuais criem suas próprias categorias. Afirma, ainda, que “sua ação mais feroz é a implacável tirania que exercem sobre os nossos seres físicos e mentais” (WITTIG, 2010, p. 06).

Wittig comenta que, se é o caso que o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exerce poder sobre tais sujeitos, isso se dá por seu discurso trabalhar com conceitos que os tocam de perto. Ela escreve que, “com a sua inescapabilidade erigida em conhecimento, em princípio óbvio, em dado pré-adquirido a qualquer ciência” (WITTIG, 2010, p. 09), o que chama de “pensamento hétero” interpreta de maneira totalizante a realidade social, a história, a linguagem e os fenômenos subjetivos. Sublinha, então, o caráter opressivo que reveste tal pensamento, que tende a universalizar os conceitos em leis gerais, os quais afirmam ser aplicáveis a todas as sociedades, épocas e indivíduos (WITTIG, 2010).

Afirma, então, que as categorias fundadas sobre a heterossexualidade e seu pensamento produzem como um dogma filosófico e político as diferenças entre os sexos. Como consequência desta tendência universalizante, o pensamento hétero é incapaz, segundo ele, de conceber uma sociedade ou uma cultura em que a heterossexualidade não ordena as relações humanas e as produções de conceitos (WITTIG, 2010).

A sociedade hétero está baseada na necessidade, a todos os níveis, do diferente/outro. Não pode funcionar economicamente, simbolicamente, linguisticamente ou politicamente sem este conceito. Necessidade do diferente/outro é uma necessidade ontológica para todo o aglomerado de ciências e disciplinas a que chamo o pensamento hétero (WITTIG, 2010, p. 11).

Ela aponta, ainda, que enquanto lésbicas e homossexuais continuarem falando de si mesmos como homens e mulheres, continuarão sendo instrumentais na manutenção da heterossexualidade. A escritora finaliza com a provocante - e inspiradora - passagem:

O que é a mulher? Pânico, alarme geral para uma defesa ativa. Francamente, este é um problema que as lésbicas não têm por causa de uma mudança de perspectiva, e seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres,

pois “mulher” tem significado apenas em sistemas de pensamento heterossexuais e em sistemas econômicos heterossexuais. As lésbicas não são mulheres (WITTIG, 2010, p. 16).

Nesse sentido, resgato outra publicação de @raizdomato, ainda na mesma estética da primeira, que traz na imagem a frase “a heterossexualidade cria gênero”. Na legenda, escreve que:

No texto "O pensamento hétero" (década de 80, Estados Unidos), Monique Wittig apresenta a heterossexualidade como criadora de homens e mulheres. O texto é concluído com a famosa frase:

"Enquanto isso, os conceitos hétero são minados. O que é a mulher? Pânico, alarme geral de defesa ativa. Francamente, esse é um problema que as lésbicas não têm, graças a uma mudança de perspectiva, e seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres, pois “a mulher” só tem significado nos sistemas heterossexuais de pensamento e nos sistemas econômicos heterossexuais. Lésbicas não são mulheres"

Elu nos mostra que ao sair da organização de mundo heterossexual acaba-se também saindo do que caracteriza "ser homem" e "ser mulher". Afinal, a lógica heterossexual exige uma série de comportamentos e formas de se relacionar. A heterossexualidade exige um alfa, provedor; comedor em oposição e complementação de uma submissa, cuidadora, financeiramente dependente.

Não estou dizendo que todo mundo que se considera hétero acredita nisso, estamos falando aqui de um IDEAL de heterossexualidade, que vem atrelado à cisgeneridade, branquitude e cristianismo.

Podemos notar que a heterossexualidade cria gênero quando homens cis dizem que não são gays com a frase "sou homem de verdade". Quando mulheres cis que não têm práticas consideradas femininas são imediatamente taxadas de s4p4tão.

O que me chama atenção em Wittig é como elu desiste de barganhar a mulheridade: já que minha lesbianidade me retira do sistema de gênero, não faço a menor questão de voltar. Criaremos nossas próprias categorias.

[A lésbica de Wittig é bem mais metafórica, filosófica, talvez um devir, do que pessoas que se entendem com a orientação sexual lésbica] (@raizdomato, Instagram, publicado em 10 de novembro de 2022)



(fonte: @raizdomato, Instagram, publicado em 10 de novembro de 2022)

Ao refletir sobre a proposta de Wittig e a interpretação publicada por @raizdomato, é possível pensar que ao se identificar enquanto lésbica, gay ou qualquer outra identidade de desobediência sexual, o indivíduo é deslocado da matriz heterossexual (BUTLER, 2018) e, portanto, não consegue usufruir plenamente da cisgeneridade, exatamente por essa ser intrinsecamente heterossexual. É nesse sentido, portanto, que a heterossexualidade cria gênero, como apontado por @raizdomato, ao passo que a cisgeneridade é subalternizada em detrimento da sexualidade. @raizdomato, ainda, aponta que Wittig desiste de barganhar a mulheridade pois, se a lesbianidade retira o indivíduo do sistema de gênero, ela não faz questão de voltar.

Nesse ínterim, convido a pensar que uma sexualidade dissidente não necessariamente retira o indivíduo do CISTema de gênero, mas o desloca para a não-binariedade, que seria esse entre-lugar infinito no qual os sujeitos têm a liberdade de experimentar a masculinidade, a feminilidade e a própria androginia de forma que estas não definam, necessariamente, sua identidade de gênero e, conseqüentemente, seu lugar social.

3.2 NÃO-BINARIEDADE, TRANSFEMINISMO E TEORIA QUEER

A próxima publicação que resgato foi feita pelo perfil @maenaogestante: na postagem vê-se um fundo branco com os dizeres “*sobre ser não-binarie*” em letras pretas. Na imagens que se seguem, a pessoa autora escreve:

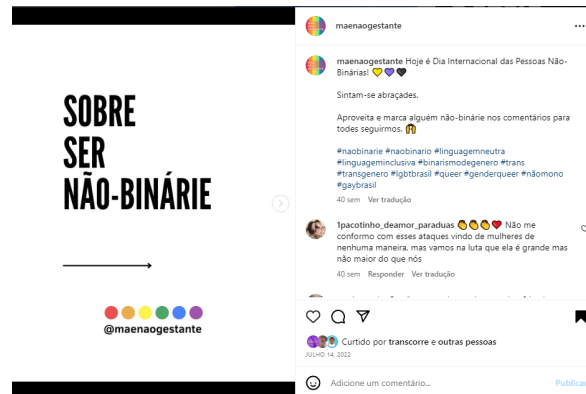
Ser uma pessoa não-binária é perceber seu gênero como existindo além das definições binárias de homem e mulher; masculino e feminino. Uma identidade de gênero rígida é algo que não faz sentido para mim.

Como genderqueer, não consigo existir confortavelmente dentro das regras sociais que cercam a expressão de gênero.

