

“No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira

“In Our Bodies Dwell Both Executioners and Victims”: An Interview and Theoretical-Critical-Sentimental Crafting with Helena Vieira

“En Nuestros Cuerpos Habitan Verdugos y Víctimas”: Entrevista y Artesanía Teórico-Crítico-Sentimental con Helena Vieira

Dandara Camélia da Silva Domingues¹

Rafael Rodrigues Leite²

Helena Vieira³

“[...] Enquanto as imagens que povoam e organizam a ação das pessoas no mundo forem imagens vinculadas a figuras danosas, essas figuras vão poder ser mortas [...]. Então, eu acho que essa permissão tácita de eliminação das travestis tem a ver com esse universo que constitui a vida da travesti como uma vida desprezível. [...] É preciso produzir outras imagens, outros imaginários. [...] É preciso poder imaginar outros imaginários.

—*Trecho da entrevista com Helena Vieira (2025).*

Não podemos, e não queremos, amordaçar a palavra. É por ela que costuramos narrativas, partilhamos saberes, reconectamos passados e (re)inventamos as identidades que nos atravessam. Quando abrimos escuta às memórias — às que herdamos nos ossos e às que forjamos em nossos próprios passos —, compreendemos a força incontornável da oralidade: é ela que mantém vivos os fios que nos ligam às histórias, aos valores, aos mundos que insistem em pulsar mesmo quando tentam silenciá-los (Jannice Moraes de Oliveira CAVALCANTE; Maria Ana da Silva Morais LIMA; Pabla Alexandre Pinheiro da SILVA, 2023).

Falar de ancestralidade, para nós, não é apenas convocar um tempo longínquo. É

¹ Doutoranda em Psicologia e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Mestra em Ciências do Envelhecimento (Educação, Saúde e Qualidade de Vida) pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências do Envelhecimento da Universidade São Judas Tadeu (PPGCE/USJT). Graduada em Ciências Sociais pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (CFCH/UFPE) e em Psicologia pela Universidade São Judas Tadeu (USJT). Pesquisadora do Laboratório de Psicologias, Coletivos e Culturas Queer (PsiCUqueer) da UNESP. Pesquisadora Transfeminista. <https://orcid.org/0000-0003-0038-609X>. E-mail: psidandaradomingues@gmail.com.

² Doutorando e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição. <https://orcid.org/0000-0002-7395-0002>. E-mail: rafael.rleite@ufpe.br.

³ Pesquisadora, transfeminista, escritora e dramaturga. Estudou Gestão de Políticas Públicas na Universidade de São Paulo (USP). E-mail: helena.brilhante.vieira@gmail.com.

reconhecer o agora como território onde pulsa um legado (político, afetivo, espiritual) que atravessa fronteiras, nomes e geografias (Angie BARBOSA, 2022). Herdamos vozes que vieram antes de nós, mas também somos a carne viva da sua continuidade: presença que insiste e memória que fabula. É nesse espírito que se inscreve esta entrevista como parte do que nomeamos artesanato teórico-crítico-sentimental, tecido aqui em diálogo com Helena Vieira. Ao caminhar com esse modo de construir pensamento e pesquisa, afirmamos que há saber nos afetos, nas pequenas sutilezas, nas palavras que tremem antes de sair da boca. Teorizar, para nós, não é afastar-se da experiência: é implicar-se nela com o corpo inteiro.

Caminhando com Suely Rolnik (2019), acreditamos que teoria e sentimento não são polos opostos, mas fios entrelaçados, capazes de articular experiências, memórias e valores culturais. Esta encruzilhada que propomos com Helena é atravessada tanto pelo rigor conceitual quanto por um jogo sensível de escuta e presença que respeita a pluralidade de vozes, temporalidades e afetos que emergem no ato de falar com alguém e ser atravessada por esse encontro. Reconhecida por sua presença em múltiplos espaços de criação, pesquisa e mobilização, Helena encarna o que chamamos aqui de uma transcestralidade viva: uma linhagem que se faz corpo, pensamento e gesto; conectando histórias, experiências pessoais e a invenção contínua de saberes (BARBOSA, 2022).

A palavra de Helena não apenas narra: ela funda, convoca, fabula. O que se transmite, neste encontro, não é um passado estático, mas uma força em movimento que reverbera no agora e acende reflexões críticas, transfeministas e decoloniais. Helena nos fala de mundos que já existem, mesmo quando ainda não foram autorizados a se nomear. Dessa forma, a palavra se reafirma como chave na constituição de identidades e na tessitura de pontes entre diferentes modos de saber (Emerson Silva MENESES, 2024; Renata CARVALHO; Brume Dezembro IAZZETTI; Ruby MASCARENHAS, 2024).

A conversa que se segue nos convida a escutar uma transcestralidade em movimento, que, ao trançar temporalidades diversas, abre veredas para o reconhecimento de histórias plurais e para a invenção corajosa de futuros possíveis. Ao trazer esta conversa no formato de uma entrevista artesanal teórico-crítico-sentimental, buscamos acolher tanto a densidade conceitual quanto a delicadeza dos afetos que atravessam os encontros, os silêncios, as pausas, os gestos e os olhares sobre o mundo. É com essa escuta viva, entre o rigor e o carinho, que abrimos a palavra para Helena.

Neste artesanato teórico-crítico-sentimental em que Helena nos mergulha, habita o gesto da fabulação crítica. E é preciso dizer que, aqui, fabular não é escapar da realidade, mas

reconfigurá-la com as próprias mãos feridas. Longe de ser um devaneio, fabular é uma aposta radical na potência de construir sentidos e futuros a partir de experiências encarnadas, marginais e dissidentes. Fabular criticamente é imaginar com o corpo e, sobretudo, com as feridas que esse corpo aprendeu a carregar. É torcer os contornos do mundo, escavar possibilidades, abrir passagem para formas de vida que ainda não tiveram lugar.

Assumimos, com Saidiya Hartman (2003), que a realidade não é um dado, mas um campo de disputa, moldado pela linguagem, pela performance, pela arte e pela política. A fabulação crítica que atravessa esta conversa com Helena abarca também os regimes de violência e dominação que estruturam o saber e os modos como as práticas disciplinares e as imagens de controle organizam o campo do possível (HARTMAN; Fernanda Silva e SOUSA, 2023; Nayara Luiza de SOUZA; Márcia Guena dos SANTOS, 2024).

