



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
DOUTORADO EM SERVIÇO SOCIAL**

PAULO FERNANDO MAFRA DE SOUZA JUNIOR

**ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E
REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS: Análises
críticas às políticas do corpo a partir do site da Associação
LAMBDA/Moçambique**

**RECIFE
2018**

PAULO FERNANDO MAFRA DE SOUZA JUNIOR

ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS: Análises críticas às políticas do corpo a partir do site da Associação LAMBDA/Moçambique

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Mondaini de Souza

**RECIFE
2018**

Catálogo na Fonte
Bibliotecária Ângela de Fátima Correia Simões, CRB4-773

S729e Souza Junior, Paulo Fernando Mafra de
Estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das
pessoas trans afroindígenas: análises críticas às políticas do corpo a partir do
site da Associação LAMBDA/Moçambique / Paulo Fernando Mafra de
Souza Junior. - 2018.
207 folhas: il. 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Mondaini de Souza.
Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de
Pernambuco. CCSA, 2018.
Inclui referências.

1. Transfeminismo afroindígena. 2. Estratégias decoloniais. 3. Políticas
do corpo. I. Souza, Marco Antonio Mondaini de (Orientador). II. Título.

361 CDD (22. ed.) UFPE (CSA 2020 – 016)

PAULO FERNANDO MAFRA SOUZA JUNIOR. “ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS: Análises críticas às políticas do corpo a partir do site da Associação LAMBDA/Moçambique”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marco Antônio Mondaini de Souza (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Helena Lúcia de Augusto Chaves (Examinadora interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Ana Cristina de Souza Vieira (Examinadora interna)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Vívian Matias dos Santos (Examinadora externa)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos (Examinador externo)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Mônica Rodrigues da Costa (Suplente interno)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Valéria Napomuceno (Suplente externo)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

**RECIFE
2018**

"O que faz andar a estrada?

É o sonho!

Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva.

*É para isso que servem os caminhos,
para nos fazerem parentes do futuro"*

(Terra Sonâmbula - Mia Couto)

*À Anita Aline Albuquerque Costa
Zenaide Carneiro Carneiro da Cunha
Às pessoas trans afroindígenas e ancestrais transoceânicos
Àos transes junto ao Baobá e Juremas Vermelhas e Negras
Aos passarinhos e peixes que, entre-olhares,
atravessam o CCSA/UFPE-BRA e o CEA/UEM-MOZ.*

KHANIMAMBU¹

Ao meu orientador Prof. Dr. Marco Mondaini pelo aceite, confiança e serenidade nos diálogos, reflexões críticas e parcerias contínuas diante dos trânsitos das minhas (des)aprendizagens e (des)encantos transgressivos.

Aos professores Anita Aline e Denis Bernardes (em memórias), Milma Golveia, Ana Vieira, Rosineide Cordeiro, Helena Chaves, Vívian Matias, Gustavo Gomes, Mônica Rodrigues, Juliane Peruzzo, Graça e Silva, Roberta Uchôa, Ana Motta, Ana Arcoverde, Isabel Casimiro, Baltazar Muianga e Esmeralda Mariano.

À CAPES pelo financiamento de estágio de doutorado em Moçambique.

Ao CEA-UEM e NEPPS-UFPE pelo suporte na disponibilização dos espaços de reflexão sobre as artes de produção coletiva, desde os manuscritos nos diários de campo e leituras solitárias às discussões do projeto da tese e análises de revisões finais.

Ao IEAf pelo suporte nos encontros com estudantes e pesquisadorxs acerca dos estudos da África, na disponibilização de bibliografias impressas e digitais, palestras e discussões de grupos de estudos que muito provocaram reflexões críticas acerca dos intercâmbios entre gerações e coalizões entre lutas e forças contemporaneas e ancestrais.

À Rebeca Gomes, Arnaldo Sucuma e Ana Sampaio pelos diálogos e reflexões críticas acerca das resistências linguísticas e espirituais das ancestralidades afroindígenas em meio às tecnologias pluriversais do conhecimento e artifícios comunicativo das musicalidades, dos tambores, dos cantos, das crenças e ritualísticas tribais entre Guiné Bissau, Brasil e Moçambique; das poéticas das máscaras e linguagens contra-autoritárias do Bijagó, Makonde, Zulu, Fula, Criolo e Changana. Em especial a Ana Sampaio e George Guilherme, pelo companherismo na revisões textuais; e, Gustavo Cardoso, Arnaldo Dominguez e Bethy Kaminski pelos diálogos, reflexões translíngüicas e tradução dos resumos.

Às mães-pais, mentorxs sócio-espirituais, Jaíra Luíz de Gonzaga e Christina Veras; Jabis, Jasson e Jazon Gonzaga; Paulo Souza, Oliveira, e João Mafra; Nilza, Saluza, Rabelo e Marta; Márcia, Mônica, Raquel, Ednaldo, Marquinhos e Mitra;

¹ Expressão de agradecimento em Changana, língua mais falada e que atravessa as formalidades e padrões anglo-europeus das colonialidades em Maputo e Moçambique.

Wandelma Oliveira, Maria Anunciada, Ivonete, Guilherme Soares e Chico Sena (em memórias).

À irmandade, companheirxs, filhxs, sobrinhxs e netxs: Jamerson Fernando e Paula Fernanda; Manoela Jaíra e Manoel Oliveira; Paloma e Fábio Mafra; George Guilherme e Georgina Soares; Neide Maria e Regibalde Benevides; Jefferson, Carlyne, Ester, Naara Jaíra, Marina Jaíra, Maria Giulia, Manoel Neto, João Guilherme, Jairo Filho, José Gabriel, Lucas Leal, Ana Beatriz, Mariana Jaíra e Maitê Mafra; Elinete Menezes e Carol Cobra; Érik e Filomena; Tina, Guerreiro, Brutus, Popota, Safira, Fofão, Ruben, Zeus, Nefertari, Branquelo, Princesa, Duque, Smigeal, Ruben, Pity, Kekeilson, Pequeno, Maracutaia, Sansão, Murila, Lorinha, Elvira e Príncipe das Trevas, Negrita, Radija (em memórias), Bethoven, Maísa, Shanti, Preta, Pimenta, Costelinha, Juninho, Rick e Lola, Magia Negra, Lobinha, Sininho, Jovana, Zé Pilintra, Cacao, Faísca e Vick.

Aos terreiros e tendas de Umbanda, de Candomblé, de Quimbanda e comunidades ciganas nos meus trânsitos entre cidades como Oeiras/Recife/Olinda/Picos/Fortaleza – Brasil; À Comunidade Hindu, Templos de Shiva e Krishna e Igreja Zione em Maputo – Moçambique; e ao Templo Ganesha em Paris - França, pelo aceite, suporte, acolhimentos, inspirações nos instantes e nos presentes ofertados, das meditações e contemplações dos transes sagrados entre corpos míticos, em ritmos e movimentos dos (des)encontros da vida.