A identificação como "menina, moça, mulher ou garota" sempre me incomodou, desde criança. Nunca me encaixei. Mas que também nunca me encaixei com o gênero masculino.

Para mim, o meu conforto envolve alternar pronomes, opções de guarda-roupa e buscar coisas que façam com que eu me sinta a versão mais verdadeira de mim mesma. A comunidade não-binária é diversa e cada experiência é diferente.

Existir fora das definições estritas é poderoso, mas também vulnerável e solitário, É um lado humano que existia antes da colonização e esta sendo redescoberto. Ser não-binarie, para mim, significa poder ser masculino e feminino o tempo todo, e assim me sinto por inteiro. (@maenaogestante, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)



(fonte: @maenaogestante, Instagram, publicado em 14 de julho de 2022)

No texto, @maenaogestante aponta que, em sua experiência, a não-binariedade seria uma forma de compreender seu próprio gênero como existindo para além do rígido binarismo masculino/feminino imposto pela colonialidade de gênero (LUGONES, 2020). Afirma que busca conforto ao alternar pronomes e vestimentas, questões que fazem com que se sinta a versão mais verdadeira de si mesmo. Escreve, ainda, que a existência fora das definições estritas, mesmo que poderosa, é vulnerável e solitária e que, como *genderqueer*, não consegue viver confortavelmente dentro das regras sociais relacionadas à expressão de gênero.

O termo *genderqueer* denota uma pessoa cujo gênero não se encaixa no binarismo homem/mulher, sendo uma identidade dentro do guarda-chuva da não-binariedade. O termo deriva da palavra anglófona *queer* que, por sua vez, passou a ser reivindicada pela população LGBTQIAPN+ como forma de criticar e contestar os regimes hegemônicos e normalizadores, além de abarcar as sexualidades desviantes. A Teoria *Queer* originou-se nos Estados Unidos ao final da década de 1980, inspirada no pós-estruturalismo francês, como posição contrária à heteronormatividade.

Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar o argumento de Judith Butler, a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido (LOURO, 2001, p. 546).

Essa política pós-identitária, segundo a historiadora e professora Guacira Lopes Louro (2001), é mais transgressiva e perturbadora do que as políticas identitárias gays e lésbicas que haviam se multiplicado nas décadas anteriores. “Segundo os teóricos e teóricas queer é

necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão” (LOURO, 2001, p. 549).

Assim, tal abordagem desconstrutiva objetiva compreender a heterossexualidade e a homossexualidade não como opostos binários, mas como interdependentes e mutuamente necessárias (LOURO, 2001). Dessa forma, a teoria *queer* questiona os processos pelos quais uma determinada forma de sexualidade (heterossexual) tornou-se norma e passou a ser tratada como natural.

Os estudos Queer, entretanto, “entraram no Brasil pela porta das universidades e não como expressão política vinda do movimento social” (PELÚCIO, 2014, p. 06). Assim, na tentativa de pensar o “Queer nos Trópicos” (2012), Pedro Paulo Pereira aponta para a necessidade da de(s)colonização da teoria:

do lado de cá da linha do equador há que se pensar em afetos e afecções que possam deslocar essas teorias universalizantes e alheias às histórias locais. A teoria queer seria então afetada e reconfigurada em processos de traduções propiciados por essas experiências-outras. O termo queer, nesse caso, sinalizaria para um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria tanto um abrir-se para o outro, como a descoberta das potencialidades das línguas maternas, alargando, dessa forma, os horizontes de perspectivas (PEREIRA, 2012, p. 15).

É nesse sentido, portanto, que Larissa Pelúcio, em “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?” (2014) aponta para o que chama de "Teoria Cu" como uma alternativa antropofágica para a Teoria Queer em países que são localizados “no cu do mundo” (PELÚCIO, 2014, p. 09):

se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convém às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias (PELUCIO, 2014, p. 10).

Nesse ínterim, propõe a Teoria Cu não como uma forma de traduzir o queer do centro para a periferia tropical, mas sim como uma teoria “latino-americana, mas, sobretudo brasileira, produzida fora dos regimes falocêntricos e heteronormativos da ciência canônica” (PELÚCIO, 2014, p. 01) que é capaz de articular o ânus com saberes marginais, afinal, “nada mais queer que o cu” (PELÚCIO, 2014, p. 18). Assim, a Teoria Cu se apresenta como uma

tentativa de forjar uma tradição para nossos “saberes cucarachas” nutrida a partir das contribuições do “norte” mas pensada enquanto saber periférico e marginal.

Assim, apesar de o movimento feminista radical do final da década de 1960 ter contribuído com a distinção metodológica que atribui os estudos de gênero como objeto dos feminismos e a sexualidade, então, como objeto dos estudos LGBTQIAPN+ (Butler, 1994), a teoria *queer*, ou mais precisamente a teoria *cu*, propõe que tanto a noção de gênero quanto de sexualidade - que se interseccionam e confundem entre si, como pode ser visto em “Against Proper Objects” (1994) de Butler - não estejam em conformidade com categorias cisheteronormativas. Desta forma, *queer/cu*, ou como apontado por Zethu Matebeni em “Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades” (2017), o semelhante “termo depreciativo local para estrangeiras africanas [...] (ama) kwerekwere” representam um “distúrbio na ordem das coisas, uma perturbadora desfamiliarização dos tipos de corpos e performances que são legitimados pelo discurso africano e heteronormativo” (MATEBENI, 2017, p. 37).

Como pode ser visto, a teoria *queer*, por caminhar no sentido da contestação do binarismo e das normas de gênero dominantes, além de subverter discursos totalizantes e autoritários, pode ser vista como fundamento e inspiração do que hoje se compreende como não-binariedade. Em seu relato, @maenaogestante afirma que um dos meios pelos quais expressa sua identidade *genderqueer* e, portanto, não-binária, é através da alternância de vestimentas, uma questão que pode ser vista como estética.

É comum que, no senso comum, considere-se que pessoas não-binárias são apenas indivíduos que não queiram se parecer nem com o que é visto ocidentalmente como homem ou como mulher, assim, crêem que não-binárias devam se vestir de uma determinada maneira que reafirme seu gênero, fazendo com que pessoas cis cobrem androginia de pessoas não-binárias. Nesse ínterim, resgato a publicação feita pela página @andreone.medrado: a postagem em questão traz as cores da bandeira não-binária: em fundo roxo, os dizeres em branco e amarelo “*Não-binariedade & as dinâmicas de uma estética categórica: uma pessoa não binária não se afirma exclusivamente pela estética como sugerem as armadilhas cisheteronormativas*”. Nas imagens que seguem, afirma que:

Embora a estética, ou seja, a expressão do gênero, seja parte da identidade do sujeito, será que isso é o suficiente para que uma pessoa seja tida por não-binária? Penso que não. Até porque não se trata somente do modo como somos vistas, mas também de como nos entendemos (identificamos)

internamente. Sim que há uma leitura social que, ancorada cis-heteronormatividade, reconhece determinadas identidades dentro daquilo que a norma considera aceito, e imediatamente rechaça o diferente; mas isso não nos determina. Onde está a pessoa não-binária? Ela precisa pertencer necessariamente ao lugar ambíguo? Não! Ser não binária não é só sobre pertencer ao espaço ambíguo, ser não binária não é apenas sobre a aparência [...].

