



ARTE LÉSBICA, IMAGEM-SAPATÃO E A (IM)POSSIBILIDADE DA RACHA/DURA

ART LESBIENNE, IMAGE-GOUINE ET LES (IM)POSSIBILITÉS DU LÉZ/ARDE/R

Mariana Pacor
Mestre em Artes Visuais pelo Instituto de Artes da UNESP

RESUMO

Através de uma montagem que parte do conceito imagem-sapatão, o artigo mergulha na (im)possibilidade de rachar os binômios organizadores da modernidade-colonialidade a partir da leitura das capas de três edições do boletim *Iamuricumá*. Uma teia de críticas enreda a divisão disciplinar das ciências modernas buscando costurar pontes de encontro entre as discursividades feministas. Para tal, entramam-se teorias lésbicas, histórias da arte, estudos culturais, estudos visuais e a potência das imagem-sapatão. Do jogo duplo entre consciência e memória, emergem os problemas da racialização, da generificação e da sexualização na feitura do arquivo e na escritura historiográfica. Uma aposta: construir arquivos-vivos críticos e narrativas comunitárias.

PALAVRAS-CHAVE

Imagem; História; Arquivo; Lesbianidade; Decolonialidade

SOMMAIRE

Le présent article se plonge dans les (im)possibilités de cracker les binaires organisateurs de la modernité-colonialité. Les araignées tissent une toile de critiques qui êmmele la division disciplinaire des sciences modernes à fin de coudre des ponts de contact entre les discursivités féministes. Ainsi, les théories lesbiennes, les histoires de l'art, les études culturelles, les études visuelles et la potence des image-gouine se sont enchevêtrés. Tout au long d'un double jeu entre conscience et mémoire, les problèmes de la racialisation, la generification et la sexualisation émergent au centre de la facture des archives et de l'écriture historiographique. Un coup de dés : construire des archives-vivantes critiques et des narratives communautaires.

MOTS-CLÉS

Image; Histoire; Archive; Lesbianité; Decolonialité



Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. (GONZALEZ, p.226, 1984)

Como é feito o arquivamento visual da lesbianidade? De quais estereótipos se serve? Qual aparência de naturalidade e neutralidade é mantida? Quais imagens são construídas como positivas e quais são construídas como negativas? A que disciplina pertencem estas imagens? História da Arte Lésbica? História Lésbica? Imprensa Lésbica? Arquivo Lésbico?

Ao fazer-se cânone para a desordem, e assim, neutralizar sua potência disruptiva e revolucionária, refaz-se a permanente exclusão de corpos que escapam da força centrípeta da canonização. E se instalarmos feridas na feitura da canonização? E se resistirmos a tentação de escrever uma História da Arte Lésbica? E se resistirmos a tentação de reinscrever perpetuamente as imagens em uma História da Arte? E se indagarmos as disciplinas – e a própria compartimentação do conhecimento em disciplinas – nas suas bases discursivas e metodológicas? E se localizarmos sua modernidade-colonial, sua produção de verdade e seus discursos hegemônicos? E se usarmos a imagem-sapatão para trazer à tona a arbitrariedade dos binários do pensamento ocidental: teoria/prática, masculino/feminino, homem/mulher, público/privado, civilizado/primitivo, centro/periferia, cânone/contra-cânone, ocidental/não-ocidental, ativismo/academia, eu/outro, sujeito/objeto? E se sabotarmos a linha de montagem do mercado sexo-semiótico, dependente da reprodutibilidade de imagens sexuadas que naturalizam gêneros? E se desmontarmos com suspeição as reivindicações identitárias fixas e próprias do Eu(ropeu)? E se chamarmos a esse procedimento de dinamitação de binômios e



produção de racha/durasⁱⁱ de imagem-sapatão? E se a imagem-sapatão for um procedimento e não um objeto onto-epistemológico?

Não fazer pedagogia para a escola. Não fazer arte para o museu. Não fazer ativismo para a política. Não fazer performances para o espetáculo. Não fazer escritas para o aplauso. Não fazer memórias para o monumento. Não fazer cânone para a dissidência. Não fazer nome próprio para o pensamento coletivo. Não fazer identidade para o Estado. Não fazer rebanhos para os ídolos. Não fazer romances para o amor. Não fazer corpo para o capital. Não fazer animais para a humanidade. Não fazer comunidade para lealdades servis. Não fazer saberes para administrar destinos. Não fazer eutuelenósvóseles para organizar fronteiras. Não fazer sul para uma galeria de vítimas. Não fazer é um programa revolucionário. (flores, 2022, p. 8)

A imagem-sapatão é um procedimento de não-fazer. A proposta é sabotar a assimilação discursiva que exclui as “imagens negativas” para fabricar bons homos, *fashion queers* e famílias diversas, tudo branqueado, produtivo e limpo. A proposta é abandonar a hierarquização entre imagem de “Arte” e imagem outra. Transmutando “Arte Lésbica” através da lupa da imagem-sapatão, fico ao lado da monstruosidade ambíguaⁱⁱⁱ, a alimento com meus restos humanos, ela se fortalece com o tutano dos meus ossos, nos fundimos e falamos juntas diretamente para nossos/es/as companheiros/os/as monstros/os/es. Assim, com a concordância embaralhada pelo dissenso. A literatura invade a pesquisa acadêmica, redemoinhos, labirintos, desvios se espalham no nosso passeio sapatão. E se fizermos isso apenas falando sobre três imagens-capa de uma publicação independente da década de 1980?

