



REVISTA DE ESTUDOS EM ARTES CÊNICAS  
E-ISSN 2358.6958

## *Pajubá: Justiça Estética e Patrimônio Imaterial*

Dodi Tavares Borges Leal

Para citar este artigo:

LEAL, Dodi Tavares Borges. Pajubá: Justiça Estética e Patrimônio Imaterial. **Urdimento** – Revista de Estudos em Artes Cênicas, Florianópolis, v. 1, n. 50, abr. 2024.

 DOI: 10.5965/1414573101502024e0104

Este artigo passou pelo *Plagiarism Detection Software* | iThenticate



A Urdimento esta licenciada com: [Licença de Atribuição Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) – (CC BY 4.0)



## *Pajubá: Justiça Estética e Patrimônio Imaterial*<sup>2</sup>

Dodi Tavares Borges Leal<sup>3</sup>

### Resumo

O texto posiciona o Pajubá, socioleto de resistência trans latino-americana, no marco dos processos de reconhecimento cognitivo e justiça epistêmica. Tendo em vista os trabalhos conduzidos pelo Grupo de Pesquisa ‘Pedagogia da Performance: visualidades da cena e tecnologias críticas do corpo’ (CNPq/UFSB) no sentido de inventariar o Pajubá, analisamos como os preceitos e processos da UNESCO para a preservação do patrimônio imaterial se aplicam neste caso. Tendo como chave as noções de injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica (Fricker, 2023), avaliamos as dimensões anticoloniais do Pajubá enquanto formação de linguagem, perspectivando-o numa jornada de justiça estética.

**Palavras-chave:** Justiça Epistêmica. Patrimônio Imaterial. Pajubá. Anticolonialidades.

### *Pajubá: Aesthetic Justice and Intangible Heritage*

#### Abstract

The text positions Pajubá, a sociolect of Latin American trans resistance, within the framework of processes of cognitive recognition and epistemic justice. Taking into account the work carried out by the Research Group ‘Performance Pedagogy: visualities of the scene and critical technologies of the body’ (CNPq/UFSB) in order to inventory Pajubá, we analyzed how UNESCO’s precepts and processes for the preservation of intangible heritage apply in this case. Using the notions of testimonial injustice and hermeneutic injustice as key (Fricker, 2023), we evaluate the anti-colonial dimensions of Pajubá as a language formation, viewing it in a journey of aesthetic justice.

**Keywords:** Epistemic Justice. Intangible Heritage. Pajubá. Anticolonialities.

### *Pajubá: Justicia Estética y Patrimonio Inmaterial*

#### Resumen

El texto posiciona a Pajubá, sociolecto de resistencia trans latinoamericana, en el marco de procesos de reconocimiento cognitivo y justicia epistémica. Teniendo en cuenta el trabajo realizado por el Grupo de Investigación ‘Pedagogía de la Performance: visualidades de la escena y tecnologías críticas del cuerpo’ (CNPq/UFSB) con el fin de inventariar Pajubá, analizamos cómo los preceptos y procesos de la UNESCO para la preservación del patrimonio inmaterial aplicar en este caso. Utilizando como clave las nociones de injusticia testimonial e injusticia hermenéutica (Fricker, 2023), evaluamos las dimensiones anticoloniales del Pajubá como formación de lenguaje, viéndolo en un viaje de justicia estética.

**Palabras clave:** Justicia Epistémica. Patrimonio Inmaterial. Pajuba. Anticolonialidades.

<sup>1</sup> Este artigo se desdobra de elaborações da tese de doutorado da autora, denominada: *Performatividade transgênera: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral*. Defendida no Programa de pós-graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP), sob orientação de Luís Galeão-Silva, em 2018.

<sup>2</sup> Revisão ortográfica, gramatical e contextual do artigo realizada pela autora.

<sup>3</sup> Doutora em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e Licenciada em Artes Cênicas pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Professora Adjunta do Centro de Formação em Artes e Comunicação da Universidade Federal do Sul da Bahia. [✉ dodi@alumni.usp.br](mailto:dodi@alumni.usp.br)  
 <https://orcid.org/0000-0002-1875-8616>  
 <http://lattes.cnpq.br/0796146302257664>



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

(Jota Mombaça, 2021, p.75)

As alterações radicais propostas nas dimensões inventivas do pajubá, forma de linguagem proveniente do saber travesti, nos convida a cotejar este fenômeno com uma perspectiva histórica do processo colonial, bem como com os modos constitutivos de resistência à colonialidade a partir das performatividades transgêneras (Leal, 2012a). Mas, de que maneira a linguagem operada a partir da performatividade transgênera atual é impactada, e impacta, por sua vez, a subjetividade e as estruturas sociais de dominação dos povos europeus sobre os territórios latino-americanos? Quais as tratativas de justiça epistêmica envoltas na inventariação de uma linguagem? O que significa para um grupo social ter suas práticas de existência/comunicação auferidas em termos dos preceitos de patrimônio imaterial?

Se analisamos o pajubá a partir da perspectiva da Justiça Estética (Gielen e Tomme, 2015), como procuramos empreender neste texto, verificamos que há no processo histórico da jornada de resistência profundas raízes de contraposição a um projeto neoliberal no qual se assenta a cisnormatividade da linguagem. Ora, todas os danos, históricos e atuais, da dominação da língua portuguesa colonial sobre outras expressões de linguagem originárias, afrobrasileiras e transgêneras configuram marcas de injustiça epistêmica. Estas, por sua vez, dada a violência de teor cultural às quais dizem respeito, denotam um cenário de injustiça estética.

El capitalismo petrosexorracial ha construido durante estos cinco últimos siglos una estética: un régimen de saturación sensorial y cognitiva, de captura total del tiempo y de ocupación expansiva del espacio, una habituación al ruido mecánico, al olor a contaminación, a plastificación del mundo, a la sobreproducción y a la abundancia consumista, al fin de semana en el supermercado, a la carne picada; al suplemento de azúcar, un seguimiento rítmico de la temporada de moda y una exaltación religiosa de la marca, una insolente satisfacción al desprenderse de aquello que había sido concebido para la obsolescencia programada y que puede ser inmediatamente remplazado por otra cosa, una fascinación por el kisch heterosexual, una romantización de la violencia sexual como base de la erótica de la diferencia entre la masculinidad y la feminidad, una mezcla de rechazo a y exotización de los cuerpos antes

colonizados, de terror a y de erotización de las poblaciones racializadas que son expulsadas a las periferias pauperizadas de las ciudades o a las fronteras de los Estados-nación. En definitiva, un gusto por lo tóxico y un placer inherente a la destrucción (Preciado, 2022, p.41).

