

DOSSIÊ TEMÁTICO

Antropofagia Virtual:

Processos de midiatização e práticas de insurgência corpo-identitárias no
Brasil

Mariah Rafaela Silva¹

Resumo: Os dispositivos de mídia nas sociedades contemporâneas vêm ganhando cada vez mais importância para a experiência humana. Diante desse cenário, os corpos transgêneros vem disputando narrativas em diferentes campos da representatividade social. Este breve artigo tem como aposta, analisar alguns processos de midiatização que engendram perspectivas identitárias, colando em xeque o modelo hegemônico de representação do corpo e do gênero construído no interior das políticas de cisgeneridade. Esse processo de “decolonização” representativa com e na mídia, chamo de antropofagia virtual, e é através dele que busco analisar alguns fenômenos de insurgência e transresistências.

158

Palavras-chave: transexualidades, antropofagia, midiatização, insurgência, transdecolonialidade.

Tudo que é imaginário existe, é e tem.

Estamira.

Preparando a mesa

A contemporaneidade tem colocado novas questões sobre a mesa no que diz respeito às relações de gênero. Aparentemente trata-se de um fenômeno que vem colocando em questão as concepções normativas de sexo e gênero e que tem nos corpos trans seu centro de gravidade. No Brasil, apesar da atual conjuntura política, há uma certa

¹ Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense. Professora substituta no Departamento de História e Teoria da Arte da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: mariah.rafaela.silva@gmail.com.

pujança dos corpos dissidentes, ou corpos “periféricos”, que tem tomado a cena nas mídias sociais e na produção cultural. Das artes visuais à música, passando pelas produções epistemológicas, os corpos e as subjetividades trans têm colocado novas e profundas questões políticas, éticas, estéticas no centro dos debates perpassado por temas como raça/etnia, gênero e sexualidade.

O que vem se desenhando a partir de tais práticas é um modelo político-social que aqui chamarei de “antropofagia *virtual*”²; as práticas de “deglutição” das normas históricas que condicionam corpos *periféricos* e sexualidades dissidentes a determinados padrões existenciais que tem, por vezes, nas mídias³ sociais sua plataforma de expressão como modos de “ruptura” aos paradigmas dominantes. Essas novas configurações *políticas* produzem muito mais que resistência, elas vêm costurando modos de (co/re) existência, ou seja, processos inventivos de produção de *possíveis*.

Cabe salientar, entretanto, que meu objetivo neste ensaio não é produzir análises das obras desses artistas, mas “tomar” os corpos desses artistas como disparadores para algumas reflexões no campo decolonial, numa perspectiva ao *sul*. Deste modo, esses corpos contribuem para uma descolonização de si e das subjetividades não normativas, através produção polifônica das *periferias brasileiras* e, principalmente, a descolonização do desejo como prática efetiva do olhar e da experiência.

Num primeiro momento, reflito sobre algumas “inflexões” da cisgeneridade como o dispositivo do paradigma da “verdade”. Nesse processo, os corpos cisgêneros são aqueles que produzem não apenas uma *verdade* sobre si, mas sobretudo uma *ininteligibilidade* dos outros, ou melhor, daquilo que foi compreendido como alteridade. Assim, estabeleço um diálogo com Viviane Vergueiro (2018) para aprofundar a crítica a algumas questões que vão costurando a cisgeneridade enquanto um regime de poder.

² A noção de *virtual* neste ensaio tem um duplo sentido e compreende também as postulações de Deleuze em *Diferença e Repetição* (2018)

³ É verdade que nem todos os e as artistas usam as plataformas digitais para promover seus trabalhos. Alguns ficam restritos aos circuitos mais “*underground*” das produções artísticas e nem sempre tem número expressivo de seguidores.

Em seguida, tento analisar brevemente aquilo que chamo de processos de mediação. Algo que aparentemente se suporia como um fenômeno recente, mas que de certo modo vem ocorrendo desde o século XIX, mas que ganha nova velocidade com a multiplicação ao infinito das interações nas mídias sociais, na última década. O que ocorre na *mediação* não é apenas uma espécie de reconfiguração do “visível”, mas a “caotização” das relações interpessoais onde os modos de interação na cultura se amplificam. Os efeitos desses movimentos caóticos não são necessariamente bons ou ruins, mas colocam novas questões à sociedade, sobretudo a partir das disputas *éticas* atravessadas pelos corpos *periféricos*.

A mediação depende, paradoxalmente, de um processo duplo que se “desdobra” a partir das próprias lógicas *regimentais* do capitalismo. O que entra em questão, nesse processo analítico, são os fluxos de codificação do desejo que instrumentalizam as relações sociais de maneira multidimensional. Esses fluxos fazem e desfazem, literalmente, *mundos* de acordo com seus próprios movimentos, constituindo inteligibilidades sociais e, por vezes, fazendo-as ruir.

Por fim, tento analisar como o desejo, em seu vetor ético – micropolítico –, é convocado à batalha e que modos produção desejantes são agenciados para produzir práticas de insurgência corpo-identitárias capazes de fugir da própria lógica da resistência enquanto um movimento de fixidez para conter uma força. Fugir da resistência para criar um novo mecanismo é sair do local histórico inventando pela própria dinâmica de codificação dos corpos. Seria preciso produzir *violência*, mas um tipo de *violência* que passe, antes de tudo, pela gestão do autocuidado. Concluo, com a proposta de que um projeto de descolonização só poderia ser eficaz se este for capaz de descolonizar, antes de qualquer coisa, a si próprio nas diferentes camadas existenciais.

Cisgeneridade como regime de poder

Segundo Viviane Vergueiro (2018: 26), a cisgeneridade é um modo para se “pensar formações corporais e estéticas e identidades de gênero que são naturalizadas e idealizadas”. Em linhas gerais, conforme aponta Jaqueline de Jesus (2012), o termo cis é

designado às pessoas que se identificam com o gênero que lhes fora atribuído ao nascimento.

A partir desta perspectiva, como aponta Vergueiro (2018), a cisgeneridade está inserida no “processo sociocultural” e, deste modo, poderia ser analisada a partir de três dispositivos, de modo a fornecer uma base analítica cujas atribuições culturais de sexo, corpo e identidade produziram uma colonialidade cisnormativa ou *ciscolonialidade*. Ela nomeia tais dispositivos analíticos como (1) pré-discursividade, (2) binariedade e (3) permanência. Retomarei estes pontos mais adiante.

Em minha dissertação de mestrado⁴, defendi que a cisgeneridade foi constituída enquanto um regime de governamentalidade⁵. Embora à época, minhas análises ainda fossem bastante prematuras, concluí que o sistema de inteligibilidade de gênero, tal como proposto por Butler (2016), é na verdade uma máquina de produzir “verdades” multidimensionais. Tal máquina se atualiza como um diagrama de poder, produzindo repertórios existenciais em série, sem romper com o binário homo/hetero. Trata-se também de modos de subjetivação coletivos, uma subjetivação perpetrada pela compulsoriedade ontológica do Ser (forma/substância) na sua relação com o saber e com a cultura.

Uma vez que poder (relação de forças) e saber (relação de formas) coloca em agenciamento fluxos e estruturas políticas, econômicas, estéticas e sociais, inventando um repertório topológico (geográfico-corpo-identitário) de dominação, podemos atribuir um nome a essa dinâmica maquínica: o *cistema*⁶. É a partir desse ponto que minhas

⁴ O ensaio chamado “Corpos antropofágicos: supermáquina e interseccionadades em cartoescrita de fluxos indisciplinados” pode ser acessado aqui: <http://www.pos.uea.edu.br/data/area/dissertacao/download/34-3.pdf>.