Às pessoas que representam ícones da militância, resistência e minha inspiração acerca das pessoas LGBTrans Afroindígenas, Luiz Mott, Jovanna Baby, Kátia Tapety, Keila Simpson, Choppely Santos; Marina Reidel; La Biba, La Santa, Falzia e Danilo Silva; Toinha e Joca Oeiras (em memória).

Aos amigxs e colegas de trabalho e turma do dinter UFPE/IESRSA, Xavier Jr, Dudé, Marx, Alina, Evandro, Adréia, Juliana, Mariluska, Laise, Teresa, Marfiza, Iracilda, Luciene, Socorro, Roberta, Audei, Remédios, Jaqueline, Marciana, Lucélia, Bethanha, Elisângela, Lanna, Adriano, Rodrigo, Adreya, Aline Hipólito, Ana Carla, Experdito, Marco Antônio, Mercês.

Aos amigxs e colegas que fiz e trago comigo de Maputo-Moçambique: Cíntia, Renata, Pablo Tavares, Augusto Guambe, Aissa Mithá Issak, Emídio, Débora e Abdu.

Aos companheirxs do CCSA/UFPE, Negão (o guardião), Sóstenes, Ana, Natália, Daniel, Wilson, Wilma, Dona Sônia e Seu Sebastião.

À Zenaide Carneiro da Cunha, Antônio Luiz Gonzaga, Solange Mafra, Antônio Marcolino de Souza, Fortunata Maria de Souza, Hortêncio Henrique Mafra e Elvira Serpa Mafra e Lídia Oliveira (em memórias) por incorporarem a (re)existência dos *Voduns e Avatares* que transitam em meus sonhos, lembranças e memórias das lutas, orgulhos e paixões.

RESUMO

Os direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas emerge no ciberespaço mediante a parceria entre o associativismo civil local e movimento LGBT transnacional. Valendo-se dos discursos dos Direitos Humanos e lutas contra a epidemia HIV/SIDA, corporalidades dissidentes manifestam resistências decoloniais engendradas pelas cosmovisões étnico-raciais e imaginários afroindígenas. Partindo do endereço cibernético <http://www.lambdamoz.org>, esta tese problematiza as estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas por meio das imagens fotográficas de corpos trans afroindígenas veiculadas pelo discurso institucional da LAMBDA/Moçambique. Fundamentando-se no acervo teórico-metodológico do pensamento decolonial e (trans)feminismo de(s)colonial afroindígena e de mulheres negras. Tem-se como objetivo geral: analisar, criticamente, a (in)visibilidade dos corpos das pessoas trans afroindígenas que atravessam o discurso da LAMBDA/MOZ no ciberespaço; e, tendo como objetivos específicos: caracterizar o pensamento decolonial e transgressão dos universalismos nos Direitos Humanos; identificar as condições estratégicas e decoloniais que atravessam o movimento e lutas das pessoas trans afroindígenas que constituem as políticas do corpo do Movimento LGBT acerca do HIV/SIDA e, descrever as corporalidades e resistências decoloniais das pessoas trans afroindígenas. Vale-se das técnicas da análise crítica do discurso imagético e tradução cultural das imagens fotográficas no ciberespaço. (PENN. IN. BAUER & GASKELL, 2002; BANDEIRA, 2016; CALDERÓN, 2017). Os resultados sinalizam que o corpo coletivo das pessoas trans afroindígenas constitui-se por meio das resistências étnico-raciais, saberes e conhecimentos locais diante das cisnormatividades discursivas dos Direitos Humanos e Movimento LGBT transnacional, tais como estratégias decoloniais para a visibilidade do direito coletivo à saúde sexual e reprodutiva, preceito elementar para a garantia dos direitos econômicos e políticos das pessoas trans afroindígenas.

Palavras-chave: Transfeminismo Afroindígena. Estratégias Decoloniais. Direitos à Saúde Sexual e Reprodutiva. Políticas do corpo. LAMBDA/Moçambique.

RESUMO

Los derechos a la salud sexual y reproductiva visibilidad de las personas trans afroindígenas surgen en el ciber espacio mediante la unión entre el asociativismo civil local y el movimiento LGBT transnacional. Valiéndose de los discursos de los Derechos Humanos y la lucha contra la epidemia HIV/SIDA, corporalidades disidentes manifiestan resistencias decoloniales producidas por las cosmovisiones etno-raciales e imaginarios afroindígenas. A partir de la dirección en el ciber espacio <http://www.lambdamoz.org>, esta tesis hace más problemática las estrategias descoloniales de los derechos a la salud sexual y reproductiva de las personas trans y afroindígenas, mediante imágenes fotográficas de sus cuerpos difundidas por el discurso institucional de LAMBDA/ Mozambique. Tomando como referencia el patrimonio teórico metodológico del pensamiento descolonial y (trans) feminismo de(s)colonial afroindígena y mujeres negras, el objetivo principal es: analizar críticamente, la (in) visibilidad de los cuerpos de las personas trans afroindígenas que sostienen el discurso de LAMBDA/MOZ en el ciber espacio; tener como metas específicas caracterizar el pensamiento descolonial y la transgresión de los universalismos de los Derechos Humanos; identificar las condiciones estratégicas y descoloniales que atraviesa el movimiento y la lucha de las personas trans afroindígenas que constituyen las políticas del cuerpo LGBT con respecto al HIV/SIDA; y, describir las resistencias y corporalidades decoloniales de las personas trans afroindígenas. Se hace uso de las técnicas de análisis crítico del discurso y de la traducción cultural de las imágenes fotográficas en el ciber espacio (PENN. IN. BAUER & GASKELL, 2002; BANDEIRA, 2016; CALDERÓN, 2017). Los resultados indican que el cuerpo colectivo de las personas trans afroindígenas se constituye por medio de las resistencias étnico-raciales, saberes y conocimientos locales ante las cisnormatividades discursivas de los Derechos Humanos y Movimiento LGBT transnacional, tales como estrategias de colonización para la visibilidad del derecho colectivo a la salud sexual y reproductiva, precepto elemental para la garantía de los derechos económicos y políticos de las personas trans afroindígenas.

Palabra clave: Transfeminismo afroindígena. Estrategias descoloniales. Derechos a la salud sexual y reproductiva. Políticas del cuerpo. LAMBDA/Mozambique.

