

## Cartografias das dissidências: corpo, desejos e decolonialidade na escritura travesti e trans do Sul-Global

Mayllon Lyggon de Sousa Oliveira<sup>1</sup>  
Deyvisson Pereira da Costa<sup>2</sup>  
Fernanda Ribeiro Lima Alvares<sup>3</sup>

**Resumo:** Este ensaio explora as obras *Nós matar agora*<sup>4</sup> (2021), *A viagem inútil: trans/escrita* (2024) e *E se eu fosse puta?* (2016) escritas por mulheres trans e travestis latino-americanas. Nesse contexto, questiona-se como a escrita destas autoras emergem, refletem e reimaginam processos de autorreflexão e práticas para transformação social. Metodologicamente, escrita e análise estão ancoradas na intersecção de três perspectivas teóricas: a escrita *cuir* de Valeria Flores (2013), a metodológica subnormal de Halberstam (2008) e a submetodologia indisciplinada Mombaça (2016). Na primeira parte historiza-se o conceito *queer* apontando as tensões e complexidades envolvidas na incorporação do termo no contexto latino-americano. Em seguida, abre-se o diálogo com autores/as/es brasileiros/as/es e latino-americanos que desafiam a hegemonia epistemológica do Norte Global. Por fim, os regimes de escritura identificados nas obras indicam a linguagem como uma ferramenta política capaz de questionar a heteronormatividade e os sistemas de poder/saber. As narrativas autobiográficas incorporam experiências pessoais, ao mesmo tempo em que se inscrevem nas forças políticas de sublevação dos sistemas coloniais cisheteronormativos. Deste modo, a escrita transcende a mera expressão artística, o que configura uma ferramenta poderosa de resistência, empoderamento, e um ato político e estético; um espaço de denúncia e reconstrução das narrativas silenciadas pela colonialidade, cisheteronormatividade e transfobia.

**Palavras-chave:** Epistemologia decolonial. Autobiografia trans. Regime de escritura trans.

<sup>1</sup> Pós-doutorando no Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Doutor e Mestre em Comunicação e Mídia (Faculdade de Informação e Comunicação/UFG). E-mail: [mayllon.lyggon@gmail.com](mailto:mayllon.lyggon@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0133337455673440>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4836-2222>.

<sup>2</sup> Doutor em Comunicação (UFMG). Docente no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO) e do Curso de Jornalismo da UFMT.. E-mail: [deyvissonpereiracosta@gmail.com](mailto:deyvissonpereiracosta@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0550755230529493>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8401-7122>.

<sup>3</sup> Doutora em Antropologia e Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: [fernanda.ribeiro35@gmail.com](mailto:fernanda.ribeiro35@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0055336571303289>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4422-8587>.

<sup>4</sup> Na capa, o título do livro está grafado dessa forma. Na ficha catalográfica, segue a lógica de categorização do mercado e das bibliotecas, o título é descrito como “Não vão nos matar agora”. Optamos neste artigo, em utilizar o título que aparece na capa pelo caráter de subversão proposto.

Este ensaio, a partir das obras *Não nos matar agora* (2021), de Jota Mombaça, *A viagem inútil: trans/escrita* (2024), de Camila Sosa Villada, e *E se eu fosse puta?* (2016), de Amara Moira, reflete sobre como a escrita de autoras trans e travestis do Sul Global emerge enquanto prática de resistência, reinvenção e produção de mundo. Tais narrativas, atravessadas por experiências corporificadas de violência, prostituição, racismo e dissidência de gênero, reimaginam os limites da linguagem e afirmam-se como gestos de sobrevivência e criação.

Essas escritas deslocam os paradigmas tradicionais do saber literário e inauguram novas formas de existência e sensibilidade. Ao narrar suas vidas, as autoras desafiam os sistemas de opressão que as marginalizam e abrem brechas para futuros em que o corpo travesti e trans não seja exceção, mas potência criadora de mundos possíveis. Essa potência, contudo, não é voluntarista: como lembra a bibliografia *queer*, a escrita travesti é também moldada por interpelações sociais e pela violência estrutural que lhe confere densidade crítica.

Os livros analisados situam-se na encruzilhada entre ser, estar e viver (entre o desejo e a repulsa, entre o amor (pago) e o ódio) interseccionados pela geografia do corpo e do conhecimento, entre repressão e resistência ao sistema colonial, cisheterocentrado e transfóbico.

Atualmente, os corpos trans são reconhecidos como passíveis de violência literal e simbólica, marcada pela impunidade dos agressores e altos índices de mortalidade e abandono (Paez-Vacas, 2010). Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que são alvo de perseguições, esses corpos também são fetichizados: em 2024, a palavra *transgender* figurou entre os termos mais buscados no Pornhub,<sup>5</sup> um dos sites de pornografia mais acessados na América Latina (Pornhub Insights, 2024). Essa visibilidade, no entanto, contrasta com dados alarmantes: a América Latina e o Caribe seguem registrando o maior número de assassinatos de pessoas trans no mundo, e o Brasil permanece na liderança

---

<sup>5</sup> O Pornhub é uma plataforma que hospeda vídeos de conteúdo adulto. Anualmente, ela lança uma pesquisa com os dados de acessos, a Pornhub Insights, que mostra o perfil demográfico dos usuários e o conteúdo buscado e assistido.

pelo 17º ano consecutivo (TGEU, 2024). Apenas em 2024, foram assassinadas 122 pessoas trans e travestis no país (Benevides, 2025).

Apesar de algumas iniciativas pontuais, os dados governamentais sobre as populações travestis e transexuais ainda são escassos ou insuficientes. Os registros biomédicos referentes ao “processo transexualizador” fornecem apenas um recorte limitado da realidade porque muitos sujeitos trans não aderem, por escolha ou por barreiras institucionais, aos procedimentos médicos ou cirúrgicos previstos. Assim, a ausência de dados impede que o Estado comprehenda a real dimensão da população trans no país, inviabilizando a formulação de políticas públicas eficazes e específicas para enfrentar suas vulnerabilidades. Essa lacuna estatística, portanto, reforça a necessidade de pesquisas focadas nessas populações, capazes de evidenciar suas existências para além das normativas biomédicas e burocráticas.

\*\*\*

O Carnaval brasileiro se mostra um potente dispositivo de visibilidade e ao reacomodar acontecimentos, sujeitos e práticas na memória nacional. Por exemplo, em 2025, travestida do azul e amarelo da Paraíso do Tuiuti, Xica Manicongo, noticiada como “a primeira travesti brasileira” atravessou o sambódromo do Rio de Janeiro (Pinotti, 2024, n.p.) alcançando visibilidade inimaginável.

Segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2019), Xica Manicongo chegou ao Brasil em 1591 e foi compelida a negar sua expressão de gênero e sexualidade. Obrigada a "vestir-se de homem" e batizada com nome masculino, sobreviveu à condenação por sodomia ao aceitar viver sob a identidade imposta. Jesus a reconhece como "a primeira travesti brasileira", nomeação que, embora potente politicamente, exige cuidado histórico. A noção contemporânea de "travesti" é fruto de disputas recentes, e não existia no Brasil colonial. Xica encarnava uma subjetividade dissidente que desafiava as normas de gênero de seu tempo. Sob abordagens decoloniais e *cuir*, é necessário problematizar a ideia de "resgate histórico", que sugere uma verdade original a ser recuperada. Essas abordagens

enfatizam que a história é construída por disputas políticas e simbólicas, nas quais diferentes regimes de saber e poder se confrontam.

Além de Xica, muitas outras existências tiveram suas histórias ignoradas e práticas sexuais reprimidas devido ao colonialismo de gênero. O colonialismo é a expressão máxima da violência europeia na colonização do mundo. Segundo Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 35), o colonialismo “pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais [...] como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’”. Seu princípio básico é um regime “de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência”.

Além da exploração humana e do genocídio, o colonialismo exporta da Europa as matrizes de sexo, gênero e sexualidade, estabelecendo uma ordem que violenta e subalterniza as mulheres (Lugones, 2020), insere compulsoriamente os indígenas nas lógicas heterossexuais (Fernandes, 2016) e expurga práticas性uais dissidentes (Mott, 1996). Assim, expressões sexuais africanas ou indígenas são apagadas, reprimidas e/ou silenciadas em nome do projeto civilizatório ocidental baseado em “pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosos, civilizatórios, acadêmicos e/ou políticos” (Fernandes, 2016, p. 52).

Contrariando a imposição de silêncio aos modos de vida dissidentes pelo projeto de uma subjetividade heteronormativa, corpos trans passam a registrar suas histórias em narrativas autobiográficas. É preciso reconhecer a potência de vida que atravessa os registros autobiográficos de pessoas trans e a reflexividade destes textos sobre a própria experiência nas relações sociais sugerindo que as autoras encontraram na escrita uma forma de expressar medos, receios, violências e memórias. Suas obras revelam discursos que questionam e reconstruem os limites impostos por normatividades sociais.

Para explorar estas experiências inscritas nas obras, este ensaio inicialmente examina a emergência do conceito *queer* desde as primeiras enunciações, passando pela dominância norte-americana, bem como as tensões e as complexidades envolvidas na incorporação do termo no contexto latino-americano. Para tanto, dialogamos com

autores/as brasileiros e latinos-americanos cujas propostas apresentam-se apropriadas para analisar as obras propostas. Por fim, exploramos as obras a partir dos fundamentos elaborados nas seções iniciais.

Metodologicamente, nossas escrita e análise estão ancoradas na intersecção de três perspectivas teóricas: a escrita *cuir* de Valeria Flores (2013) que propõe uma cartografia dos desvios e uma gramática da sabotagem; a metodologia *queer* de Halberstam (2008) que sugere combinação entre métodos contraditórios e rejeita a pressão acadêmica por coerência disciplinar; e a submetodologia indisciplinada de Jota Mombaça (2016), que assume a precariedade constitutiva da produção conhecimento. Deste modo, esperamos encontrar uma encruzilhada fêmea, reservadas às pomba-giras, que dê conta de pensar tais obras como estratégias de resistência frente a uma produção acadêmica branca, asséptica, ocidentalizada e masculina.

### **Entre a periferia e o (ex) cêntrico: Queer e Geopolítica do Conhecimento<sup>6</sup>**

Nos anos 1970, o movimento feminista enfrentou intensos debates em torno da pornografia, do feminismo lésbico, das identidades trans e de sua relação com o movimento gay. Nesse contexto, a formulação do sistema sexo/gênero por Gayle Rubin (2017) representou um deslocamento analítico, ao mesmo tempo em que o feminismo hegemônico permanecia centrado na mulher branca, cisgênera e heterossexual, sendo criticado por lésbicas, mulheres negras, chicanas e transexuais. Grupos como *Lesbian Avengers* e *Radical Fairies* transformaram a abjeção em potência política.

Vale lembrar que autoras como Gloria Anzaldúa também são reconhecidas como fundadoras, mostrando que não há uma narrativa única sobre a gênese do queer. Assim como Teresa de Lauretis, Gloria Anzaldúa figura como percussora da teoria queer, embora muitas vezes subestimada. Atuando fora dos circuitos acadêmicos, já nos anos

---

<sup>6</sup> A historiografia do conceito aqui proposta não tem o objetivo de reproduzir e/ou buscar o início do conceito de queer, mas descrever suas transformações ao longo do tempo e, principalmente, suas particularidades considerando o contexto norte-americano/europeu e brasileiro.

1970 ela articulava crítica à heterossexualidade compulsória e ao binarismo de gênero. Em textos como *La Prieta* e *Borderlands/La Frontera*, empregou o termo “queer” de forma inclusiva, abarcando sujeitos marginalizados, e conferiu densidade teórica à articulação entre sexualidade, espiritualidade e raça. Para Anzaldúa, queer não é apenas identidade, mas posição liminar de enunciação e invenção epistêmica. Seu método de *autohistoria-teoría* recusa a separação entre teoria e experiência, entre política e subjetividade, antecipando formulações retomadas por Butler, mas radicalizando-as em direção a um feminismo mestiço e de fronteira, comprometido com alianças entre diferentes dissidências (Anzaldúa, 2009).

A consolidação de uma teoria queer encontra-se no contexto anglo-americano dos anos 1980 e 1990. O termo “queer”, antes consolidado como insulto, é ressignificado politicamente por grupos dissidentes, que se opunham à normatividade do “gay” enquanto identidade de homens brancos de classe média-alta (Sáez, 2004). Em oposição aos modelos neoliberais de assimilação, esses sujeitos passaram a recusar a identidade “gay” e a se autodenominar “queer” como estratégia de disruptão identitária (Sáez, 2004, p. 11; Pelúcio, 2014).

A conferência de Teresa de Lauretis, realizada em 1990 na Universidade de California, Santa Cruz, intitulada *Queer Theory*, consolida a institucionalização da teoria queer nos estudos de gênero (Warner, 2012). Lauretis (1991) propõe o queer como uma prática discursiva e epistemológica que recusa a estabilidade das categorias “heterossexual” e “homossexual”, apostando em um espectro de práticas e posicionamentos que desestabilizam o regime heteronormativo.

Em paralelo, na América Latina múltiplas formas de resistência e invenção política se articularam em torno das dissidências sexuais e de gênero. Diferentemente, dos EUA e da Europa, a apropriação do termo na América Latina é atravessada pela colonialidade, pelo autoritarismo e pela desigualdade estrutural, entrelaçando-se às lutas indígenas, negras, antirracistas, anticapacitistas e por justiça social.