Ora, o pajubá, conhecido como a língua das travestis (Silva, 2021), nos incita outras questões em torno destes processos estéticos, os quais dão a base para a jornada de reconhecimento deste elemento como patrimônio imaterial, nos termos definidos pela UNESCO<sup>4</sup> no quadro da agenda de trabalho do Grupo de Pesquisa “Pedagogia da Performance: visualidades da cena e tecnologias críticas do corpo” (CNPq/UFSB)<sup>5</sup>. De que forma a tensão criativa produzida pelo pajubá a partir do português se constitui hoje como ruptura a um sistema geopolítico de performance de gênero? Sob quais paradigmas poéticos de linguagem teatral podem se sustentar formações de gênero como resistência a padrões sociais e subjetivos de colonialidade?

Cuando hablo de ‘estética petrosexorracial’ no me refiero al sentido restringido que la palabra *estética* toma en el mundo del arte. Por estética entiendo la articulación entre la organización social de la vida, la estructura de la percepción y la configuración de una experiencia sensible compartida. La estética depende siempre de una regulación política de los aparatos sensoriales del cuerpo vivo en sociedad. La estética es, por decirlo con Jacques Rancière, un modo específico de habitar el mundo sensible, una regulación social y política de los sentidos: de la vista, del oído, del tacto, del olfato, del gusto y de la percepción sensomotriz, si pensamos en el recorte de lo sensible por el que se rigen las sociedades occidentales, pero también de otros sentidos que aparecen como ‘supranaturales’ de acuerdo con la clasificación científica occidental, pero que están plenamente presentes en otros regímenes sensoriales indígenas o no occidentales. Entiendo por estética también, con Félix Guattari y Eduardo Viveiros de Castro, una tecnología de producción de conciencia culturalmente construida por una comunidad humana y no humana. Una estética, por tanto, es un mundo sensorial compartido, pero también una conciencia subjetiva capaz de descodificarlo y entenderlo (Preciado, 2022, p.42).

Os esforços do Grupo de Pesquisa Pedagogia da Performance em torno do reconhecimento do pajubá como patrimônio imaterial se dá tendo em vista as seguintes atividades preliminares em desenvolvimento simultâneo: inventariação

<sup>4</sup> Ver *Intangible Cultural Heritage - UNESCO*, disponível em: <https://ich.unesco.org/en/home>, Acesso em: 25 fev. 2024 às 22h18.

<sup>5</sup> Ver Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil - CNPq Lattes, disponível em: <https://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/582308>, Acesso em: 25 fev. 2024 às 22h21.



do pajubá tendo em vista sua performatividade de arquivo de linguagem viva; compilação de referências de pesquisas prévias e em andamento em torno do pajubá considerando as manifestações críticas da linguagem no escopo de uma jornada de constituição de justiça estética e epistêmica; e realização de reuniões formativas entre participantes do grupo e da líder Dodi Leal diretamente no escritório de Patrimônio Imaterial da sede mundial da UNESCO, em Paris, desde 2020.

Este texto funda-se no compartilhamento de alguns pontos desta trajetória investigativa do grupo de pesquisa proporcionando os fundamentos da inventariação do pajubá, com expectativa de seu futuro reconhecimento como patrimônio imaterial. A forma e o contexto nos quais esta pesquisa se desenvolve (ligada visceralmente aos questionamentos do campo das Artes Cênicas), a configura numa longa jornada de justiça estética e epistêmica que se desenha a partir das bases deste campo mais do que da linguística.

Sendo assim, iniciaremos a argumentação sobre como as inversões de linguagem do pajubá instauram uma medida efetiva de labor anticolonial com relação ao português remanescente dos processos de dominação dos povos europeus sobre os povos latino-americanos, tendo em vista as dimensões estético-culturais e performativas destes processos de linguagem e arquivo. Para tratarmos da cisnormatividade adjacente à colonização, portanto, será importante retomarmos indícios de injustiça estética daquilo que se configurou a estrutura de colonização, ou melhor, as matérias simbólicas e sensíveis que moveram os colonizadores.

Pretendemos aportar aqui elementos de colonialidade compreendidos nas atividades de difusão, levantamento e manutenção da língua portuguesa "além-mar" para compreender não apenas sob quais fantasias de gênero o projeto colonial se baseou mas, efetivamente, quais foram as estratégias estéticas de linguagem que proferiram e zelaram por medidas cis-branco-europeias de determinação de gênero entre povos da África, Ásia e América.

Por outro lado, pensamos, como que processos de linguagem se articulam com o pensamento moderno? Quais foram as respostas (e perguntas) artísticas e

psicossociais modernas à colonialidade? O pajubá pode ser pensado como uma fabulação travesti sobre o fim da cisgeneridade?<sup>6</sup> Por fim, a que se refere a atitude anticolonial do pajubá e como que este projeto de linguagem pode se interpor no espectro de uma teatralidade de gênero na arte contemporânea?<sup>7</sup>

Gielen e Tomme (2015, p.19) ao conceberem a noção de justiça estética afirmam: “talvez o trunfo mais forte das artes neste processo não seja tanto a sua capacidade de facilitar mudanças políticas e sociais concretas, mas o seu potencial para aumentar a compreensão e a consciência da possibilidade de mudança”<sup>8</sup>. A inventariação do pajubá enquanto patrimônio imaterial, levando em conta as reflexões estético-epistêmicas enquanto marco de justiça, nos remete a uma apuração mais detalhada a respeito das acepções das injustiças e violências circundadas em sua constituição histórica. A cultura imaterial guarda consigo uma efemeridade própria, na qual se localiza o campo das Artes da Cena. De acordo com Fricker (2023), podemos qualificar esta reflexão a partir da diferenciação precisa entre a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica:

A injustiça testemunhal ocorre quando o preconceito faz com que um ouvinte dê um nível de credibilidade deflacionado à palavra de um falante; a injustiça hermenêutica ocorre em um estágio anterior, quando uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos deixa alguém em desvantagem injusta quando se trata de fazer sentido de suas experiências sociais (Fricker, 2023, p.17-18).

Para avaliar o processo histórico da tensão do pajubá em relação à colonialidade da língua portuguesa, nos bastará verificar o trabalho de Prata (1983) intitulado *A influência da língua portuguesa sobre o suahíli e quatro línguas de Moçambique*. Em seu estudo, bem definido no título, há uma exaltação desmedida da verificação dos resquícios da língua portuguesa entre povos deste país africano. Sua atividade específica de rastrear a *portuguesidade vocabular e gramatical* no suahíli e outras quatro línguas de Moçambique teve como alvo “[... inventariar valores e demonstrar que sempre foram e continuam a ser proveitosos os nossos

---

<sup>6</sup> Ver Leal (2021b).