ABSTRACT

The right to sexual and reproductive health of trans afroindigenous people emerges in the cyberspace through a partnership between local civil associativity and the transnational LGBT movement. Drawing on Human Rights discussions and the fight against the HIV epidemic, dissident corporations manifest decolonial resistance engendered by afroindigenous ethno-racial and imaginary worldviews. Based on the cybernetic address <http://www.lambdamoz.org>, this thesis discusses the decolonization strategies of the sexual and reproductive health rights of the trans-afro-indigenous people through the photographic images of trans-afro-indigenous bodies conveyed by the institutional speech by LAMBDA/Mozambique. Based on the theoretical-methodological collection of decolonial and (trans) feminism of afro-indigenous colonial and black women, this thesis aims at critically analysing the (in)visibility of the bodies of the trans-afro-indigenous people that are included in the LAMBDA/Mozambique speech in cyberspace; more specifically, it also aims at characterising decolonial thinking and transgression of universalisms in Human Rights; identifying the strategic and decolonial conditions that cross the movement and the struggles of the trans-afro-indigenous people that contributed towards the body policies on HIV/AIDS by the LGBT movement and finally, describing the corporatism and resistance of the trans-afro-indigenous people. It refers to techniques of the critical analysis of the imagery speech and cultural translation of the photographic images in the cyberspace (PENN. IN. BAUER & GASKELL, 2002; BANDEIRA, 2016; CALDERÓN, 2017). The results indicate that the collective body of trans-afro-indigenous people encompasses ethnic-racial resistance and local knowledge in face of the discursive cisnormativities of Human Rights and LGBT (trans)national movement, including decolonial strategies to ensure visibility of collective right to sexual and reproductive health as an elementary precept for the guarantee of economic and political rights.

Keywords: Afroindigenous trans-feminism. Decolonial strategies. Right to sexual and reproductive health. Body policies. LAMBDA/Mozambique.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Nganga Kalabasa e Oxumaré	18
FIGURA 2 - Corpo afroindígena, pessoa-peixe, América Central (700 a.C)	46
FIGURA 3 - Corpo afroindígena, pessoa-pássaro, América Central.....	46
FIGURA 4 - Ritual da Jurema, pintura rupestre, Brasil	47
FIGURA 5 - Corpo afroindígena de um Nyanga, África Austral (700 a.C).....	48
FIGURA 6 - Corpo afroindígena, Kundza, África Austral (700 a.C.).....	49
FIGURA 7 - Representação de Nkisi congolês	50
FIGURA 8 - O Feiticeiro. Cidade indígena de Pomeiooc, atual Carolina do Norte, EUA. Gravura de John White, 1585.....	83
FIGURA 9 - Wewa, “dois espíritos” – Povo Zuni, do Novo México, EUA. Foto de John K. Hillers em 1907	85
FIGURA 10 - Hottentot Woman – Vênus Negra.....	89
FIGURA 11 - Diversidad Étnica por Países en el Mundo 2000 Language of Africa	116
FIGURA 12 - Estructura por Edad de la Población del Mundo 2005-2025.....	118
FIGURA 13 - Mapa de países por PIB per capita 1996	119
FIGURA 14 - El VIH/SIDA en el Mundo 2008	120
FIGURA 15 - Mapa Languages of Africa.....	121
FIGURA 16 - Los grupos étnicos de África 1996	122
FIGURA 17 - La expansión bantú 3000-1000 aC.....	127
FIGURA 18 - Mapa Moçambique: Famílias linguísticas	131
FIGURA 19 - Sobre nós	142
FIGURA 20 - Comunidade unida, comunidade forte.....	146
FIGURA 21 - Site oficial da LAMBDA/MOZ.....	152
FIGURA 23 - Álbum Gala 10 anos – Lambda: Registo fotográfico da Gala dos 10 anos da Lambda ocorrida a 1 de Dezembro de 2016	153
FIGURA 24 - Marcha Contra a Violação dos direitos humanos	154
FIGURA 25 - The Visitors.....	155
FIGURA 26 - Corpo Tras-coletivo afroindígena-tribalistas	161
FIGURA 27 - Corpo Trans-indivíduo afroindígena-tribalista.....	162
FIGURA 28 - Dança Xigubo - Sapo Moçambique	163
FIGURA 29 - Corpo Trans-indivíduo/coletivo afroindígena/camponês.....	166
FIGURA 30 - Corpo Trans-indivíduo/coletivo afroindígena/tribalista-camponês.....	170

FIGURA 31 - Makua women washing fishing net.....	171
FIGURA 32 - Corpo Trans-coletivo afroindígena/cidadino.	175
FIGURA 33 - Corpo Trans-indivíduo afroindígena/tribalista-cidadino.	176
FIGURA 33 - Hongolo ou Nhungunhane	177

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD – Análise Crítica do Discurso
ACDI – Análise Crítica do Discurso Imagético
AMETRAMO – Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCSA – Centro de Ciências Sociais Aplicadas
CEA – Centro de Estudos Africanos
CID – Classificação Internacional de Doenças
DSSR – Direitos à Saúde Sexual e Reprodutiva
DINTER – Doutorado interinstitucional
FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique
GGLOS – Grupo Guaribas de Livre Orientação Sexual
HIV – Virus de Imuno-deficiência Humana
HSH – Homens que fazem sexo com homens
IB – Igreja Batista
IEAf – Instituto de Estudos da África
IESRSA – Instituto de Educação Superior Raimundo Sá
IFPI – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí
IM – Igreja Maná
IMPD – Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD)
INE – Instituto Nacional de Estatística
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Trans(sexuais)gêneros
LAMBDA – Associação Moçambicana de Defesa das Minorias Sexuais
MINTER – Mestrado Interinstitucional
MOZ – Moçambique
MSM – Mulheres que fazem sexo com mulheres
NEPPS – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Políticas sociais e Direitos Sociais
ONU – Organização das Nações Unidas
ONGs – Organização Não Governamentais
RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana
SIDA – Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
TICs – Tecnologias de Informação e Comunicação