⁵ Proponho o termo “governamentalidade” em contrapartida do termo “governamentalidade” de Foucault, pois entendo que tal máquina governa não apenas a mente, mas se efetua na dobra dos modos de governo. Assim, governamentalidade seria um modo de governo das mentes, dos corpos, dos desejos, mas também das sociedades, das topografias e espacialidades nos conglomerados urbanos ou não, constituindo uma verdadeira “supermáquina” que produz repertórios *econômicos* de diversas ordens (políticos, financeiros, sociais, estéticos etc.).

⁶ O *cistema* é um tipo de regime de governamentalidade, uma estrutura bionecropolítica, que agencia fluxos materiais e imateriais como técnicas de controle, subjetivação e governo. Em outras palavras, é uma máquina que produz *dobras do real*, “verdades” biológicas, raciais e subjetivas.

análises produzem dobras⁷ e bifurcações e se agenciam com as proposições de Vergueiro (2018).

O sistema se configuraria, portanto, na *ciscolonialidade*. Esse conceito torna-se estrategicamente relevante quando pensado a partir das noções de biopolítica (FOUCAULT, 2010) e de necropolítica (MBEMBE, 2018), na medida em que se insere como componente de uma complexa engrenagem analítica para pensar regimes de governamentalidade que inventam, regulam e normatizam os corpos e as subjetividades. Em suma, modos de existencialização.

Nessa engrenagem, a máquina racial é um dos mais poderosos elementos que se acoplam à máquina cisgênera, efetivando um corte na cisgeneridade a partir do evento racial. Assim, os *corpos fraturados* pelas normatividades, ganham ou perdem intensidade na medida em que o gradiente de cor vai escurecendo ou clareando a pele⁸.

Ao pensar o traço cisnormativo da cisgeneridade, Vergueiro (2018: 49) diz que há uma “articulação entre racismo e organização do gênero” na construção moderna do sistema. Na verdade, os elementos pré-discursivos que agenciam as estruturas de poder e de saber da ciscolonialidade não são somente aquilo que preexiste ao sujeito, mas fundamentalmente aquilo que funda ou inaugura os sujeitos e suas relações sociais, e sustentam ou mantêm relações de coerência, poder e modos de subjetivação. Somos constituídos por taxionomias ou modos classificativos que variam, segundo o pensamento antropológico moderno, de primitivos a civilizados. Dois opostos que distinguem os sujeitos economicamente, geograficamente, inequivocamente os racializam e, indubitavelmente, dotam alguns de *razão* em detrimento de outros. São modos de produzir saber que materializam dinâmicas de linguagem e de uma suposta “ciência da alteridade”.

⁷ A noção de dobra que utilizo neste ensaio está ancorada na perspectiva deleuziana em *A dobra: Leibniz e o barroco* (2012).

⁸ Isso não é quer dizer que pessoas cisgêneras negras, deixam de ser cisgêneras. Contudo, seus corpos perdem “intensidade” da dada a própria concepção de inteligibilidade do *ser*. No que diz respeito às pessoas trans negras, elas entram no cálculo da representação da representação.

Para Vergueiro (2018: 47), a “pré-discursividade cisnormativa localiza em certas partes do corpo uma determinada verdade sobre os corpos humanos e (não humanos)”. Trata-se, portanto, de uma *ficção* que materializa práticas, saberes, modos de domínio. Inserem os sujeitos em “roteiros” e articulam mecanismos de manutenção que produzem, para muito além de mecanismos ontológicos, verdadeiros aparelhos de captura (DELEUZE & GUATTARI, 2012) que visam alimentar o status quo e sistemas biologizantes nas complexas tramas da relação entre saber e poder. Para Deleuze (2013:182) toda ficção “forma um modelo de verdade preestabelecido, que necessariamente exprime as ideias dominantes ou o ponto de vista do colonizador”, de maneira que, completa o autor, “a ficção é inseparável de uma ‘veneração’ que a apresenta como verdadeira, na religião, na sociedade, no cinema, no sistema de imagem” (ibid.).

O modo de manutenção do poder das ficções se dá através de estruturas performativas do gênero e nas instâncias políticas e jurídicas e policiais da vida. Em um texto brilhante, Jota Mombaça (2016: 04), diz que “o poder opera por ficções, que não são apenas textuais, mas estão materialmente engajadas na produção de mundo”. Podemos concluir, deste modo, que os agenciamentos da ciscolonialidade se proliferam para muito além de seus componentes pré-discursivos e discursivos, produzindo verdadeiras “máquinas de soberania”.

A capilaridade dessas máquinas está para muito além dos limites circunscritos nos discursos e efetivam, ou materializam, modos de *objetividade rizomática* que literalmente tem o poder de deixar e fazer viver ou fazer e deixar morrer. Em outras palavras, essas máquinas têm o poder de confiscar a vida, produzir territórios e sistemas de valores morais, raciais, religiosos e econômicos pautados nas estruturas *ficcionais* dos regimes de poder engendrados na cisgeneridade. Segundo Michel Foucault (2014:146), o confisco reside no “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida”. Ao se apoderar da vida, o tentáculo “confiscante” da cisgeneridade tem o poder de suprimi-la a seu gosto; é um poder entendido como “natural”, consagrado a partir de critérios raciais e biologizantes do corpo e da subjetividade. Mas a biopolítica, ela mesma,

se torna insuficiente, na medida em que toda biopolítica é também, necessariamente, uma necropolítica (MBEMBE, 2018).

O segundo ponto analítico de Vergueiro (2018) é o traço da binariedade. Para ela, a binariedade é um modo de universalização categórico dos corpos humanos na sociedade. Essa universalização binarista possui vetores de normalização que incidem sobre a organização do desejo. Este tipo de organização política do desejo reflete sobre todos os outros modelos culturais impostos à sociedade. Logo, a binariedade é, com efeito, um traço fundamentalmente metafísico que busca nos modelos ocidentais de *ontologização biológica dos sujeitos*, as pragmáticas de constituição social, política e cultural. A meu ver, essas engrenagens colocam em funcionamento as dinâmicas daquilo que Deleuze e Guattari (2011) chamaram de máquinas binárias.

Os dualismos instituem os repertórios e os modelos de subjetivação tanto quanto os elementos pré-discursivos da cisgeneridade. Eles são, portanto, a reiteração das normas. Para os corpos cisheterossexuais brancos, ou seja, aqueles que cumprem os requisitos estipulados pela lei *orgânica* do *Ser* em sua dinâmica de inteligibilidade e coerência, o “atributo” agenciado é o da soberania. Para Achille Mbembe (2018:05), “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação do poder”. Entretanto, o controle de deixar morrer ou fazer morrer estipula regras que, em geral, são ratificadas em pactos simbólicos, sociais, culturais e políticos nos diversos modos de organização social, que eu chamo de *necroma*⁹.

Romper com essa engrenagem performativa *legal* significa infringir uma lei social e simbolicamente estabelecida: a lei da soberania *cisbrancoheterocêntrica*, impregnada em todas as dimensões possíveis da sociedade. Haveria, entretanto, um paradoxo nessa engrenagem. É que nas sociedades ocidentais, de modo geral, o domínio desta lei é o domínio natural (MBEMBE, 2018). Portanto, mesmo diante de “proibições” para extirpar a vida, “a força para violar a proibição de matar [...] estará sob condições que o costume define” (BATAILLE *apud* MBEMBE, 2018, p.15).

⁹ O necroma, em linhas gerais, seria uma espécie de ecossistema da morte ou políticas multidimensionais da matabilidade.

Neste caso, a lei *orgânica* estabelece, a partir do binarismo, que o desejo só poder ser efetuado de maneira legítima a partir de uma relação entre um [cistema] homem e uma [cistema] mulher, ou seja, o desejo é sempre cisheterossexual. De modo que os que infringem essa lei constituem o grande corpo da inimizade (Mbembe, 2018), o excesso, aquilo que pode e deve ser descartável.