No Brasil, saboeiras, caminhoneiras, bofes, fitinhas^{iv}, fanchonas, fanchas, roçadeiras, paconas, sapatões, entendidas e etc, foram eclipsadas/os/es por um discurso lésbico-feminista de memória que pretende apagar os “estereótipos negativos” da lesbianidade, ligados à noção do xingamento e da “despolitização”. De uma só mão, a “lésbica” vai sendo construída como imagem positiva da “igualdade” e como sujeito universal da dissidência sexual quando performada por corpos brancos com vagina. Assim, inúmeras incorporações sexo e gênero variantes são reduzidas e depuradas em uma forma conceitual-política ideal própria do Entendimento branco-ocidental: a Lésbica. Produz-se um bloco ao homogeneizar o que antes era plena racha/dura. Aqui, proponho a contra-pelo, segurando uma escova como a de Walter Benjamin (2012), uma leitura na qual a imagem-sapatão



faz infiltrar nessas racha/duras outras possibilidades de escrita sobre-com as imagens.

Patricia Hill Collins (2019) tem ainda algo a dizer sobre a relação de poder subscrita em qualquer veiculação, arquivação ou historicização de imagens. As imagens de controle, cunhadas pela feminista negra estadunidense, servem para consolidar relações de dominação. São imagens que se dispõem de estereótipos para sustentar a aparência de neutralidade e naturalidade da ordenação ocidental capitalista dos corpos e são inscritas no texto branco euro-americano a partir das assimetrias da racialização, da generificação, da sexualização e da pauperização. Longe de serem apenas estereótipos, mesmo que se sirvam deles, as imagens de controle são esquemas que impõem roteiros sociais condicionantes do comportamento e da percepção dos corpos. Todos os coletivos de corpos – forçados a integrar a organização ocidental dominante – têm imagens de controle do seu comportamento que visam minar a autonomia e a autodeterminação os submetendo à identificação dentro de padrões restritivos e conformes. Essas imagens estão sendo constantemente refeitas e atualizadas no tempo, retratam as relações de poder, e todos nós somos informados por elas sobre os grupos aos quais pertencemos. A tarefa de decidir, a partir do encontro com nossas imagens de controle, como iremos utilizá-las, subvertê-las, desafiá-las, transformá-las, surpreendê-las, é a prática pensante que proponho aqui.

Se procurarmos o jogo de cintura da memória sapatão nas imagens que seguem, poderemos encontrar algumas rachas que dão bandeira sobre qual consciência se quer levantar – era comum que os grupos feministas se chamassem, à maneira estadunidense, de *Consciousness-Raising Groups*^v. O verbo levantar faz referência ao movimento de ascensão, algo ou alguém se ergue de um nível mais baixo – e inferior – para um nível mais alto – e superior. Como a consciência, imposta pelo discurso dominante ou relato dos vencedores se erige? De qual andar para qual andar essa consciência é alçada? Por quem? E, em uma outra mão, como a memória sapatão ou a tradição dos oprimidos^{vi}, pode nos mostrar a regra geral, que institui um estado de dominação instalado pela assimilação de alguns corpos aos



privilégios da cidadania e da humanidade – “as lésbicas brancas normais” – enquanto outras presenças são recalcadas?

O debate gira em torno dos nossos temas centrais: examinar a consciência do feminismo lésbico identitário, seu compromisso com o pacto narcísico da branquitude e a colonização, por um lado, e por outro, mergulhar nas possibilidades que emergem da imagem-sapatão na abertura crítica das categorias monolíticas de uma moralidade universalista e elitista.

Quando acompanhamos essas capas e artigos de uma publicação arquivada como imagem da memória do que teria constituído uma Imprensa Lésbica brasileira, percebemos um esforço exaustivo destinado à construção da lésbica como a mulher-que-ama-mulher; é notável, antes, a circunscrição da lésbica no universo “feminino”. Aqui, vamos sobrevoar três capas do boletim *Iamuricumá*, pois não pretendo fazer um estudo exaustivo, mas, antes, uma leitura das imagens ao pé dos problemas taxonômicos que marcam o pensamento lésbico euro-estadunidense. A lesbianidade vai se edificando como território do desejo entre “iguais” e do desejo de “igualdade”.

Toma-se por símbolo lésbico o entrelaçamento de dois símbolos do “feminino”, que devem representar por sua vez o “ser mulher”, como podemos observar na primeira edição do *Iamuricumá* (Imagem 1). No entanto, a construção dessa representação se faz a partir de uma tradução cultural que ao mesmo tempo recalca e suplanta os símbolos que dizem respeito a um tipo de roubo da “masculinidade” ou de desorganização da ordenação normativa da “masculinidade” e da “feminilidade” nos corpos. Dispositivos de branqueamento e universalização transparecem no uso intercambiável entre *Iamuricumá* e Amazonas, as *Iamuricumás* são reduzidas a um “tipo” outro de Amazonas e, então, só a partir daí, são compreendidas. O desencontro entre o título, palavra indígena^{vii} escolhida como nome próprio da publicação, e o comentário na parte inferior da folha, que conta do retorno da França de uma mulher que importa um modelo de articulação em grupo e uma “forma de trabalho” para divulgar – e discutir – “nossas questões específicas”, é atravessado por duas imagens também desconstruídas.