<sup>7</sup> Ver Leal e Rosa (2020).

<sup>8</sup> Perhaps the strongest asset of the arts within such process is not so much their ability to facilitate concrete political and social change, but their potential to increase an understanding and awareness of the possibility of change. (Tradução nossa)

contactos com os povos nativos [...]. E assim aqui estou presente à chamada, para algo dizer da influência portuguesa sobre o suahíli" (Prata, 1983, p.8). Chega a ser vergonhoso lidar com tanto orgulho que, por se ver desprezioso, acaba por negligenciar os genocídios e domínios culturais implicados na relação entre Metrópole-Colônia. O incalculável massacre das milhares de línguas locais decorrente do processo de colonização não chega sequer a ser cogitado nesta perspectiva. Este mesmo autor explicita o intuito do seu esforço de cotejar em outros mares os traços de linguagem portuguesa inferindo que, em sua perspectiva de colonizador, estas marcas da colonização e do imperialismo europeu na cultura de povos africanos, latino-americanos e asiáticos são benéficas.

No esforço de espalhar civilização e cristandade, Portugal sem pôr de lado outros objectivos secundários, abarcou todos os continentes. E em todos eles tem bem vincada a sua passagem. Restringindo-nos exclusivamente ao que toca à língua, podemos verificar o seguinte: No Brasil firmou-se o português, hoje falado pela quase totalidade da população. No Japão, diz-se, contam-se por milhares as palavras portuguesas ou vocábulos delas derivados. Em Malaca igualmente se deixaram muitas palavras, de tal modo que deram origem a uma linguagem crioula cujo nome se fixou em *papear cristão* ou seja falar português. Na Índia não foi menor a nossa influência glotológica, principalmente vocabular, através das suas dilatadas costas, mas particularmente nas terras que constituíram o Estado Português da Índia. A África não podia ficar estranha à nossa influência e trato, e deu-nos na costa ocidental o crioulo de Cabo Verde e da Guiné e larga foi a difusão de termos em Angola, S. Tomé e em outras nações que hoje estão fora da nossa esfera política, mas onde subsistem em grande escala topónimos e antropónimos, por exemplo, no Gana, no Daomé, etc. (Prata, 1983, p.7).

Ora, pretendemos verificar que a língua portuguesa trouxe às terras tupiniquins todo um pacote cultural em curso nas civilizações europeias desde a formação dos Estados nacionais na chamada Baixa Idade Média. Neste pacote cultural, que tinha a linguagem como entreposto, havia uma configuração social de gênero muito precisa. A descrição desta genealogia configura com precisão as condições de *injustiça hermenêutica* na qual se enredará a jornada do pajubá, levando em conta que "qualquer afirmação de injustiça deve apoiar-se em uma intuição ética compartilhada, mas alcançamos uma ideia mais clara de por que algo constitui uma injustiça se pudermos analisar a natureza do mal infligido" (Fricker, 2023, p.22).

Desde o advento das nações europeias no período entre os séculos XIV e XV, o controle populacional da urbe representou o repasse ao Estado da incumbência sobre algo que até então era relativamente difuso no saber do campo: a delimitação de gênero. Ainda que as formações arquetípicas ocidentais sobre as categorias do masculino e do feminino sejam milenares (até mesmo sociedades precedentes à Grécia e Roma Antigas já se baseavam em papéis de gênero bem definidos), há uma atividade nova nos Estados nacionais: a apropriação da responsabilidade da delimitação de gênero à uma cisnormatividade. Assim, ainda que a genitalização do gênero seja milenar e, além disto, reincidente na sucessão dos períodos históricos até o advento dos Estados, somente aí o critério cisnormativo de saber sobre o gênero tornou-se incumbência da nação. *Em outras palavras, o nascimento do Estado ocidental parece ter se dado ao passo do nascimento do controle do Estado sobre o gênero.*

Segundo Benjamin (2012, p.151), "a linguagem comunica a essência linguística das coisas". De fato, a linguagem não é apenas uma maneira de operar o mundo: *é o ato de expressar sua própria expressabilidade.* "A resposta à pergunta: *que comunica a linguagem?* é, pois, a seguinte: *Todas as linguagens se comunicam a si mesmas*". A diferença entre gênero expressivo e gênero expressável é a capacidade de tornar linguagem viva os processos performativos de gênero. Se, por um lado, gênero comunicável e gênero comunicado são fenômenos interdependentes, numa sociedade colonial não há somente a supressão da interdependência entre comunicável e comunicado: aniquilam-se o comunicável, o comunicado, a comunicação e, fundamentalmente, o gênero! Basta verificarmos estes efeitos no conservadorismo vigente na política do Brasil na última década (2013-2023).

O domínio de um repertório linguístico hegemônico (a língua oficial de uma nação), proporciona acesso a bens públicos, serviços gratuitos e a atenção social. O desempenho da linguagem é recurso econômico-subjetivo valioso de pertencimento em uma sociedade. Ter um Estado que delimita gênero pela cisnormatividade e que opera os parâmetros da linguagem oficial de um povo é mais do que suficiente para regular as condições em que a sociedade pode referir a si mesma sobre os processos de performatividade de gênero. O primeiro passo

colonial, inclusive, é negligenciar pela linguagem a própria performatividade de gênero: "homem é homem, mulher é mulher"; "homem/menino é quem nasce com pênis; mulher/menina é quem nasce com vagina". De fato, a principal tática do colonialismo é fazer dos atributos paradoxais da linguagem vantagens de dominação: "as palavras são tão poderosas que, quando as ouvimos, obliteramos nossos sentidos através dos quais, sem elas, perceberíamos mais claramente os sinais do mundo" (Boal, 2009, p.88). Obviamente, dentro do paradigma hegemônico no qual a linguagem se inscreve oficialmente no Brasil, verificamos que atitudes contestatórias, dissidentes, desobedientes, inconformes e diaspóricas de gênero sempre foram perseguidas, negligenciadas ou sequer cogitadas pelos parâmetros legitimadores da língua (colonial) portuguesa. Gênero dissidente do parâmetro de delimitação proveniente da linguagem colonial é correspondente à inacessibilidade de direitos, disponíveis, por sua vez, às pessoas que se enquadram no parâmetro hegemônico de delimitação de gênero. Esta condição de rebaixamento estético, cognitivo e político do pajubá configura sua jornada nos termos da *injustiça testemunhal*, tal como definimos anteriormente.