Essa lei *orgânica*, cujo agenciamento podemos chamar de bionecropolítica, institui assim relações (est)éticas de inimizade. Nesse modo de exceção, essas relações de inimizade “tornaram-se a base normativa do direito de matar” (ibid., 17). Mas essa política de morte, não se refere exclusivamente à eliminação física dos indivíduos. Com efeito, a morte é um dispositivo heterogênero utilizado nas mais variadas instâncias do poder. A morte, nesse caso, é uma espécie de gradiente que abarca desde as humilhações e “brincadeiras” cotidianas – passando pelos abusos físicos e danos psicológicos – ao ceifar da vida. Logo, mata-se também subjetivamente, simbolicamente, epistemologicamente, economicamente, materialmente etc., o *necroma* é real-social e dinâmico.

Como traço metafísico, a binariedade operaria uma espécie de ontologia do Ser projetando no *mundo do vivido* (no campo de afetações das experiências) duas “instâncias” opostas, que se materializa nos corpos, ao qual chamamos de “feminino” e “masculino”. Esse modelo dual, como vimos, é uma máquina de produzir *verdade*. Quando a *verdade* do gênero se acopla a outros dispositivos tais como os da branquitude, da heterossexualidade, do patriarcado etc., ele efetua o que podemos chamar de *a dobra do real*, ou seja, uma “expansão” das dimensões do *real*. Em outras palavras, a cisgeneridade faz *dobra* a partir dos dispositivos de inteligibilidade que a constitui, reitera, mantém, controla e administra os modos de “normalidade” das experiências vividas. Ela literalmente produz, dado seus agenciamentos, técnicas de governo que se efetivam tanto nos corpos-sociedade (dimensão social, política, econômica) quanto nos corpos-desejo (dimensão “espiritual”, psicológica, cultural etc.), ou seja, ele constitui técnicas de “*bi-governo*” nos regimes materiais e imateriais, orgânicos e não orgânicos. Por isso, pode-se falar em regimes de governamentabilidade.

Essas *dobras do real*, que não são menos *ficcionais*, reiteram aquilo que Vergueiro (2018) chama de “permanência”. A autora define o conceito de traço de permanência da cisgeneridade como “uma normatividade institucional e sociocultural fundamental” (ibid., 54). É a partir das dobras do real, ou dobras das ficções de poder – que não deixam produzir regimes de *verdade* – que os paradigmas de patologização produzem efeito. É preciso que essa maquinaria seja capaz de manter a linearidade e historicidade dos corpos e dos paradigmas de saber, para categorizar os “anormais”. Esse modelo serve inclusive para reiterar o domínio metafísico do homem cisgênero sobre a mulheres, pois suas engrenagens estão codificadas a partir de linhas de segmentaridade (dupla articulação) cujos roteiros preexistem e são pré-fabricados nos horizontes transcendentais da humanidade: é esse o *cistema de representação*.

Essas análises, embora possam dar um panorama geral da cisgeneridade enquanto um regime de poder, não são suficientes para dar conta da complexidade analítica que tal proposição demanda. Nesse sentido, não tenho interesse em esgotar o assunto neste breve ensaio. Seria preciso, evidentemente, olhar mais atentamente para o pensamento moderno afim de produzir uma revisão das tecnologias de saber e poder aí implementadas. De igual modo, precisaríamos olhar também para as semiologias (mistas, significantes e a-significantes) que povoam as dinâmicas e constituições sociais, bem como para os processos de subjetivação que se instalam no seio das sociedades ocidentais desde a invenção das transexualidades para buscar os pontos de atualização dessas virtualidades, colocadas aqui, de maneira breve, para tentar complexificar algumas ideias que vem me ocorrendo há alguns anos. Algo desta magnitude certamente será esforços de um trabalho futuro.

Processos de mediação das experiências trans

Antes de qualquer coisa é preciso estabelecer uma rota de raciocínio: imagem é *mídia*. Entretanto, nem toda mídia é imagem. Assim, o conceito de mídia aqui diz respeito a um emaranhado de linhas de *racionalidades* – um conceito bastante comum à psicologia – objetivando modos de subjetivação, (des)controle, poder e nuances éticas-políticas. A

mídia, portanto, é um dispositivo maquínico que produz modos mediação entre vários campos, mais ou menos interconectados, e suas relações de poder e de saber, sendo ela mesma um diagrama de força. A imagem, por sua vez, “entra” e “sai” da *mídia* dada sua agência. Nesse sentido, imagens são como “fantasmas” das *dimensões*.

Dito isto, acredito que para uma descolonização do olhar e do pensamento é preciso também por em prática uma outra política de abordagem das existências trans. Seria preciso destituir os modelos históricos de classificação afim de revisar o pensamento moderno e sua política de assujeitamento, dimensionando suas implicações históricas, políticas, éticas e estéticas, ou seja, os desafios para contemporaneidade. Seria preciso, pois, inverter os modos de análise cultural, política, ética e estéticas acerca das transexualidades e os modos de produção de resistência para questionar a própria cisgenderidade enquanto paradigma de normalidade. Assim, esse movimento consiste em desfocar as transexualidades como objeto, ou seja, como a alteridade sobre a qual precisamos produzir conhecimento e/ou entendimento. Só assim, creio, poderíamos evocar os devires que advém de seus corpos e realidades sociopolíticas na dimensão de sua multiplicidade, de sua espacialidade, de seu *tempo* e suas inúmeras nuances e singularidades. Não é o fenômeno das transexualidades que “*desinforma*” o mundo, mas, ao contrário, o regime da cisgenderidade que “*informa*” o mundo.

Os novos aparatos tecnológicos como os celulares, e a própria internet, vem produzindo uma intensa desterritorialização cultural há algumas décadas. Se fossemos tentar esboçar uma cronologia das recomposições do poder nas tecnologias do olho, certamente tal movimento nos levaria até aos primórdios da fotografia e as reconfigurações do olhar (e do sujeito) aí disparadas (Crary, 2012). Essas “redefinições” do olhar, que vem ocorrendo no ocidente desde o século XIX, não surte efeitos apenas sobre as “relações entre o sujeito que observa e os modos de representação” (ibid., p.11), elas reconfiguraram as próprias sociedades e as relações que os sujeitos passam a estabelecer uns com outros e as coisas como dobra dos modos coloniais de apropriação e os próprios movimentos de expansão do capitalismo. Em outras palavras, a crise da

representação coloca em cena também a crise dos modos de subjetivação até então dominantes.

Contudo, é a partir da segunda década do século XXI, através das mídias sociais e dos dispositivos de comunicação, que uma nova espécie de “ancoragem” dos domínios do visual vem se estabelecendo, produzindo uma mutação subjetiva no modelo hegemônico do olhar. Esse movimento vem ocorrendo através de intensas disputas de narrativas e vertiginosa velocidade no processamento de *imagens* (técnicas ou não) construindo um campo *caótico* de experiências; as transexualidades é parte nesta batalha das visualidades efetuando uma contra-imagem; na música e nas artes visuais principalmente¹⁰.

As novas configurações sociais, como conquistas de políticas públicas fomentadas pelo judiciário brasileiro, vêm garantindo direitos fundamentais à população LGBTQI+, em especial o que diz respeito aos corpos e subjetividades trans¹¹. Em certa medida, isso é um reflexo direto das intensas disputadas por visibilidade e dizibilidade que se ampliaram nos domínios virtuais como reflexo das reivindicações do movimento social.