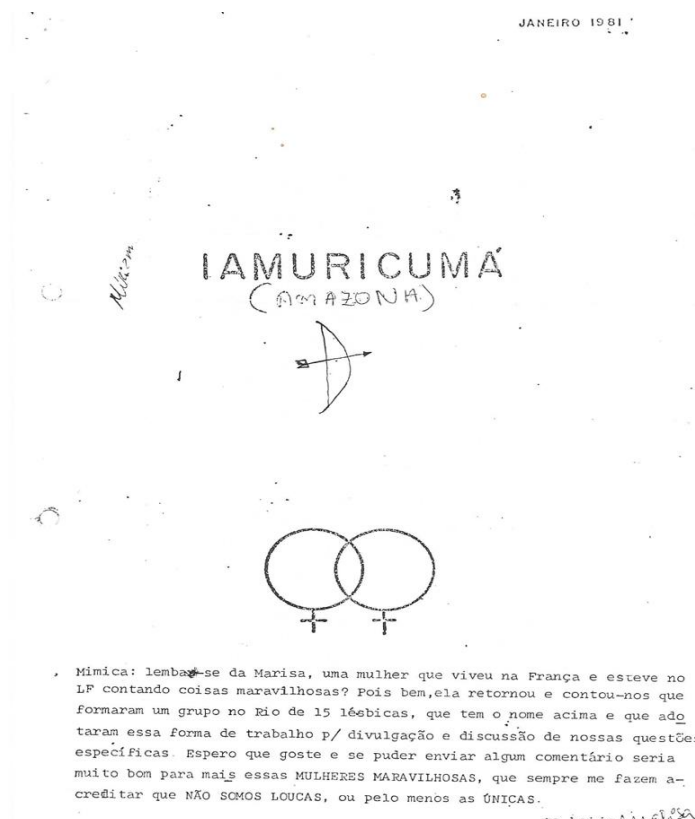


Imagem 1. Capa primeira edição de Iamuricumá. Gentilmente cedida pela pesquisadora Patrícia Lessa.

O semicírculo, na parte de cima, desenhado à mão, deixa ver alguma imprecisão no traço, o que realça a limpeza gráfica dos dois círculos, na parte de baixo, computadorizados. Uma flecha corta o semicírculo que, então, se transfigura metade em arco e metade em linha tesa, em arma arco e flecha; uma cruz pende de cada círculo perfeitamente redondo e, por sua vez, os transforma em símbolos do “feminino”. O círculo é a parte central do pictograma para o “feminino” como do pictograma para o “masculino”, os dois derivam de símbolos astronômicos e a forma circular funciona como metáfora gráfica para os planetas^{viii}. O uso desses símbolos funciona informando a existência de dois planetas – naturais e naturalmente – diferentes: o planeta masculino-homem-pênis e o planeta feminino-mulher-vagina. O pictograma do “masculino” é formado por uma seta que sai da parte superior à direita do círculo inteiro, como a ponta da flecha que atravessa, na capa, o arco-arma. O que à primeira vista parece ausente, oculto pelo discurso da consciência, aparece no deslize de um deslocamento, a ponta da flecha saindo do arco junto da



apropriação da palavra indígena carregam a memória de algo que o símbolo lésbico branco de “femininos” iguais e entrelaçados pretende “esquecer”. Pretende-se esquecer da apropriação empreendida no território simbólico – e material – indígena, através da afirmação da igualdade universalizadora, as Amazonas seriam *Iamuricumás* – e vice-versa – todas são feminino-mulher-vagina. De tal forma, pretende-se, ainda, suplantando a apropriação da “masculinidade”, que deriva de uma certa incorporação de gênero e sexualidade variante, pela noção de uma lesbianidade de coesão transcultural e trans-histórica expressa pela identificação “feminino” com “feminino” ou, “mulher que ama mulher”, que excluiria o “masculino”.

O discurso dominante no boletim *Iamuricumá* partia da consciência feminista francesa e estadunidense. Através da veiculação de traduções de artigos, a intenção era politizar as leitoras a respeito da “Diferença”, do “patriarcado” e da “hétero-opressão”, como podemos acompanhar:

[...] O heterossexualismo é uma estratégia do patriarcado. Heterossexualismo, aliás, é uma palavra ambígua: designa uma forma de sexualidade, mas o poder da Diferença não termina aí. Implica num hetero-poder, numa hetero-socialização, numa hetero-estratégia e numa hetero-opressão.

[...] O lesbianismo é a resistência à hetero-opressão. É antes de tudo uma prática de solidariedade fundamental entre as mulheres. Toda a afetividade se volta em direção às mulheres, para as mulheres, com as mulheres: nenhum benefício para o opressor. (IAMURICUMÁ, 1981, n. 1, p. 3-4)

O remédio contra a opressão da diferença seria administrado em pequenas doses de “igualdade” entre mulheres. Mas que mulheres são essas? O que *Iamuricumás* – só aparecem como imagem – teriam a dizer? O discurso está localizado na tradução de um texto de “um grupo radical de feministas francesas” que constitui a primeira edição do boletim. O lesbianismo era então definido como resistência e como, antes de tudo, prática de solidariedade entre mulheres, “iguais” na sua opressão, descrita da seguinte maneira:

“as mulheres têm direito apenas a uma pseudo-identidade. Seus vestidos exibem as pernas, pernas que sobem nos saltos-agulhas, os charmes, a dependência, a fragilidade, o medo, a sedução, o olhar inquieto e de ódio lançado às rivais: a isto se chama feminilidade.” (IAMURICUMÁ, 1981, n.1, p.3).