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

UFPI – Universidade Federal do Piauí

UEM – Universidade Eduardo Mondlane

UESPI – Universidade Estadual do Piauí

UNESF – União das Escolas Superiores da FUNESO

UNODOC – Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime

UP – Universidade Pedagógica

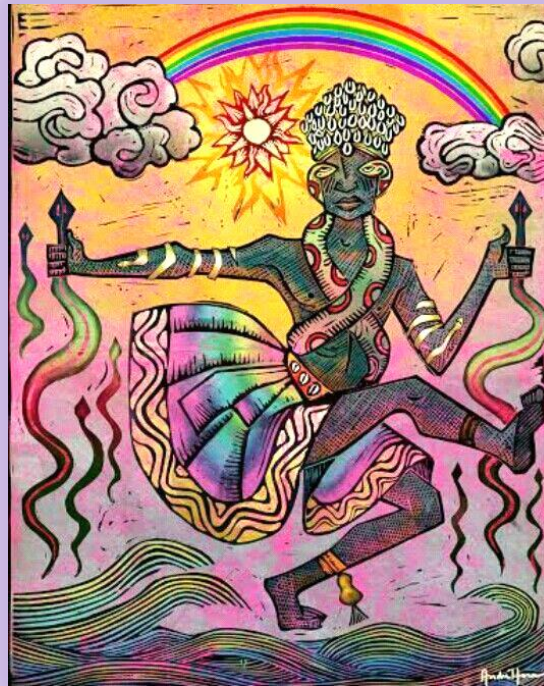
SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: PRELIMINARES Entre-olhares e íres do Senhor Ngana Kalabasa - Do Arco de Nkongolo ao Terceiro Olho de Oxumaré	18
1. AQUENDANDO AS ESTRATÉGIAS AFIRMATIVAS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS	22
Aproximações à temática	26
Delimitação do tema, objeto, problema, objetivo e metodologia	34
Transa à três capítulos	54
2. I: NGANA HONGOLO KIAMBOTE, KIUA HONGOLO! HONGOLO LÊ!	55
2.1 O Pensamento Decolonial e as pretensões dos Direitos Humanos Universais...55	
2.2 Entre espécies, raças, gêneros e sexualidades	61
2.3 O corpo transgressivo das identidades nas políticas do corpo.....	68
3. II: EKUMI OWOKA!	81
3.1 Condições decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva: O corpo das pessoas trans afroindígenas entre-discursos do Movimento LGBT e Direitos Humanos Universais.....	81
3.2 Estratégias das visibilidades dos direitos e movimentos sociais em redes cibernéticas	104
3.3 Associativismo e corporativismo do Movimento Trans Afroindígena entre saberes locais e em coalizões cibernéticas	112
4. III: A MBITA YA VOVO YI DLAYA LE'TO TIYA!	117
4.1 Contextualização da Diversidade Étnolinguística em Moçambique e compreensões acerca da epidemia HIV/SIDA	117
4.2 A LAMBDA/MOZ e as estratégias decoloniais dos Direitos à Saúde Sexual e Reprodutiva por meio do Movimento LGBT no Ciberespaço	140
4.3 Condições de visibilidades das lutas pelos Direitos Sexuais e Reprodutivos das Pessoas Tras Afroindígenas junto às Políticas do Corpo LGBT	149
4.4 Análises Críticas do Discurso Imagético das estratégias decoloniais do corpo trans afroindígena nas Políticas do Corpo através do site LAMBDA/MOZ.....	160

5. CONSIDERAÇÕES (TRANS)CONCLUSIVAS	177
REFERÊNCIAS	188

INTRODUÇÃO:PRELIMINARES Entre-olhares e íres do Senhor Ngana Kalabasa - Do Arco de Nkongolo ao Terceiro Olho de Oxumaré²

Figura 1. Nkongolo e Oxumaré³



Entre reinos e povos Bantus e Yorubás o arco-íres é a imagem da serpene celestial, signo sagrado presente em muitas mitologias que explicam a criação do mundo e lendas que descrevem a comunicação entre mundos. Como uma das matrizes divinas afroindígenas, o arco-íres simboliza a entidade do movimento divino entre o céu e a terra, o poder das trocas entre divindades e seres terrestres, o trânsito entre corpos, o frescor ancestral entre masculino e feminino, a força intermediária

² Como o préambulo de uma constituição ou o prelúdio de uma peça musical, este texto é uma provocação preliminar a fim de evocar uma metáfora ao fenômeno social de outros olhares acerca das dissidências genealógicas do signo arco-íres entre as cosmologias afroindígenas do direito coletivo e a historiografia da bandeira oficial do movimento LGBT, que inventada pelo associativismo civil anglófono foi, por outra via, uma cooptação da propriedade intelectual no direito privado. As mitologias Bantus e Yorubas promovem visibilidade ao direito reprodutivo do corpo e sexo coletivo, iluminando estrategicamente a propriedade comunal por meio da pluralidade das versões, saberes e conhecimentos locais acerca dos trânsitos míticos entre corpos, gênero e sexos. O arco-íres, pluridiversidade das práticas reprodutivas do corpo transgressivo das colonialidades, sinaliza, portanto, as transgressões ancestrais, míticas e cósmicas.

³ Outras versões disponíveis em: < <https://filhadaguadoce.tumblr.com/post/144152899398/o-dia-em-que-o-arco-iris-estancou-a-chuva-quando>>;< <https://tatakiretaua.webnode.com.br/novidades/angoro-serpente-hongolo-nkongolo-arco-iris/>> Acesso em 12/02/2018.

entre o mundo dos mortos e dos vivos, a imagem da coalizão e negociação entre os saberes e conhecimentos.

Na Mitologia Bantu é conhecida como Ngana kalabasa, cultuada pelos Mukixi ou Nkisi Tat'etu Hongolo (na língua Kimbundo), Angorô ou Nkongolo (na língua Kinkongo), tal como receptáculo e representação do vaso sagrado. Nos Reinos dos Daomeanos é cultuada como Bessém e Kefrém, Voduns representados pelas serpentes que transportam às águas semióticas entre vários mundos, nelas não há bem e nem há mal. Na cosmogonia dos Reinos dos Yorubás, é conhecido como Oxumaré, Orixá das serpentes coloridas, o segundo filho de Nanã Burukè com Oxalá, irmão gêmeo de Ewá, serpente fêmea que se confunde ao macho descontínuamente; seu irmão mais velho é Omolú/Obaluaiê, representado pelos cemitérios; e, 'Ossaim é o seu irmão mais novo, guardião das folhas e raízes que curam; juntos são vinculados ao mistério da morte e do renascimento que (des)fazem os corpos.

Segundo a lenda, Nanã Burukè é a mãe-velha representada como a lama ancestral, desejava muito ter um filho com Oxalá, pai-velho representado pelo pássaro ancestral. O Deus Tempo consentiu que ela tivesse o primeiro filho, Omolú/Obaluaieê, mas por achar este muito feio, o rejeitou e se livrou do mesmo, jogando-o no rio. Oxum, mãe-sereia das águas doces e douradas entregou Omulú à Yemanjá, mãe-sereia das águas salgadas e azul-esverdeadas, que o criou e lhe entregou à terra do Esquecimento. Omulú/Obaluaiê, vestido de palha, se ocupou em carregar todas as chagas e doenças do mundo até à morte, limpando a terra dos vivos, torndando-se o Pai dos Mortos e Dono dos Cemitérios.

Nanã, ainda desejosa pela maternidade pediu ao Deus do Destino outro filho, este concedeu-lhe filhos gêmeos, Oxumaré e Ewá, aquele que nasceu primeiro, e por ser tão lindo, jamais ficaria junto à mãe, viveria transitando entre os mundos sem parar, movendo-se entre céus e terras. Oxumaré transformou-se na admirada serpente celeste, o Arco-Íris. No entanto, quando ele não está no céu, percorre a terra como uma cobra, (con)fundindo-se com sua irmã, juntos eles representam as cobras Kefrém e Bessém que fertilizam os úteros das terras e ventre dos corpos sexualizados. Ewá é a Mãe-Serpente representada pelo vaso-Mulher e Oxumaré é o Pai-Serpente, representado pelo vaso-Homem, ambos representam o movimento da fertilidade juvenil e o receptáculo da virilidade sexual que (con)fundem-se entre corpos e (trans)formam as substâncias líquidas da vida e/ou veneno da morte.