No Brasil, conforme Pelúcio (2014), a teoria queer ganha contornos de combate à compulsoriedade da heterossexualidade, ao binarismo de gênero e aos discursos pseudocientíficos que classificam corpos entre cidadãos e abjetos. Por isso, é necessária

uma crítica às origens normativas e eurocentradas da teoria queer. O desafio está em articulá-la ao pensamento decolonial.

Como exemplificou Gloria Anzaldúa (2009a; 2009b), desde as origens o queer carregava marcas de fronteira, mestiçagem e resistência epistêmica. Pensar o *queer* no Sul Global exige um deslocamento de suas formulações hegemônicas, incorporando uma epistemologia situada que reconheça os contextos, os corpos e os afetos que o enunciam.

Como destacam Shohat (1992), Dirlik (1994) e Ahmad (2002), parte do pensamento decolonial incorre em dualismos ao opor Norte e Sul Global. A categoria "Sul Global", apesar de politicamente útil, pode homogeneizar realidades heterogêneas. Essa crítica é pertinente ao observar que muitas formulações pós-coloniais emergem do próprio Norte Global, revelando a necessidade de abordagens situadas nos territórios latino-americanos.

Ainda que distintas em suas genealogias, as perspectivas queer e decoloniais, quando pensadas em contexto latino-americano, não se excluem: articulam-se em práticas de resistência que tensionam tanto a colonialidade de gênero quanto a normatividade sexual.

### **Estudos transviados, teoria cu e *cuir*: contorções de um conceito**

A compreensão do queer na América Latina exige uma contextualização que ultrapasse traduções diretas do pensamento anglo-americano, incorporando as especificidades históricas, sociais e culturais da região. Nesse movimento, diferentes autoras e autores latino-americanos propõem torções conceituais que reinscrevem o queer em chave situada, recusando o universalismo e produzindo alternativas críticas. Berenice Bento problematiza a inteligibilidade do termo no Brasil e sugere a noção de "estudos transviados"; Larissa Pelúcio (2014) propõe a "teoria cu" como reinvenção a partir das margens brasileiras; Felipe Rivas San Martín (2023) defende "genealogias diferenciais" que dialogam com tradições globais sem perder a ancoragem local; e Valeria Flores (2013) elabora a "escritura cuir" como prática política de sabotagem e subversão. Essas contribuições revelam como a teoria queer, ao se deparar com as particularidades latino-

americanas, se contorce, se reinventa e abre espaço para epistemologias dissidentes que desestabilizam os cânones acadêmicos e produzem novas cartografias críticas. Essas formulações não devem ser compreendidas como simples tradução do queer do Norte Global, mas como invenções próprias que emergem das condições históricas, políticas e linguísticas da região, afirmando resistências situadas e epistemologias locais.

Berenice Bento (Padilha; Facioli, 2015, p. 145-147), afirma que no Brasil o termo sequer é entendido pela maioria da população. Por outro lado, “se eu falo transviado, viado, sapatão, traveco, bicha, boiola, eu consigo fazer com que meu discurso tenha algum nível de inteligibilidade local”. Por isso, ela propõe uma “tradução cultural (idiossincrática)” do conceito, aproximando-o do movimento decolonial: “parece ser nosso giro queer cucaracha [...] que iríamos nomeá-los de ‘estudos/ativismo transviados’”.

A proposta de Larissa Pelúcio (2014) para “torção” do queer no Brasil é caracterizá-la como “teoria cu”. Sua proposta é uma resposta às parcias discussões sobre os estudos *queer* considerando o contexto brasileiro, onde é singular a interconexão entre as categorias de gênero, sexualidade, raça/etnia (Pelúcio, 2014, n/p). A autora argumenta que é preciso pensar não em traduções, mas em produções teóricas situadas, marcadas pela experiência marginal brasileira, propondo uma reinvenção que incorpore os saberes locais e que desestabilize o universalismo epistemológico (Pelúcio, 2014).

Apesar de reconhecer a importância de Judith Butler e Paul Preciado sobre a teoria *queer*, Pelúcio (2014) aponta que tais proposições desconsideram os saberes do “cu do mundo”, que podem falar, mas nem sempre são ouvidos. Ela também critica estudos que apenas traduzem as teorias de Butler e Preciado sem problematizá-las no contexto latino-americano. Para ela é preciso construir uma teoria “inventando outras palavras, pensar com outros órgãos e outras sensibilidades” (Pelúcio, 2014, n/p).

San Martín (2023) propõe as "genealogias diferenciais" como modo de reinscrever o queer em contextos negros, indígenas, populares e transviados, valorizando a produção latino-americana sem romper com a tradição global. Esse confronto com os saberes do “cu do mundo”, encarnados nas vivências trans e travestis, abre pistas para reinventar o queer em clave latino-americana (Barone; Rodrigues; Souza, 2023). De forma

complementar, Sayak Valencia (2022) apresenta o termo *cuir* como torção política e fonética do queer, gesto de desobediência epistêmica frente ao universalismo anglófono. Inspirada por Perlongher e pela estética barroca latino-americana, sua proposta performativa aposta no excesso e no grotesco, reinscrevendo corpos dissidentes em economias simbólicas de resistência e legitimando saberes periféricos como produtores de teoria crítica.

Assim, o decolonial e o queer funcionam menos como paradigmas em disputa e mais como linhas que se entrelaçam na descolonização da sexualidade, da linguagem e da própria teoria. Nesse quadro, valéria flores (2013) contribui ao destacar o *cuir* como operação política que, ao invés de definir, atua por reapropriações sucessivas, como “práctica bastarda” de descentramento e estranhamento. Para flores, a linguagem é ferramenta política contra a heteronormatividade e os sistemas de poder/saber, e a *escritura cuir* constitui resistência e subversão, desorganizando convenções e questionando “¿Cómo hacer funcionar lo cuir en un régimen de escritura?”.

Essa escrita não busca neutralidade, mas produz desfamiliarização ao expor histórias marginalizadas. Marcada pelo hibridismo e pelo uso da primeira pessoa, rompe a impessoalidade acadêmica e transforma a linguagem em instrumento de novos discursos e realidades. Como sintetiza flores (2013, p. 66), trata-se de “un estilo insumiso” que amplia as possibilidades de construir mundos sensíveis de outro modo. O percurso das apropriações latino-americanas, especialmente brasileiras, aponta, assim, para um regime de escritura situado na encruzilhada dos fluxos. Essas formulações teóricas não apenas delineiam um campo conceitual, mas também iluminam as formas de escrita que analisamos adiante.