O texto garante ainda que o lesbianismo é a recusa desta “feminilidade” opressora e estaria disponível a todas as mulheres, agora entendido como “mais que uma sexualidade”, ato último da revolta feminista. Quando se pratica a recusa da “feminilidade”, segundo o artigo, “nos chamam de ‘mulher-macho’, de ‘sapatão’”. É interessante notar que, enquanto convidam “todas” as mulheres a romperem com essa “feminilidade”, expressão visual de uma opressão compartilhada, as editoras escolhem o modo de corrente para a distribuição do boletim e advertem para que as leitoras não entreguem de forma alguma o boletim a quem não puder fazer 5 cópias, mesmo que à mão, e distribuí-las. Esqueceram-se que a imposição de uma cópia pressupõe o acesso a uma máquina de xerox ou a habilidade da escrita; como o modelo escrito, em si, pressupõe a habilidade da leitura. Aquilo que se declara acessível a “todas as mulheres”, a politização da sexualidade e a recusa da “feminilidade”, parece agora já, neste modelo, necessitar de alguns pré-requisitos: familiaridade com técnicas de reprodução, com a escrita e com a leitura. Privilegiar acriticamente as fontes escritas – regra da historiografia e da arquivologia ocidental clássicas^{ix} – reproduz, na memória lésbica, uma narrativa dominante que não possibilita a análise feminista atenta aos marcadores sociais da classe, da raça e do gênero.

Ainda que se afirme a recusa da “feminilidade”, o símbolo do “feminino” se torna cada vez mais presente, enquanto o “sapatão” vai sendo apagado e conformado ao lugar do xingamento, do negativo, do estereótipo. É como se quisessem dizer: somos “mais” do que “isso”, somos “como vocês”, somos “normais”, não somos monstruosas, somos “iguais” e temos direito à “igualdade”.

Se seguirmos acompanhando as próximas duas capas do boletim, agora olhando para os deslocamentos provocados pela memória sapatão, veremos como uma suposta recusa abstrata à “feminilidade” junto da celebração de um igualmente inapreensível “feminino” substituem a presença incômoda da apropriação “masculina” que leva ao xingamento: sapatão. Veremos, ainda, como o dispositivo do branqueamento opera na limpeza étnica das capas, desaparecendo o tema violento da racialização, ao reduzir o componente indígena da publicação a um título-adorno de parede. A “feminilidade” estética-doméstica que se recusa como



marca da opressão da coletividade “mulher” descreve, entretanto, uma experiência sócio-histórica particular. Desde o ecoar da pergunta “E eu não sou uma mulher?” que move o discurso pronunciado por Sojourner Truth em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher, as feministas negras vem desconstruindo a homogeneização da experiência do tornar-se mulher a partir da branquitude. A escravização e a animalização foram impostas a um grande contingente de corpos, enquanto a “feminilidade” e a “masculinidade”, através da generificação, operavam como distintivos da humanidade de outros. A cisão moderna transforma tudo que não é Humano em Natureza consumível material e simbolicamente e a brancura é o que regula o acesso à categoria da humanidade.

Os corpos racializados das *Iamuricumás* vão sendo consumidos simbolicamente pelos pictogramas “femininos”. Na segunda capa do boletim (Imagem 2),

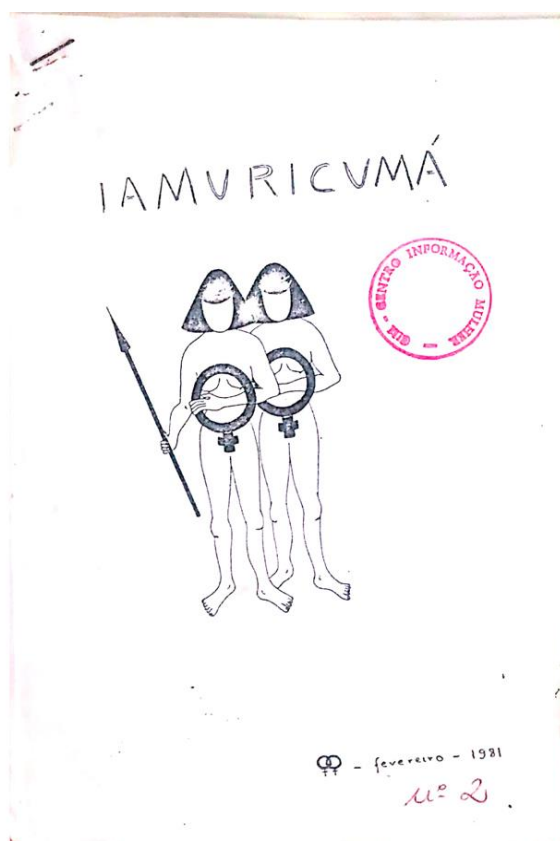


Imagem 2. Iamuricumá 2, gentilmente cedida pela pesquisadora Patrícia Lessa.