É neste chão epistemológico, indisciplinado, fértil e inquieto, que se enraízam as críticas e criações forjadas por saberes transfeministas, interseccionais e decoloniais. Essas formas de pensar e sentir o mundo se constroem no entrelaçamento entre corpo, experiência, memória e linguagem. Recusam o lugar de fala como simples posicionamento individual, propondo, antes, um enraizamento radical nas estruturas que moldam as possibilidades de vida e de morte de determinados sujeitos (Boaventura de Sousa SANTOS, 2007; Viviane Vergueiro SIMAKAWA, 2015; Jota MOMBAÇA, 2021; Silvana de Souza NASCIMENTO, 2022; Larissa Ferreira NUNES *et al.*, 2024).

O que está em jogo não é a simples sobreposição de opressões, mas a produção de uma matriz de dominação que organiza as vidas a partir de vetores múltiplos e simultâneos de desigualdade (Carla AKOTIRENE, 2019; Patrícia Hill COLLINS, 2020). Como afirma a própria Helena nesta conversa, também há a deformação das categorias entre si, mostrando que as identidades não são blocos fixos, mas territórios em atrito.

As abordagens decoloniais, por sua vez, se dedicam a desmontar os alicerces do pensamento moderno-colonial. Elas denunciam a colonialidade do saber, do ser e do poder. Isto é, os modos pelos quais o colonialismo não apenas explorou territórios e corpos, mas também impôs uma lógica epistêmica eurocentrada que hierarquizou saberes e deslegitima cosmovisões inteiras: as dos povos racializados, indígenas, africanos, diaspóricos, periféricos, entre outros. A crítica decolonial desestabiliza o próprio sistema que nomeia, classifica e controla. É uma aposta em escutas outras: de saberes ancestrais, coletivos, subterrâneos e silenciados (Aníbal QUIJANO, 2005; María LUGONES, 2008, 2014; Vivian Matias SANTOS, 2019).

No entrecruzamento desses campos, os transfeminismos insurgem como força teórica e

prática que contesta o cissexismo naturalizado em muitas formulações dos feminismos clássicos e que amplia os debates sobre gênero para além das identidades fixas e das categorias binárias (Jaqueline Gomes de JESUS, 2013; Helena VIEIRA; Beatriz Pagliarini BAGAGLI, 2018). Os transfeminismos não são, ou não deveriam ser, uma mera extensão do feminismo às pessoas trans, como bem afirma Helena.

O que está em jogo é a própria reconfiguração das fundações da crítica feminista. Os transfeminismos colocam em cena a instabilidade do gênero, a produção social da identidade e os regimes de verdade que se impõem sobre os corpos (JESUS, 2013). São saberes que nascem do conflito, da dor, da recusa e, também, da criação. Nesse campo, o corpo que sofre não é apenas vulnerável: é também um corpo que pensa, que cria, que disputa os sentidos do real. Um corpo que transforma luto em linguagem, silêncio em performance, exclusão em potência. Um corpo que teoriza a partir da ferida e que não separa a ferida do pensamento (Raíssa Éris GRIMM, 2016; MOMBAÇA, 2021).

Por isso, para nós, o saber transfeminista é um saber artesanal feito na urgência, no imprevisto, no entre. Entre a rua e a universidade, entre o cuidado e o embate, entre o amor e o trauma. É também um saber sentimental, porque não teme os afetos: os convoca como parte legítima do processo teórico. Como nos convida a pensar Mombaça (2021), trata-se de acolher as nossas quebras e rastrear, a partir delas, “as forças que se precipitam para fora (e além) dos ideais normativos de gênero, sujeito e coletividade” (p.21).

Não há o propósito de “diagnosticar o bem ou o mal de uma experiência coletiva desastrosa”, como reitera Mombaça (2021, p.25), mas de perguntar: quais forças e movimentos de vida tornam possível o encontro? Pensar, portanto, é sentir e sentir, aqui, é um gesto político radical.

“Percebo, pela primeira vez, como é existir num mundo que não tem lugar para você existir”: Trajetórias Políticas, Fabulação Crítica e Imaginários de corpos Trans-Travestis

HELENA:

Eu posso dizer que a transição me trouxe demandas políticas, porque eu percebo, pela primeira vez, como é existir num mundo que não tem lugar para você existir. Lembro que, no primeiro dia que andei com uma roupa de mulher na rua, foi no centro de Fortaleza, de dia, e

me tacaram uma fruta de dentro do ônibus. E aí eu tentei pegar um táxi, e o táxi me recusou. [...] Posso dizer que a minha relação com aquele território mudou de uma maneira quase imediata.

Nessa época eu “me montava”, saía da casa da minha avó vestida de menino, e me montava no banheiro do *shopping*. E aí foi que começou a fazer sentido essa coisa do ativismo. Quando comecei a transição, comecei a me perguntar: por que isso estava necessariamente acontecendo comigo? Não se trata de “por que eu?” ou “por que isso acontece comigo?”, mas sim “o que é que esse processo diz sobre mim?”. Então, eu fui ler a teoria *queer* com os instrumentos que eu tinha. Eu lembro que organizei autor por autor que a Butler (2015) citou no “Problemas de Gênero” e fui atrás de lê-los. Então eu gastei mais de um ano nesse livro.

Entre no PSOL, influenciada pela teoria *queer*, o que gerou, dentro do partido, muitos embates. Acabei trabalhando na assessoria de um deputado fazendo política para travestis no Ceará, me relacionando com os movimentos organizados, com essa justiça crua. Fui candidata a deputada federal em 2018 e, logo após, candidata a prefeita de Fortaleza. Começamos a pensar o que chamamos de *travapolitik*, como oposição à *realpolitik*. Essa ideia de uma *travapolitik*, uma política que tentava fugir de algumas convenções do espaço político e que tentava não se docilizar.

A política é performativa. Cada ato tem alguns efeitos que, em alguma medida, transformam o real. Quando alguém fala “travesti”, você fecha os olhos e imagina uma pessoa na rua, com uma navalha, “fazendo ponto”. Quando alguém fala “prefeito”, você imagina um cara de barriga grande, com mais de 50 anos e velho. Quando alguém fala “uma travesti prefeita”, isso abre um imaginário que não pode ser desimaginado. Como as pessoas dizem nas redes sociais, elas “não podem desver”. Nesse campo de possibilidades, a travesti pode ser prefeita. Acho que a transformação desse universo imaginário sobre a travesti é fundamental para a redução da violência contra a população trans.

A violência contra a população trans não é uma violência que tem a ver só com sua permissão ou não. Não basta que seja crime, porque tem a ver com o estatuto ontológico concedido àquela forma de vida. Então, enquanto as imagens que povoam e organizam a ação das pessoas no mundo forem imagens vinculadas a figuras danosas, essas figuras vão poder ser mortas. Porque matá-las é “fazer um bem ao mundo”. Matar “aquele que é danoso” é “fazer um bem ao mundo”. Então, eu acho que essa permissão tácita de eliminação das travestis tem a ver com esse universo que constitui a vida da travesti como uma vida desprezível.