### **Encruzilhadas metodológicas**

Esse ensaio se propõe a explorar as obras *E se eu fosse puta* da Amara Moira publicado pela Hoo Editora em 2016, *A viagem inútil: trans/escrita* de Camila Sosa Villada publicado pela editora Fósforo em 2024, e *Ñ Ñ nos matar agora* de Jota Mombaça,

publicado pela editora Cobogó em 2021. São consideradas a partir da escritura *cuir* como gramática da sabotagem (flores, 2012), da metodologia *queer* (Halberstam, 2008) e da submetodologia indisciplinada (Mombaça, 2016).

Partimos da perspectiva de Lucía Engaña Rojas (2012) de que “una metodología es siempre una ficción. Como una biografía, un cuerpo, una identidad”, [são] processos fixos que seguem uma lógica cristalizada pela repetição (Rojas, 2012, p. 1). Deste modo, a metodologia é sempre provisória, situada e contingente, por isso, seguindo as pistas da autora, adotamos uma postura metodológica em que “todas las interferencias y contradicciones que podrían hacer de un proceso algo verdaderamente interesante” (Rojas, 2012, p. 4).

Se a metodologia é uma ficção, seguimos por caminhos já abertos por vozes insubmissas, tomando as obras como estratégias de resistência diante de uma academia branca, masculina e ocidentalizada. Nesse percurso, três propostas orientam nossa análise: a *escrita cuir*, de valeria flores (2013), como cartografia dos desvios e gramática da sabotagem, que desestabiliza normas e abre múltiplos sentidos; a *metodología queer*, de Jack Halberstam (2008), que combina métodos contraditórios e resiste à coerência disciplinar; e a *submetodología indisciplinada*, de Jota Mombaça (2016), que se propõe processual e contextual, assumindo a precariedade como condição e multiplica estratégias de produção de saber. Essas perspectivas, em conjunto, que sustentam este trabalho.

Deste modo, o caminho metodológico aqui proposto será operacionalizado considerando que qualquer metodologia é uma ficção, logo é provisória, que iremos analisar as obras a partir de variadas perspectivas considerando a escritura como uma performance que implica corpo e subjetividade no arquivamento do efêmero e tendo a própria contradição como método.

Padê entregue, paó batido e vela acesa: Laroyê Pomba-gira! Pedimos agô para adentrar no universo narrativo destas autoras e das suas respectivas obras.

## Por uma gramática da sabotagem

valeria flores (2013) define a escrita *cuir* como uma gramática da sabotagem: ao embaralhar regras linguísticas, confunde criadoras e criaturas, inscrevendo vivências, violências e conquistas em uma escrita que transforma convenções em gesto político. Esse sabotar, presente nas interrupções, no pajubá e na escrita como vingança, opera como prática de decolonização. Ao subverter normas afetivas, estéticas e linguísticas, tais autoras confrontam a heteronorma, a cisgenerideade compulsória e o epistemicídio que silencia saberes e vozes subalternas.

Trata-se de uma sublevação, uma vez que elas o fazem de dentro do sistema científico masculino e branco: Amara Moira é doutoranda em teoria literária pela Universidade de Campinas (Unicamp) e encontra na escrita uma forma de reclamar seu lugar como puta-travesti-escritora-doutoranda-feminista. Jota Mombaça é mestra em Ciências Sociais, artista interdisciplinar com passagens por *Pernod Ricard Fellowship* em Paris e exposições em Instituto Moreira Salles, Centro Cultural de São Paulo, *Museo Madre* em Napoli, nas bienais de São Paulo, Sydney e Berlim. Camila Sosa Villada é formada em Comunicação Social e Teatro na Universidade Nacional de Córdoba. Além de vários livros publicados, a atriz-travesti-escritora atua no teatro, no cinema e na televisão. Tais produções de conhecimento são decoloniais ao se consolidarem como projeto acadêmico-político que luta contra hegemonias que produzem desigualdades sociais, raciais, territoriais, de gênero e sexualidade.

Deste modo, os escritos assumem-se como expressão de si e dedicatória “àquelas que vibram e vivem apesar de; na contradição entre a imposição de morte e as nossas vidas irredutíveis a ela”, um modo de afirmar “não vão nos matar agora, porque ainda estamos aqui” (Mombaça, 2021, p. 13). Nesses gestos, irrompem denúncias contra a colonialidade, a heterossexualidade compulsória e a cisgenerideade. Villada reivindica estar “na parte da história em que nós travestis recuperamos a nossa voz, e é necessário usar essa voz. Voltar a usá-la. Contar o preço que deram à minha liberdade e ao meu desejo e que eu paguei com o que tinha em mãos: meu corpo” (Villada, 2024, p. 31). Já Amara Moira (2016) comprehende a escrita como catarse e autoconhecimento diante da

violência e da prostituição, processo em que se afirma como travesti-puta-escritora-feminista. Para ela, escrever dá sentido às experiências e as transmuta em vida, até o ponto de não distinguir “mais se me prostituio pra escrever ou se escrevo pra me prostituir, essa é a verdade”, tornando inseparáveis corpo sexual e corpo do texto.

Assim, como toda escrita precisa ser iniciada, começemos com Camila Sosa Villada (2024). O livro dela é um relato de uma pessoa subalternizada que começa descrevendo sua infância e como aprendeu a escrever, com o pai, em Córdoba, aos quatro anos. Se no início a relação com a família era feliz, transformou-se em um flagelo que marca a autobiografia na Argentina. A escrita, repetida como fonte de tristeza, ocorre para uma história ser contada: “a história do meu travestismo,<sup>7</sup> da minha tristeza da infância, de toda essa tristeza prematura que era minha família, o alcoolismo do meu pai, as carências da minha família” (Villada, 2024, p. 15). A escrita de Villada pode ser compreendida como desobediência à colonialidade de gênero (Lugones, 2020), pois rearticula o lugar da travesti não como abjeção, mas como potência espiritual e epistêmica, contrariando dispositivos coloniais que relegaram tais corpos ao silêncio e morte simbólica. Ao mesmo tempo, a obra ainda recorre a estruturas narrativas tradicionais, o que mostra como a subversão convive com marcas de permanência da colonialidade literária.

A escrita também foi uma forma de dar vazão a sua travestilidade. “Meu primeiro ato de travestismo não foi sair à rua vestida de mulher, como todas costumam fazer. Meu primeiro ato de travestismo (sic.) foi pela escrita”, neste caso, a autora se põe em uma posição – por meio da escrita – que permite registrar os fatos da sua infância, do seu processo de transição ao mesmo tempo em fabula futuros possíveis para si e para outras como ela, escrever nesse caso é a possibilidade de vestir-se de outras pessoas e sentimentos. O ato, nesses termos é uma forma de ação sobre o corpo e um meio pelo qual o corpo se coloca no mundo, em que “la escritura se constituye como espacio para

---

<sup>7</sup> O termo *travestismo* é considerado problemático, dado o peso histórico e sociocultural que carrega, mesmo dentro do movimento. Reconhecemos a importância do debate crítico em torno da expressão, mas, quando empregado em citações diretas, manteremos sua forma original para preservar a fidelidade às autoras que a utilizam.

liberar problemas, en un permanente quehacer del experimentar y problematizar, con la crítica de una misma y la re-escritura de sí” (flores, 2013, p. 25).