Pensar las violencias que han transformado nuestras vidas, o emprender estudios sobre las desapariciones forzadas y la búsqueda, al menos en México, requiere ir más allá de ciertos conocimientos, del resguardo de los cubículos, las bibliotecas o los libros. Existe un saber que se ha ido consolidando extramuros, poniendo el cuerpo y arriesgando la vida, sostenido por quienes buscan a sus familiares desaparecidos. Poner en cuestión las enunciaciones y categorías en torno a una realidad que ha sido transformada abruptamente, sigue siendo el reto para el llamado conocimiento académico, para todas las personas que de una u otra manera escribimos al amparo de esos espacios. [...] Es un saber corporal y liminal, sostenido en experiencias de encuentros, configurado desde el entrecruzamiento de procesos generados extramuros y sistematizado en prácticas pedagógicas colectivas (Caballero, 2021, p.11).

Intersseccionadamente com outros marcadores de desigualdade, a má distribuição ou parca acessibilidade aos direitos não tem apenas em seu bojo prospectivo o parâmetro colonial cisnormativo. No entanto, numa perspectiva de dominação pela linguagem, a cisnormatividade é co-atuante ao embranquecimento da população, à prevalência dos fazeres e dizeres machos, à higienização de classe ou aburguesamento da população pobre a partir da incutição de valores consumistas e meritocráticos. A colonialidade instaurada na

sociedade ocidental se caracteriza por comportar na dinâmica psicossocial dos indivíduos um drible constante de manutenção desta ordem: é neste contexto que a cisnormatividade atua e que precisa ter na linguagem a sustentação para seu negligenciamento performativo.

Neste sentido, proferimos a ideia de que a cisnormatividade é contígua à língua portuguesa sem que este processo seja suficientemente conhecido em sua formação histórica e reconhecido hoje. Desde o tronco românico das línguas indo-europeias, todas as ramificações contém mais ou menos implícita a noção de nomeação do gênero homem e do gênero mulher e, sobretudo, seus respectivos fatores culturais sobre quais critérios o gênero deve ser definido. Se por um lado não é exclusividade da língua portuguesa o porte da cisnormatividade, por outro, é genuíno do pajubá, como forma de linguagem anticolonial transgênera, a ruptura em linguagem com o domínio subjetivo e social da performatividade cisgênera. Cabe ainda perguntar: a arte travesti é a única estética pós-apocalíptica possível?<sup>9</sup>

Ao passo que o português aliena a matéria de gênero na cisnormatividade, o pajubá, ao constituir uma operação de linguagem trans-centrada, é, em si, uma atividade de enfrentamento dos resquícios do projeto colonial. Certamente a linguagem é um sintagma deste enfrentamento: não é simplesmente porque com o pajubá temos inventividade linguística diante de uma língua colonial que combatemos a colonialidade, mas sobretudo porque, ao operar uma nova forma de linguagem criamos efetivamente um novo lugar para pertencer. Lugar este anticolonial.

Fato imprescindível nesta análise é a consideração das matrizes étnicas de que provém o pajubá. As expressões e as aspirações do pajubá são comumente encontradas entre praticantes do candomblé, religião afrobrasileira. Sabemos que as existências inconformes de gênero ganharam abrigo no candomblé para resistir às formas coloniais de dominação dos corpos e sexualidades, sobretudo diante da truculência do regime político brasileiro de ditadura militar, de 1964 a 1984. No entanto, apesar desta proveniência concreta das línguas africanas umbundo, kimbundo, kikongo, nagô, egbá, ewe, fon e iorubá, conspiramos uma sugestividade

---

<sup>9</sup> Ver Leal (2020).

etimológica do pajubá combinando por recurso de aglutinação uma matriz indígena e uma matriz afrobrasileira: *pajubá* = *pajé* + *iorubá*. Ora, a composição dos termos *pajé* e *iorubá* não se construiu historicamente nem tampouco é operada aqui por um cálculo linguístico formal visando compor um significado que uniria a noção de mestre espiritual do termo tupi-guarani *pajé* com o *iorubá*. No entanto, ao forjarmos esta corruptela ganhamos reforço para saudar hoje a ideia presente no termo *pajubá* ou *bajubá* que, no candomblé ou fora dele, significa: *fofoca*, *novidade* ou *notícia*.

Chamo de deboche porque ainda que o *pajubá* possa mesmo ser um obstáculo à leitura, considero-o menor e mais facilmente superável. Google resolve. Te adianto já que ocó é homem cis – se for cliente é maricona, mapô é mulher cis e neca é pau. Te adianto também que o processo de entender essa leitura, no entanto, só se iniciará de fato à medida que o olhar leitor se permitir compreender que ocó não é exatamente homem, nem maricona um cliente, que mapô não é exatamente mulher tanto quanto neca não é pau (Palha, 2021, p.8).

Segundo Chiaradia (2008, p.491), *pajé* no tupi-guarani significa: "chefe espiritual dos/as indígenas, misto de sacerdote, profeta e médico-feiticeiro". Neste sentido, a *fofoca*, a *novidade* ou a *notícia* do *pajubá* ganham o tom de *profecia*. Comentaremos adiante sobre o tom profético empregado como discurso estratégico pelo movimento trans atualmente. Cabe neste momento ressaltar que este exemplo de formação de palavra (*pajubá* = *pajé* + *iorubá*) é em si uma operação do pensamento travesti sobre linguagem. Este modo de articular aglutinando palavras diferentes é bastante recorrente no *pajubá*. Especificamente sobre este atributo, podemos verificar uma procedência de matriz indígena: de acordo com Chiaradia (2008, p.491), o procedimento linguístico da aglutinação é um dos fatores fundamentais do tupi-guarani. Veremos logo a seguir que a operatividade da aglutinação no *pajubá* ganhará o desdobramento contemporâneo das corruptelas como formas contestatórias de linguagem. De fato, o *pajubá* é um primoroso socioleto anticolonial! Os saberes preservados em suas práticas de linguagem, posicionam o *pajubá* nem uma jornada em que a luta por justiça epistêmica se baliza em parâmetros da justiça estética.