Ser não binária também é estar para além do que esse Sistema considera apenas dois modos gerais de existência; é poder ser quem somos sem ter de estar em restrição identitária. E quando espera uma estética específica, na verdade se está categoricamente construindo UM outro grupo. Nisso, sairemos do binário para o trinário?

Qual o medo de que mais e mais pessoas se identifiquem como não binárias mesmo que suas estéticas sem mantenham de uma forma ou de outra entre ou no masculino/feminino? [...]

Eu defendo que existe uma outra dimensão da não binariedade que não se prende à aparência. Ao menos não se fixa a ela como meio de identificação. A não binariedade também passa pelo modo de ver e compreender o mundo; é sobre interpretar as dinâmicas sociais, assim como é parte do indivíduo.

Nem todas as pessoas que se expressam ambigualmente são não binárias; assim como nem todas as pessoas não binárias se expressam de maneira ambigua e/ou fluida. É muito mais que isso!

Sustentar a necessidade estrita de uma identidade estética é um mecanismo central e histórico bastante cis-heteronormativo que se observa quando no Ocidente falamos de gênero. A produção do "ser homem" e do "ser mulher" são fortemente agarradas nessa dinâmica. Porque algo que se diz NÃO-binário, logo, não-cisnormativo, precisa se agarrar a essas produções de estética e de subjetividade? (@andreone.medrado, Instagram, publicado em 3 de outubro de 2022)

Na legenda, segue escrevendo:

Não raro me tomam por "homem" a partir da minha estética, que, como se vê, se enquadra dentro do que é chamado de masculino. Essa suposição, que é automática em sua ação e acrítica em sua prática, acontece não porque as pessoas que o fazem são ignorantes, mas porque há um SISTEMA histórico que conduz o letramento sobre os corpos.

Esse adestramento é específico e especificista. É imposto desde antes do nascimento, quando se elegem as cores, os brinquedos, os nomes e, até o futuro. O chá-revelação é a maneira simbólica de demarcar uma suposta surpresa de quem está chegando, mas é uma surpresa estranha, já que ela tem, na crença coletiva, 50% de chance de ser uma coisa ou outra.

Essas são as marcas mais sutis do binarismo de gênero. Seus absurdos e suas violências acontecem muitas vezes no núcleo familiar e nas redes de afetos, mas também numa clínica médica, na sala de cirurgia, que por "sugestão" médica classifica quem é "ele" quem é "ela". Pessoas intersexo são o terror da medicina, porque é preciso colocá-las num local de humanidade, que o saber médico não o tem; logo, há que se decidir entre os normalizados homem e mulher. Mutilação, agressividade, destruição e traumas são apenas umas das consequências.

Ainda assim, espera-se que exista um modo de ser fora do binarismo, mas que curiosamente parece imitar algumas dinâmicas da binariedade quando

questionam quem assim se identifica. (@andreone.medrado, Instagram, publicado em 3 de outubro de 2022)



(@andreone.medrado, Instagram, publicado em 3 de outubro de 2022)

A postagem se inicia afirmando que “*a estética, ou seja, a expressão do gênero*” é parte da identidade do sujeito, nesse sentido questiono: seria a estética a única forma de expressão do gênero? Onde ficam a linguagem e o uso de pronomes se considerarmos a expressão de gênero como puramente estética? O *post* afirma, em seguida, que apesar de haver uma leitura social cis-heteronormativa que enquadra os indivíduos em um determinado gênero com base na mescla dos signos que compõem sua estética, a não-binariedade não pertence, necessariamente, ao lugar ambíguo da androginia, como dito anteriormente.

Segundo @andreone.medrado, ser não-binária também é existir para além do que o sistema considera como modos gerais de existência baseados na masculinidade ou na feminilidade, é existir sem estar “*em restrição identitária*”. Seria, então, restrição identitária o processo pelo qual pessoas cisgênero são submetidas para se reafirmarem em sua cisgeneridade? Poderíamos considerar que a pressão para ser delicada, estar sempre bem vestida e maquiada, não ter pelos e ser submissa seria uma forma de restringir as identidades de mulheres cisgênero?

A postagem continua, desta vez questionando se, ao se esperar uma estética específica de pessoas no espectro da não-binariedade, não se estaria saindo “*do binário para o trinário*”. Nesse sentido, resgato novamente a fala do perfil @genipapos, que ao refletir sobre a *mitologia de gênero*, clama pela desistência coletiva de todo o modelo no qual se baseiam as desigualdades entre os gêneros. Ademais, aponto que seria apenas mais uma armadilha normativa pensar na não-binariedade como um terceiro gênero, afinal, como visto ao longo do trabalho, a não-binariedade está muito além do que a cisgeneridade entende por “gênero”.

Nesse ínterim, @andreone.medrado escreve que “*a não binariedade também passa pelo modo de ver e compreender o mundo*”, o que pode nos levar a pensar na não-binariedade como um modo de existência decolonial e desobediente de gênero, exatamente por compreender as armadilhas e imposições da colonialidade de gênero e permitir aos indivíduos viver sem as expectativas coloniais da cisgeneridade. Nesse sentido, resgato a frase de Rita Segato, antropóloga feminista e escritora argentina, que aponta: “viver de forma decolonial é tentar abrir brechas em um território totalizado pelo esquema binário, que pode ser o instrumento mais eficiente do poder colonial-moderno” (SEGATO, 2021, p. 114).

Com base nisto, @andreone.medrado aponta que “*sustentar a necessidade estrita de uma identidade estética é um mecanismo central e histórico bastante cis-heteronormativo que se observa quando no Ocidente falamos de gênero*”. Podemos pensar, nesse sentido, que procedimentos como cirurgia plástica, preenchimento e harmonização faciais, depilação a laser, uso de esteróides e hormônios, feitos por pessoas cisgênero, seriam processos de afirmação de gênero? Por que apenas pessoas trans são submetidas a procedimentos de afirmação de gênero, como a hormonização e a mastectomia, ao passo que quando pessoas cisgênero passam por estes, e outros, processos são consideradas normais e naturais? Que tipo de ser humano adulto é naturalmente siliconado e desprovido de pelos?