A escrita de Camila Sosa Villada, ao se afirmar como “ato de travestismo”, encontra eco direto na proposta de Valeria Flores (2013) de uma escritura *cuir* como “cartografía de los desvíos”. Quando Villada narra que seu primeiro gesto travesti foi escrever, ela não apenas inverte os vetores normativos do reconhecimento de gênero, mas também ativa um regime de escrita que desestabiliza a binariedade, que sabota o sistema literário heterocentrado e transforma o ato de narrar em uma experiência liminar. Essa convergência aponta que, mais do que contar uma história pessoal, a escrita de Villada constitui-se como uma prática *cuir* de resistência que reinscreve o corpo travesti na linguagem, deslocando o centro da enunciação e expandindo os limites do pensável.

Deste modo, na percepção de Villada (2024, p. 30), “a escrita é um saber, e ser travesti tem um significado de ordem espiritual que sustenta esse saber”, enquanto possibilidade de ser outra, de se imaginar outra, é a chance de narrar, ou narrar-se, ocupando diferentes funções na estória. O saber aqui, toma outro lugar, não mais um saber inscrito na violência acadêmica baseada no homem branco, europeu, mas em uma geopolítica corporal e da dissidência sexual. “É um ato de constrição. Uma paralização do ritmo do mundo” (Villada, 2024, p. 42). Essa paralização do mundo não implica em libertar-se de todo das agruras do que é ser escritora, travesti e prostituta, mas age como uma supressão das regras do mundo e implica em uma dimensão outra. Assim, “acho que, no fundo, só se pode escrever sobre isso. Que os mundos inventados pela escrita, pela fantasia, pela fantasia científica, pela mentira, tudo isso é simplesmente escrever sobre nós mesmos” (Villada, 2024, p. 62).

A autora, vai, dessa maneira, perfilando os paralelos entre o trabalho de escrita e a sua existência como travesti. Ambas as práticas estão organizadas e baseadas no caráter solitário, inscritas em uma viagem de renúncia. Como solução possível expressa seu desejo de registrar as histórias das travestis que conheceu, retratar suas particularidades, suas histórias de vida, pessoas que foram “banidas da família, da igreja, dos vilarejos, das cidades. Mal-olhadas, mal-amadas, malqueridas, maltratadas, mal julgadas, malfaladas, mal-escritas” (Villada, 2024, p. 59). Deste modo, ela encontra na escrita um meio para

resistir às relações da colonialidade do ser, uma escrita que, mesmo solitária, é endereçada a outras pessoas e os tem como referência. Ao escrever sobre si ela encontra outras travestis que partilham das mesmas experiências e encontram eco na narrativa que ela constrói.

Villada também aponta, sem rodeios, sua experiência como prostituta – uma das raras oportunidades de trabalho para travestis no Brasil e aparentemente também na Argentina. Para ela, não há “beleza” na prostituição, mas é essa prática que conforma sua vida e escrita. Nas esquinas e na dinâmica do trabalho sexual, ela diariamente se apaixonava por um cliente diferente, em um ciclo repetitivo da “travesti solitária”, do “amar e não sermos amadas”. Por outro lado, ela encontra nesse espaço um *lócus* de apoio e camaradagem com outras prostitutas. E, mais do que isso, a prostituição é um dos passos essenciais para seu processo de escrita, em um blog (que depois ela exclui), em uma “poesia da prostituição”, isto é, a elaboração de uma escrita a partir de outras vivências e visões de mundo comumente desvalorizadas pelo academicismo.

Amara Moira (2016) também encontra na prostituição um mote central para a escrita. Em um blog (uma fala inicialmente “amadora”, não literária, destinada ao grande público, antes mesmo da publicação do livro físico), ela registra os acontecimentos decorrentes da sua vida como prostituta, impulsionada pela convergência de fatores relacionados à sua identidade como travesti e sua experiência como prostituta. Esse processo de escrita é, por si, uma ferramenta para sobrevivência, transformação pessoal e empoderamento. A escrita deste modo, surge como uma forma de conciliar a necessidade de trabalhar com seu desejo de expressar-se e transformar sua realidade, ao mesmo tempo em que se torna uma ferramenta de denúncia das precárias condições de transformação social.

Ao fazer da prostituição um *lócus* do saber e da escrita, Moira enfrenta o epistemocídio colonial descrito por Quijano (2005), que relega saberes não acadêmicos ao não-saber. Sua escrita putafeminista desloca o centro epistêmico e reconfigura o corpo travesti como sujeito de enunciação crítica, por outro lado ao expor sua intimidade como prostituta em meio à vulnerabilidade estrutural das trabalhadoras sexuais, a obra também tensiona os limites entre visibilidade política e exploração da dor.

Nos 44 textos que compõem sua obra, entre crônicas e poemas, Amara Moira narra experiências sobre sua transição de gênero e a prostituição. Sua escrita reflete uma

estratégia de sobrevivência, sustentando-a em meio aos programas realizados “com cada lixo” (forma como ela chama os clientes) que atende. Além de relatar encontros em matos, *drive-ins* e motéis, a autora também discute gênero, sexo, masculinidade e a relação entre prostituição e capitalismo.

O medo e a insegurança acompanham seu processo de tornar-se travesti. Inicialmente, desejava “virar professora universitária concursada, passar o período probatório e então cabum! travesti, mas não houve como... bastou a primeira insinuação de bonança e me joguei de cabeça” (Moira, 2016, n.p.). A estabilidade acadêmica poderia facilitar seu reconhecimento e reduzir sua dependência da prostituição. Em entrevista ao podcast *Acompanhadas*, ela associa sua transição ao período como doutoranda na Unicamp, onde conheceu pessoas trans que conquistaram respeito e inseriram o debate sobre transfobia no meio acadêmico: “mas conseguiram se fazer respeitadas, começavam a conseguir colocar esse debate da transfobia dentro do meio estudantil” (Moira, 2022, n.p.).

Ainda na entrevista, Amara Moira relembra o 1º de maio de 2014 como o dia em que foi chamada de Amara pela primeira vez, um ato que consolidou sua identidade. Em seu texto, a prostituição ocupa um lugar ambíguo: ao mesmo tempo em que representava um temor e um adiamento da transição, também se configurava como um destino inevitável. O medo de se prostituir estava associado à possibilidade de não ter outra opção, de ficar restrita a esse espaço que lhe foi historicamente reservado: “tantos anos retardando a transição, no armário toda, temendo até mesmo pôr pra fora a pontinha dos pés. Medo de quê? De tudo. Mas sobretudo de ter que do nada me prostituir” (Moira, 2016, n.p.).