encontramos com o desenho de duas figuras com cortes de cabelo que representam genericamente a racialização indígena no imaginário branco-nacional. Os dois



corpos, racializados pelo corte de cabelo, “carregam”, cada um, o símbolo de Vênus, no entanto, a disposição em fila e o antebraço circundado pelo planeta dão mais a sensação de que os corpos vão algemados pelo “feminino”. A fila lembra uma certa ordenação espacial que transmuta corpos em prisioneiros. A suposta “*lamuricumá*” à esquerda carrega uma lança que perfura a imagem mais uma vez com a seta da “masculinidade”. Enquanto isso, o sinal + do círculo “feminino” é instalado onde deveria estar o “sexo” das figuras, uma sobreposição interessante se desdobra: o sinal de adição soma à genitália inexistente o valor da “feminilidade” e, então, a ausência da genitália subtrai da “feminilidade” qualquer valor biológico, pode-se também pensar que o que desaparece é a possibilidade de designar biologicamente^x *lamuricumás*. Em fuga permanente, esses corpos não podem ser subscritos às categorias branco-ocidentais do sexo e/ou do gênero; não são mulheres, não têm vaginas, não são lésbicas e, também, não são sapatão.

Porém, é a racha/dura provocada pela imagem-sapatão, que não se refere à representação de algo, mas, sim, àquele jogo de cintura da memória frente à consciência que torna visível/invisível diferentes camadas de imagens outrora condensadas pela força coerciva da designação universalizante da lesbianidade. Camadas que abrem necessariamente os processos insistentemente ocultos da (re)encenação perpétua da sexualização, da generificação e da racialização. Quando continuamos observando as capas [montagem-sapatão em plano-sequência] observamos um desaparecimento em três atos.



Na última capa (Imagem 3) nos encontramos com duas figuras de punhos erguidos

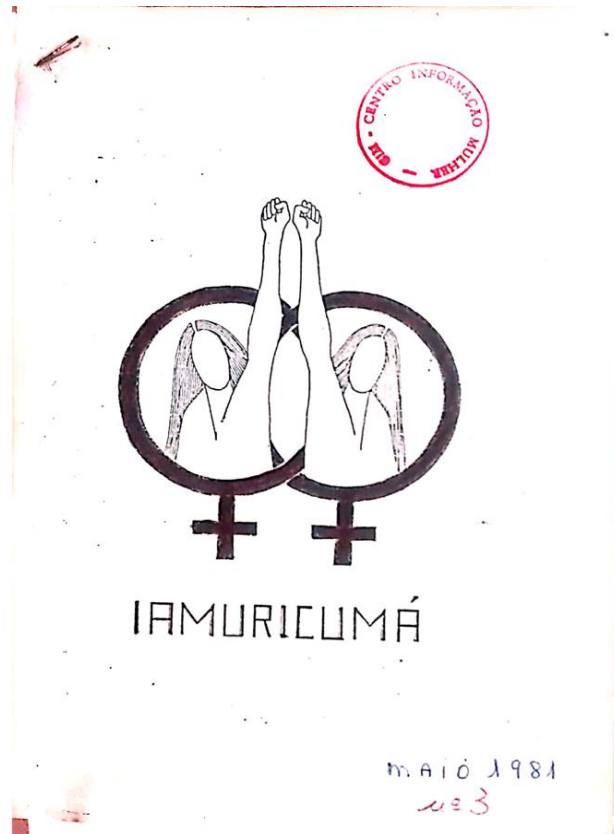


Imagem 3. Iamuricumá 3, gentilmente cedida pela pesquisadora Patrícia Lessa.

e cabelos longos divididos ao meio, totalmente encapsuladas por “femininos” que se entrelaçam. O título é deslocado para a parte inferior da página, submetido à imagem, que agora já não guarda mais signos indígenas. A simetria comunica um tipo de “igualdade” estéril mediada pelo feminismo euro-estadunidense, a imagem funciona como um espelho^{xi} de si mesma, partida ao meio, como os cabelos, o lado direito e o lado esquerdo refletem um ao outro. Finalmente, o “feminino” se superpõe a qualquer vestígio da “masculinidade” roubada, ao mesmo tempo que a brancura apaga o passado indígena da palavra *Iamuricumá*.

Para Jack Halberstam, as *border wars*, ou guerras da fronteira, acontecem quando pessoas que se nomeiam, nos anos 1990 e início dos 2000, transsexuais *Female-to-Male*^{xii} e pessoas que se nomeiam Butch acusam umas/es/s a outros/es/as de reforçarem a normatividade de gênero. Butchs dizem que os transexuais *FtM* mantêm seguro um certo essencialismo binário de gênero quando desejam, através



da transição entendida como processo estritamente cirúrgico, a reconfiguração genética como “um homem normal”. “Algumas lésbicas parecem ver os *FtM* como traidores de um movimento de mulheres que ao atravessar a fronteira se tornam inimigos” (HALBERSTAM, 1998, p. 466). Por outro lado, alguns *FtM* enxergam nas/os/es Butch outros *FtM* que têm medo de fazer A transição, ignorando a potência transitória do/a/e Butch. Os conflitos surgem, ainda, das preferências sexuais, quando alguns *FtM* se entendem como homens heterossexuais que amam mulheres sentindo repulsa pela identificação com a lesbianidade. As guerras da fronteira disputam, também, o território da memória, através da escritura de uma historiografia, e cada grupo reclama para si as incorporações de “masculinidades” que precedem estas nomeações. Invertido/a/es como Radclyffe Hall, que viveu nas primeiras décadas do século XX, será disputado como butch ou transsexual. *Imuricumás* serão disputadas como lésbicas. As *borders wars* marcam a defesa de territórios bem delimitados, sem zonas cinza ou de trânsito, pretende-se fixar o que é cada sexo-variância e a partir daí “resgatar” um passado comum.