Para transformar esse imaginário é preciso que nos engajemos para produzir outras

imagens, outros imaginários, outras aparições. É preciso poder imaginar outros imaginários que possam permitir a fabulação de futuros outros, ou essa ideia da fabulação crítica. Só que os imaginários não nascem do nada. Nós estamos condenados ao real. Nós não escapamos do real. Até o delírio está condenado ao real, porque você só delira com o que você já viu, com o que você já experimentou. Então, você não tem como fazer fabulação crítica se não a partir de imaginários que antes foram aspectos ou pistas do real. E isso é política.

O outro lugar que minha carreira e trajetória está, é nas artes. Nele me encontrei, inclusive, para conseguir produzir imagens também. E essa produção de imagens passa pelo teatro. O primeiro texto de teatro que eu escrevi foi um texto para um espetáculo sobre homens trans, sobre transmasculinidades e chamava-se “Histórias Compartilhadas”, que foi de 2016. Era uma performance documental ficcional.

Tinha, em dado momento, uma cena ao fundo do ator pornô trans Buck Angel transando com uma travesti. O vídeo é incrível, porque a travesti fala “você não sabe o que eu tenho aqui”, porque ela tem um “pau”. E aí ele fala “ah, mas você também não sabe o que eu tenho aqui”. E aí, na cena, ela “come” ele. As pessoas sempre imaginam que um homem “come” uma mulher, ou que um homem “come” outro homem. O homem ocupa sempre esse lugar. Mas ali, você tinha uma travesti. As pessoas se assustavam muito.

Eu acho que você não tem como ter contato com a teoria *queer* e com o pensamento decolonial e virar automaticamente decolonial e automaticamente *queer*. Mas alguma coisa em você precisa ser contrariada, porque nós não fomos criados assim. Alguma coisa tem que parecer errada, alguma coisa que te pareça ser ruim, e você, mesmo assim, insiste nela, porque ela está em ti. Ela vai te incomodar. Acho que esse incômodo ativo é importante. Se nada está te incomodando, é porque você está muito protegido de alguma maneira.

“Onde é que estavam as travestis?”: Decolonizar a Memória e a Imaginação Política a partir do Feminismo Decolonial

HELENA:

Tradicionalmente, a gente costuma pensar o feminismo decolonial como aquele que vai surgir a partir do pensamento da escola da modernidade/colonialidade, do Quijano (2005, 2007) etc. Então, María Lugones (2008, 2014) percebendo que na noção de colonialidade do Quijano (2005, 2007) havia um problema (ele considerava várias categorias, mas não incluía a de

gênero), faz uma leitura e diz “olha, falta gênero”. E aí ela começa a repensar a história, inclusive mostrando como essa categoria, o gênero e suas relações, constituem formas de dominação da colonização.

Em “Rumo a um Feminismo Decolonial”, a Lugones (2014) diz que os colonizadores, quando criam o sexo nos indígenas, ou melhor, o sexo-gênero (vou falar indistintamente aqui, porque não importa, nesse caso, a distinção), eles fazem isso separando homens e mulheres, colocando em oposição, e de um jeito que permitia a produção desse sistema de gênero e a organização disso. A implantação dele funciona como a implantação da igreja, da polícia e do pacto colonial. Também é uma forma de dominação.

A gente pode pensar que talvez o feminismo decolonial tenha nascido desse pensamento. Mas acho que ele é muito anterior a isso. Outros feminismos decoloniais hoje vão dizer isso. A própria Lugones dizia. Ela fundou o GLEFAS⁴ e temos hoje a Ochy Curiel e a Yuderkys Espinosa, que vão pensar também. E existem outras pensadoras, como a Cherríe Moraga e a Gloria Anzaldúa, que vão pensar esse feminismo de fronteira, esse feminismo *chicano*, esse feminismo de um corpo que parece não ter lugar⁵.

Então, eu acho que o que define o feminismo decolonial, de certa forma, é uma contradição. E a contradição é esta: isso que nós chamamos de “feminismo” é, em si, uma invenção colonial. É um feminismo civilizado, que se inventa como feminismo, como teoria, como o pensamento do movimento do Norte no mundo colonizado. Mesmo o feminismo negro, acho que a Lugones (2010) vai dizer isso, ela diz em dado momento quando se dirige às feministas negras: é preciso lembrar que, em relação a nós, existe uma diferença fundamental com o imperialismo. Mesmo o feminismo negro dos Estados Unidos está numa relação de poder conosco, no sentido de que também é uma relação imperialista, etc.

⁴ O Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) é um coletivo político e acadêmico influenciado pelo pensamento da filósofa argentina María Lugones, especialmente por suas contribuições ao feminismo decolonial latino-americano.

⁵ Ochy Curiel é uma teórica feminista, cantora e antropóloga social afro-dominicana, cofundadora do GLEFAS. Yuderkys Espinosa Miñoso é filósofa, escritora e pesquisadora feminista decolonial e antirracista da República Dominicana. Cherríe Moraga é escritora, poeta e ativista chicana nos Estados Unidos, importante voz do feminismo lésbico e latino. Gloria Anzaldúa foi teórica, escritora e poeta norte-americana, reconhecida por seus trabalhos sobre fronteiras culturais, feminismo chicano e teoria queer.

Nisso, eu acredito que o que primeiro caracteriza o feminismo decolonial é essa contradição. O segundo ponto que o caracteriza é a busca por entender as formas de luta e as formas de resistência das mulheres latino-americanas. Eu não vou falar das mulheres do Sul Global, porque acho que a ideia de “decolonial” é muito marcada pelo pensamento latino-americano.

Quando a gente fala da Spivak, ou da Chandra Mohanty, ou de outras indianas, estamos falando de pensamento pós-colonial⁶. Quando falamos das africanas, também estamos falando de pensamento pós-colonial. Tem algo no decolonial, que são essas mulheres que escreveram em espanhol, pensando a realidade daquele lugar (as mulheres dali) que escreveram a partir de autoras e pensadoras de lá.

Eu sempre gosto de citar a luta da Domitila Barrios de Chungara que foi, na verdade, uma revolucionária, uma militante camponesa da Bolívia. Ela vivia em um lugar chamado Minas Siglo XX. Os homens trabalhavam nas minas e ela era uma dona de casa. Só que esses homens eram altamente explorados e eles não se organizaram numa luta marxista. Foi a Domitila quem organizou as donas de casa para resistir à opressão. E ela organizou essas mulheres sendo, por exemplo, analfabeta. O livro que conta a história dela é muito bom. Chama “Se me deixam falar: testemunho de Domitila Barrios de Chungara, uma mulher da Bolívia – 25 anos depois” (CHUNGARA; Moema WIESER, 1979).