Na legenda, @andreone.medrado escreve que não é raro que lhe tomem por homem, isso devido à sua aparência considerada masculina no senso comum ocidental. Segundo elu, essa suposição é “*automática em sua ação e acrítica em sua prática*”, sendo influenciada pelo letramento histórico que o sistema produz sobre os corpos. Este letramento, por sua vez, pode ser visto como uma imposição da colonialidade de gênero (LUGONES, 2020), estruturadora da modernidade colonial no ocidente. Nesse contexto, a colonialidade de gênero (LUGONES, 2020) molda os indivíduos para que reconheçam mulheridade/homenidade em outres a partir de um conjunto de signos, em sua maioria estéticos, que acabam por indiciar a forma pela qual aquele indivíduo deve ser tratado (no caso do uso de pronomes, por exemplo).

Esse adestramento, segundo a publicação, é específico e especificista, além de ser imposto desde antes do nascimento, como no caso dos chamados “chás revelação” - festa ou celebração, popularizada no ocidente nos últimos anos, na qual o casal grávido, de forma lúdica, revela aos amigos e familiares o “sexo” do bebê que está para nascer. Esta festividade, que deveria ser nomeada “chá de revelação de genital”, é mais uma maneira, forjada sob o véu da colonialidade de gênero, de restringir, desde antes do nascimento, a

identidade da criança que está por nascer, atribuindo a ela cores, brinquedos e roupas que necessariamente reafirmem seu lugar na sociedade enquanto homem ou mulher. Fica evidente, neste caso, que todo o sistema está permeado de imposições da colonialidade de gênero que, por sua vez, ensina qual genital se refere a cada conjunto de signos que passam a ter influência em toda a vida do sujeito.

A partir disso, resgato a publicação feita pelo perfil @jupi77er, que traz imagens brancas com os dizeres, em preto: “*Eu recuso o termo mulher. Eu recuso o termo homem. Eu recuso o termo cis. Eu recuso sua binariedade*”. Na legenda, ele escreve:

Eu recuso seus termos e não é apenas porque não gosto de como historicamente esses termos foram construídos através da colonialidade e da violência patriarcal, mas sim porque eles não me servem. Como uma roupa apertada de uma numeração menor. Não passa nem das coxa. E quando eu me forçava a usar ficava simplesmente ridículo. Tipo, não combinava. Nunca fez meu tipo. Eu recuso porque não me identifico. E por não me identificar recuso. Não é mero capricho por não querer fazer parte do seu clube binário cisheteronormativo, mas é porque eu sou barrado na entrada. Não passo. Suas violências chegam antes. E vocês que não se recusam a esses termos, mas recusam o termo pessoa, queria entender, como pode se recusar a ser pessoa? Se muitas de nós muitas vezes nem isso podem ser. A cisgeneridade recusa a humanidade do indivíduo e eu recuso essa cisgeneridade. Porque antes desses termos todos eu sou mais eu. (@jupi77er, Instagram, publicado em 8 de dezembro de 2022)



(@jupi77er, Instagram, publicado em 8 de dezembro de 2022)

A publicação aponta que os termos mulher, homem e cis não servem à pessoa autora, como uma roupa apertada que “*não passa nem das coxa*”, assim, @jupi77er as recusa. A

postagem conta que, antes de se entender como não-binária, @jupi77er se forçava a usar essa roupa apertada da cisgeneridade, que por sua vez é imposta no ocidente pela colonialidade do gênero (LUGONES, 2020). Entretanto, essa roupa não combinava com ele, que era barrado na porta do “*clube binário cisheteronormativo*” criado pelo que podemos chamar de uma cisgeneridade compulsória. Esta, imposta desde antes do nascimento - como no caso dos chás revelação -, é responsável por, como visto, restringir as identidades dos indivíduos no ocidente, que crescem acreditando que suas anatomias são responsáveis pelos seus destinos em sociedade.

Nesse contexto, resgato novamente a publicação feita por @dri__azevedo:

Quando uma pessoa que foi designada mulher ao nascer assume a identidade não-binária, elaboramos reflexões sobre como essa identidade fronteiriça vai tensionar as masculinidades, mas esquecemos que ao entrar na borda dos gêneros, estamos realocando o jogo. As feminilidades também são múltiplas e podem (e devem) ser ressignificadas nesse tensionamento entre elementos da masculinidade e elementos da feminilidade. É desse jogo, dessa fricção, que produzimos nossas identidades.

A fronteira dos gêneros é um lugar impuro, que desafia a pequenez da nossa mente ocidental. As possibilidades de ser não-binária são difusas, como uma constelação. É por isso que em alguns países já se fala em mais de 100 identidades de gênero não-binários aceitos pela justiça.

A feminilidade encarnada pelo meu corpo é uma feminilidade suja, mais baixa, mais mundana. Que não se serve dos mesmos adereços da feminilidade das mulheres cisgêneras brancas e padrão. Me inspiro na feminilidade-simulacro (aquela que é, segundo Platão, menos legítima que a cópia) das bichas efeminadas, por exemplo. No gestual, nas maneiras, nos vocabulários.

Pessoas não-binárias também são sujeitas do feminismo e fundam um outro tipo de feminismo. Nós colaboramos, com nossos trânsitos corporais, com os problemas de gênero que lançamos na sociedade. Problemas que reelaboram a binariedade que organiza e distribui os poderes no próprio patriarcado. (@dri__azevedo, Instagram, publicado em 21 de janeiro de 2023)



(fonte: @dri_azevedo, Instagram, publicado em 21 de janeiro de 2023)

Na legenda da publicação, @dri_azevedo escreve sobre a feminilidade encarnada de seu corpo não-binário e desobediente, que considera ser “*suja, mais baixa, mais mundana*” do que a de mulheres cisgênero brancas e padrão. Sua feminilidade não-binária, por sua vez, tida como menos legítima do que a cisgênero, se inspira nas “*bichas efeminadas*”, que possuem, nesse sentido, uma forma de feminilidade subversiva, que é performativizada por um corpo do qual se espera outra forma de agir.

Ademais, a publicação aponta que “*peças não-binárias também são sujeitas do feminismo e fundam um outro tipo de feminismo*”. Durante minha pesquisa de campo, não me deparei com nenhum tipo de proposta de um feminismo não-binário, entretanto, acredito que este se encaixaria na proposta dos transfeminismos, teorizado, no Brasil, por autoras como Letícia Nascimento (2021), Jaqueline Gomes de Jesus (2012), Letícia Lanz (2016) e Viviane Vergueiro (2016).

Teorizando sobre o assunto, a pedagoga travesti e professora da UFPI Letícia Carolina Nascimento publicou em 2021 a obra “*Transfeminismo*”, livro que compõe a coleção *Feminismos Plurais*, promovida pela pensadora Djamila Ribeiro. Na obra, a professora

abre o debate para o transfeminismo como uma necessidade não só histórica e urgente, mas também pessoal. A autora se aprofunda na ideia de que as feminilidades e as mulheridades, assim como o feminismo, não são homogêneas, atravessando mulheres transexuais e travestis em suas próprias vivências e performances de resistência ao Cistema de gênero (NASCIMENTO, 2021, p. 14).