Se complexificarmos a batalha atentando para os processos de racialização e elitização do conhecimento, paramos de disputar a territorialização dos corpos e embaçamos a zona das fronteiras, trânsito onde desejamos nos demorar por mais um tempo ao invés de fincar uma bandeira. Halberstam tenta fornecer um quadro de referência através da representação de um *continuum* “masculino” ao longo do qual diversos corpos manipulam, deslocam e transfiguram os códigos e bio-códigos da “masculinidade” num determinado contexto sócio-histórico. Para isso, antes da fixidez medicalista do discurso transsexual, “o discurso transgênero pede [...] que reconheçamos os gêneros não masculino e não feminino já em circulação e atualmente em construção.” (HALBERSTAM, 1998, p. 478). Para abrir “o emaranhado de identificação cruzada de gênero e preferência sexual, que não é facilmente separado, nem confortavelmente contabilizado sob o título de ‘lésbica’” ou transsexual (HALBERSTAM, 1998, p. 477), devemos fraturar em mais nomes (im)possíveis de sexo e gênero variância a memória que tenta se levantar sobre os corpos, demarcando pertencimentos e territórios sempre subordinados a conceitos médicos-jurídicos, acadêmicos, “conscientes” e distantes da “memória” comunitária e da autonomia dos sujeitos em questão. Jack aplica, então, o que Eve Segdwick



(1990), em *Epistemologia do Armário*, chama de taxonomias ocasionais, sabendo que os significantes são transitórios. Aqui, acompanhamos o movimento, vamos nos guardar no território, para isso, implantamos contradições, experimentações e reticências como armadilhas visuais para as ciências que tentam nos reduzir à transparência do explicável, categorizável e assimilável.

A imagem sapatão aparece como ferramenta de autodeterminação e multiplicação da significação, da imaginação e da representação, rompendo com as pretensões de universalidade, e fazendo emergência do confronto antirracista e anticolonial. Para isso, abandonamos, antes de tudo, a pressuposição de uma ordenação da bios em sexo e/ou gêneros inteligíveis a partir da matriz cisheterossexual colonial e a depuração moderna da Razão que se apodera do saber delimitando o não-saber imaginativo. Entro no coro das perguntas de val flores^{xiii}:

Poderia alguém escrever contra si mesma? Que processos de desidentificação sobre o eu se ativam? Que empreendimento político poderia ser deduzido de uma escrita que litigue contra si, contra a Una, contra a sedimentação de um eu que tende a estabilizar-se? Que potência assume uma política de escrita que se constrói como um contramapa da identidade? Ou como os mapas ocluídos pela identidade?

Poderia tal política articular-se como uma modalidade para traçar linhas de deslocamento e de fuga do já constituído? Por que esta emergência de uma fluidez que se volta contra o eu estabelecido, contra uma ordem da subjetividade modulada pelas disciplinas do corpo e pelos discursos normativos? (flores, 2023, p. 1)

O “não-saber que conhece” a memória sapatão das incorporações diferentes de “masculinidade” são normativamente consternadas ao espaço exclusivo do estereótipo parte da formulação inferior ao conceito, do apagamento da linguagem e da imagem negativa. Mas, e se usarmos essa imagem como uma relação que desfaz os conceitos *a priori* do sexo, do gênero e da identidade? Que refaz a relação entre memória, desejo e imagem?

Ao longo do nosso passeio pelas capas, fizemos questão de evidenciar o esforço centralizador que a “igualdade” desempenha dentro das políticas de memória, da discursividade do arquivo e da historicização da resistência de um certo discurso lésbico-feminista. A imagem-sapatão descreve, antes de ser uma forma, um encontro, uma relação, em que as racha/duras moderno-coloniais se tornam mais-



que-visíveis. O que sai disso? Aprendemos que quando os *a priori* passam irrefletidos, quando usamos o filtro centralizador da Lésbica para orientar a busca de uma coletividade homogênea, reforçamos o pacto narcísico da branquitude^{xiv}, que discrimina os iguais a partir da brancura, o pacto cisnormativo^{xv}, que organiza os corpos a partir do determinismo sexual, e o pacto colonial^{xvi}, que dispõe o conhecimento científico no topo da hierarquia dos saberes. E se a imaginação tivesse algo a dizer? E se o desejo pudesse se emaranhar no passado desorganizando a tessitura unidirecional do tempo do progresso? Quando começamos as perguntas sempre por “e se?”; o jeito da interrogação convoca à mobilização de outras ferramentas para a resposta. A imaginação é convocada para o centro da ação do pensamento: e se...

E se deixarmos *lamuricumás* serem *lamuricumás*?



Referências

COSTA, Robson Xavier da. O Comitê de Educação em Artes Visuais (CEAV) da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas (ANPAP): política e resistência. **ARJ – Art Research Journal: Revista de Pesquisa em Artes**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2019. DOI: 10.36025/arj.v6i1.17415. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/artresearchjournal/article/view/17415>. Acesso em: 27 mar. 2023.