Temos presenciado o surgimento de diversos cantores, artistas, escritores e acadêmicos trans que vem produzindo uma polifonia indisciplinar necessária para esses novos modos de disputa existencial. Artistas trans têm utilizado as plataformas digitais como meio de compartilhar não apenas suas experiências pessoais, mas também sua visão política de mundo, sua arte e sua forma de produzir novas linguagens nos mais diferentes segmentos da produção cultural, política e social. Nesse sentido, estaríamos presenciando uma espécie de “midiatização das experiências trans”¹²; algo que cujas engrenagens

¹⁰ A Mulher Pepita aqui seria um bom exemplo, dado a própria forma de seu corpo travesti e o movimento de periferia que produz com as letras de sua música.

¹¹ Para citar alguns desses avanços, temos a possibilidade de retificação civil por pessoas trans em 2018 e a possibilidade de uso do nome social em esferas do poder público (algo que vem sendo implementado desde fins da década passada). Mais recentemente, a Suprema Corte Brasileira também decidiu – como algo inédito – a incriminação da LGBTfobia ao equipará-la ao crime de racismo. Evidentemente que isso demanda um debate mais denso e específico, bem como a própria judicialização, em geral, dessas reivindicações por política públicas demandaria um debate a parte pois demonstram a incapacidade do Estado Brasileiro em lidar com essas questões. Entretanto, essa discussão não será objeto neste ensaio.

¹² É de suma importância salientar que nem todos os artistas trans utilizam as mídias sociais como meio de promoção, esse fenômeno é mais facilmente identificável na música.

podem conduzir para dois distintos lugares que discutirei adiante. Como “mídiação” quero dizer os modos pelos quais os corpos e subjetividades “periféricas” ocupam, inventam e são representados nos mais variados meios comunicacionais, mais que isso; a mídiação estabelece uma espécie de *mediação* entre os mais distintos *universos*. A mídiação pressupõe, assim, um duplo eixo de articulação, onde por um lado teríamos uma espécie de reiteração das normas sociais (num processo contínuo de *atualização*) impingindo sobre esses corpos e, por outro, um processo de agenciamento de linhas de fuga (Deleuze & Guattari, 2011) dos modelos normativos.

No primeiro eixo, que poderíamos chamar provisoriamente de *mídiação pré-programada ou codificada*, a representação dos corpos trans é perpassada por cadeias taxionômicas que adjetivam patologicamente tais corpos. É que a mídiação codificada se baseia nos clássicos “roteiros” de nomeação do outro a partir dos critérios normalizantes da vida, tendo como paradigma os regimes coloniais de subjetivação impostos pelo sistema. Esses roteiros buscam reforçar estigmas, visões estereotipadas, preconceitos e modos de docilização (Foucault, 2014) e violência aos corpos entendidos como abjetos e/ou anormais. Essa forma de mídiação normalmente se constrói, e se reitera, a partir de narrativas e visualidades que subalternizam os corpos trans reportagens que reiteram os corpos trans como disponíveis exclusivamente para uso sexual, como corpos perigosos, doentes ou infectados e/ou notícias e programas que colocam as transexualidades como “paródia”, ou melhor, como forma de entretenimento da cisgeneridade, os famosos bobos da corte. Mas esses são apenas alguns breves exemplos, basta abrirmos o YouTube ou assistirmos aos telejornais sensacionalistas para percebermos as formas pelas quais as transexualidades são narradas, construídas, exotificadas por fim, subalternizadas e “monstualizadas” em dinâmicas de codificação inteligíveis frente ao paradigma normativo.

No segundo eixo, a mídiação dos corpos trans produz efetivamente algo para muito além da resistência a essas codificações. Nesse sentido, poderíamos falar em *mídiação pós-programada ou descodificada* pois, na medida em que esses corpos

criam e efetivam uma outra linguagem (e visualidades)¹³, passam a colocar em xeque regimes modernos de narrativas, desestruturando as lógicas de codificação pré-existentes. Em outras palavras, quando as transexualidades são vistas a partir de um outro lugar, necessariamente as bússolas que orientam os modos de ser e estar no mundo, se desnorteiam e provocam um verdadeiro descompasso entre aquilo que foi inventado e aquilo que se reinventa a partir de suas próprias linguagens, visualidades e narrativas, em suma, constituindo para si um novo repertório ético para a vida. É no interior das dinâmicas da midiaticização descodificadas que a potência política dos corpos trans ganha intensidade; tais corpos não produzem apenas polifonia, com efeito, eles agenciam uma *matilha selvagem* conclamando uma legião de “subalternos” à *antropofagia*. Quando Jota Mombaça e Pedra Costa afirmam, em sua colaboração musical, que “*eu sou passiva, mas meto bala [...] essa é uma declaração de guerra das bichas do terceiro mundo*”, o que elas estão colocando em cena é justamente a desobediência moral, política e estética aos velhos paradigmas perpetrados pelo sistema.

Do mesmo modo, quando Linn da Quebrada conclama “*ela tem cara de mulher, ela tem corpo de mulher, ela tem jeito, tem bunda, tem peito e o pau de mulher*” os modos de enunciação aí agenciados evidenciam fissuras capilares nas estruturas dominantes dos signos e códigos que produzem a ficção das inteligibilidades cisgêneras. Diversos outros e outras artistas, em menor ou maior grau, vem politizando e ampliando o necessário debate acerca das produções de gênero e, a partir das mídias sociais, essas redes se ampliam vem sendo a tônica das *disputas* desse início de século no Brasil.

Nas artes visuais, na música, na política institucional, na academia e em diversos outros espaços de poder, o tema das transexualidades vem disputando modos de midiaticização que buscam descodificar os regimes do olhar, do desejo, dos signos, dos valores e dos saberes. Em outras palavras, esses *corpos-políticos* estão operando

¹³ As artistas visuais Jota Mombaça e Pedra Costa exemplificam bem o que estou tratando aqui, recodificando alguns fluxos e inventando tantos outros.

significativos e singulares modos de habitar o futuro através daquilo que chamo de *transdecolonialidade*¹⁴.

Contudo, haveria ainda um terceiro “eixo” operante nos processos de midiatização que não é de forma alguma, resultado da relação entre os dois primeiros, mas que os efetivam e que poderíamos chamar de *axiomática maquínica* ou *o paradoxo dos fluxos (im)produtivos*. Seria preciso, pois, pensar em linhas gerais a relação que os fluxos econômicos estabelecem tanto na midiatização pré-programada quanto na pós-programada, sobretudo nesta última, haja vista que as dinâmicas (internas e externas) que ocorrem nos processos das midiatizações descodificadas são as que mais ameaçam o capital. Nesse sentido, a axiomática maquínica é a força que existe para que o capital busque manter controle sobre os fluxos do desejo descodificados (Deleuze & Guattari, 2011).

Fome de desejo

Meu ponto central aqui é acompanhar, de maneira breve, o que Deleuze e Guattari (2011) chamam de *codificação dos fluxos do desejo*, para trazer à superfície deste debate as dinâmicas relacionais nos *processos* de midiatização codificada e descodificada. Tenho consciência, entretanto, que não será possível tomar todos os aspectos dessa complexa relação que os autores de *O anti-Édipo* apresentam, sobretudo para se pensar as forças do capitalismo, mas meu objetivo é entender minimamente como os fluxos do desejo são descodificados e codificados nas mídias a partir das interações de seu “gradiente” econômico.

Em *O anti-Édipo* Deleuze e Guattari (2011: 185) dizem que “há produções desejanter desde que haja produção e reprodução sociais”. A partir dessa afirmação, os autores passam a problematizar o que eles chamam de *socius*¹⁵, ou seja, os modos de codificação

¹⁴ Discutirei esse conceito no tópico 4, intitulado *Práticas de insurgências corpo-identitárias*.