Nesse sentido, a leitura pode ser enriquecida pelas contribuições do putafeminismo (Prada, 2018), que enfatizam a agência das trabalhadoras sexuais na produção de saberes, deslocando a lógica de vitimização. Para Amara Moira, a prostituição era um destino imposto pelo estigma social, inscrito em seu corpo antes mesmo da experiência concreta. Sua escrita, contudo, recusa leituras moralistas, deslocando a prostituição do campo do fracasso ou da degradação para o de uma possível agência e reinvenção de si, sobretudo diante da exclusão de pessoas trans e travestis dos circuitos formais de trabalho, família e escola (Moira, 2018; 2020). Essa perspectiva se

articula à militância de Monique Prada (2018), que critica a redução da prostituição à exploração e a reconhece como prática atravessada por contradições, mas também como trabalho que garante subsistência, autonomia e luta por direitos. Nesse sentido, o putafeminismo, ao lado da reflexão de Piscitelli (2022), desafia o feminismo hegemônico ao propor uma ética de escuta e valorização das experiências das prostitutas, enfrentando a exclusão epistemológica e política que lhes é imposta.

Ao mesmo tempo, a prostituição se torna um espaço de pertencimento ao lado de outras travestis e trans, proporcionando reconhecimento e identidade. Há também um fator econômico e performativo: enquanto a sociedade tenta impor a masculinidade, a prostituição exige e valoriza a feminilidade. Nesse contexto, a relação entre a feminilidade e a renda é direta, pois a demanda dos clientes impulsiona essa construção. Como destaca Moira, “a prostituição, ela acaba servindo como esse espaço que permite que você da forma como se entenda. Aquele dinheiro permite que você viva da forma como você se entenda” (Moira, 2016, n.p.).

A prostituição é também a matéria prima para a produção literária. “Eu sou péssima com imaginação, meu negócio é memória: não consigo inventar patavina, mas sei mil maneiras de escrever como um lixo me trata, a minha vingança, toma!” (Moira, 2016, n.p.). Essa vingança parece estar em tornar visível, conhecido, o que os homens cisheteronormativos querem esconder, de dar visibilidade àquilo que querem tornar invisível, provocando – no mínimo – uma torção do dispositivo da sexualidade.

Assim, a prostituição é uma motivação, gatilho e inspiração para a escrita, de forma que ela topava programas por valores irrigários apenas para não sair no prejuízo dos custos da noite (transporte, alimentação etc.) e acumular memórias para construir seus textos. Entre os escurinhos dos becos, “o rapaz bem-apessoado”, os clientes lixo, longe dos olhos e do julgo de todos, ela “já nem sei mais se me prostituo pra escrever ou se escrevo pra me prostituir” (Moira, 2016, n.p.). Mas há um propósito na sua escrita, porque “essa travesti puta escritora vai ser libertária ou não será” (Moira, 2016, n.p.).

A autora, ao escrever sem saber o que vem primeiro, a escrita ou a prostituição, tensiona radicalmente os limites entre vida, escrita e pesquisa. Sua recusa à separação entre sujeito e objeto, entre experiência e discurso, é um gesto radicalmente *queer* no

sentido halberstamiano: insubmissão à coerência disciplinar e à linearidade argumentativa. Tal postura incorpora, na própria forma do texto, a “metodologia de combinações contraditórias” proposta por Halberstam (2008), recusando a normatividade acadêmica e revelando uma potência analítica que emerge da ambiguidade, da incerteza e do corpo como arquivo vivo.

*E se eu fosse puta* também traz uma questão central: a instância emocional afetiva das pessoas trans, que também aparece nos escritos de Camila Sosa Villada. Embora elas saibam que o ato sexual é inicialmente uma mera transação comercial, o sentimento pode se fazer presente na realidade da fricção dos corpos. Nesse sentido, ela registra a solidão da mulher trans, um tema recorrente entre as três autoras, que são tidas como objeto de desejo sexual que, no ato sexual é elogiada, recebem carinho e declarações de amor passageiras que se diluem tão logo eles gozam e, apressadamente, se vestem para retomar as suas vidas. Há também as agressões físicas, o assédio, exploração e o desrespeito por parte dos clientes, armadilhas que fazem com que Moira questione sua própria capacidade de amar e ser amada, de romper o laço momentâneo entre o tesão e o afeto.

É assim que Amara se afirma enquanto travesti, ao mesmo tempo que denuncia e desconstrói o caráter heteronormativo e hipócrita da sociedade brasileira, seu processo de escrita empodera o corpo travesti colocando-o contra as ideias preconceituosas e conservadoras. Por fim, ela sentencia há um pouco de Jesus em toda prostituta. Na paráfrase do livro Maria Valéria Rezende recomenda “E, Amara, não se esqueça disso, é Jesus quem diz: As prostitutas vos precederão no Reino de Deus. MATEUS 21:31” (Moira, 2016)

Considerando esse cenário que, por vezes degradante, destina pessoas trans à prostituição, à violência, ao apagamento, como pensar em transformá-lo? Como escapar dessas armadilhas que tornam o Brasil o país que mais mata pessoas trans no mundo? As perguntas são complexas e as respostas não podem ser simples, mas Jota Mombaça dá, através da crítica, “o rascunho de rotas provisórias, o sussurro de possibilidades impossíveis, a manifestação misteriosa do que não existe” (Mombaça, 2021, p. 19). Trata-se de inventar um novo mundo possível.

*Não Vou nos matar agora*, da natalense Jota Mombaça é uma experimentação, é composto por 9 textos, um prefácio e um posfácio, esse último escrito por Cíntia Guedes, o livro é uma experimentação de ensaios, poemas, letras de música e cartas que percorrem a vivência de uma “bixa preta” que é escritora, mas também performer e artista. Os textos são ensaios produzidos em diferentes momentos da vida da autora e partem da sua experiência pessoal e ficção, como uma alternativa possível de romper com as naturalizações decorrentes do colonialismo. Ela se localiza entre o íntimo, o doloroso, a potência, a avidez e a ânsia de romper com o ciclo de violência que fere e mata.

Diferente das outras autoras ela não passa pela experiência de se prostituir, mas encontra na “quebra” um jeito de estar junta com elas, como quem partilha uma marca de nascença. A quebra, aqui, é um modo de politizar a ferida – decorrente da colonialidade e do fundamentalismo cisgênero – um “modo de estar juntas na quebra e encontrar, entre os cacos de uma vidraça estilhaçada, um liame possível impossível, o indício de uma coletividade áspera e improvável”, em termos práticos, “tem a ver com habitar espaços irrespiráveis, avançar sobre caminhos instáveis e estar só com o desconforto de existir em bando, o desconforto de, uma vez juntas, tocarmos a quebra uma das outras” (Mombaça, 2016, p. 26). Em suma, a quebra é como uma experiência física e emocionalmente desafiadora, mas que também se torna uma forma de reivindicar o corpo e romper com as normas de gênero impostas.