Teve um momento em que ela [Domitila] foi chamada para um encontro na ONU e, quando tentou falar, disse “se me deixam falar [...]”, porque não deixavam ela se expressar; afinal, era mulher, indígena e falava pouco. Foi uma repórter brasileira quem escreveu esse livro. A Domitila falava, e ela, a repórter, editava. Essa repórter se chama Moema Wieser. Essa é uma luta e ela não tinha marxismo, não tinha nada, mas as mulheres se organizaram a partir dos seus saberes [...].

Eu acho que tem, e talvez isso seja algo importante na construção do feminismo decolonial, uma necessidade de descolonizar a nossa memória. De olhar onde é que essas mulheres resistiram e o que essas mulheres fizeram. No meu caso, o trabalho mais importante

⁶ *Gayatri Chakravorty Spivak é uma crítica literária e teórica indiana, autora do ensaio Can the Subaltern Speak? (1988), texto central nos estudos pós-coloniais. Chandra Talpade Mohanty é uma teórica feminista pós-colonial cuja obra problematiza a universalização da categoria “mulher” nos feminismos ocidentais, propondo uma perspectiva transnacional ancorada nas articulações entre gênero, raça, classe e colonialismo.*

nesse sentido foi sobre travestis durante a ditadura. Isso acabou virando um espetáculo de teatro, mas começou como uma pesquisa. Quando li o livro do Renan Quinalha e do James Green (2021), “Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade” (que reúne documentos da Comissão Nacional da Verdade), me veio uma pergunta: “tá, mas e as travestis?”. No livro, eu encontrava histórias de gays, mas não via histórias de travestis. E eu queria saber “por que elas não estavam ali? Onde é que estavam as travestis?”.

Houve, na época, um debate historiográfico em torno da questão do anacronismo. Muitos argumentavam que não fazia sentido falar em travestis durante a ditadura, já que a categoria ainda não estava consolidada. Mas o capítulo que escrevi com Yuri Fraccaroli, para o livro “História do Movimento LGBT no Brasil” (QUINALHA; GREEN, 2018), propõe justamente refletir sobre as práticas de “travestimento” naquele contexto como expressão de uma identidade em construção. Hoje, vemos um campo cada vez mais consistente que afirma a presença das travestis na ditadura e reivindica essa memória como parte da história política do país.

Nas práticas de “travestimento” operavam uma distinção na forma como a violência era recebida. Os “viados” que se “travestiam” cotidianamente sofriam um tipo de violência que aqueles que não se “travestiam” não sofriam. Essas práticas hipotéticas de “travestimento” talvez já fossem suficientes para afirmar a existência de travestis. Em um outro texto, numa coletânea da Universidade Federal de Alagoas, discuto a categoria “homossexualidades” usada pelo James Green (2000) porque ela faz supor que houvesse uma homogeneidade entre todos os “desviantes”. E eu argumento que as diferenças intergrupais são tantas que não dava pra reunir todo mundo sob a categoria de “homossexualidades”, mesmo no plural (VIEIRA, 2023).

“O compartilhamento das nossas vulnerabilidades é a nossa força”: A Travestilidade como uma história sem heroínas e um modo de vida fronteiroço

HELENA:

Eu não tenho essa ideia de um grande herói e de um grande mártir. Quando a gente olha pra história da ditadura, é uma história profundamente masculinista. Reescrever a história da ditadura a partir de uma perspectiva feminista, de um feminismo decolonial e de um transfeminismo decolonial, é também reescrever uma história que não precise de heróis. Eu sempre penso nos filmes de super-herói, em como a cidade fica depois que o “Superman” vence

o vilão: os prédios estão destruídos, os carros revirados e as ruas em ruínas. Às vezes, teria sido melhor se o herói nem tivesse aparecido porque os heróis custam muito à sociedade.

Podemos dizer com isso que as travestis fazem parte de uma história sem heroínas. Algumas histórias são perversas, outras são básicas e outras até golpistas, mas todas são profundamente inventivas para sobreviver. E essa inventividade nasce justamente de habitar uma zona de morte. Ela nasce da coligação entre vulneráveis. E esse é um ponto importante para o nosso presente: o compartilhamento das nossas vulnerabilidades é a nossa força.

O Pajubá, por exemplo, nasce da aliança das travestis com os povos de terreiro, quando muitas delas passaram a habitar os territórios de axé como forma de proteção contra a polícia. Porque, naquela época, era crime “se vestir de mulher”. As delegacias de “bons costumes” e “vadiagem” prendiam travestis por isso.

Eu conversei com uma travesti do Ceará, a Tina, que infelizmente faleceu na pandemia de Covid-19. Ela contava que, entre elas, decidiam quem ia fazer o guarda se apaixonar. Porque quando eles vinham prender, elas conseguiam seduzir o guarda e trocar sexo pela liberdade das outras. Tinham, inclusive, uma espécie de cronograma dessas trocas. Então, vejam: aquele sexo que era mercadoria de trabalho era também mercadoria de trocas de sobrevivência com a polícia.

Outro ponto era a forma como elas corriam. A Tina me contava, por exemplo, que elas corriam pelas cidades e tinham um jeito próprio de correr para que a polícia não as achasse. Haviam mapeado as vielas, sabiam qual laje dava pra pular e qual muretinha dava para saltar. Era um jeito de correr que era também um jeito de sobreviver. O modo de construir a identidade no espetáculo também era muito singular. A Tina tinha uma coisa muito interessante: escolheu o nome “Tina” pensando na Tina Turner. Mas uma amiga dela, também travesti da rua, disse que, se usasse esse nome, a Tina Turner poderia processá-la por plágio. Então, ela se nomeou Tina McGyver. Mas passou a vida toda meio que se montando como uma referência da Tina Turner.

Eu acho que essa memória (a memória dessas outras pessoas que resistiram, que inventaram seus corpos, que criaram modos próprios de viver) é muito importante na construção de outros saberes. Como é que elas se cuidavam? Como se hormonizavam? Como se apoiavam nas crises? Existe ali uma tecnologia de vida. E eu penso que o feminismo decolonial precisa ser um feminismo que não olhe apenas para as mazelas das mulheres latino-americanas, mas que busque, nas formas de viver dessas mulheres, formas de vida esquecidas.

Não é como se o mundo estivesse em crise e as respostas simplesmente não existissem.

Talvez elas sempre tenham existido, só que ao lado de sujeitos que a gente nunca olhou como capazes de produzir respostas. Acho que isso é um pouco o que eu entendo como central nesse pensamento decolonial.