¹⁵ A primeira forma de *socius* é, para Deleuze e Guattari (2011) a máquina territorial ou primitiva. Esta seria uma máquina de “inscrição” ou “marcação” que cobre um *campo* social. Um campo não é necessariamente um espaço territorial geográfico, mas uma espécie de *unidade* “onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com outros” (ibid., 194).

do desejo. Para eles, o que caracteriza o *socius* são os modos pelos quais se estabelecem relações sociais de produção. Essa dinâmica é função daquilo que os autores chamam de “máquinas sociais pré-capitalistas” (ibid.) que se caracterizam justamente pelo seu poder de codificar os fluxos de desejo. Nas máquinas sociais os homens são peças, ela

os integra, interioriza-os num modelo institucional que abrange todos os níveis da ação, da transmissão. E ela também forma uma memória sem a qual não haveria sinergia entre o homem e suas máquinas [técnicas] (Deleuze & Guattari, 2011, p. 187)

É o capitalismo quem estabelece os meios e as conjunturas de uma história universal. Para os autores, todas as formas de relações sociais anteriores ao capitalismo são codificadas, ou seja, é nessa medida que os fluxos produtivos, isto é, os fluxos do desejo, são profundamente definidos por meios de relações sociais que delimitam os roteiros de cada grupo ou indivíduo. Entender essa engrenagem torna-se, portanto, fundamental para visualizarmos os movimentos do *socius* ao longo da “história universal” e suas implicações sobretudo para os processos de mediação – que não são menos do que processos de “mediação” – aqui tratados.

172

Em linhas gerais, o que o *socius* faz é impor um processo de introjeção/interiorização de uma “memória”, estabelecendo, deste modo, “leis” sociais de relação. Essa é uma leitura que os autores de *O anti-Édipo* fazem de Nietzsche (2009), chamada de “mnemotécnica”, ou seja, um modo de *economia*¹⁶ de afecção. Pois bem, *grosso modo*, essas “leis” estabelecem os critérios das próprias relações no campo social e isso reverbera como *dobra do real* para os ambientes virtuais¹⁷. Assim,

O *socius* se funda, então, sobre uma ancoragem do instinto a um passado que dá a cada ato do indivíduo e/ou grupo social um “sentimento” intimamente ligado à função que ele deve exercer no *socius*: uma função a cumprir como uma dívida a pagar (Guéron, 2017, p. 262).

Ou seja, o que se estabelece nesse processo é uma identidade: uma função ética/moral, estética, política e social a cumprir de acordo com os modos de codificação pré-

¹⁶ Ver o capítulo III de *O anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

¹⁷ Guardadas as devidas proporções como, por exemplo, as dinâmicas implicadas na *deep web*.

estabelecidos, ou melhor, interiorizados. Uma dinâmica que marca os corpos delimitando sua experiência a partir dos signos “inteligíveis”¹⁸ constituídos na interiorização do *socius*. É nesse sentido que, para Deleuze e Guattari, as funções sociais são dívidas a pagar. Resumindo grosseiramente o pensamento dos autores, é desta forma em que as dívidas antecipam as trocas. Esse processo ocorre naquilo que Deleuze e Guattari, recorrendo ao pensamento de Marx¹⁹, chamam de *distribuição*, ou seja, o processo pelo qual o desejo é codificado segundo sua “linearidade” produtiva

A passagem desses modos de codificação pré-capitalistas para o que chamei no item anterior de axiomática maquínica, ocorre a partir de um movimento “excedente”, isto é, ocorre através de “algo” que “escapa ao processo de marcação social, de codificação que os corpos sofrem” (Guéron, 2017, p. 266). Logo, segundo Deleuze e Guattari (2011: 185),

o capitalismo é a única máquina social que se construiu como tal sobre fluxos descodificados, substituindo códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstratas em forma de moeda. Portanto, o capitalismo liberta os fluxos do desejo, mas nas condições sociais que definem o seu limite e a possibilidade da sua própria dissolução; de modo que ele não para de contrariar com todas as suas forças exasperadas o movimento que o impele para este limite.

173

Em outras palavras, o capitalismo produz uma espécie de “aniquilação” dos códigos negociados pelo *socius* de acordo com seus próprios fluxos de desterritorialização, mas deles depende. Surge assim o que os autores chamam de *socius desterritorializado*²⁰ ou *socius capitalista*. Ocorre que os efeitos moleculares do *socius* desterritorializado ganham

¹⁸ Tentei destrinchar mais ou menos essa relação na primeira parte deste ensaio ao introduzir de maneira geral, alguns elementos do que agora posso chamar, com Deleuze e Guattari, de máquina binária para entender sua relação com a produção de poder na cisgeneridade. Seria preciso, entretanto, observar mais de perto os próprios fluxos produtivos que tais máquinas efetuam para verificar suas “transformações” a partir daquilo que Deleuze e Guattari vão chamar de “corpo sem órgãos”, ou seja, aquilo que “injeta” na máquina binária um movimento improdutivo, efetuando a máquina desejante. Criando, deste modo, uma máquina social e uma máquina semiótica simultaneamente. Sugiro fortemente a leitura do capítulo I de *O anti-Édipo* para uma melhor compreensão.

¹⁹ Os autores fazem uma “torção” no pensamento de Marx. Para eles, “a história universal é a das contingências, e não da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 185)

²⁰ Para os autores, “o *socius* desterritorializado dá lugar ao corpo sem órgãos, e os fluxos descodificados se lançam na produção desejante” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 185)

intensidade e demandam o acionamento da axiomática maquínica cujos processos são necessários justamente porque, na mesma medida que o capitalismo depende dos fluxos de descodificação do desejo, são tais fluxos que mais o ameaçam. Logo,

O processo de axiomatização opera exatamente para converter este processo de produção num sistema quantitativo, isto é, reduzir este processo a quantidades variáveis e abstratas em forma de moeda. Mas é neste mesmo movimento que ele produz – ou simplesmente ajusta – uma série de enunciados e palavras de ordem que funcionarão como comandos sociais que vão jogar um papel importante, seja para limitar e restringir os movimentos produtivos, seja para adicionar ou multiplicar esses movimentos. A axiomatização faz assim com que a dimensão abstrata e o caráter virtual da moeda se torna a concretude mesma do poder do capital (Guéron, 2017, p. 265).

Assim, a axiomática maquínica busca operar como “antídoto” para conter as próprias desterritorializações provocadas pelo capitalismo, operando uma espécie de gestão dos fluxos. É nesse ponto que a midiatização me parece uma poderosa ferramenta de análise de algumas técnicas processuais do capitalismo.

Ora, o que ocorre em nossos tempos é que as mídias “perceberam” as profundas desterritorializações que capitalismo que vem promovendo desde o final do século XX, facilitando, guardadas as devidas proporções, a “emancipação” dos corpos periféricos, de tal modo que seria inevitável contê-los nos processos de mediação implicados pelo *socius maquínico virtual*. Em outras palavras, as mídias passam a aderir uma quantidade cada vez maior de novas linguagens e visualidades acionadas pelos *corpos periféricos* e, assim *processá-las* para extrair lucratividade sem deixar, entretanto, de tentar normalizá-los a partir dos modos de codificação vigentes. Continua sendo uma mediação, mas uma mediação desterritorializada: a “mídia” faz dinheiro ao mesmo tempo em que busca controlar aquilo que promove.