BENJAMIN, WALTER. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. Notas sobre a branquitude nas instituições. In: _____. **Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro**. SP: Escuta, 2018.

BOURCIER, Sam. **Homo Inc.Orporated: o unicórnio e o triângulo que peida**. Tradução Marcia Bechara. São Paulo, n-1 edições, 2020.

_____. **Queer Zones: la trilogie**. Paris, Éditions Amsterdam, 2021.

_____. **As políticas do arquivo vivo**. In: IRINEU, Bruna A.; Et. Ali. Políticas da vida: coproduções de saberes e resistências. Salvador: Devires, 2021.

FLORES, val. “**interruqciones**”. **Ensayos de poética activista**. Editado de maneira independente por La Mondonga Dark. Neuquén, Argentina, 2013.

_____. **Escrever contra si mesma: uma microtecnologia de subjetivação política**. São Paulo, n-1 edições 2023. Disponível em: http://feminismossulsur.n-1edicoes.org/escrever-contrasi-mesma/?fbclid=PAAabTWfMnDDjUtK7BRCxhG-qBz4YiYRXVt750nCvn4EXUnW3VXRPpFe1yr50_aem_AWrzHqHBEBIIY8sqRX8Vbx3m6fQ8riI4-2mszNpoLgMRh2_1Ez1uzyNgTZu3fJFy3vk

GONZALEZ,L. **Por um feminismo afro-latino- americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020

GLISSANT, Édouard. **Pela opacidade**. Tradução Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. Revista Criação & Crítica, n1: 53-55, 2008.

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de ocidentais gênero**. Tradução wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021. Versão em PDF, disponível em https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2022/05/Oyewumi_Oyeronke_A_Invencao_das_Mulheres.pdf

HALBERSTAM, Jack. **Female Masculinity**. Durham and London, Duke University Press, 1998.

_____. **Trans*: a Quick and Quirky Account of Gender Variability**. Oakland, University of California Press, 2018.

HILL-COLLINS, Patricia. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo, Boitempo, 2019.



RUBIN, Gayle. Of Catamites and Kings: reflections on Butch, Gender and Boundaries. IN: NESTLÉ, Joan. **The Persistent Desire: a Femme-butch reader**. Boston, Alyson Publications, 1992.

_____. **Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 21, p. 41-81, 2003.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1990.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. In: **O Pensamento Hetero e outros ensaios**. Tradução Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte, Autêntica, 2022.

Notas

ⁱ “A primeira coisa a fazer talvez para mudar nossa visão sobre o arquivo é perceber sua dimensão biopolítica e vê-la como um *continuum*. Se não partimos da onipresença do arquivo em nossas vidas, não entendemos seu alcance, a divisão de seu fluxo, a vontade de controle que ele alimenta e sua fibra biopolítica. Porque estamos arquivados, o tempo todo, toda a nossa vida e desde os primeiros dias. Nosso primeiro arquivo é a declaração performativa ao registro civil: o “é uma menina”, “é um menino” ou “outra coisa”. E depois, somos arquivados pelos órgãos administrativos, instituições médicas, militares, policiais e jurídicas. E depois, seremos trabalhados como arquivos pelos pesquisadores.” (BOURCIER, 2021, p. 2)

ⁱⁱ Faz menção ao ato de rachar, repartir, quebrar algo, como também ao vocábulo popular para vulva: “racha”. Uma racha dura é um órgão que se re-apropria do que lhe foi retirado na ordenação binária dos sexos: endurecer, estar ereta e excitada. Contrária a posição identitária, é a diferença na diferença, a racha/dura do desacordo e do dissenso produzido pelo desejo, quando não domesticado pelas categorias branco-ocidentais do sexo, do gênero e da sexualidade.

ⁱⁱⁱ Aquela que se instala no meio do caminho, entre e fora das disciplinas, da disciplina e da organização moderna ao sapatonizar o discurso, *cuirizar* o arquivo do imaginário ocidental hegemônico e abrir espaço para a imaginação na transformação dos discursos do saber histórico que se apodera das imagens.

^{iv} Na tese “Sapatos têm sexo? Metáforas de gênero em lésbicas, de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil, defendida por Gilberta Soares, acompanhamos a “produção de expressões da masculinidade em pessoas auto identificadas como mulheres” na zona norte da cidade de Natal/RN. Ali, as lésbicas de performance masculina se chamam de bofe, sapatão, o cara e as lésbicas femininas se chamam de fitinha, sandalinha. Esse é um dos inúmeros estudos que mostram a variedade vernacular, e de incorporações (im)possíveis do que chamamos de lesbianidade.

^v Grupos de conscientização no Brasil, *raising* também é traduzido como levantar.

^{vi} “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” (BENJAMIN, p.10, 2012).