A pedagoga inicia a obra mencionando o discurso histórico de Sojourner Truth, proferido em 1851 nos Estados Unidos, que traz a pergunta: “e eu não sou uma mulher?”, desestabilizando a ideia hegemônica e universal de mulheridade. Segundo a autora, Truth nos alerta ao fato de que mulheres negras vivenciam a feminilidade de maneira *outra* quando comparada às mulheres brancas - como vimos em Lugones (2020). Contando um pouco de sua própria experiência como travesti, a autora compreende que os indivíduos não são naturalmente generificados, mas que isso ocorre em um processo de produção dos gêneros e corpos. Segundo ela, durante sua infância transviada repleta de prazeres clandestinos, vivia em um não-lugar (NASCIMENTO, 2021). Sobre isso, ela escreve:

eu vivia um lugar que, para muitos, é um não lugar - mas era um mundo só meu. Não estava em nenhuma margem do rio. Eu pensava que só poderia existir uma margem para o gênero masculino e outra para o gênero feminino. Rompendo com essa realidade, eu escolhi ser o próprio rio que corria veloz para além do vale, para um lugar onde se fazer era possível no confronto com algumas regras impostas (NASCIMENTO, 2021, p. 20).

Nascimento menciona, ainda, que entende gênero como um conceito em disputa, permitindo o acesso de mulheres trans e travestis ao feminismo. Ela escreve, então, que a noção de gênero tem papel fundamental para a história do feminismo, fazendo com que muitas feministas rompam com a ideia abstrata e universal de mulher no singular - afinal, “um entendimento universal não oferece condições concretas de análise crítica da realidade social vivida pelas mulheres” (NASCIMENTO, 2021, p. 34). A autora compreende que o gênero não limita de maneira fixa o considerado orgânico (natural) do cultural (artificial), trazendo a necessidade de “romper com as narrativas de origem, com as ideias essencialistas, carnavalizar as fronteiras entre o biológico e o cultural, entendendo gênero como performance, como processo de produção dos nossos corpos” (NASCIMENTO, 2012, p. 40 e 41).

Segundo ela, a radicalidade do transfeminismo está na recusa das universalidades rasas que cerceiam as trajetórias de opressão. Nesse sentido, ela aponta que a teimosia de certas correntes feministas - como o feminismo radical - que considera unicamente corpos com vagina como mulheres, trata-se de uma limitação que deve ser superada. Assim, faz-se necessária a desnaturalização e desessencialização do gênero, permitindo a concepção de mulheres trans e travestis como sujeitas legítimas do feminismo (NASCIMENTO, 2021).

A autora escreve que “a injunção de um sistema colonial de gênero opera para a desumanização de pessoas que estejam fora da hierarquia dicotômica baseada na diferenciação sexual” (NASCIMENTO, 2021, p. 48). Segundo ela, através de uma perspectiva histórica, à transgeneridade é reservado um local de não existência, na qual mulheres trans e travestis se localizam como forasteiras e estrangeiras do gênero, ocupando um lugar hierárquico de *outro* (NASCIMENTO, 2021).

Nesse sentido, Nascimento aponta que existem *outriedades* diversas, e que mulheres trans e travestis são “completas *outsiders* do CISTema sexo-gênero-desejo, desafiando não apenas os limites de uma inteligibilidade de gênero, mas também os do próprio reconhecimento enquanto seres humanos” (NASCIMENTO, 2012, p. 53). Ela acrescenta, ainda, que tal experiência como *outsider* permite que se construam pontos de vista singulares e que tal marginalidade seria um estímulo à criatividade.

A autora compreende o transfeminismo como local tanto de luta política quanto de produção intelectual, a partir do qual espera e deseja que

nós possamos romper criativamente com a compulsoriedade binária de que ou se é homem ou se é mulher. A despeito da forma como nos autodefinir como corpos trans e travestigêneres, ao recusarmos a suposta verdade biológica imposta pelo CISTema sexo-gênero-desejo, entramos em um lugar de precarização de nossas existências, exatamente por ocuparmos um não lugar em relação ao gênero normativo. As experiências de *outriedades* por nós vivenciadas nos retiram de uma condição de inteligibilidade humana imposta pelos corpos cis, que possuem privilégios na colonialidade do gênero (NASCIMENTO, 2021, p. 58).

Ao citar e filósofe pós-estruturalista Judith Butler (2017), que assinala que “não existe gênero original, todas somos cópias de cópias”, Nascimento aponta que é necessário compreender a construção das mulheres trans e travestis como processos de repetição subversiva, e que a noção de mulheridade imposta pelo sistema de gênero não passa de um ideal inatingível que provoca constantes violências (NASCIMENTO, 2021).

Nascimento disserta que, ao considerar uma pessoa cis, supõem-se que seu gênero seja construído de maneira natural, não artificial como nas identidades trans. Sobre isso, ela escreve:

apesar de todos os gêneros passarem por um processo de materialização a partir de práticas discursivas sobre o sexo, os corpos cis gozam do privilégio capaz de colocá-los em uma condição de natural, como sexo/gênero real, verdadeiro, na

medida em que as transgeneridades são caracterizadas como uma produção artificial e falseada da realidade cisnormativa (NASCIMENTO, 2021, p. 97).

Desta forma, evidenciando que os gêneros de pessoas cis são tão artificiais e produzidos como os das identidades trans. Ela escreve, então, que indivíduos cis, ao reconhecer a criação dos gêneros de indivíduos trans, não são capazes de se colocar neste mesmo espaço de produção, negando que seus próprios corpos sejam generificados e reiterando a crença na naturalidade de seus gêneros. Tal crença marginaliza o gênero de pessoas trans como algo falso, desviante, anormal e patológico (NASCIMENTO, 2021).

Nesse sentido, ela aponta que a cisgeneridade não seria uma marca identitária, mas sim uma categoria analítica: “o conceito de cisgeneridade é uma máquina de guerra discursiva que expõe o modo pelo qual corpos generificados se apropriam do direito de subalternizar outros corpos generificados” (NASCIMENTO, 2021, p. 99).

Este conceito colonial de gênero, segundo a autora, ancora-se em uma base bioessencialista que impele um modelo unicamente binário de correlação entre sexo (supostamente biológico) e gênero (cultural). “As pessoas cisgêneras ocultam, mascaram, dissimulam seus processos de produção de gênero, marcando pessoas trans como artificiais e em uma perspectiva subalterna de identidade de gênero” (NASCIMENTO, 2021, p. 101). É nesse ínterim que a discursividade médico-científica permite que a binariedade de gênero e a heterossexualidade sejam inteligíveis socialmente, enquanto as identidades trans são patologizadas.

Como visto, durante a obra, Nascimento argumenta que as mulheres cisgênero não são as únicas sujeitas do feminismo, que deve incluir também mulheres trans e travestis, pessoas não-binárias e intersexo, grupos que são notoriamente destinados a categoria de *outro*, e são, portanto, considerados *outsiders* no feminismo. Essa inclusão é possível por meio da desnaturalização da categoria mulher e da cisgeneridade.