As redes sociais, os aplicativos de relacionamento, os sites de entretenimento etc., têm “permitido” não apenas que vozes e corpos diversos assumam o protagonismo de suas narrativas, mas vem sacudindo – pra o bem ou para mal – as redes de produção de desejo a nível global. É verdade também que o contrário vem se intensificando, e modos reativos

à diversidade tem produzido disputas normativas, altamente preconceituosas e perigosas. Do ponto de vista das políticas reativas do desejo, temos, entre outras coisas, o levante das gestões e modos identitários ultraconservadores; as últimas eleições no Brasil nas diferentes esferas do poder político-institucional demonstram isso, cabe aqui uma ode ao primoroso pensamento de Estamira ao ser referir que *toda coisa tem limite*.

É curioso notar, por exemplo, que algumas das principais ferramentas utilizadas para formação da atual conjuntura política tenham sido justamente *dispositivos midiáticos* (dos jornais aos aplicativos de comunicação) como modo de encapsulamento dos códigos de inteligibilidade a partir de roteiros modernos. Em outros termos, o roteiro pré-definido pelo *cistema* é um modo de codificação dos fluxos do desejo amplamente utilizado na *mediação midiática*²¹ dos corpos.

Contudo, a máquina desejante não deixou de efetuar sua contra força, nada a ver com resistência, criando literalmente um risco cada vez mais iminente às próprias dinâmicas do capital, efetuando profundas mutações nos modos de subjetivação. Se o “mundo” codificado recorre às mídias digitais para dar suas palavras de ordem e “ensinamentos” (Deleuze & Guattari, 2011), os movimentos rastejantes produzidos pelas máquinas desejantes recorrem às mídias para ampliar suas próprias rotas de fuga. Nesse sentido, o espaço virtual torna-se uma verdadeira arena onde se disputam a recondução aos velhos modos e a criação de mundos sob a égide de outros repertórios corpo-identitários que “excedem” os modos enrijecidos de codificação.

É nesse espaço onde são negociados modos de viver ou morrer, modos que liberam o desejo ou nele buscam por limites. A internet – e mais precisamente as redes sociais no Brasil – se tornou, portanto, um espaço onde as dobras do real se ampliam ao infinito produzindo torções nos próprios limites do capitalismo. Resta saber o que há por vir a partir dessa “fragmentação segmentária”, outro golpe? Ou, a criação de um novo incerto? Seja lá o que estiver por vir, o capitalismo, ele mesmo não deixará de produzir e ampliar

²¹ Como mediação midiática quero dizer os processos de subjetivação promovidos pelas mídias e a ampliação dos aparatos tecnológicos (como os celulares) como forma de gerir as experiências, os modos de ver e sentir e se perceber no mundo.

suas técnicas de gestão tendo nas próprias ferramentas midiáticas modos de “acesso” multidimensional aos corpos e às subjetividades.

Antropofagia virtual – práticas de insurgências corpo-identitárias (alguns aspectos gerais)

Diferentemente do que defendeu Oswald de Andrade (2011), em seu Manifesto Antropófago; *a antropofagia não nos une. Nem socialmente, nem economicamente e tão pouco filosoficamente*. Com efeito, a antropofagia – na perspectiva que tomo neste ensaio – é um modo singular de afirmação da vida em sua relação com a *morte*²². Trata-se de *processos* que são irrompidos na relação com as forças do mundo e que exigem dos corpos e das subjetividades não cis, a criação de linhas de fuga que coloquem em xeque os modelos corpo-identitários instituídos pelo saber-poder moderno/ocidental.

A antropofagia não nos une socialmente porque a relação entre colonizador e colonizado é uma relação de predação. Uma relação calcada pela exploração dos corpos, dos territórios e dos saberes. Nesse modo de relação, o colonizador enquanto detentor dos modos de dominação, aniquila os povos, impõe sua cultura, sua religião e seu modo de ser e existir no mundo, dando legitimidade à inteligibilidade de gênero (Butler, 2016). Nessa estrutura de dominação, pautada pelo paradigma humanístico, forjou-se o humano e o seu avesso, onde a primeira categoria, em geral, é composta pela ficção do homem branco, cisheterossexual, europeu e dominador; o humano e o não humano, o racional e o irracional, o que possui alma e o que não possui... a produção da máquina binária.

A antropofagia não nos une economicamente porque na história da colonização o modelo implementado foi a estrutura do tráfico negreiro e a consolidação do sistema *plantation*. Nesta estrutura, os povos nativos e os africanos escravizados e traficados para as Américas deveriam servir de mão de obra escrava. A lógica desse sistema de dominação era se apropriar do território e a partir dele expandir sua hegemonia econômica e cultural a partir de sua própria codificação. Em tais territórios eram cultivados cana de

²² A noção de morte e vida aqui está relacionada à materialização dos processos que são capazes de afirmar a potência do vivido e aquilo que também pode deteriorar a própria vida. Assim, a morte aqui é entendida em sentido amplo e engloba os apagamentos, os processos de invisibilização, as humilhações cotidianas etc., bem como a morte literal, experimentados pelas pessoas trans e negras, em suma, um *necroma*.

açúcar, café e diversos outros produtos para devida manufatura e enriquecimento dos povos colonizadores. Aqui também eram extraídos ouro e prata e quase nada que fora produzido por aqui permaneceu, ao contrário hoje estão “estampados” de modo latente nos grandes templos religiosos e estruturas europeias como símbolo de dominação e crueldade. As estruturas econômicas das plantations proveram o desenvolvimento social, tecnológico e político europeu enquanto devastavam as regiões colonizadas.

A antropofagia tão pouco nos une filosoficamente. O pensamento iluminista, pautado no modelo da razão, inaugurou a lógica do curral (Mbembe, 2018) e as “verdades” científicas que diferiam os povos. Esse enunciado, se aproxima do que Achille Mbembe (ibid) chamou de *razão negra*, na medida em que tal termo

designa um conjunto tanto de discursos como práticas - um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro e os povos indígenas [*grifo meu*] enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática (idem, p. 61).

Diante disso, a antropofagia é em tudo um *violento* instrumento analítico de diferenciação, como um modo singular de produção de subjetividade. Essa concepção tem como referência o pensamento de Suely Rolnik (1998; 2016) em seu vetor relacional, ou seja, na “fórmula ética da relação com o outro” (ROLNIK, 2016, p. 129) na mesma medida em que busca se afastar da estrutura dialética promovida nessa dinâmica de contaminação, se aproximando, deste modo, das perspectivas da Poética da Relação de Glissant (1997) e do Atlântico Negro de Gilroy (2012). Assim, o que se coloca aqui é a cartografia das linhas de força que, a partir da cisgeneridade, compõem estruturas sócio-políticas que vão nortear os modos de existência dos corpos periféricos. É que a antropofagia, nesse sentido, seria uma espécie de deglutição das normas sociais naturalizadas pelo paradigma do corpo *cis-branco* como o “normal” e o desejo heterossexual como o ideal. Logo, a antropofagia é um *movimento epistemológico de fronteira*: ele não une nada, ele diferencia tudo. Ela ocorre nas *intensidades-caóticas* das

relações, nas dobras ou franjas desse *movimento*. É importante frisar que, na antropofagia, para que alguém coma alguém, alguém precisa morrer antes.

A “contaminação”, na dinâmica antropofágica, acontece nas interações caóticas entre diferentes povos e sua multiplicidade cultural (Glissant, 1997; Gilroy, 2012) jamais produzindo uma “síntese”, mas o próprio movimento do Acontecimento (Deleuze, 1990). O processo de contaminação implica necessariamente a relação da diferença pela diferença, exprimindo as próprias multiplicidades em seu devir-mundo. Logo, não é um processo de reprodução da cisgeneridade pelas existências trans, mas as dinâmicas interacionais entre a cisgeneridade, em sua estrutura maquínica de poder, e as transexualidades.