E aí vem o terceiro ponto, que é a fabulação. A fabulação e a ficção científica, ou até outras ficções, que nem sempre são científicas como contraponto à ideia de um feminismo da forma, de um feminismo da razão. Porque esse feminismo da razão opera dentro dos marcos da racionalidade moderna. E, nesse caso, quando a gente fala em razão, a gente tá falando dessa razão moderna que não é, por exemplo, o que os gregos entendiam como razão. É outra coisa. Uma razão que é delimitada, que é circunscrita pela lógica, pela linguagem. É aquilo que o Ludwig Wittgenstein (2009) diz: o limite da linguagem é a lógica e o limite do pensamento é a linguagem.

Então, quando a gente pensa o feminismo da razão, nesse caso, está pensando um feminismo que tem seus limites nos sentidos produzidos por esse mundo. Quando a gente olha para povos que não tiveram suas histórias contadas, ou para experiências que não foram narradas, talvez a gente abra um outro campo de possibilidades, um outro campo de possíveis, para outras formas de contar histórias. Para outras formas de pensar o mundo. Então, acho que tem aí um certo espaço na fabulação crítica.

Acho que o feminismo decolonial não dá, necessariamente, respostas agora. Ele dá provocações e práticas. Outros apanhados teóricos dizem isso: é impossível um feminismo decolonial sem práticas políticas transformadoras. E essas práticas só podem existir quando você está no interior dos movimentos e das demandas da vida real. Não dá pra fazer feminismo decolonial só na academia. Você pode até pensar que está fazendo, mas, sempre que achar que fez, ele já se desfez de você. Ele é fugidio. Não tem a ver com conhecimento institucionalizado.

Mas tem outra coisa que eu acho importante dizer: decolonizar o pensamento feminista não significa jogar fora tudo o que o Norte produziu. Eu sempre falo isso, até porque gosto muito de todas as autoras que li: sejam francesas, americanas ou outras, acho que é muito importante a leitura delas. Inclusive, porque não dá pra construir uma crítica sobre nenhuma delas sem conhecê-las profundamente. Eu sempre falo algo quando escuto “*ah, não vou ler Marx porque quero decolonizar*”. Bem, se você não lê, não tem o que decolonizar. Se você não sabe, não tem o que decolonizar.

Infelizmente, ou felizmente, isso é muito importante: decolonizar não é se desfazer do Norte, porque nós somos constituídas tanto pela violência colonial quanto pela resistência dos colonizados. Aquilo que é do Norte também nos constitui. E nós não podemos nos desfazer

disso, porque não podemos desfazer o que a história já fez conosco. No nosso corpo habitam algozes e vítimas. E isso é terrível, porque é verdade. Então, no fundo, trata-se de inventar um modo de vida que não seja nem o dos nossos antepassados que foram destruídos, nem o dos nossos antepassados destruidores. Mas um modo de vida fronteiro ou, como vai dizer a Gloria Anzaldúa (1987), uma consciência mestiça.

“Os corpos *cyberpunks* somos nós”: Corpos em Disputa, Colonialidade de Gênero e Cisgeneridades Precárias

HELENA:

A colonialidade de gênero não opera só ao dizer o que é um homem e o que é uma mulher, mas também ao definir como é esse corpo de homem ou como é esse corpo de mulher, e na forma como a gente percebe esse corpo, como a gente percebe o nosso próprio corpo. Eu já conheci algumas travestis e mulheres trans que “destransicionaram”. E é muito interessante porque, para muitas delas, a “destransição” não significa dizer “eu sou um homem”. Para a maioria, o que elas dizem é: “eu não consegui ser mulher”. E esse “não conseguir ser mulher” tem a ver com o fato de que a mulher que aprendemos a imaginar é uma mulher que nós, mulheres trans, jamais seremos.

Então, se você não desloca essa imagem do que é ser mulher, você nunca consegue dizer que é uma. Porque existem distâncias que são intransponíveis. Então a gente inventa um jeito de produzir essa imagem e começa a inventar outras imagens. A colonialidade nos prende a certas formas de pensar o gênero e de pensar o corpo e a gente não escapa disso. A gente não escapa do poder. A mulher que é produzida como imagem a ser conquistada é uma mulher vulnerável. E mesmo a mulher “super gostosa”, essa também não é uma imagem normativa de mulher. São as mulheres de “comer” e não são as mulheres de “casar”.

Então, a colonialidade de gênero vai organizar um conjunto de hierarquias entre os corpos femininos, dentro do próprio gênero. Vai da imagem mais sacrossanta até a mais “*cyberpunk*”. E aí, vamos dizer que os corpos “*cyberpunks*” somos nós, mulheres trans. A Eva, por exemplo, é aquela mulher magrinha, branca, de traços finos e aparência frágil. Quanto mais essa hierarquia é produzida, mais a gente vê disputa, inclusive entre esses corpos. As mulheres mais abaixo nessa hierarquia, que são as mulheres negras e as mulheres trans, são frequentemente animalizadas.

E isso é muito interessante, porque o reconhecimento do corpo, ou das dimensões corporais desse “corpo grande” da mulher negra, já animalizou esse corpo antes. Quando a gente lembra da história da Vênus Negra (a chamada Vênus Hotentote), da Saartjie Baartman, o corpo dela foi exposto ainda em vida como uma “mulher-macaco” em *freak shows*. Por quê? Porque ela tinha uma bunda grande e peitos grandes que as inglesas nunca tinham visto. E isso é muito marcante: esse corpo mais volumoso e esse corpo mais formoso é considerado vulgar.

Tem um trabalho que a Lugones (2008) faz, de um jeito até meio cômico, que é pensar como seria possível produzir uma aliança entre todas essas mulheres que são hierarquizadas dentro da comunidade de gênero. E aí ela vai dizer que se a mulher de cor (a mulher latina, a mulher negra e a mulher indígena) é um “cachorro vira-lata”, a mulher branca é o “*poodle*” da casa. Nenhuma das duas é humana, porque ambas são sempre definidas em função do homem. E mesmo os homens também têm sua humanidade organizada dentro da hierarquia de gênero que a colonialidade produz.

É bom lembrar que, quando falamos em colonialidade, estamos falando da produção de hierarquias a partir da modernidade. O que raramente se diz é que a primeira coisa que a colonialidade faz é produzir uma hierarquia entre modernos e primitivos e entre brancos e negros. Esse é o primeiro grande acontecimento da colonialidade e da modernidade. Então, a colonialidade vai sempre produzir uma hierarquia e a de gênero vai produzir uma hierarquia entre homens e mulheres, mas também uma hierarquia entre mulheres e entre homens.