Voltamos, agora, à publicação feita pelo perfil @dri_azevedo, na qual aponta a não-binariedade como uma identidade fronteira pertencente ao que chama de “*borda dos gêneros*”. Nesse lugar, segundo a postagem, há uma resignificação por meio do tensionamento entre elementos tidos no ocidente como femininos e masculinos, e é, portanto, desta fricção que as identidades são produzidas. Este lugar fronteiro, por sua vez, pode ser analisado sob a perspectiva da liminaridade descrita por Victor Turner, antropólogo britânico,

que dando continuidade ao trabalho de seu colega alemão Charles-Arnold van Gennep, explora na obra “O processo ritual: Estrutura e Antiestrutura” (1969) as noções acerca de ritos de passagem marginais, com enfoque na fase da liminaridade e na ideia de “communitas” como consequência.

Turner mostra, em seus estudos, que ritos de transição (como para a fase adulta) em algumas sociedades são divididos em três fases: (1) separação do mundo cotidiano, (2) afastamento do indivíduo/grupo (neófitos) e (3) reincorporação do status social. É entretanto a segunda fase, a fase liminar, o foco do processo, na qual os neófitos estão isolados da estrutura social profana que antes os regia, e lhes são atribuídas características e atributos

necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela Lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (TURNER, 1974, p. 117).

Analogamente às entidades liminares observadas pelo autor, que separadas da estrutura social vigente na sociedade em que ocupavam constroem uma nova forma de ser, o conjunto de pessoas que se identificam com a não-binariedade, estabelecem uma forma de existir desobediente, marginal e liminar ao sistema. Segundo o antropólogo britânico, alguns grupos de pessoas vivem em uma liminaridade constante, “pessoas liminares ou marginais, “fronteiriços” que se esforçam com veemente sinceridade por libertar-se dos clichés ligados às incumbências da posição social e à representação de papéis” (TURNER, 1974, p. 155). Chega a ser intuitiva, portanto, a relação entre o grupo que se identifica como não-binário e a fase liminar descrita por Turner em suas obras.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rita Segato, em sua obra “Crítica da Colonialidade em Oito Ensaios: e uma antropologia por demanda” (2021), questiona: “onde estão as brechas que fissuram e desestabilizam a malha da colonialidade do poder hoje, e como podemos falar sobre elas?” (SEGATO, 2021, p. 85). Seria, nesse sentido, a não-binariedade uma forma de fissurar as colonialidades, principalmente a colonialidade de gênero (LUGONES, 2020)?

Este trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais buscou identificar os debates acerca da emergência da não-binariedade não apenas como uma nova categoria identitária, mas sobretudo como uma forma de existência liminar, decolonial e desobediente de gênero. De início, com a contribuição de @soyciguapa e @red.nobinarie.abya.yala e pensando ao lado de autories como Ramón Grosfoguel (2016), Aníbal Quijano (2005, 2009) e Maria Lugones (2020), pudemos compreender que o binarismo de gênero é oriundo do pensamento ocidental disseminado como parte da imposição colonial, além de entender a forma com a qual o sistema de gênero constitui a colonialidade do poder, e o quanto esta, por sua vez, forma esse sistema de gênero, em uma lógica de formação mútua, na qual um não existe sem o outro (LUGONES, 2020).

Em seguida, com a ajuda de @genipapos, pudemos entender a *mitologia colonial de gênero* como uma ficção articulada a um conjunto de ideias de sexo, gênero e sexualidade, cujo objetivo é o de perpetuar uma noção dicotômica e hierarquizante sobre os corpos e sujeitos. Com o que foi debatido, evidencia-se que colonialidade construiu e constrói dois modelos opostos - assim como faz com a noção de raça, como explicado por Quijano (2005, 2009) -, no qual a figura dominante (homem cis) se positiva negatizando seu par (mulher cis), numa relação parasitária de dominação, que além de relacional é hierárquica. É nesse sentido, portanto, que o perfil aponta para o necessário fim dessa categorização binária homem *versus* mulher, por meio do fim dessa “*mitologia colonial de gênero*”.

Nesse momento, com o auxílio da publicação feita por @Jupi77er, a não-binariedade parece se apresentar como uma forma de quebrar com a norma estabelecida pela colonização e reforçada pela Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020), ao passo que não se sujeitar a seguir o padrão definido de mulheridade/homenidade/cisgeneridade permita ao indivíduo fissurar a *mitologia de gênero colonial* e desobedecer a cisheteronormatividade. Ademais, pensando ao lado de @dri_azevedo, é possível compreender a não-binariedade como um deslocamento para a borda da *mitologia de gênero*, um lugar fronteiro que, segundo

@dri_azevedo, desafia a pequenez da mente ocidental, que é, como pudemos ver anteriormente, moldada pela Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020). Assim, a existência não-binária, em termos da Colonialidade de Gênero (LUGONES, 2020), é uma verdadeira revolução: “*é terremoto na cisgeneridade, é abalo CISmico e principalmente, é decolonial*” (@jupi77er, Instagram, publicado em 12 de julho de 2022).

Já no Capítulo três, pensando ao lado de @naobinariesbr e autorias como Thomas Laqueur (2001) e Henrietta Moore (1997, 2015) pudemos compreender as noções de sexo e gênero, ambas construídas cultural e socialmente uma em relação à outra. Ademais, com a ajuda de @lume_ero e Judith Butler (2018), passamos a ver a cisgeneridade e a transgeneridade não como inatas, genéticas ou naturais, mas sim como acontecimentos, nesse sentido, “*acontecemos trans ou cis*”. Assim, ficou evidente, com a argumentação, que gênero pode ser visto em sua dimensão performativa, como um fazer constante, como uma forma pela qual os indivíduos acontecem e, assim, se produzem nas sociedades ocidentais. Ainda nesse sentido, ao lado de @mugraitakaru, vimos que, ao contrário do que se acredita, o gênero não é um traço inato dos animais humanos - como visto em Moore (1997) e Lugones (2020) -, mas um construto artificial, um conjunto de signos que hierarquiza os corpos com base em suas anatomias. Nesse sentido, “*é verdade, meu gênero não existe (y o seu também não)*”.

Em seguida, fundamentados no transfeminismo de Jaqueline de Jesus (2012), Leticia Lanz (2016), Leticia Nascimento (2021) e Viviane Vergueiro (2015), além de contribuições de autores transmasculinos como João Nery (2019), Cello Latini Pfeil e Bruno Latini Pfeil (2022), pudemos debater a emergência da categoria da cisgeneridade, que busca marcar indivíduos não-trans, tirando-os do local de sujeito universal e localizando-os social e historicamente na estrutura de poder. Nesse ínterim, @raizdomato trouxe frutíferas provocações sobre a cisgeneridade de pessoas não-brancas e não-heterossexuais, que ao lado dos pensamentos de Monique Wittig (2010), nos fez entender que a heterossexualidade cria gênero, ao passo que a cisgeneridade é subalternizada em detrimento da sexualidade e da raça.