A “quebra” proposta por Mombaça (2016) constitui ruptura epistêmica diante da racionalidade moderno-colonial, articulando-se ao giro decolonial (Maldonado-Torres, 2019) ao deslocar o sujeito universal para uma coletividade situada na precariedade e insubmissão. Seu manifesto, criado como barricada e gesto de roubo de tempo, reúne críticas à violência sistêmica da branquitude e do fundamentalismo cisgênero, enunciadas a partir de uma “posição contraditória” (Mombaça, 2021). Contra a colonialidade que silencia corpos dissidentes, a autora convoca a decolonização do pensamento, utilizando a crítica como arma contra o apagamento e a violência estrutural que atinge sobretudo pessoas negras e LGBTQIA+. Ainda assim, é preciso destacar, por vezes sua linguagem mantém diálogo com registros acadêmicos eurocentrados, o que evidencia as tensões de escrever desde a ferida e, ao mesmo tempo, contra as formas de legitimação hegemônicas.

A identificação de gênero de Mombaça é ambígua. Ela se posiciona de diferentes maneiras: bicha preta, travesti, transsexual. Em certo momento, em um trecho que ela nomeia como “Episódio 3: fim do mundo/transição” ela aponta que havia enunciado em um círculo pequeno mais ou menos íntimo, sobre sua fluidez do seu gênero, como um “marco fugitivo – da masculinidade compulsória como projeto arbitrário de inscrição do fundamentalismo cisgênero sobre meu corpo e, logo, do projeto moderno-colonial-racial humano” (Mombaça, 2021, p. 59).

Tal violência, sobre a obrigatoriedade de assumir sua identidade de gênero, é tão intensa sobre seu corpo que ela chega a mencionar que “o mundo é meu trauma” (Mombaça, 2021, p. 31). Essa violência se materializa fisicamente nos episódios de racismo e expropriação da sua arte, mas também de maneira somática por meio da ansiedade que ela sente ao imaginar um futuro livre da violência, que é normalizada e naturalizada dada sua repetição constante.

Em contraponto, ela propõe uma ficção especulativa por meio de uma fuga atravessada por encontros e afetos, uma estratégia de redistribuição da violência como forma de resistência, isto é, questionar as estruturas de poder que perpetuam a violência de gênero ao mesmo tempo em que busca formas de autodefesa e empoderamento.

A autora destaca, “é a última vez que falo sobre isso: o mundo tá acabando. De novo” (Mombaça, 2021, p. 13). No fim do livro, em “O nascimento de Urana”, a autora ficcionaliza sua própria vivência, desde a seca dos rios em 2039, como uma entidade que nasce em decorrência da violência e da destruição. Em meio a diversas transformações ela se torna consciente da realidade do colapso do mundo, uma metáfora para a possibilidade de renascimento e transformação em relação ao fim do mundo - do mundo colonial como conhecemos – e ela finalmente era nada “e em sendo nada, eu finalmente podia ser qualquer coisa” (Mombaça, 2021, p. 128).

Jota Mombaça, por sua vez, não apenas tematiza a “quebra” como conteúdo, mas a performa metodologicamente em sua obra. *Não nos matar agora* é um texto que encarna a precariedade constitutiva da produção de conhecimento, como sugere sua própria proposição de uma “submetodologia indisciplinada” (Mombaça, 2016). A fragmentação do texto, a oscilação entre gêneros literários, a recusa ao fechamento analítico e a apostila

na fabulação distópica compõem uma prática de escrita que não quer explicar, mas ferir, rasgar, rachar o mundo. Assim, o livro não apenas diz sobre a destruição do mundo colonial, mas a inscreve na sua forma estética e política.

Entre as seis mãos que aqui se colocam em luta, a gramática da sabotagem se manifesta como uma performance que desestabiliza o sujeito cartesiano, autônomo e universal, travestindo-o em uma subjetividade fluxo. A rejeição à coerência – de gênero, de escrita, de postura política – elas fazem ecoar estratégias que des controem as narrativas hegemônicas e os dispositivos que as sustentam.

Nos três casos, a escrita emerge como o próprio lugar de elaboração do dissenso, aquilo que flores nomeia como “estilo insubmissão” e que Halberstam (2008) entende como “metodologia do erro”. Ao recusar a neutralidade, essas autoras constroem o que Mombaça (2016) propõe como “estratégia generativa”, onde a escrita é ao mesmo tempo denúncia e invenção, arquivo e performance, sobrevivência e vingança. A gramática da sabotagem está, portanto, menos em um conceito fechado do que no gesto das autoras de escrever a partir de si, fazendo da escritura uma encruzilhada entre epistemologia, estética e política.

O convite à transgressão dos limites da linguagem e do pensamento proposto pelas autoras, é a formulação de um novo espaço discursivo que se traduz em brechas que operam entre o apagamento e a violência colonial, uma verdadeira “cartografia dos desvios”, como diria Valeria Flores (2013). Com isso, a gramática da sabotagem imposta pelas autoras não é apenas um estratagema literário e/ou epistemológico – mesmo que cumpra bem esse papel – é uma prática de sobrevivência e convite à transformação social, um convite para que outros corpos marginalizados escrevam suas próprias histórias e, ao fazê-lo, questionem as estruturas que os marginalizam.

### **Considerações de transe**

Existe uma escrita que não se conforma com o silêncio: ela sangra, goza, se revolta e se reinventa. São fraturas que não se resumem à autoria travesti/trans, mas se realizam

na subversão de gêneros literários, na erotização da linguagem e na recusa da normalização cisheterocolonial. Nas obras *A viagem inútil*, *E se eu fosse puta* e *N Ú nos matar agora*, essa escrita aparece como gesto de sobrevivência e reivindicação de existência. Camila Sosa Villada entrelaça memória, dor e travestilidade, transformando a linguagem em herança e traição, em arma de criação. Amara Moira desafia a moral e a academia, fazendo do corpo prostituído e intelectual o lugar de enunciação, com uma escrita feita de carne e palavra. Jota Mombaça transborda a resistência em fabulação radical, instaurando um coro insurgente que convoca à escuta e fabula futuros onde vidas dissidentes floresçam.

Embora distintos em estilo, esses textos compartilham a recusa à neutralidade e a desobediência à gramática normativa, instaurando a escrita como espaço de subjetivação e invenção. Villada é lírica, Moira incisiva, Mombaça insurgente e militante; juntas, suas vozes perturbam os alicerces da linguagem, da ciência e da arte. Ainda assim, é preciso atentar ao risco de captura institucional, que pode domesticar sua potência disruptiva. A crítica deve manter vivo o gesto de ruptura dessas narrativas.