Nessa hierarquia entre homens, temos os homens que vão ser animalizados: os homens negros. E essa animalização é muito importante, porque, quando olhamos para o jovem periférico e supomos que ele seja bandido, isso não diz respeito somente ao racismo. Diz também respeito à hierarquia de gênero que aquele corpo ocupa, porque aquele corpo vai ser desumanizado por ser negro, racializado e pobre também.

A humanidade, ou a noção de humanidade, é algo a ser atingido. Eu acho isso muito importante, porque é isso que norteia a discussão sobre os direitos humanos. Quando se diz que existe uma parcela da sociedade que é contra os direitos humanos, eu digo: isso é falso. O que existe é uma parcela da sociedade que não reconhece a outra parcela como humana. Porque a discussão é: “quem é que pode ser humano para acessar os direitos humanos?”. Esse jovem negro não pode ser humano. Essa travesti não pode ser humana. E aí você tem um homem gay afeminado e outras hierarquias que se constroem.

Por isso que a colonialidade é uma lógica que opera dentro de outra lógica e uma repetição sem fim. Porque entre as mulheres negras vai se produzir hierarquia, entre as mulheres

trans vai se produzir hierarquia, entre os homens, entre os homens negros e entre os homens gays. E essas hierarquias estão todas funcionando e operando ao mesmo tempo. Elas resvalam umas nas outras. E este resvalamento de uma hierarquia na outra não é tão bem captado pela noção de interseccionalidade, como vai dizer a Maria Lugones (2008), mas é melhor compreendido quando a noção de colonialidade se une à de interseccionalidade.

Daí, conseguimos perceber que, por exemplo, um homem negro gay, o ser gay dele, vai ser afetado pela forma de ser negro [...]. Um homem gay branco e um homem gay negro não são igualmente gays. Porque a forma do homem negro ser gay vai ser afetada por sua negritude. Assim como a forma de ser homem vai ser afetada por sua homossexualidade e por sua negritude.

Nesse contexto, Sofia Favero (2020) e eu desenvolvemos um conceito que chamamos de cisgeneridades subalternas. Ser negro e ser gay afeta essa cisgeneridade de um jeito que você vai encontrar, na constituição dela, experiências de subalternidade. O homem gay, diante do homem hétero, será sempre “menos homem”. Então, a masculinidade do homem gay vai ser uma masculinidade precária, assim como a própria negritude dele vai ser uma negritude precária se ele for um gay afeminado.

Não se trata só de pensar categorias lado a lado, mas de perceber como uma categoria “deforma” a outra. Um homem gay cisgênero não é cisgênero da mesma forma que um homem hétero cisgênero, porque a homossexualidade “deforma” a cisgeneridade. A negritude “deforma” a cisgeneridade. E, nesse processo, vai se produzindo uma outra forma de ser, uma singularidade, uma experiência subalterna dentro da própria cisgeneridade.

Acho que isso é muito importante para a construção de alianças, porque, se a gente define o outro sempre com base naquilo que ele tem de dominante, a gente não consegue se aliar. A gente se “desalia”. As alianças não se constroem pelas forças, mas pelas vulnerabilidades compartilhadas. Como é que a gente faz amigo? A gente faz amigos quando compartilha o que tem de mais querido, quando divide um segredo e quando se expõe. As alianças políticas também só se constroem assim: pela partilha das fragilidades, não das fortalezas.

Quando alguém te vence num jogo, você não vira amigo dessa pessoa, porque os nossos aspectos de força e de dominação não geram empatia e não geram coligação. Então, é preciso que eu olhe para um homem gay e não o defina só pela masculinidade que ele carrega, mas pela precariedade que ele vive, porque é essa precariedade que nos aproxima. E é isso que eu estou pensando como forma de burlar a colonialidade de gênero, porque, se a colonialidade de gênero

produz hierarquias, a gente precisa desestruturá-las. E desestruturar essas hierarquias também passa por reduzir as diferenças, pegar aquele que se pensa superior (“você se acha superior?”) e jogar esse pensamento no chão junto com a gente.

Outra coisa, a colonialidade de gênero também é uma colonialidade do ser, porque ela constrói uma forma de percepção. Então, eu sempre digo assim: o gay afeminado que se percebe superior à travesti, ele precisa ser destituído dessa ilusão, porque só quando ele for destituído dessa ilusão é que essa hierarquia vai ser desordenada. Eu lembro que uma vez fui gestor (ou gestora? Eu nem sei falar no passado, é complicado, porque eu estava em transição) de um centro educacional. Quando estive na gestão, eu era um “menino” gordo e afeminado e os meninos me zoaram muito ali. Eram meninos da favela que tinham invadido o espaço.

E aí eu lembro que fiz uma coisa, eu nem conhecia teoria nenhuma, mas falei assim “da mesma forma como vocês estão me zoando agora, vocês também vão ser zoados em algum momento, porque vocês são negros e são pobres. Então, se vocês não querem isso pra vocês, não façam isso com os outros”. Porque é isso: desordenar a hierarquia que a colonialidade produz é também pôr fim às ilusões de dominação daquelas pessoas que nem dominadoras são de verdade, são só iludidas. É uma ilusão de dominância que precisa ser posta abaixo.

“A gente tem uma perspectiva diagonal. atravessamos os lados”: transfeminismo decolonial, a desnaturalização radical das identidades e a experiência travesti como sabedoria encarnada

HELENA:

Eu sempre acho que, pra gente criar um feminismo novo, é preciso que exista algo que seja exclusivo ou, pelo menos, uma contribuição que seja própria dessa perspectiva. Quando eu leio, por exemplo, o “Manifesto Transfeminista” da Emi Koyama (2003), o que eu vejo ali é só um feminismo cis adaptado para pessoas trans. Então, não enxergo grandes contribuições além da ideia de dupla opressão (transfobia e misoginia), mas isso também não é necessariamente algo novo.

Eu sinto que falta cor, sabe? Falta algo mais vivo, mais encarnado, que venha da experiência trans, porque eu acho que esse é o ponto. Tem algo na experiência trans que é único e que constitui uma perspectiva singular que é o fato de a gente ter atravessado o mundo dos gêneros. Nenhum outro feminismo pode ser pensado a partir de um corpo que esteve, em algum

momento, no mundo masculino e depois foi para o feminino, ou o contrário, ou para um terceiro lugar. A gente tem uma perspectiva diagonal. Atravessamos os lados. E atravessar os lados significa muita coisa, porque a gente percebe coisas que ninguém além de nós foi capaz de perceber.

Há uma diferença na forma como somos ouvidas antes e depois da transição. Quando eu falava num partido político antes da minha transição, eu era ouvida com muito mais facilidade. Depois, o esforço para ser ouvida foi assombroso. As feministas até falam sobre isso, mas, só quem experimentou ambos os lugares (ainda que dentro de uma masculinidade precária, como é o caso da maioria de nós), é que consegue fazer esse trânsito.