Ainda neste Capítulo, com a ajuda de @maenaogestante, entendemos que a não-binariedade seria uma forma de compreender seu próprio gênero como existindo para além do rígido binarismo masculino/feminino imposto pela colonialidade de gênero (LUGONES, 2020). Ademais, as teorias *queer* e *cu* (PELÚCIO, 2014), ao caminhar no sentido da contestação do binarismo e das normas de gênero dominantes, além de subverter

discursos totalizantes e autoritários, podem ser vistas como fundamento e inspiração do que hoje se compreende como não-binariedade.

Já com os apontamentos de @andreone.medrado, refletimos sobre a dimensão estética da não-binariedade, concluindo que não é necessária a androginia por parte dos indivíduos que se enquadram nessa categoria. Ademais, @andreone.medrado escreve que “*a não binariedade também passa pelo modo de ver e compreender o mundo*”, o que nos levou a pensar na não-binariedade como um modo de existência decolonial de gênero, exatamente por compreender as armadilhas e imposições da colonialidade de gênero, permitindo aos indivíduos viver sem as expectativas coloniais da cisgeneridade.

Pensando ao lado de @jupi77er, pudemos perceber que os termos mulher, homem e cis não servem as pessoas não-binárias, como uma roupa apertada que “*não passa nem das coxa*”. Além disso, com a contribuição de @dri_azevedo e Leticia Nascimento (2021) compreendemos que as mulheres cisgênero não são as únicas sujeitas do feminismo, que deve incluir também mulheres trans e travestis, pessoas não-binárias e intersexo, grupos que são notoriamente destinados a categoria de *outro*, e são, portanto, considerados *outsiders* no feminismo - e que essa inclusão é possível por meio da desnaturalização da categoria mulher e da cisgeneridade.

Por fim, ainda pensando nos escritos de @dri_azevedo, nos quais aponta a não-binariedade como uma identidade fronteira pertencente ao que chama de “*borda dos gêneros*”, foi quase intuitivo relacionar a categoria emergente com a liminaridade proposta por Victor Turner (1969). Nesse sentido, podemos compreender que o conjunto de pessoas que se identificam com a não-binariedade estabelecem uma forma de existir marginal e liminar ao sistema, tal qual os neófitos descritos por Turner.

Com o exposto, pudemos concluir que gênero é uma *mitologia colonial*, uma construção *cristã, especista e racista* que hierarquiza vidas e normaliza mortes. Nesse sentido, a não-binariedade se apresenta como uma retomada de *um lado humano que existia antes da colonização*, uma nova arquitetura fronteira que *desafia a pequenez da mente colonial* e ameaça o estado das coisas. Sendo assim, ser não-binária é uma *posicionalidade em relação ao gênero como parte da episteme ocidental*, um verdadeiro *abalo CISMico*. *Andar fora da linha que permeia a cisgeneridade é, portanto, subverter uma estrutura dominante e apostar em formas de existência não-ocidentais e desobedientes de gênero.*

Ademais, chegamos a conclusão de que a masculinidade e a feminilidade cisgêneras são *modos gerais de existência* impostos pela colonialidade, são *construtos artificiais/sociais*, ficções que são reafirmadas através da heterossexualidade e da monogamia. A cisgeneridade enquanto um espectro hierarquizado em relação a si mesmo marginaliza e violenta pessoas intersexo para que se encaixem no binarismo médico, ao passo que expõe mesmo os indivíduos cisgêneros a repetidas estilizações (BUTLER, 2018) para que se adequem ao modelo binário. Além disso, sair da organização de mundo heterossexual acaba por tirar o indivíduo da cisgeneridade ou subalternizá-la. Nesse sentido, não se nasce nem se torna trans/cis: se acontece trans/cis. Sendo assim, a não-binariedade se apresenta como uma rejeição das regras e expectativas de gênero, como uma fuga ou desobediência da cisnormatividade e das simplificações coloniais.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Paula Gunn. **Sacred hoop**. Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston: Beacon Press, 1986;
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um Mar da Cor da Terra**. "Raça", Cultura e Política da Identidade - Oeiras: Celta, 2000;
- BERNARDINO-COSTA, Joaze & GROSGOUEL, Ramón. Dossiê: **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016;
- BRADFORD, N. **Transgenderism and the cult of Yellama**: Heat, sex and sickness in South Indian ritual. Journal of Anthropological Research, 1983;
- BUTLER, Judith. **Against Proper Objects**. differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 1994;
- _____. **Judith Butler**: “We need to rethink the category of woman”. [Entrevista concedida a] GLEESON, Jules. The Guardian: setembro, 2021. Disponível em <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender> Acesso em 31 de maio de 2023;
- _____. **Problemas de Gênero**: Feminismo e Subversão da Identidade. Tradução de Renato Aguiar. Revisão Técnica de Joel Birman. 16ª edição - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018;
- _____ e RUBIN, Gayle. **Tráfico sexual – entrevista**. In Cadernos Pagu (21) 2003;
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010;
- COLEMAN, E., COLGAN, P., & GOOREN, L. **Male cross-gender behavior in Myanmar (Burma)**: A description of the acault. Archives of Sexual Behavior, 1992;
- ELLISTON, D. A. **Negotiating transnational sexual economies**: Female Mahu and same-sex sexuality in Tahiti and her islands. In E. Blackwood & S. E. Wieringa (Eds.), Same-sex relations and female desires: Transgender practices across cultures. New York: Columbia University Press, 1999;
- FERREIRA, José Augusto Gerônimo. **Narrativas sobre gêneros e corpos fora da cis-heteronormatividade**: uma pesquisa/viagem cartográfica (sobre)vivências trans* não-binárias na universidade. FCLAS, 2019;
- GOULARTH, N. R. **Diversidade de Gêneros e ensino de Biologia**: casos de prazeres e corporeidade não-binários. UFRRJ: Seropédica - 2015;
- GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do**