Portanto, falar em antropofagia virtual, indica que estamos tratando de um pensamento de fronteira, onde os limites são os próprios corpos na sua relação de reinvenção do *mundo*. Criar “mundo” consiste na efetuação do *sensível* (ética para vida). Para Lazzarato (2006),

Criação e efetuação de mundos não são, portanto, redutíveis à concepção de bens materiais, uma vez que dizem respeito, sobretudo, ao sentir; ao mesmo tempo, não são mais assimiláveis à elaboração e à difusão de uma ideologia, porque as modificações dos modos de sentir não encobrem o mundo “real”, mas o constituem (p. 32).

É como se existisse “*mundos paralelos*” um efetuando o outro, um inventando o outro, não pela metafísica, mas pela própria *física*: o poder em movimento. É por meio dessa relação que os corpos periféricos “devoram” a cisgeneridade e criam muito mais que resistência: efetivam linguagens, outros repertórios corpo-identitários, novos regimes de visualidades. Em suma, inventam novos modos de existir.

A internet, e as redes sociais no Brasil, assistiu na última década uma verdadeira explosão da cultura trans em diferentes setores da produção cultural²³. Entretanto, foi na

²³ Embora tenhamos notado uma maior presença na música, sobretudo o funk, essa difusão corpo-dissidente acontece também nas artes visuais, no cinema, na TV, nas rádios e podcasts. Em matéria de 2014 do jornal o Globo já indicava essa transformação no cenário midiático.

música onde uma presença mais acentuada foi vista. Artistas como Pablllo Vittar, Glória Gloove, Linn da Quebrada, Jup do Bairro, Mulher Pepita, Aretuza Lovi, Liniker, o grupo musical As Bahias e a cozinha Mineira que cujas duas vocalistas são mulheres transexuais, MC Xuxu, Lia Clark e outras utilizaram as plataformas digitais, em especial o YouTube, para levar não apenas sua música, mas uma outra mensagem *ética* que vem desestabilizando as estruturas sociais modernas; consciente ou inconsciente, a imagem dessas artistas performa um corpo-político.

Pensar uma “antropofagia virtual” consiste numa outra direção estética onde os modos de racionalização dos corpos não são mais possíveis de serem compreendidos pelas estruturas “clássicas” do olhar. Entra em cena, novas estruturas de saber que passam pela produção de polifonia cultural e, necessariamente, por modos de descolonização do corpo. Deste modo, a antropofagia virtual seria um dispositivo de mastigação das normas vigentes, mas uma mastigação com o corpo-inteiro, criando novos repertórios políticos e novos e outros dispositivos sociais que busquem dar conta da multiplicidade de modos de existir. É importante salientar, no entanto, que esse paradigma – apesar de ser um fenômeno ampliado nas mídias digitais – é fruto de históricas lutas dos movimentos indígenas, feministas, negro, LGBT etc., que vem ocupando as trincheiras sociais há décadas. Nesse sentido, a *antropofagia* é, com efeito, uma desobediência epistemológica, ou melhor, as *antropofagias* são práticas de insurgências não como forma de “aglutinação subjetivista”: *ela é fundamentalmente uma diferenciação objetiva em prol da criação de possível, um dispositivo (trans)decolonial.*

Numa primeira aproximação, a noção de *transdecolonialidade* poderia soar como uma proposta de “universalização uniforme” dos modos de produzir resistência aos regimes coloniais, homogeneizando práticas e metodologias com este fim. É justamente o oposto; tomar a transdecolonialidade como *sintoma* anticolonial configura uma ação ética rumo a uma política do *possível*, uma espécie de “vacina molecular” cujos fluxos se orientam rumo a criação de *mundo*. Em outras palavras, trata-se de um modo singular de

Ver aqui: <https://oglobo.globo.com/cultura/transgeneros-conquistam-espaco-na-tv-no-cinema-na-musica-nas-artes-visuais-12761289>

insurgência (Rolnik, 2018) (re)tomando os fluxos do devir-minoritário ou antropofágico. Se a transdecolonialidade é uma prática de insurgência corpo-identitária, ela só pode ocorrer no nível molecular de sua relação, isto é, a transdecolonialidade é uma prática micropolítica. É um tipo de dispositivo que “engole” a violência do mundo e faz dela seu alimento. Por isso, ela é antropofágica.

Seria preciso, pois, entender, em linhas gerais, do que trata o colonialismo e a colonialidade e de que modo práticas de insurgência micropolíticas podem reconduzir as experiências dos indivíduos a novas rotas de fuga.

O colonialismo histórico é, *grosso modo*, iniciado com o processo de expansão marítima europeia. Ele se configura como uma dinâmica política de apropriação do território, estabelecendo colônias para exploração econômica. Entretanto, o colonialismo não é um movimento histórico homogêneo justamente porque a máquina colonial pressupõe uma forma “protocolonial”; elementos pré-existentes codificados que capturam simultaneamente tanto o colonizado quanto colonizador (Silva, 2018), variando, evidentemente, o grau de assujeitamento. O colonialismo precisa produzir uma espécie de “colonização interna” para efetuar uma colonização externa, ou seja, é preciso produzir valores, crenças, máquinas técnicas e fluxos econômicos e materiais para dominar o outro e fazê-los [o dominador] acreditar que aquilo é *bom*, que ele é de fato superior, o salvador, diante do duplo território do “outro”: corpo e o espaço geográfico.

Essa dinâmica vai sofrendo mutações ao longo dos séculos, a partir do acoplamento de outras máquinas técnicas e semióticas, sem perder, entretanto, seu caráter violento. O sistema de *plantation* inaugura um modo de dominação que ultrapassa os domínios imagináveis da violência e da crueldade até então conhecidas. A dobra ao infinito dessa violência ocorre justamente porque o que é dominado e explorado não é apenas o território da colônia, o que em si só já seria terrível, mas todas as instâncias materiais e imateriais das pessoas negras e nativas escravizadas. A “mais-valia” desse processo é justamente o que é possível explorar: no modelo colonial tanto os espaços geográficos, quanto os “espaços” cognitivos, psicológicos e subjetivos são exploráveis. É nesse sentido que o colonialismo é um modo de dominação multidimensional, nele tudo vira

commodity, tudo adquire valor ao mesmo tempo em que “tudo” está passível de “explodir” em linhas de fuga desejanças.

O navio passa a ser um espaço de “recodificação”, fazendo do Atlântico um território, ele mesmo, explorável, expandido, contraído e implicado em profundas relações sociais (Gilroy, 2012). Esse *movimento*, do ponto de vista macropolítico, permite, na minha perspectiva, os processos de descolonização dos territórios, pois instala no plano micropolítico, o desejo de libertação dos regimes de exploração. Entretanto, eles não significam uma completa descolonização, nesse sentido o imperialismo é um modo de segmentário, não necessariamente linear, do modelo que o “precede”. Assim, o que alguns historiadores ou sociólogos chamam de “neocolonialismo” é na verdade, a meu ver, as próprias dobras das forças que se instalaram no “mundo em expansão” com o advento das técnicas de dominação colonial (Silva, 2018).

O que se entende como colonialidade, portanto, são os próprios movimentos de poder e de saber inventados, atualizados e reiterados nos corpos, nas raças, nos gêneros e nas sexualidades. Deste modo, a colonialidade é um conjunto multidimensional de estratégias de controle, domínio e gestão da vida (e da morte) daqueles que foram “marcados” como inferiores nos processos de codificação implantados pela máquina ciscolonial.

Diante dessa conjuntura, o que se chama de resistência seria, na verdade, um “gesto de fixidez” incapaz de produzir movimentos extensivos para além dos próprios roteiros pré-determinados pelas engrenagens do sistema. Seria preciso produzir movimentos extensivos e intensivos ao mesmo tempo para fazer ruir as próprias estratégias das barreiras da resistência; uma re-existência, isto é, tomar para si um processo de *invenção*.