Devemos precisar o porquê do emprego da ideia de anticolonialidade no *pajubá* e sua diferenciação com relação à decolonialidade. No entanto, antes, é

relevante sublinhar que consolidamos o argumento da proveniência indígena e afrobrasileira do pajubá. Circunscrevemos o pajubá no contexto de linguagem desdobrada dos processos de domínio dos povos brancos sobre índios/as e negros/as. Fortuitamente, em destaque: *argumentamos aqui que a cisnormatividade é uma herança branco-europeia-colonial*. Entrementes, alertamos desde já que não será o caso de nos aprofundarmos numa antropologia pré-colonial ameríndia ou numa antropologia dos povos africanos do período anterior ao tráfico de escravos para comprovar que nas duas circunstâncias os papéis de gênero não se definiam nas respectivas civilizações. O que nos cabe dizer neste momento é: em ambas as circunstâncias não havia um Estado soberano ocidental que controlava o critério genital de cisnormalizar gênero; o que é exatamente diferente do caso de Portugal e da sua herança de paradigmas políticos cis-embranquecedores, os quais, em supressão de quaisquer vias diversas, formaram o Estado brasileiro. Por fim, o nosso Estado brasileiro efetivamente adota como língua oficial do país o português e tem como medida institucional subjacente a delimitação cisnormativa genitalizante de gênero.

Ora, no trabalho de Caceres (2017) intitulado *Anti\*colonial fantasies: decolonial strategies* encontramos explicitamente a diferenciação que almejamos tratar para compreender as perspectivas estéticas de linguagem na luta por reconhecimento no quadro da colonização. De acordo com a autora, uma atuação visando a derrocada de um sistema colonial deve ter como perspectiva última a inadmissibilidade de instauração de um novo domínio: ter a anticolonialidade como fantasia social; fantasiar relações subjetivas numa sociedade sem dominação entre grupos que representam diferenças. Sobre o papel da fantasia no colonialismo e sua base de imaginação, Caceres (2017, p.10) argumenta:

[...] o colonialismo se caracteriza pelo desenvolvimento de fantasias coloniais no que concerne à/ao colonizado/a, que não tem nenhuma correlação ou base na realidade. Fantasias coloniais descrevem certas imaginações de características, comportamentos e atributos que o colonizador construiu e projetou para e sobre os/as colonizados/as. Em oposição a esta consequência histórica, nós reclamamos a noção de fantasia como uma força política daquilo que é inimaginável e naquilo que é possível de imaginar. Nossa capacidade de transformar a sociedade depende da nossa capacidade de imaginar uma realidade diferente.

"Nada acontece no mundo real se não acontecer nas imagens da nossa cabeça" (Anzaldúa, 1987, p.87). Ao mesmo tempo que a luta contra o colonialismo tem no domínio da imaginação a força de aniquilação de um sistema colonial, este processo deve ter um escopo procedimental que se oponha aos grupos hegemônicos a partir da inventividade afirmativa de linguagem: ter a decolonialidade como estratégia discursiva; operar a linguagem como estratégia para enfraquecer o sistema colonial. Neste sentido, Boal (2009) expressa que o direito humano sobre os recursos estéticos imagem, som e palavra (e não apenas aos recursos naturais água, ar e terra) é condição imprescindível para a revolução, ou seja, a transformação social conduzida por oprimido/as a partir das provocações da fruição/produção artística. "A terra, a água e o ar; a palavra, o som e a imagem são bens da humanidade. Arte é direito e obrigação, forma de conhecimento e gozo. Arte é dever de cidadania! Arma de libertação!" (Boal, 2009, p.94). Estética da/o Oprimida/o é estratégia decolonial: "a Estética do/a Oprimido/a é um ensaio de revolução" (Boal, 2009, p.158). Ainda, de acordo com o autor, a ética imbricada com a estética forma o substrato imaginário de transformação: numa perspectiva anticolonial almeja-se uma completa ausência de dominação/opressão. Em oposição à colonialidade, seguimos o inspirador raciocínio do teatrólogo sobre a parametrização ética da luta estética:

(o nível ético da percepção humana) dá valores a cada ato que praticamos e projeta nossas ações no futuro, nas consequências das nossas escolhas. É criativo: exige a invenção de alternativas. Não basta ver o que é, mas principalmente o que pode vir a ser, ver o que não existe. É neste nível ético que se devem mover o Teatro e a Estética do/a Oprimido/a: não bastam boas ideias, é necessário que sejam justificadas; não basta trabalhar com ideias que já existem, é necessário inventar, porque todas as situações, mesmo repetidas, são sempre novas (Boal, 2009, p.160).

Neste sentido, anticolonialidade e decolonialidade não se excluem: são interdependentes. De um lado, a decolonialidade funciona como um desnudamento prático: *vamos dizer ao rei que ele está nu*. Simultaneamente, a anticolonialidade subscreve a questão: *o que queremos construir após desnudar o rei?* Ora, em peripécias de luta muitas vezes é/será preciso como estratégia decolonial a retirada de privilégios, a subversão de postos, a invasão de espaços de poder, a inversão do platô: *desnudar o rei pode significar vestir provisoriamente*

*a população com suas roupas reais.* No entanto, a imaginação anticolonial preconiza as interrogações: *com quais roupas queremos vestir-nos? queremos roupa? o que é corpo mesmo?* Veja-se, tanto a estratégia decolonial como a fantasia anticolonial são perigosas às normatividades; e não há luta por reconhecimento que possa se furtar do que representa o conseqüente protagonismo de oprimido/as: o perigo instaurado aos grupos hegemônicos que tentam fixar-se ou fazer constantes manutenções em suas já desgastadas zonas de conforto.

A articulação entre uma abordagem anticolonial e decolonial de linguagem pode ter sua medida autoreferenciada na particular situação comunicacional de luta por reconhecimento. Acreditamos que o que pode vir a definir cada caso, ou o conjunto da transformação de opressões, é um misto entre o previsto e o acaso, ou seja, aquilo que "resulta das singulares relações entre o premeditado e o involuntário" (Favaretto, 2017, p.203). É neste sentido que a equação comunicacional poética de resistir à colonialidade poderia se desdobrar de um matema estético da linguagem: "o coeficiente artístico [...] é como que uma relação aritmética entre o que permanece inexpresso embora intencionado e o que é expresso não-intencionalmente" (Duchamp, 1986, p.73). A partir das provocações deste último autor, ícone das primeiras incursões nevrálgicas da arte contemporânea, poderíamos proferir que os mecanismos subjetivos dispostos em procedimentos que friccionam poeticamente a fantasia anticolonial e a estratégia decolonial se correlacionam não a uma sucessão de sucessos, mas a um percurso experiencial:

No ato criador, o/a artista passa da intenção à realização, através de uma cadeia de reações totalmente subjetivas. Sua luta pela realização é uma série de esforços, sofrimentos, satisfações, recusas, decisões que também não podem e não devem ser totalmente conscientes, pelo menos no plano estético (Duchamp, 1986, p.73).