- longo século XVI.** In: Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfoguel (Orgs.). Dossiê: Decolonialidade e perspectiva negra. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016;
- GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade de Gênero e sexualidade.** Antropologia em Primeira mão. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998a.
- GROSSI, M. P. . **Feministas Históricas e Novas Feministas No Brasil.** ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO, Florianópolis, p. 1-34, 1998b.
- GROSSI, M. P. . **O Significado da Violência Nas Relações de Gênero No Brasil.** SEXUALIDADE, GÊNERO E SOCIEDADE, Rio de Janeiro, v. 2, n.4, 1995.
- GROSSI, M. P. **Velhas e Novas Violências Contra A Mulher: 15 Anos de Lutas e Estudos Feministas.** Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso), BRASIL, v. ESP., p. 473-484, 1994.
- HARAWAY, Donna. **Saberes localizados:** a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, 2009;
- HEILBORN, Maria Luiza. **Construção de si, gênero e sexualidade.** In: HEILBORN, Maria Luiza (org). Sexualidades: o olhar das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999;
- HERDT, H. (ed). **Third Sex/Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism In Culture and History.** New York: Zone Books, 1994;
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais .** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020;
- JESUS, Jaqueline. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos.** Brasília: Autor, 2012;
- LANZ, Letícia. **Dicionário Transgênero.** in O corpo da roupa – Uma introdução aos Estudos Transgêneros. Editora Transgente, 2016;
- LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud/Thomas Laqueur;** tradução Vera Whately. - Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001;
- LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. **Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões.** Revista Antropolítica, n. 42, p. 41-65, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41884>. Acesso em: 29 ago. 2022;
- LOURO, Guacira Lopes. **Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação.** in Estudos feministas: Florianópolis, 2001;

- LIMA, Helen T. **Não-binariedade**: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero. 2020;
- LUGONES, Maria. **Colonialidade e Gênero**. in *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais / organização e apresentação HEloisa Buarque de Hollanda*. 1 ed - Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020;
- MACHADO, Alisson; SILVA, Sandra Rubia da. “**Lá eu posso ser mulher**”: cotidiano e sociabilidade travesti em trajetórias digitais. *Contracampo*, Niterói, v. 36, n. 03, p. 256- 277, 2017;
- MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. São Paulo: editora Francisco Alves, 1983;
- MATEBENI, Zethu. **Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades**: uma intervenção queer. Tradução por Thais Tiriba e Laura Moutinho. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 60 n. 3: 26-44 | USP, 2017;
- MARACCI, João Gabriel; FAVERO, Sofia. **Por que falamos em cisnormatividade?**. *Le Monde Diplomatique Brasil*. 9 de fevereiro de 2022. Disponível em <https://diplomatique.org.br/por-que-falamos-em-cisnormatividade/> Acesso em 9 de maio de 2023.
- MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Editora Melhoramentos Ltda, 2015;
- MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n° 34, p. 287-324, 2008;
- MILLER, Daniel; HORST, Heather. **O Digital e o Humano**: prospecto para uma Antropologia Digital. *Parágrafo*, v. 2, n. 3, p. 91-111, 2015. Disponível em: <http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/334/352>. Acesso em: 29 ago. 2022;
- MOMBAÇA, Jota. (2016). **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. *Oficina de imaginação política*. Recuperado em 08 set. 2020 de <https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuic_a_o_da_vi>
- MOORE, Henrietta. **Compreendendo Sexo e Gênero**. in: “Understanding sex and gender”. INGOLD, Tim (ed.). Londres: Routledge, 1997;
- _____. **Fantasia de poder e fantasia de identidade: gênero, raça e violência**. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 14, 2015;

- NANDA, S. **Hijras**: An alternative sex and gender role in India. In G. Herdt (Ed.), *Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone, 1993;
- NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo, Editora Jandaíra, 2021;
- NERY, João W. **Vocês só podem ser normais porque nós somos considerados doentes!** *in* Psicologia, Travestilidades e Transexualidades: compromissos ético-políticos da despatologização. Ematuir Teles de Sousa, Marília dos Santos Amaral, Daniel Kerry dos Santos (organizadores). Florianópolis: Tribo da Ilha, 2019;
- OLIVEIRA, A; BARBOSA, I. I. **Aprender e Ensinar a Fazer uma Antropologia dos Arquivos**. Debates em Educação. Vol. 11 | Nº. 23 | Jan./Abr. | 2019;
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004;
- _____. **Visualizando o corpo**: Teorias Ocidentais e Sujeitos Africanos. Tradução: Leonardo de Freitas Neto (UFRB); Revisão da Tradução: Osmundo Pinho (UFRB). Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais | Vol. 1 – n. 2 – 2018;
- PADILHA, Vitória B., PALMA, Yáskara A. **Vivências não-binárias na contemporaneidade**: um rompimento com o binarismo de gênero. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017;
- PARKER, Richard. **Cultura, economia, política e construção social da sexualidade**. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000;
- PELÚCIO, Larissa. **Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?** UFBA - Revista Periódicus, 1ª edição, 2014;
- PERRA, Hija de. **Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma**. Revista Periódicus 2ª edição novembro 2014 - abril 2015;

PFEIL, Cello Latini; PFEIL, Bruno Latini. **A CISGENERIDADE EM NEGAÇÃO: APRESENTANDO O CONCEITO DE OFENSA DA NOMEAÇÃO.** in Revista de Estudos em Educação e Diversidade. v. 3, n. 9, p. 1-24, jul./set. 2022;

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social.** In: Epistemologias do Sul. Organizadores: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses. Coimbra: Edições Almedina, 2009;

_____. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.** In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. CLACSO: Buenos Aires, 2005;

ROSCOE, W. **Changing ones: Third and fourth genders in Native North America.** New York: St. Martin's, 1998;

_____. **How to become a berdache:** Toward a unified analysis of gender diversity. In G. Herdt (Ed.), *Third sex, third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history.* New York: Zone, 1993;

SANTOS, Aleixo F. B; GROSSI, Miriam Pillar; BONETTI, Alinne de Lima. **A Transgressão da Linguagem no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades.** in Tecendo redes em Antropologia Feminista e Estudos de Gênero: 30 anos do NIGS UFSC. Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva, Patrícia Rosalba Moura Costa (organizadoras). 1 ed. - Florianópolis, SC: Tribo da Ilha, 2022;

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer.** Tradução e notas por Guacira Lopes Louro. 3ª reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015;

SEGATO, Rita L. **Crítica da Colonialidade em Oito Ensaio:** e uma antropologia por demanda. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021;

SELL, Ingrid. **Not Man, Not Woman: Psychospiritual Characteristics of a Western Third Gender.** Cambridge, Massachusetts: 2001;

TAFOYA, T. **Native gay and lesbian issues: The two-spirited.** In B. Berzon (Ed.), *Positively gay* (pp. 253-259). Berkeley, CA: Celestial Arts, 1992;

TREVISAN, J. S. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade.** 4. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018;

TURNER, Victor. [1969] **O processo ritual.** Estrutura e Antiestrutura. RJ: Vozes, 2013;

USILLOS, Andrés Gutiérrez. **Trans.** Diversidad de identidades y roles de género. Madrid, Espanha, 2017;

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação

de Mestrado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015;

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hétero**. Tradução de *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992. Traduzido por Mulheres Rebeldes. 6 de julho de 2010. Disponível em <<http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2010/07/sempre-viva-wittig.html>>. Acesso em 7 de maio de 2023;

YANAGISAKO, S. e COLLIER, J. '**Toward an unified analysis of gender and kinship**', in Collier, J. e Yanagisako, S., eds., *Gender and kinship: essays toward an unified analysis*'. Stanford, Stanford University Press, 1987.