Devido ao trânsito entre as imagens significativas das trocas contínuas entre as substâncias dos vasos e entre olhares masculinos e femininos, a íres do terceiro-olho de Oxumaré, quando está em terra, expressa a (con) fusão e os (des)encontros entre a vida e a morte juntamente com Ewá. No céu, representa a (in)visibilidade entre o verde e o amarelo, o vermelho e o laranja, o azul, o violeta e o rosa, o branco e o negro. No entanto, após (des)encontro e (con) fusão, Ewá, Vaso-Mulher permanece Serpente, Mãe da Terra e Oxumaré retorna aos céus, transformando-se Serpente Pai do Céu. Ambos representam a Cobra Sagrada que come o seu próprio rabo, que é vista como o símbolo da sabedoria primordial. Tal como o movimento das águas e terras férteis, como os búzios e suas extremidades voltadas para dentro, sinaliza a abundância entre a vida e a morte, o olhar do oráculo dentre as carências e as riquezas dos mundos.

O búzio é o terceiro-olho de Oxumaré fundido pelos movimentos viris das águas e fertilidades das terras, signo da sabedoria dos oráculos, dos curandeiros e dos feiticeiros. Por isso, Oxumaré ou Hongolo é reconhecido como grande oráculo que serve à todos que o consulta na terra. Conta a lenda que por conta disso o rei Oni ficou enciumado e queria a exclusividade dos saberes e conhecimento de Oráculo Divino apenas para si. Assim, demandou que Oxumaré lhe fizesse vários serviços e uma especial oferenda para ele. Oxumaré fez a obrigação composta de uma faca de bronze, quatro sacos de búzios e quatro pombos. Mas, o rei exigia a presença de Oxumaré no palácio, exatamente no momento do rito. Não podendo limitar-se a um único lugar e largar a cerimônia no meio, Oxumaré mandou dizer ao rei que logo após a oferenda iria ao seu encontro. O rei, não satisfeito e enciumado, mandou que lhes cortassem os vencimentos, negando suas riquezas à Oxumaré.

Mas Olokum, a rainha de um reino vizinho, mandou chamar o Oráculo Divino, pois queria seus serviços, por que tinha um filho doente à beira da Morte. Oxumaré novamente serviu de ponte entre os humanos e a divindade do Reino do Ifá. Procurou saber o que era necessário para o muleque ficar curado, então teve com seu irmão-caçula, Ossaim, que protege os segredos das folhas que curam, e como Oxumaré guarda o segredo e as tecnologias que destila o veneno, soube destilar as folhas à medida de um medicamento. Então cumpriu os ritos necessários e curou o garoto com os líquidos e medidas necessárias.

A gratidão de Olokum foi tamanha que lhe encheu de presentes, servos, roupas caras e acessórios preciosos. Enfim, Oxumaré passou a simbolizar a abundância da

vida e comunicação entre as riquezas, pois o rei de Oni, que ficou inconformado e enciumado frente as notícias dos presentes da rainha do reino vizinho, mandou mais presentes e regalos luxuosos à Oxumaré, só que ainda mais valiosos do que aqueles dados pela rainha Olokum. Devido a infinita inveja do rei e eterna gratidão da rainha, Oxumaré passou a viver continuamente respeitado entre os dois reinos terrestres, representando a beleza entre homens e mulheres, a riqueza entre o masculino e feminino, o frescor da vida celeste dentre os vários reinos da terra.

Diferentemente dos conhecimentos ocidentalizantes, os saberes ancestrais não dizem respeito a um “ponto-zero” do conhecimento que hierarquizam saberes e individualizam sujeitos entre femininos e masculinos ou posicionam corpos entre passivos ou ativos numa suposta ordem dicotômica e universal, mas se manifestam nos trânsitos e nas trocas entre saberes locais, tais como propriedades coletivas em contínua desconstrução dos conhecimentos deslocalizados, individualizados e egocentrados. Aqui o feminino e o masculino não se afirmam na exterioridade, mas sim na interioridade e subjetividade dos corpos das pessoas trans afroindígenas.

1 INTRODUÇÃO: AQUENDANDO⁴ AS ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS⁵

“Comer devagar pra sentir o sabor de cada cor!”

(*Terra Sonâmbula – Mia Couto*)

Tomando como referência os aspectos genealógicos dos saberes mitológicos e conhecimentos lendários enquanto propriedades coletivas dos saberes afroindígenas, este corpo transtextual⁶ filia-se às cosmovisões ancestrais, tal como crítica ao movimento do universalismo feminista das mulheres de cor e das pessoas trans afroindígenas contemporâneas ao sistema-mundo do sul global que insurgindo ao individualismo e à modernidade organizada ontologicamente sob categorias homogêneas, atômicas e separáveis, manifestam que a interseção entre raça, classe, gênero e sexualidade (re)existe muito além das categorias do *moderno sistema-mundo ocidental* (QUIJANO, 2002; WALLERSTEIN, 1979). Desta filiação optamos pela visibilidade dos corpos em transgressões coletivas, associações cosmológicas, comunicações ecológicas, coalizões econômico-espirituais *não-modernas*, rejeitando o estigma das comunidades *primitivas, sociedades tradicionais* e ou organizações ditas, equivocadamente, pré-modernas (LUGONES, 2014; APARICIO & BLASER, 2008).

⁴ Flexão do verbo “aquendar”, etimologicamente nascido do Bajubá ou Pajubá, é uma expressão gestada no útero da resistência cognitiva das travestis, entre as décadas de 60 e 70, frente às opressões e violências perpetradas pelos policiais e Estado brasileiro na gana pela apropriação e regulação da exploração dos trabalhos sexuais e reprodutivos dos corpos trans. Nas últimas décadas o Pajubá toma força, visibilidade e centralidade desde a militância trans nas ‘ilhas’, pelos trânsitos territorial e cultural entre o continente africano, latino-americano e através das artes corporais e atos políticos nas ruas e ciberespaço, desde os espaços das reproduções acadêmicas nas escolas, faculdades e universidades aos espaços de cooperação política e econômica engendrados pelo pensamento decolonial no Sul global

⁵ Texto baseado nos cadernos de campo/sonhos entre os anos de 2004 a 2018, entre fronteiras de Pernambuco, Piauí, Maranhão, Natal, Ceará, Brasília, Rio de Janeiro, Valparaíso e Santiago do Chile, Barranquilha e Cartagena das Índias, Maputo, Swazilândia, Johannesburgo, Capetown, Paris.