Nas artes visuais, esses *movimentos* talvez sejam mais evidentes devido as próprias linguagens que são negociadas e inventadas. Nesse cenário, o trabalho de Castiel Vitorino é uma boa referência. Seu trabalho busca trazer à superfície de sua obra as “negociações” dos traumas que cortam sua experiência enquanto mulher trans-negra e favelada para conjura-los. Castiel produz uma “estética da cura” cuja micropolítica atravessa as diferentes dimensões dos modos de dominação colonial de seu corpo. Ela conjura o racismo, a transfobia, o preconceito contra a favela e a apropriação de seu desejo, ao

mesmo tempo em que produz fissuras no modelo cultural normativo. O trabalho de Castiel efetua a gestão do autocuidado, em múltiplas dimensões, como insurgência transdecolonial.

Esse gesto, entretanto, só poderia se dar através *violência*, uma vez que a própria colonização é violenta (Fanon, 1968). Nesse sentido, tanto a obra de Castiel, quanto de outros artistas corpo-dissidentes, é uma produção de *violência*, pois produzem rotas de fuga que não se condicionam aos modelos vigentes de visualidade, de episteme, de políticas etc. Nessa engrenagem, a própria gestão do autocuidado, por pessoas “periféricas”, torna-se um gesto de *violência* ou desobediência, uma vez que os roteiros pré-definidos moldam inclusive os limites de acesso às estruturas institucionais de cuidado e acolhimento.

Não se trata da banalização da violência, mas uma redistribuição dos processos de violência (Mombaça, 2016) uma vez que a violência, ela mesma, é monopolizada pelo sistema, ou seja, trata-se de criar estratégias que desarticulem os modelos sociais previamente estabelecidos para a gestão da violência. Jota Mombaça aponta algumas: dar nome a norma, disputar os meios de representação e visualidade, treinamentos de autodefesa e práticas de autocuidado. É preciso também que possamos – enquanto pessoas trans, negras, indígenas e todas minorias do mundo – ocupar cada vez mais os espaços de inteligibilidade do poder: repartições políticas, universidades, organizações militares, disputar espaços na grande mídia etc., mas um movimento que consista em promover uma operação *ética* e responsável para com a coletividade; o molecular operando dentro e fora do molar, suas produções desejanter. É este o gesto fundamental da redistribuição da violência.

Contudo, essa não é uma tarefa fácil. Seria preciso um agenciamento do desejo que pudesse operar fissuras nos roteiros que circunscrevem os modos de existir nesses espaços violentos por “natureza”. Uma transdecoloniadade. O prefixo “trans” não se remete em nenhuma hipótese a uma “transcendência”, mas a uma transversalidade das práticas micropolíticas de insurgência, isto é, um modo de insurgência que atravesse estruturas e dimensões de dominação liberando o próprio fluxo do desejo. É preciso, pois, dar um

alerta: não há garantia de nada apenas de que a luta continuará numa outra, e nova, dimensão. A antropofagia da transdecolonialidade é aquilo que nos diferencia nos mais diferentes espaços (virtuais ou não): usemos nossas *diferenças* como arma, afinal onde nossas dores se encontram, pode (e deve) ocorrer a soma de nossas lutas.

Revisões finais (outra vez?)

A cisgeneridade, a partir do agenciamento de seus tentáculos de captura, configura-se como um regime de governamentalidade dos corpos; na mesma medida em que institui modos de ser e existir dos corpos e subjetividades, regula direta e indiretamente instituições e os modos de organização social e cultural. Nesse regime, as linhas de força efetuam e mantêm uma estrutura colonial dos corpos, das raças e do desejo codificando-os e instituindo aquilo que Vergueiro (2018) chamou de *ciscolonialidade*.

Os processos de mediação dos corpos periféricos, por sua vez, agem em uma via de mão dupla, uma vez que tanto operam modos de mediação codificados quando modos descodificados de mediação, fazendo desse espaço um campo de profundas disputas éticas, estéticas e políticas. Entretanto, em ambos os casos, o capitalismo exerce sua força como modo de estabelecer limites ou desdobramentos dos processos de produção, territorialização e desterritorialização, através do acionamento do que chamei de axiomática maquínica.

É no próprio movimento de desterritorialização do capitalismo, através da “ativação” das máquinas desejanças, onde se configura a própria ameaça ao sistema. De modo que, alguns repertórios anticoloniais são inventados para efetuar tanto movimentos extensivos quanto movimentos intensivos; como vimos, a antropofagia virtual é um dispositivo multidimensional cujo objetivo gira em torno da *transdecolonialidade*.

A *transdecolonialidade* não é um instrumento de “universalização metodológica” das práticas anticoloniais. Ela é um dispositivo micropolítico de insurgência, um gesto que perpassa o autocuidado e se inscreve nos corpos e subjetividades periféricas desejanças. As artes, de modo geral, vêm operando essa força ética de diferentes maneiras, através de diferentes linguagens e no agenciamento de processos que criam mundos. Cabe perguntar às pessoas cisgêneras que estão lendo este ensaio: qual o seu papel nesse processo de

descolonização? De que modo, seu próprio privilégio pode se reverter em aberturas no agenciamento-mundo?

Concluo, portanto, recorrendo ao pensamento de Mombaça (2016: 16), para sinalizar que “a redistribuição da violência [pelo e com o desejo] não é capaz de vingar mortes, redimir sofrimentos, virar o jogo e mudar o mundo. Não há salvação. Isso aqui é uma barricada! Não uma bíblia”.

Referências

- ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropófago**. Em J. Ruffinelli, & J. C. Rocha, *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. (pp. 26 - 31). São Paulo: É Realizações, 2011.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- DELEUZE, Gilles. **The logic of sense**. London: The Athlone Press, 1990.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2012.
- DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo: cinema 2**. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2** (Vol. 2). São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2** (Vol. 1). São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2** (Vol. 5). São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2** (Vol. 3). São Paulo: Editora 34, 2012.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GLISSANT, Édouard. **Poetics of relation**. Michigan: University of Michigan, 1997.
- GUÉRON, Rodrigo. **A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari**. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx. *Revista de Filosofia Aurora*, 29, n. 46, Jan./ Abril, pp. 257 - 282, 2017.

- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária.** *Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero (ABEH)*, Agosto, pp. 1 - 15, 2012.
- LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte.** São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência.** São Paulo: OIP, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ROLNIK, Suely. **Subjetividade antropofágica.** Em P. Herkenhoff, & A. Pedrosa, *Arte contemporânea brasileira: um e/entre outro/s* (pp. 128 - 147). São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.** Porto Alegre: Sulina, 2016.
- ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada.** São Paulo: n-1 edições, 2018.
- SILVA, Mariah Rafaela. **Corpos antropofágicos: supermáquina e interseccionalidades em cartoescrita de fluxos indisciplinados.** Manaus: UEA (Dissertação de mestrado), 2018.
- VERGUEIRO, Viviane. **Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial.** Brasília: padê editorial, 2018.

Virtual Anthropophagy:

Processes of mediatization and practices of body-identitary insurgency in Brazil

Abstract: Media devices in contemporary societies are gaining more and more importance for human experience. Faced with this scenario, transgender bodies have been fighting for narratives in different fields of social representativeness. This brief article aims to analyze some processes of mediatization that engender identity perspectives, putting in check the hegemonic model of representation of the body and gender built within cisgenerity policies. This process of representative “decolonization” with and in the media, I call virtual anthropophagy, and it is through it that I seek to analyze some insurgency and trans-resistance phenomena.

Keywords: transsexualities, anthropophagy, mediatization, insurgency, transdecoloniality.

Recebido: 25/06/2020

Aceito: 21/03/2020