Ora, as inexoráveis relações entre, de um lado, tomar de assalto as roupas do rei e, de outro lado, possibilitar a costura de roupas impossíveis ou cogitar um mundo sem trajes, não enfraquecem uma a outra. Pelo contrário, poderíamos dizer que o ímpeto tanto do que definimos como anticolonialidade quanto da decolonialidade são operadores do pensamento moderno. Tanto a atividade de

ruptura como a atividade de apresentar o novo dizem respeito a processos poéticos de linguagem que se desdobram precisamente dos enfrentamentos do período histórico reconhecido como modernismo nas artes e na sociedade de modo geral. Neste sentido, as vanguardas do início do século XX representam viradas artísticas e psicossociais da relação do ser humano com o próprio tempo. Não à toa a operação antropofágica foi bem assimilada a tais processos afirmativos modernos. No modernismo, os expedientes poéticos relativos à subjetividade e à sociedade se desenharam deliberadamente como busca, como projeto. Antropofagizar o colonizador, alimentando-se dele ou de seus referenciais para enfrentá-lo, tornou-se aí um desafiador trabalho estético; o ímpeto moderno trouxe consigo um quê de inconformidade com a impossibilidade de se inconformar. Já na nossa cotidianidade contemporânea são exigidas manifestações atitudinais e estéticas "que efetivam-se a partir, ou sobre, os restos, rastros e vestígios de proposições e processos do trabalho moderno" (Favaretto, 2017, p.198).

Ao levarmos em conta a definição de patrimônio cultural imaterial nos termos da UNESCO<sup>10</sup>, temos com precisão a justificativa da possibilidade do reconhecimento de práticas de linguagem como legados que expandem a noção de valores culturais para além das conjunções manifestas pela materialidade:

O termo "patrimônio cultural" mudou consideravelmente de conteúdo nas últimas décadas, em parte devido aos instrumentos desenvolvidos pela UNESCO. O patrimônio cultural não se esgota nos monumentos e nas coleções de objetos. Inclui também tradições ou expressões vivas herdadas dos nossos antepassados e transmitidas aos nossos descendentes, tais como **tradições orais, artes performativas, práticas sociais, rituais, eventos festivos, conhecimentos e práticas relativas à natureza e ao universo ou os conhecimentos e competências para produzir produtos tradicionais por meio de trabalhos manuais**. Embora frágil, o patrimônio cultural imaterial é um fator importante na manutenção da diversidade cultural face à crescente globalização. A compreensão do patrimônio cultural imaterial de diferentes comunidades ajuda no diálogo intercultural e incentiva o respeito mútuo por outros modos de vida. A importância do patrimônio cultural imaterial não é a manifestação cultural em si, mas sim a riqueza de conhecimentos e competências que é transmitida através dela de uma geração para a seguinte. O valor social e econômico desta transmissão de conhecimento é relevante para os grupos minoritários e para os principais grupos sociais

<sup>10</sup> Ver *Intangible Cultural Heritage - UNESCO*, disponível em: <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003>, Acesso em: 08 abr. 2024 às 12h27.

dentro de um Estado, e é tão importante para os Estados em desenvolvimento como para os desenvolvidos.<sup>11</sup>

Se pensamos no pajubá cotejado com estes pressupostos, interrogamos: como que este fenômeno de linguagem pode se interpor no espectro de uma teatralidade de gênero na arte contemporânea no sentido de reconhecê-lo como patrimônio imaterial? Ora, qual a condição de gênero na contemporaneidade? O que pode a arte teatral hoje?

As dissidências modernistas do século XX eram dissidências de gênero de seu tempo. Ao afirmar a antropofagia como projeto, a própria colonialidade cispatrilcarcal era posta em xeque. A atitude interrogativa moderna sobre as possibilidades de corporalidade, de pertencimento, de povo, etc. abriu campo para contestações mais elaboradas da contemporaneidade. Assim, não se trata de dizer que tratar de gênero hoje é lidar com um conteúdo moderno que não se efetivou, que não teve vanguarda. Ao contrário, a passagem do moderno ao contemporâneo admitiu que uma insurgência performativa contemporânea das transgeneridades fizessem rastros ou restos modernos esboçados mas não suficientemente explorados. Gênero e transgeneridade foram vanguarda moderna em termos da abertura diaspórica para o mundo, no entanto, gênero e transgeneridade ao serem dispostos com afinco na contemporaneidade não perdem ou não negligenciam de maneira alguma seu conteúdo moderno. Entendemos, então, como que o proceder do movimento trans contemporâneo tem na articulação discursiva da *transpofagia* e da *trans/antropoemia* não uma atualização do moderno mas uma possibilidade efetiva de linguagem anticolonial de levar às últimas consequências interpelativas os fracassos de gênero e de transgeneridades das vanguardas estéticas e psicossociais modernas do século XX; fracassos ainda não

---

<sup>11</sup> The term 'cultural heritage' has changed content considerably in recent decades, partially owing to the instruments developed by UNESCO. Cultural heritage does not end at monuments and collections of objects. It also includes traditions or living expressions inherited from our ancestors and passed on to our descendants, such as **oral traditions, performing arts, social practices, rituals, festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe** or the **knowledge and skills to produce traditional crafts**. While fragile, intangible cultural heritage is an important factor in maintaining cultural diversity in the face of growing globalization. An understanding of the intangible cultural heritage of different communities helps with intercultural dialogue, and encourages mutual respect for other ways of life. The importance of intangible cultural heritage is not the cultural manifestation itself but rather the wealth of knowledge and skills that is transmitted through it from one generation to the next. The social and economic value of this transmission of knowledge is relevant for minority groups and for mainstream social groups within a State, and is as important for developing States as for developed ones. (Tradução nossa)

suficientemente avaliados pela sociedade atual.

O trabalho anticolonial do gênero com a palavra que encontramos no pajubá nos remete à própria relação constitutiva do ser humano com a linguagem. Vejamos como Larrosa (2003) articula a relação de poder e inventividade das palavras no processo de experiência da subjetividade no social:

[...] não significa que o ser humano não tem a palavra, ou a linguagem, como uma coisa, ou como uma faculdade, ou como uma ferramenta, e sim que o ser humano é palavra, que o ser humano é enquanto palavra, que todo o humano tem que ver com a palavra, se dá em palavra, está tecido de palavras, que o modo de viver próprio deste vivente que é o ser humano se dá na palavra e como palavra. Por isso atividade como seguir as palavras, criticar as palavras, escolher as palavras, cuidar das palavras, inventar palavras, jogar com as palavras, impor palavras, proibir palavras, transformar palavras, etc., não são atividades ocas ou vazias, não são meros apalavramentos. Quando fazemos coisas com as palavras, tratamos de como damos sentido ao que somos e ao que nos acontece, de como pomos juntas as palavras e as coisas, de como nomeamos o que vemos ou o que sentimos, e de como vemos ou sentimos o que nomeamos (Larrosa, 2003, p.86-87).