⁶ “Inclui tudo o que coloca (um texto/imagem) em relação, manifesta ou secreta, com outros textos imagéticos, neste caso salientamos a colaboração contra-hierárquicas entre textos escritos e imagens, a fim de desfazer a idéia da gênese entre desenho e escrita, tempo não/linear, possibilitando a relação com vários pontos de partidas para as leituras, tais como imagens e links com outros discursos que se interrelacionam na resistência aos discursos hegemônicos (GENETTE, 1982, p.135), tais como blogs, sites e redes sociais no ciberespaço.

Em oposição à lógica dicotômica da gênese e historiografias ocidentais, hierárquica e categorial das colonialidades e modernidades capitalista, esta tese alinha-se às cosmovisões das resistências das pessoas afros e indígenas forjadas por memórias coletivas que evidenciam a perspectiva espiritual das corporalidades ancestrais, seja no movimento entre espécies no trânsito entre vida e morte, dos corpos humanos e não-humanos, dos espíritos dos mortos e dos vivos que (des)fazem os gêneros e sexos no corpo coletivo⁷. Assim, reproduzimos as resistências dos corpos que escapam à normatividade hierárquica dos binarismos e às categorias atômicas, tal como constituição das estratégias de sobrevivências das pessoas que vivem no trânsito “*entre corpos*”, “*entre-lugares*”, na transgressão dos posicionamentos entre costumes e direitos, nos “*entre-tempos*” dos saberes nômades que não se enquadram no pensamento ocidental, sobretudo por se constituírem no não-linear e entre planos (não)racionais.

Contrariando à *doxa* da monogenia num tempo universal que exliplique uma única gênese do mundo humano sobre o não-humano, da evolução e adaptação genética entre as espécies, ou da história do nascimento e desenvolvimento das mutações ‘*patológicas*’ ou “*desvios sexuais*” que categorizam pessoas enquanto classificações internacionais das doenças tidas como ‘*disforias transexuais*’ e/ou ‘*disfunção transgêneras*’⁸ no sistema mundo ocidental enquanto *darwinismo social*, este trabalho denuncia a pretensão essencialista do imaginário monogâmico da reprodução binária segundo hermenêutica cristã e suas economias morais da produção do corpo individualizado e fabricado, também, pelo complexo médico-farmacêutico ocidental.

Portando reivindicamos a luminosidade sobre a pluriversidade nas leituras genealógicas que reproduzem visibilidades acerca da multiplicidade dos mitos tribais e interrelacionam os saberes poligênicos das sociedades orais e robustecem a poligamia enquanto tecnologia indígena da reprodução dos direitos à saúde sexual e

⁷ Nas cosmovisões indígenas os espíritos humanos ou não, transitam entre animais e vegetais, entre cosmos celestes e elementares terrestres, num movimento descontínuo em espiral e trajetórias cíclicas, entre trocas e mudas de roupas corporais, entre vidas e mortes infundáveis. Um tigre, uma serpente ou passarinho podem se vestir de humanos ou vegetais e vice-versa. A caça e os jogos da sobrevivências cosmológicas os tornam iguais, mesmos sob as diferenças das roupagens corporais.

⁸ Categorias elaboradas pelas epistemologias ocidentais que subscrevem doença no CID 10 (CID 10 - F6). Transtornos da identidade sexual; CID 10 - F64.0 Transexualismo; CID 10 - F64.1 Travestismo bivalente; CID 10 - F64.2; Transtorno de identidade sexual na infância; CID 10 - F64.8 Outros transtornos da identidade sexual; CID 10 - F64.9 Transtorno não especificado da identidade sexual) Ver: [http://www.medicinanet.com.br/cid10/1554/f64 transtornos da identidade sexual.htm](http://www.medicinanet.com.br/cid10/1554/f64%20transtornos%20da%20identidade%20sexual.htm)

reprodutivas das corporalidades entre direitos coletivos ao corpo e costumes comunais da economia e política cosmológica das intercomunicações étnico-raciais.

Para tanto, valemo-nos do *turno ou giro decolonial* (GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO, 2008, p. 33) que, numa outra noção ou perspectiva de tempo, desenha as relações ecológicas entre epistemologias não-ocidentais por meio das costura entre vivências coletivas e experimentações corporais, tal como saberes e técnicas ritualísticas da reprodução sexual das comunidades tribais. Assim, ressaltamos a importância reflexiva, crítico-analítica acerca das estratégias de instrumentalização, transformação, transcrição do corpo coletivo enquanto movimento comunal e decoloniais que transgridem, estrategicamente, os direitos privados e individuais. Reinvidicamos o (re)conhecimento dos direitos indígenas à reprodução dos corpos nos ritos de fertilização da terra aos da fabricação coletiva do corpo desde as práticas da iniciação sexual às inscrições ritualísticas nas pinturas corporais, utilização das máscaras e tatuagens comunais; validação das mutilações e sacrifícios do corpo sagrado às práticas de transformações das genitálias enquanto direitos étnico-raciais que constituem os saberes políticos do corpo e economia dos conhecimentos locais, considerando-se que a cosmovisão da resistência não-modernas de mulheres negras à tais práticas não se limitam às normatizações ocidentalizadas, comumente enunciadas como “bárbaras” ou “menos evoluídas”.

A problemática da transgressão corporal do “natural” vai além dos limites da normalidade e razão dicotômica natureza/culturas do pensamento ocidental e seus enquadramentos econômicos do moralismo ontológico, perspectivas historiográficas da ‘evolução humana’ e “desenvolvimento” político do corpo social. A partir das estratégias decoloniais dos corpos transgressivos junto aos Direitos Humanos e Movimento transnacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais – LGBT⁹, projetamos borrar os traços autoritários que demarcam, separam e estigmatizam o “subdesenvolvido” em relação ao “desenvolvido”, rejeitamos a linearidade do “ponto de partida” ao “ponto de chegada” da “democracia e Estado ocidentalizante”, a fim de questionar e conseqüentemente evidenciar a visibilidade do imaginário tribal, as cosmogonias afroindígenas e a pluridiversidade das aldeias e comunidades em redes

⁹ Optou-se pela sigla LGBT ao invés de LGBTI e LGBTIQA+, a fim de problematizar a mesma sigla utilizada pela LAMBDA/Moçambique, assim como evitar o tratamento das diferenças sexuais como significado indispensável ao antagonismo entre povos, visto que a colonização dos corpos dar-se-á pelas classificações das sexualidades em infinitos caracteres que representariam alguma diferença, reflexões que fugiriam aos objetivos desta tese.

a partir do reconhecimento das políticas dos corpos tribalistas que suturam o imaginário do sistema sul global.