Romper com os paradigmas tradicionais do saber é aqui uma exigência ética e epistemológica. Ao escreverem com seus próprios corpos e histórias, essas autoras abrem frestas para um futuro em que a travestilidade não seja exceção, mas força criadora. A escrita torna-se sobrevivência, vingança, cura e profecia, abrindo caminhos de alegria, fúria e invenção. Nelas, como indica Valeria Flores (2013), inscrevem-se “cartografias dos desvios” que sabotam o cânone e descolonizam o pensamento, respondendo ao projeto colonial com fabulações de vida e reinvenção.

## Referências

**2024 Year in Review.** Pornhub Insights, 2025. Disponível em: <https://www.pornhub.com/insights/2024-year-in-review>. Acesso em: 10 jan. 2025.

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente:** ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.

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

ANZALDÚA, Gloria. La Prieta. In: Keating, A. (org). **The Gloria Anzaldúa Reader (38-50).** Londres: Duke University Press: 2009a.

ANZALDÚA, Gloria. Spirituality, Sexuality, and the Body: An Interview with Linda Smuckler. In: Keating, A. (org). **The Gloria Anzaldúa Reader (74-97).** Londres: Duke University Press, 2009b

**ACOMPANHADAS #15: Comunidade LGBTIA+ no ramo de acompanhantes com Amara Moira. Entrevistada: Amara Moira.** Entrevistadoras: Nina Sag, Morena Lovateli. 28 de jun. de 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4NRHGDXVfp561ZSuPAI22t>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê:** assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024. Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2025.

BENTO, Berenice. **Transviad@s:** gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

DIRLIK, Arif. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. **Critical Inquiry**, v. 20, n. 2, p. 328-356, 1994.

FERNANDES, Estevão Rafael. A colonização das sexualidades indígenas: um esboço interpretativo. **Enfoques**, v. 15, n. 1, 2016, p. 50–56.

flores, valeria. **Ensayos de poética activista:** escritura, política, educación. Argentina: La Mondonga Dark, 2013.

HALBERSTAM, Jack. **Masculinidad femenina.** Madrid: Egales, 2008.

JESUS, Jaqueline. Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 3, n. 1, p. 250-260, 2 jun. 2019.

LAURETIS, Teresa de. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities An Introduction. **Differences**, v. 3, n. 2, p. iii–xviii, 1991.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-

TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-53.

MOIRA, Amara. A prostituição como trincheira trans. **Revista Contraste**, n. 6, p. 114-119, 2020.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse puta**. São Paulo: Hoo, 2016.

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

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 334-354, 2016.

MOTT, Luiz. A sexualidade no Brasil Colonial. **História em Revista**. Pelotas, n. 2, p. 09-29, 1996.

PADILHA, Felipe; FACIOLI, Lara. É o queer tem pra hoje? – Entrevista com Berenice Bento. **Áskesis – Revista des Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, v. 4, n. 1, p. 156, 2015.

PAEZ-VACAS, Carolina. **Travestismo urbano**: género, sexualidad y política. Ecuador: Ediciones Abya-Yala; 2010.

PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, p. 68, 2014.

PINOTTI, F. Conheça Xica Manicongo: primeira travesti do Brasil inspira enredo do Tuiuti. **CNN**, 4 de abril de 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/conheca-xica-manicongo-primeira-travesti-do-brasil-inspira-enredo-do-tuiuti/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PISCITELLI, Adriana. Love and Anger: Putafeminismos/Whore Feminisms in Brazil. **Global Public Health**, v. 17, n. 10, p. 2401-2414, 2022.

PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta, 2018.

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. 227-278.

RIVAS, Felipe. Diga “queer” con la lengua afuera. **Caderno Espaço Feminino**, v. 36, n. 1, p. 36-54, 30 jun. 2023.

ROJAS, Lucía Engaña. **Metodologías subnormales**. p. 1-4, nov. 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/12329495/Metodolog%C3%ADAs\\_subnormales](https://www.academia.edu/12329495/Metodolog%C3%ADAs_subnormales). Acesso em: 19 jan. 2025.

SÁEZ, Javier. **Teoría queer y psicoanálisis**. Espanha: Síntesis, 2004.

SAXE, Fecundo Nazareno. Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. **Cuadernos de Literatura**, n. 22, p. 37-51, 2016.

SHOHAT, Ella. Notes on the “post-colonial”. **Social Text**, n. 31/32, p. 99-113, 1992.

VALENCIA, Sayak. **Del queer al cuir: desobediencia epistémica y estética barroca en América Latina**. Madrid: Continta Me Tienes, 2022.

VILLADA, Camila Sosa. **A viagem inútil: trans/escrita**. São Paulo: Fósforo, 2024.

WARNER, Michael. Queer and then? The end of queer theory? **The Chronicle of Higher Education**, v. 58, n. 18, p. 1-5, 2012.

**Will the Cycle of Violence Ever End? TGEU's Trans Murder Monitoring project crosses 5,000 cases** – TGEU – Transgender Europe. Disponível em: <https://tgeu.org/will-the-cycle-of-violence-ever-end-tgeus-trans-murder-monitoring-project-crosses-5000-cases/>. Acesso em: 19 jan. 2025.

### Cartographies of dissent: the body, desires and decoloniality in transvestite and trans writing from the Global South

Abstract: This essay explores the works *They Won't Kill Us Now* (2021), *The Useless Journey: Trans/Writing* (2024) and *What If I Were a Whore?* (2016), written by Latin American trans women and transvestites. In this context, we question how the writing of these authors emerges, reflects, and reimagines processes of self-reflection and practices of social transformation. Methodologically, writing and analysis are anchored at the intersection of three theoretical perspectives: valéria flores cuir writing (2013), Halberstam's subnormal methodology (2008), and Mombaça's undisciplined submethodology (2016). In the first part, the queer concept is historicized, highlighting the tensions and complexities involved in incorporating the term into the Latin American context. This is followed by a dialog with Brazilian and Latin American authors, who challenge the epistemological hegemony of the Global North. Finally, the writing regimes identified in the works indicate that language is a political tool capable of questioning heteronormativity and systems of power/knowledge. The autobiographical narratives incorporate personal experiences, at the same time as they are part of the political forces of the uprising against cisgender normative colonial systems. In this way, writing

transcends mere artistic expression, making it a powerful tool of resistance, empowerment, and political and aesthetic act—a space for denouncing and reconstructing narratives silenced by coloniality, cisgender normativity, and transphobia.

**Keywords:** Decolonial epistemology. Trans autobiography. Trans writing regime.

**Recebido: 15/03/2025**

**Aceito: 31/08/2025**