^{vii} Algumas etnias indígenas do alto Xingu, como os Aweti e os Kamayurás, contam sobre as *Iamuricumás*, mulheres que se mantêm sempre caminhando, constituindo uma aldeia itinerante. Quando as *Iamuricumás* passam por outras aldeias, as mulheres são advertidas a não olharem para as *Iamuricumás* pois quando olham são seduzidas por elas, se juntando à caminhada sem fim. O



Iamuricumá é, também, em muitas aldeias, encenado como ritual de inversão, marcado por um período durante o qual as mulheres assumem as tarefas masculinas e se transformam em autoridade máxima da aldeia.

viii Vênus, planeta que empresta seu símbolo para o “feminino”, é regido pela deusa romana do amor, enquanto Marte, que empresta seu símbolo para o “masculino”, é regido pelo deus romano da guerra.

ix Os arcontes eram os magistrados gregos que mantinham e faziam os arquivos administrativos e jurídicos em casa. Para Derrida, eles são, cito “a ilusão do começo e da chegada do comando”, e eu acrescento, em uma construção. Tão logo ocorra o que Derrida chama de “rassemblement” ou seja, esse reagrupamento de arquivos em um lugar institucional dedicado, essa fase de concentração material vai desencadear, em um pano de fundo de intensa cumplicidade com o Estado, supressões de arquivos, desapropriações, restrições, codificações de acesso, seleções em benefício de documentos escritos, tipologizações: por exemplo, as minorias sexuais e de gênero são geralmente os chamados arquivos “sensíveis”, porque são médicos ou políticos.

Mas esse “rassemblement” se traduz sobretudo por uma separação com os corpos que os produzem, que podem utilizá-los ou colocá-los de volta à circulação durante sua vida, uma separação dos suportes (vamos distinguir entre documentos, livros e objetos), a separação entre os/as produtores/as de arquivos e os/as arquivistas responsáveis pelo inventário, indexação e descrições. (BOURCIER, p. 5, 2021)

* À organização ocidental do corpo em funções sociais, à ordenação do *socius* em órgãos, Oyewumi, pensadora feminista decolonial yorubá, chama de bio-lógica, em seu livro *A invenção das mulheres*. Atirando em um poço dos desejos as duas faces da moeda dos discursos ocidentais sobre gênero - construtivismo social e determinismo biológico - talvez possamos pensar que as *Iamuricumás* façam parte de uma cosmopercepção que não constrói suas relações sociais bio logicamente. Talvez, falar que gênero ou sexo não faça sentido, e por não fazer sentido abre as possibilidades desta univocidade ocidental do *sentido*. “As ideias ocidentais são impostas quando categorias sociais não ocidentais são assimiladas pela estrutura de gênero que emergiu de uma tradição sócio-histórica e filosófica específica. Um exemplo é a “descoberta” do que foi nomeado como “terceiro gênero” ou “gêneros alternativos” em várias culturas não ocidentais. O fato de que o “casamento africano de mulheres”, o nativo americano “berdache” e a “hijra” sul-asiática sejam apresentados como categorias de gênero e os incorporar à estrutura bio-lógica e generificada do Ocidente sem a explicação de suas próprias histórias e construções socioculturais. Várias questões são pertinentes aqui. Essas categorias sociais são generificadas para as culturas em questão? Em qual abordagem elas são generificadas? De fato, até mesmo a pertinência de chamá-las de “terceiro gênero” é questionável, pois o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros porque gênero é a elaboração do dimorfismo sexual percebido no corpo humano e projetado no domínio social.” (OYÉWUMÍ, 2021, p. 61-62).

xi O espelho voltado também para as “lésbicas brasileiras” se oferece como superfície de identificação sexual-nacional.

xii Esse modo de identificação presume na transição um destino final, que parte de um extremo, a fêmea-mulher, para o outro, o macho-homem; e termina, por fim, estabilizando algum binarismo.

xiii val flores, como bell hooks, solicita que seu nome seja grafado em minúsculas. Um posicionamento político que abala a importância maiúscula da autoria na relação com as obras, sejam literárias, teóricas ou artísticas.

xiv “(...) a ideologia da branquitude cumpre uma função psíquica essencial: ela mobiliza desejos, afetos e incentiva a libido. Ela se refere a identificações profundas e possibilita a cada um fortalecer narcisicamente ‘os iguais’ e, ao mesmo tempo, desembaraçar-se de suas pulsões arcaicas virulentas, de sua violência e brutalidade, ao encontrar adversários e inimigos considerados inferiores ou perseguidores, que devem ser ignorados, excluídos, aniquilados ou convertidos. (...) A branquitude, enquanto construção social e histórica, possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não a interessa. Essa dimensão profundamente ideológica da branquitude expressa e mascara a realidade e só tem sentido em sociedades divididas por conflitos sociais. Aí sua função será de ocultar o conflito, apregoar o povo unido e mascarar a dominação” (Bento, 2018, p. 121).

xv A organização binária do corpo em funções sociais, a ordenação do *socius* em órgãos que obedece “o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros porque gênero é a elaboração do dimorfismo sexual percebido no corpo humano e projetado no domínio social” (Oyêwumí, 2021, p. 61-62).



^{xvi} A colonialidade do saber, termo cunhado pelo pensador decolonial Anibal Quijano (1997), para descrever a autorreferência discursiva de pensadores do Norte global, que permanecem reinscrevendo miticamente a Europa, como ponto máximo de evolução da “humanidade”, como se esse continente tivesse atingido o estado mais avançado dessa história unidirecional, podendo, portanto, revelar os outros territórios e seres a si mesmos como “primitivos”, “atrasados”, “diferentes”, ou como partes de uma etapa anterior do progresso autorrealizado do Espírito humano.