Esse tema é sempre polêmico, porque muitas travestis e mulheres transexuais se recusam terminantemente a discutir o período que antecede a transição, o período do “falecido”, do “eu que não era eu”. Mas, infelizmente, é um período que existe na vida de todas nós e não tem como não fazer as pazes com ele. Eu costumo dizer que aquela pessoa foi quem ficou grávida de mim. Eu estive grávida da Helena por vários anos. “Me pari”. Inclusive, com um processo hormonal muito parecido com o da gravidez [...]

E acho que esse é o ponto: a gente precisa elaborar, do ponto de vista feminista, a experiência trans. Precisamos perguntar: o que nossas experiências podem dizer ao mundo e ao feminismo? A desnaturalização radical. A descorporificação radical. E eu acho que isso está nas nossas práticas cotidianas. Sempre digo: as piadas sobre gênero que nós fazemos são muito mais ricas do que muito texto transfeminista. Você brinca, quando vai comprar hormônio, e diz “ai, eu queria comprar meu gênero”. Quantas de nós já não fizeram essa piada? Ou quando a gente diz “nossa, estou suando, parecendo um tonhão”. Quantas de nós já não disseram isso?

Porque é isso: inventar um corpo. Inventar um lugar para esse corpo. Eu acho que essa inventividade, que desnaturaliza e desmaterializa radicalmente o corpo, é muito importante, porque o corpo que se desmaterializa, se rematerializa [...]. A gente aprende, porque a gente nasce de uma cultura “viada”, inclusive. Eu acho que isso não tem como negar, a lidar com gênero de uma maneira que é muito própria. E eu acho que tem essa desimportância, porque o gênero é, na experiência travesti, ao mesmo tempo sumamente importante e, ao mesmo tempo, profundamente desimportante.

Se a gente continuar levando o gênero tão a sério, a gente vai enlouquecer. No começo, quando você está levando tudo muito a sério, você fica assim “ai, nossa, a textura do meu

chuchu⁷, o que será que passa pra tirar essa textura?”. Porque não é assim que deveria ser a textura da pele de mulher. A colonialidade está toda ali, mas, em dado momento, não dá mais, porque a gente vai inventando outro corpo e outro gênero.

Eu acho que essa experiência precisa ser o centro do transfeminismo, porque é a riqueza da nossa experiência. Senão, a gente só passa a fazer feminismo negro e feminismo interseccional, entende? Acho que essa é uma crítica que eu tenho feito a muito do que tenho lido como transfeminismo, porque parece só um feminismo de sinal invertido. Você tira uma palavra, coloca a palavra “trans” e pronto. Acho que esse é o ponto.

Outro ponto é que a gente precisa considerar a história das feministas brasileiras. Nossa forma de pensar e de fazer luta não tem nada a ver com a da Emi Koyama. E é por isso que eu penso que um “transfeminismo decolonial”, talvez, esteja muito mais vinculado ao que é um pensamento travesti. Um pensamento travesti que vai olhar pra uma “radfem”, quando ela disser “você não é mulher?”, e vai responder “mas você também não. Nenhuma de nós é. A diferença é que você acha que é de verdade”. Não precisamos, e nem vamos, entrar em briga pra dizer que é mulher, porque isso não faz sentido, entende?

A gente diz que ser mulher é uma questão de reconhecimento, de ter direitos, de acessar aposentadorias e de acessar hormônio (que é caro. O corpo é caro). Isso tudo tem a ver com uma dignidade prática na vida. Mas, conceitualmente, eu sempre digo: o transfeminismo precisa dizer que não existe esse negócio de “se sentir mulher”. Eu não me sinto mulher e nenhuma mulher “se sente” mulher. As pessoas só se sentem a si mesmas. Você só sabe se sentir você, ele só sabe se sentir ele e eu só sei me sentir eu. E, se isso que eu sinto é ser homem ou mulher, eu vou saber por aproximação e por conforto, sabe? São outras dinâmicas do mundo.

Eu acho que essa é um pouco a riqueza do transfeminismo que nós temos perdido e isso dentro de uma demanda quase essencialista por representação. Mas, se eu não fico atenta, quando vejo, já estou essencializando. A gente não escapa disso. Acho que temos que assumir uma postura crítica sobre essas coisas, sobre o quanto nos apegamos a esses delírios coloniais (“o que é a mulher. O que é o homem”). E o transfeminismo é, no melhor dos sentidos, o contraste desses delírios. Se ele estiver calcado nas nossas experiências, ele é isso: contraste de

7 No Pajubá, “chuchu” refere-se à textura dos pelos na pele do rosto ou aos próprios pelos faciais de mulheres trans e travestis. O Pajubá é um dialeto criado por travestis e mulheres trans, amplamente difundido na comunidade LGBTQIA+, a partir de seus espaços de sociabilidade, estratégias de sobrevivência e das “pistas” de trabalho, onde se constituíram redes de afeto, resistência e comunicação própria (Brume Dezembro IAZZETTI, 2021).

delírios [...]

A gente está sempre tentado pela essencialização e pela cristalização. Não é que a gente tenha o máximo poder de identidade, mas é que o uso reiterado de uma metáfora faz com que ela perca o seu caráter metafórico. Então, por exemplo, se eu falo “embarcar hoje”, alguém pensa em barco? Não. O uso metafórico para “embarcar no avião” ficou tão comum que “embarcar” virou “entrar no avião”. Usamos tanto essa palavra que o seu caráter ilustrativo se perdeu e ela se transformou na própria palavra que significa entrar no avião.

Dessa mesma forma, as nossas práticas subjetivas de luta também se cristalizam. Elas são tão utilizadas, se cristalizam tanto, que se transformam numa nova tradição e aí se reessencializam. O transfeminismo, nesse momento (acho que a saída por um transfeminismo decolonial), vai pegar a história das travestis, as questões das travestis latino-americanas, a construção de práticas de resistência, práticas e poéticas de resistência e a desnaturalização radical dos corpos de homens e de mulheres.

Por exemplo, o maior perigo que uma travesti oferece para um homem não é o seu desejo. Muitas pessoas dizem assim “ah, um homem hétero olha pra uma travesti e pensa ‘será que eu sou hétero ou não, por desejar esse corpo?’”. Não é isso. É porque ele olha para aquele corpo e pensa: “meu corpo também pode virar você. Aquele corpo é um corpo de mulher. O meu também pode ser”. Então, a certeza de que o corpo dele é originalmente masculino se desfaz frente ao corpo que foi originalmente masculino e mudou. É esse o perigo.