Por isso, salientamos a importância do pensamento decolonial, crítico e analítico acerca do imaginário mitológico que transgridem noções de territórios e populações determinados pelo pensamento ocidental. A partir do turno decolonial é possível reconhecer outras perspectivas junto ao direito originário ao imaginário ancestral, potencialmente fertilizador das imagens dos sonhos compartilhados entre corpos coletivos, tal como sinalizou Frantz Fanon (1961, p. 6) acerca dos “*sueños musculares dos indígenas*”, a fim de significar as subjetividades das estratégias de fugas ou táticas das lutas ativas do romper fronteiras racionais, instabilizando o estigma e categorização dos indígenas como seres ‘*infantis, inocentes ou pensamentos irrealis*’ (CAMPBELL, 2001). Diferentemente das leituras dos sonhos ocidentais, que tratam sempre das relações de poder entre corpos atomizados e hierarquizados, daqueles que estão ‘por cima’ ou ‘por baixo’, no ‘controle’ ou ‘sob controle’ do mestre e/ou escravo, do velho ou novo, dos corpos ativos ou docilizados (FOUCAULT, 1985) sejam entre corpos classificados entre machos e/ou fêmeas, pois o sonho do colonizador aparecem em esquemas binários, sejam através das escalas do cinza, da relação entre o preto e o branco, o escuro e o iluminado (VIVEIROS DE CASTRO, 1969; 2004).

No turno decolonial, os sonhos e imaginários indígenas demarcam as dimensões das transgressões dos impossíveis do ‘*como/onde/quando*’ o corpo trans em seus “*ritos de posicionamentos entre-corpos*” transgridem espaços e territórios colonizados pelo sistema moderno de gênero, rompendo fronteiras entre “espécies sexuais” enquanto *estratégias decoloniais de fuga* aos enquadramentos modernizantes e capturas das colonialidades, raptos das subjetividades e aprisionamentos dos corpos pelo sistema colonizador. Assim, diferentemente do projeto descolonial que visa desfazer a colonização, o projeto decolonial não pretende desfazer a colonização, mas insurge e resiste à mesma (COLAÇO & DAMÁZIO, 2012) através dos imaginários míticos dos corpos ancestrais que potencialmente empreendem o hibridismo entre corpos e espaços, assim como semeiam um campo textual e imagético, (re)posicionando corpos éticos, corporativismo estéticos e com linguagens corporais das vidas transgressivas às ocidentalizações. Afinal, como diria Mia Couto, biólogo e poeta moçambicano: “*São os sonhos que constróem as estradas!*”.

Portanto, consideramos que são as imagens dos sonhos e imaginário mítico que constróem os corpos, tal como força semiótica junto às epistemes, experiências práticas de sobrevivência do corpo coletivo entre espaços possíveis ou não. Assim, o imaginário corpóreo e ancestral dos *Vondus e Avatares*¹⁰ dos deuses e seres mitológicos, emergem como *titãs* que sinalizam resistências étnico-raciais das lutas pela (re)formulação e (re)direcionamentos das técnicas e estratégias de reprodução dos corpos no cotidiano do trânsito político e econômico entre fronteiras, sejam por meio da transcrições das memórias coletivas, como nos levantamentos e posicionamentos das bandeiras dos direitos coletivos junto às concepções da saúde sexual e reprodutiva do imaginário étnico-racial.

As aproximações à temática deste trabalho apontam como “*o fio condutor das análises*” o pensamento decolonial como meio condicional das estratégias transgressivas do sistema moderno da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014), tal como correntes epistemológicas que acionam a intercomunicação entre os saberes e conhecimentos étnico-raciais que resistem ao capital hetero/homossexual e suas normatividades dentre os poderes capilares. Assim, valemo-nos das abordagens teórico-metodológicas dos estudos transfeministas suturadas pelos perspectivismos ameríndio (VIVIEROS DE CASTRO, 1996) e afroindígenas que desnaturalizam os corpos generificados e sexualizados por meios dos mecanismos de intersecções das opressões e explorações engendradas pela hierarquizações das diferenças étnico-raciais.

“*O fio condutor*” do pensamento e estratégias decoloniais nos remete à resistência coletiva frente à captura e colonialidades modernas do corpo étnico-racial, sistematicamente hierarquizado e fragmentado pelos mecanismos ocidentais da individualização das forças sexuais e reprodutivas dos corpos generificados. Assim, as explorações do corpo coletivo são atravessadas pelas colonialidades dos corpos individualizados, entendendo que a racialização do corpo branco, estrategicamente, posicionou-se no polo da superioridade. Portanto, as histórias de vida pessoal do pesquisador desta tese (con)fundem-se a *História do tempo presente* (MARANHÃO FILHO, 2009) em diálogo com os fragmentos das histórias coletivas, rompendo com os perigos de uma história única para os feminismos (ADICHIE, 2015), sendo assim

¹⁰ Nas cosmovisões afroindígenas, voduns e avatares representam, respectivamente, representações e manifestações da ancestralidade, sejam como corporalidades espirituais das mães-pais primordiais ou divindades que representam as forças cósmicas.

as narrativas das resistências coletivas do corpo étnico-racial que atravessam e são atravessadas pela visibilidade dos corpos transgressivos à ocidentalização, ao individualismo e da suspeita feminismo universal.

Desse modo, a resistência coletiva das pessoas trans afroindígenas é permeada pela experiências corporais do pesquisador que, aqui será expressa pela polifonia do “*locus-fraturado*” por linguagens corporais e vozes coletivas/individuais registradas nos cadernos de campo desde o segundo semestre do ano de 2004, quando do ingresso nos exercícios e práticas da docência no ensino superior, reconheceu-se na prática o sistema moderno da colonialidade de gênero através da exploração do trabalho sexual e reprodutivo ao se perceber ser/estar/sendo um corpo útil ao capital que se reproduz nos “*entre-lugares*”, nos trânsitos entre fronteiras e do sentir/ver-se pressionado, encurralado e movido pelo desejo de libertar-se do pensamento ocidental. Tal como um espírito nômade, entre as opressões dos ‘grandes’ saberes disciplinares, dos supostos ‘grandes autores’ e dos já convencidos “grandes livros clássicos e grandes bíblias” dos conhecimentos fundamentalistas acerca das didáticas pedagógicas e ortopedia da camisa-de-força social.

Os cadernos de campo descrevem a percepção do pesquisador que estar/ser limitado pelas (re)produções escravocratas dos conhecimentos inter(trans)disciplinares, fragmentadas pelo trabalho nos diversos cursos, instituições de educação básica, técnicas metodológicas do ensino superior nas faculdades e universidades financiadas e mantidas pela promiscuidade das políticas do desenvolvimento entre o capital público e privado. Desde então, se passou a observar e questionar o corpo enquanto instrumento da resistência e/ou assimilação às/das colonialidades e impactos da exploração do trabalho sexual/intelectual frente às promessas e (des)ilusões da reprodução do corpo individualizado e do amor monogâmico da família nuclear, enquanto meio de libertação aos trânsitos forjados pelo capital educacional, modelo democrático e imaginário da política do desenvolvimento no Nordeste brasileiro, publicizada entre cidades do interior piauiense, pernambucano e cearense.