Precisamos enfatizar que o socioleto pajubá não é um floreamento contemporâneo da língua portuguesa: é uma via de compreensão e de funcionamento de sentidos presentes de gênero, inclusive, na língua portuguesa, os quais subjazem à sua prática e formação históricas. Pajubá é patrimônio! Da mesma maneira, no saber travesti recente, as formas de invenção de corruptelas a partir da aglutinação de prefixos (TRANS e CIS) ou radicais (como TRAVA e CU) a palavras diversas da língua portuguesa, visam exatamente corromper os significados naturalizadores de gênero que ela comporta (Vergueiro, 2015). Corruptela: corrupção da linguagem; "alteração ou perda das características que identificam alguma coisa; abuso". Ora, ao "estuprar" a língua portuguesa, o pajubá não apenas cria novos significados favoráveis à denúncia e ao escancaramento da opressão às transgeneridades.

O que o pajubá propõe e deixa visível no curso de uma pungente desalienação trans da língua portuguesa é que a linguagem é um processo vivo, um campo de batalha. Não à toa, as rupturas tectônicas que nós travestis provocamos na língua portuguesa cisnormativa podem nomear-se não abalos sísmicos, mas abalos *CISmicos*; dá mico aos cis (envergonha). A sociedade que genocida pessoas trans



é uma *CISciidade*, não uma sociedade. Este é o marco do epistemicídio à referencialidade transgênera conjugado com a violência às práticas estéticas performativas do arquivo de linguagem do pajubá diante do português ciscolonial: *transepistemicídio*.

Sobre a intraduzibilidade do pajubá enquanto uma reivindicação de justiça epistêmica, temos nesta circunstância uma forte atribuição de configuração de sua imaterialidade enquanto patrimônio de linguagem. Consideremos com Amanda Palha (2021, p.8):

Se abre assim a possibilidade de notar que o que pode ser vislumbrado após o véu não é uma “crônica etnográfica” semi-pornográfica, mas uma outra dimensão de existência – estranha, estrangeira e marginal, habitada por ciborgues que vivem, compreendem e falam do mundo a partir de uma cosmogonia particular. O pajubá não é um apanhado de gírias ou um “dialeto secreto”, mas uma linguagem que exprime uma relação muito particular com o mundo, na qual se forja, organicamente e na base da paulada, uma epistemologia também particular.

O sistema social que não tem e nunca teve pessoas trans nos mais altos cargos políticos, econômicos e institucionais é um *CIStema* social. Apropriação epistêmica: pesquisas de pessoas cis sobre pessoas trans na Psicologia (*PCIScologia*) ou na Medicina (*MediCISna*). Ver o mundo *de TRANS pra frente*, e não de trás pra frente. Há dois termos de autorreferência muito utilizados entre pessoas trans no contexto recente, ambos se formam por aglutinação de radicais: *Travestruz* (TRAVA + avestruz) como já mencionado na abertura do capítulo 2 e *Transvestigêneris* (TRANS + traVESTI + GÊNERis); o sufixo “-dade” é empregado na variação substantivada desta última: TRANSVESTIGENERIDADE. A *pajelança profética das transgeneridades* combina anticolonialidade e decolonialidade na linguagem: somos a geração que deu de presente à humanidade o *traviarcado*, arma poética de aniquilação do patriarcado. Se lutamos por cargos para mulheres trans no poder político, não queremos ministras, queremos MINISTRAVAS. O periódico acadêmico do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia intitula-se *PeriódicUs: AntiCULonização* (ou em espanhol, *antiCULOnización*). A versão pajubá de *queer*, o *KUir* (CU com a letra K). A propósito da matriz indígena, essa terra tupiniquim, colonizada pela língua portuguesa, agora é anticolonizada pelo pajubá: o Brasil é

TUPINIKUIR. Dentre outros tantos exemplos, os quais comparecem de cabo a rabo nesta tese.

Curiosa é uma semelhança de operação em corruptela do pajubá com um achado feminista norte-americano. O termo *mansplaining* que justapõe as palavras da língua inglesa *man* (homem) e *explaining* (explicando) trata exatamente de identificar a intervenção despachada e orgulhosa de homens que se propõem a explicar algo que uma mulher tentou e, supostamente, não se fez entendida. Essa operação de linguagem serve, com muita precisão, ao combate do machismo entre pessoas anglofonas. Especificamente no que se refere à linguagem transgênera, temos uma correspondência corruptélica interessante: uma pessoa cis que tenta justificar-se com o intuito de passar ilesa ou sempre ser desculpada por não corresponder a uma solicitação de reconhecimento de gênero feita por uma pessoa trans, enfadonhamente quererá se explicar, ou *CISplicar* (fazer uma *CISplicação* visando manter seu privilégio). Vemos aqui uma aplicação efetiva do esgarçamento de opressões que tem na linguagem uma precisão extremamente elaborada de luta por reconhecimento.

Para refrescar a discussão sobre o papel da linguagem anticolonial em uma teatralidade de gênero na contemporaneidade, vejamos, por fim, uma operação reflexiva concreta proveniente de um fazer artístico não *queer*, mas *kuir*. Temos aqui o relato da artista Pêdra Costa sobre sua atuação de combate à colonialidade a partir do saber travesti, ocupando países colonizadores. Neste excerto, o entrevistador Kaciano pergunta à Pêdra sobre uma de suas músicas (no quadro do projeto *Solange, tô aberta!*), intitulada *Fuder Freud*, na qual faz alusão a um contra-estupro epistêmico como tática linguística de inversão da colonialidade presente nos saberes Psi (ou PCIS) advindos dos países europeus e tidos como hegemônicos nos estudos da subjetividade no Brasil e outros países do Sul (ou do Cu do mundo):

*Kaciano: E quando Solange enraba os grandes cânones da psicanálise como Freud, Jung e Lacan, invertendo o lugar de privilégio das teorias vinda do norte sobre o desejo e a sexualidade pelo Funk, você pensa também que essa inversão poderia se estender a vertentes do feminismo e da teoria queer vindas de fora? Qual o lugar do Brasil?*