A gente propõe uma desnaturalização radical. É nesse ponto que a experiência trans, quando elaborada teoricamente, é uma crítica à cisgeneridade. Acho que essa é a importância para a crítica ao conceito de cisgeneridade: justamente a desnaturalização radical das identidades. Não existe identidade natural.

Referências

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Pólen, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BARBOSA, Angie. “Transcestralidades: trauma, violência e futuro fora do parentesco”. Ruído Manifesto [online]. 2022. Disponível em <https://ruidomanifesto.org/transcestralidades-trauma-violencia-e-futuro-fora-do-parentesco-por-angie-barbosa>. Acesso em 01/04/2025.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARVALHO, Renata; IAZZETTI, Brume Dezembro; MASCARENHAS, Ruby. “Precisamos trapacear a língua”: entrevista com Renata Carvalho”. Revista Anômalas, Catalão, v. 4, n. 1, p.

180-199, jan./jun. 2024. Disponível em <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/ra/article/view/74844>. Acesso em 02/04/2025.

CAVALCANTE, Jannice Moraes de Oliveira; LIMA, Maria Ana da Silva Moraes; SILVA, Pabla Alexandre Pinheiro da. “Retórica sentimental e Nauasakiri: diálogos entre memórias, oralidade e discurso”. *Revista Norteamentos*, Sinop, v. 16, n. 42, p. 116-132, jan./jun. 2023. Disponível em <https://doi.org/10.30681/rln.v16i42.10749>. Acesso em 05/04/2025.

CHUNGARA, Domitila Barrios de; WIESER, Moema. *Se me deixam falar: testemunho de Domitila Barrios de Chungara, uma mulher da Bolívia – 25 anos depois*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade como crítica social*. Tradução de Tarsila Oliveira. Salvador: EDUFBA, 2020.

FAVERO, Sofia. “Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato”. *Bagoas: Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, Natal, v. 13, n. 20, p. 169-197, jun. 2020. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/18675>. Acesso em 25/03/2025.

GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000.

GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (Orgs). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

GRIMM, Raíssa Éris. “A violência cisgênera e suas hierarquias”. *Centro de Pesquisa Transfeminista* [online]. 2016. Disponível em <https://transfeminismo.org/a-violencia-cisgenera-e-suas-hierarquias/>. Acesso em 01/04/2025.

HARTMAN, Saidiya; SOUSA, Fernanda Silva e. “‘Eu não sou uma nota de rodapé para o pensamento de grandes homens brancos’: uma entrevista com Saidiya Hartman”. *Revista ODEERE, Vitória da Conquista*, v. 8, n. 1, p. 1-23, jan./abr. 2023. Disponível em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/12538/7469>. Acesso em 01/04/2025.

HARTMAN, Saidiya. “The position of unthought”. *Qui Parle, Durham*, v. 13, n. 2, p. 183–201, mai. 2003. Disponível em <https://mumbletheory.com/wp-content/uploads/2019/04/the-position-of-the-unthought.pdf>. Acesso em 20/03/2025.

IAZZETTI, B. D. *Existe ‘universidade’ em pajubá? Transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1166020>. Acesso em 20/03/2025.

JESUS, Jaqueline Gomes. “O conceito de Heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência”. *Psico-USF, Bragança Paulista*, v. 18, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2013. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-82712013000300003>. Acesso em 05/04/2025.

KOYAMA, Emi. “The transfeminist manifesto”. In: DICKER, Rory; PESCHEL, Alison (Orgs). *Catching a wave: reclaiming feminism for the 21st century*. Boston: Northeastern University Press, 2003. p. 244–259.

LUGONES, Maria. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa, Bogotá*, n. 9, p. 73–102, jul./dez. 2008. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 02/04/2025.

LUGONES, Maria. “Hacia un feminismo decolonial”. In: GLEFAS (Org.). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: GLEFAS, 2010. p. 13–54.

LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo decolonial”. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em 27/03/2025.

MENESES, Emerson Silva. “Tentam nos vestir de noiva: sete queertografias paulistanas”. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 01-19, jul. 2024. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.1981-3341.pontourbe.2024.226830>. Acesso em 20/03/2025.

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

NASCIMENTO, Silvana de Souza. “Epistemologias transfeministas negras: perspectivas e desafios para mulheridades múltiplas”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 77, p. 548–573, set./dez. 2022. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S2178-149420220311>. Acesso em 01/04/2025.

NUNES, Larissa Ferreira *et al.* “Decolonialidade e gênero: modos de fazer e pensar a Psicologia”. *Revista Interdisciplinar Encontro das Ciências – RIEC, Icó*, v. 7, n. 2, p. 330–360, jun. 2024. Disponível em <https://riec.univs.edu.br/index.php/riec/article/view/365>. Acesso em 01/04/2025.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. *In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126. Disponível em <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em 06/04/2025.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2007. p. 73-118.

QUINALHA, Renan; GREEN, James N. (Orgs). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 79, p. 3-46, nov. 2007. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Acesso em 01/04/2025.

SANTOS, Vívian Matias. “Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência”. *Psicologia & Sociedade*, Recife, v. 30, p. 1-11, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>. Acesso em 01/04/2025.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

SOUZA, Nayara; SANTOS, Márcia Guena dos. “Por uma episteme visual negra: proposta metodológica a partir da ‘fabulação crítica’ e das ‘imagens de controle’ para análise das imagens”. *ComSertões*, Juazeiro, v. 15, n. 1, p. 01-16, nov. 2024. Disponível em <https://doi.org/10.36943/comsertoes.v15i01.20050>. Acesso em 01/04/2025.

DOMINGUES, Dandara C. da S., LEITE, Rafael R., e VIEIRA, Helena.

“No nosso corpo habitam algozes e vítimas”: Entrevista e Artesanato Teórico-Crítico-Sentimental com Helena Vieira

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?” *In*: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Orgs). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

VIEIRA, Helena. “Jango Jezebel”, fazendo histórias: onde estavam as travestis na ditadura civil-militar no Brasil. *In*: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria; SCHIMDT, Benito Bisso (org.). *[Re]existências LGBTQI-A+ e feminismo na ditadura civil-militar e na redemocratização do Brasil* [recurso eletrônico]. Maceió: Edufal, 2023. p. 67-190.

VIEIRA, Helena; BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. “Transfeminismo”. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Explosão Feminista: Arte, Cultura, Política e Universidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018. p. 343-378. Disponível em <https://campodiscursivo.paginas.ufsc.br/files/2020/04/Explos%C3%A3o-Feminista-H.-Buarque-de-Hollanda.pdf>. Acesso em 06/04/2025.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2009.