*Pêdra: Claro que sim. A estratégia é a mesma das ciências humanas, especificamente a Antropologia, só que invertida. Assim como cientistas humanos transformam grupos de pessoas em sujeitos, pesquisas, teorias*

e livros, eu transformei a teoria em funk. E, nesse caminho, ouvi de uma pessoa da cena punk anarquista de que não aguentava mais ouvir apenas hardcore e que nunca tinha pensado no funk como nosso punk. Eu acho que o principal desafio, para as pessoas que se reconhecem como kuir no Brasil, é estarem conectadas aos nossos antepassados que desafiaram as normas de gênero herdadas da colonização e conectadas ao conhecimento mágico, ritual e comunitário, de luta e de cura. Não precisamos de teorias para ser potentes, mas precisamos lembrar e nos reconectar, porque o esquecimento e a individualidade são armas do projeto colonial. Muitas dessas percepções que tenho agora só são possíveis porque vivo na Europa, por causa do deslocamento cultural (Gadelha, 2017, p.451).

Talvez não se deva tratar de afirmar que a colonização deu tão certo que até mesmo as perspectivas contestatórias de gênero que são mais conhecidas e espalhadas hoje são novas formas de colonialidade senão que a resistência à colonização tem como inexorável a consideração crítica dos próprios movimentos revolucionários europeus que vieram (e subsistem em vir) junto com o contínuo pacote de dominação dos países do Norte global sobre os países do Sul global. Transpofágica ou trans/antropoêmica, Pêdra nos faz perceber que a inversão estratégica proposta pela ideia de traviarcado como oposição ao patriarcado tem em seu bojo uma rearticulação das dissidências diaspóricas de gênero a favor de si mesmas. Em outras palavras, já que Freud nos fudeu a vida inteira, fuder a PCIScologia é um primeiro passo contrassexual para redesenharmos os seus fluxos epistêmicos em novas zonas erógenas sociais e subjetivas. Solidarizar-se com a macheza cis é, finalmente, proporcionar-lhe, seja no tempo prevenido ou no susto, o reconhecimento de seus privilégios herdados da colonialidade cisbranco-europeia bem como conduzir-lhe, tanto pela fantasia como pela estratégia, à constatação dos seus fracassos de gênero enquanto cis e enquanto masculinidade.

Depreendemos da análise do pajubá no marco de linguagem anticolonial que a assimilação da performatividade transgênera no social tem atributos de condicionamento de mercado. Verificamos que no contexto de Justiça Epistêmica e Estética envolvido na jornada do reconhecimento do pajubá como patrimônio imaterial que a objetificação de pessoas trans tem sustentação nas dinâmicas biopolíticas de funcionamento sociedade capitalista atual: ser cis e apoiar a causa trans (ainda que duvidosamente, inconsequentemente ou sem

representatividade), pode arregimentar novas fontes de moeda de troca em um sistema no qual o consumismo dita condições cada vez mais sofisticadas de pertencimento subjetivo e social.

Com estes pontos que discutimos, relacionados a uma pesquisa que segue em desenvolvimento, é possível compreender cada vez melhor quais as forças da correlação entre, de um lado, a apropriação cultural das transgeneridades por pessoas cisgêneras e, de outro lado, o genocídio da população trans. Estes processos estão inexoravelmente ligados, como demonstramos no texto, a um *transepsistemicídio estético*, o qual mantém-se em operação não apenas nas condições de pessoas cisgêneras que insistem empreender as transgeneridades e pessoas trans como temas de pesquisa, mas principalmente por não se reconhecer como patrimônio imaterial as sabenças trans.

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água, 2012.

BOAL, Augusto. *A Estética do Oprimido - reflexões errantes sobre o pensamento do ponto de vista estético e não científico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

CABALLERO, Ileana Diéguez. *Cuerpos Liminales: La performatividad de la búsqueda*. Córdoba/Argentina: DocumentA/Escénicas Ediciones, 2021.

CACERES, Imayna. Anti\*colonial fantasies. In: CACERES, Imayna. MESQUITA, Sunanda. UTIKAL, Sophie (Org.). *Anti\*colonial fantasies: decolonial strategies*. Vienna: Zaglossus, 2017.

CHIARADIA, Clóvis. *Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena*. São Paulo: Limiar, 2008.

DUCHAMP, Marcel. O ato criador. In: BATTCKOCK, Gregory (Org.). *A nova arte*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

FAVARETTO, Celso. O entrelugar da arte contemporânea. In: DESGRANGES, Flávio. SIMÕES, Giuliana (Org.). *O ato do espectador: perspectivas artísticas e pedagógicas*. São Paulo: Hucitec, 2017.

FRICKER, Miranda. *Injustiça Epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. São Paulo: EDUSP, 2023.

GADELHA, Kaciano. DeCULonização e diásporas trans: uma entrevista com Sanni e Pêdra Costa. In: *Periódicus — Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*. vol.1, n.7. Salvador: Grupo de Pesquisa CUS, Universidade Federal da Bahia, 2017.

GIELEN, Pascal. TOMME, Niels Van (eds.) *Aesthetic Justice: Intersecting Artistic and Moral Perspectives*. Amsterdam: Valiz, 2015.

LARROSA, Jorge. *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

LEAL, Dodi. *Performatividade transgênera: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral*. Série TEATRA. São Paulo: Hucitec, 2021a.

LEAL, Dodi. Fabulações travestis sobre o fim. In: *Conceição-Conception*. Campinas, p.1-19, v.10, 2021b.

LEAL, Dodi. A arte travesti é a única estética pós-apocalíptica possível? Pedagogias antiCISTêmicas da pandemia. In: *Pandemia Crítica*, n.094. São Paulo: n-1 edições, 2020.

LEAL, Dodi. ROSA, André. Transgeneridades em performance: desobediências de gênero e anticolonialidades das artes cênicas. In: *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, Porto Alegre, v.10, n.3, pp.1-29, 2020.

PALHA, Amanda. Prefácio. In: *Neca + 20 poematos travessos*. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2021.

PRATA, A. Pires. *A influência da língua portuguesa sobre o suahili e quatro línguas de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.



PRECIADO, Paul. *Dysphoria mundi: El sonido del mundo derrumbándose*. Barcelona: Anagrama, 2022.

SILVA, Jovanna Baby Cardoso. *Bajubá Odara: Resumo histórico do nascimento do movimento de travestis do Brasil*. Picos: FONATRANS, 2021.

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

Recebido em: 15/02/2024

Aprovado em: 01/04/2024