Em retrospectivas às inscrições dos cadernos de campo e de sonhos, o pesquisador constatou que as sutilezas dos gestos, as expressões étnico-raciais das corporalidades afroindígenas, independente das linguagens orais e textos escritos sob dominação das línguas ocidentais ‘oficiais’, proporcionam a multiplicidade

interpretativa e análises críticas acerca das tatuagens e Imagem do *Homem delinquente* investigada pelo cientificismo de Césare Lombroso¹¹. Os racismos e etnocentrismos passou a ser (des)continuamente desmascarados com o estranhamento às relações do poder capilar forjadas, economicamente, pelos sutis trabalhos reprodutivos da *catequização científica* no cotidiano das instituições escolares, dentro e fora de casa, por meios midiáticos utilizando-se das músicas, livros, revistas, televisão, publicidades, rádios e sobretudo pelos empreendimentos dos nichos-mercadológicos da fé e ética ocidental, bem como das igrejas e suas missões “caça-níqueis” que vende e glorificam a ritualística reprodutiva das imagens, teatralidades e posicionamentos dos corpos sarados, salvos e curados pelo sistema da colonialidade moderna dos gêneros heteronormativos.

Sobretudo, foi apenas por meio das vivências corporais, experimentações e transcrições da história de vida nos rituais de iniciação, segundo cosmologia e a ética afroindígena, que o pesquisador compreendeu os potenciais reprodutivos dos corpos através dos ritos de passagens e fabricação dos corpos trans. Inevitavelmente, os saberes étnicos locais surgem como suporte para a desconstrução das equivocadas imagens, construídas pelo preconceito étnico-racial, acerca das leituras de mãos das ciganas, do valor curativo das fumaças dos curandeiros, do conhecimento reproduzidos pelos olhares dos feiticeiros, das bruxarias, dos xamanismos e das pajelanças dos pais/mães e/ou padrinhos/madrinhas de santos das matrizes religiosas afroindígenas. Emergem da observação e vivência no campo outras perspectivas estéticas e epistemológicas acerca da investigação e análise crítica das leituras não-ocidentais dentre os saberes antropológicos junto aos Direitos Humanos e aos direitos à saúde sexual e reprodutiva *não-moderna* acerca da fabricação dos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979) partilhada pelo politeísmo religioso e cosmovisão poligâmica das parcerias sexuais afroindígenas.

No ano de 2006, depois de semanas de isolamento num ritual de iniciação da matriz afroindígena, experienciado com o corpo nú em meio aos banhos, alimentos e bebidas preparados com ervas reconhecidas pelos saberes xamânicos, intervenções

¹¹ Na disciplina Antropologia Jurídica, ministrada na IESRSA, o pesquisador, em observação do encaminhamento das aulas ministradas, percebe que a crítica ao racismo científico desenvolvido na obra “O Homem Delinquente” (LOMBROSO, 2007), provoca a emergência do Pensamento Decolonial em contextos das imagens afroindígenas partilhadas no interior do Piauí. O próprio corpo discente aponta que a imagem do homem delinquente, proposta por Lombroso, é a mesma daquelas vistas entre os corpos discentes, provocando estranhamento ao cientificismo racista do médico italiano.

e manipulações corporais, cortes e usos de unguentos, o pesquisador vivencia a ‘saída da casa de santo ou tenda de iniciação’, o mesmo foi reconhecido como um outro corpo denominado por *Ogan*¹² entre padrinhos e irmãos e irmãs do terreiro de Quimbanda¹³. Dentre registros das vivências transcritas no corpo, diálogos entre imagens míticas, reflexões oníricas e filiação ao olhar crítico decolonial, as políticas das transgressões do sistema binário sinalizaram para os saberes da saúde sexual e reprodutiva enquanto direitos étnico-raciais.

As reflexões acerca dos ritos de passagem e estratégias de fabricação do corpo ampliam as incertezas, descrenças e estranhamento à universalidade dos saberes cientificistas, conhecimentos essencialistas e veracidades dos discursos médicos e farmacêutico que tanto enriquecem e centralizam os rituais de medicalização e controle de segurança dos corpos por meio das políticas econômicas acerca da epidemia do HIV/SIDA. Este questionamento atravessou o exercício crítico da docência, especialmente, entre as disciplinas de Antropologia Jurídica e Cultural, Formação Social e Política do Brasil e de Cultura Brasileira nos Cursos de Direito, Serviço Social e Jornalismo. Os exercícios críticos e do pensamento decolonial na docência passa a exigir e articular das aulas, seminários, simpósios e mostras de trabalhos acadêmico-culturais nas universidades ao engajamento corporal do pesquisador *in-lócus* nos atos públicos dos movimentos das mulheres negras e indígenas, das pessoas trans nos terreiros de matriz religiosa afroindígena, nas ritualísticas das comunidades ciganas e quilombolas e, sobretudo, nas jornadas de formação política e cidadão dos associativismos civis no movimento LGBT entre instituições cidadinas.

¹² Ou Ogã é uma expressão do Iorubá e com forte influências do candomblé Jêje, Kêtu e Bantu e assimilada na Umbanda e Quimbanda. Significa “pessoa superior”, “chefe” ou “sacerdote” responsável pela direção e organização dos trabalhos casa de santo e que, por ser responsável pelo trabalho masculino tal como guardião das chaves, dos ritmos dos atabaques, dos cortes sacrificiais entre outros conhecimentos práticos, foi escolhido pelo Orixá para não entrar em transe e manter a intuição espiritual. Por isso o Ogan não incorpora as entidades espirituais, pois se ocupa em reproduzir o ritmo dos atabaques, ou cuidar dos pejis e quatro de santos, das oferendas e dos espaços e instrumentos para que os Orixás possam descer a terra, através das incorporações nos médiuns. É da ocupação do Ogan com os ritmos, movimentos de entradas e saídas na casa é que os espaços e tempo são proporcionados para que os Orixás possam realizar suas coreografias, danças e posicionamentos de corpos que representam atos da caça, da luta e da fertilidade.

¹³ A Quimbanda pode ser entendida como o contraponto da Umbanda. Enquanto a segunda é mais ocupada com a caridade e espiritismo cristão, a Quimbanda é conhecida como o ‘lado esquerdo’ pois é mais envolvida com os Exus ou Voduns do Candomblé de Jêje e Bantu, ocupada com os ‘povos de rua’, dos exus e pombo-gira ciganos. Podemos dizer que é uma religião que é mais amoral, diferentemente da imoralidade, devido concepção contra-civilizatória para as perspectivas epistemologias ocidentais.

Após quatro anos de militância e parcerias do pesquisador junto às travestis, em articulação contínua com a docência, demandou-se a ocupação dos cargos políticos e de confiança nas Secretaria Municipal da Juventude, Direitos Humanos, Coordenadoria de Promoção para as Políticas de Igualdade Étnico-Raciais e Diversidade e Inclusão na Secretaria Municipal de Educação de Picos e assessoria em ONGs, como por exemplo ProBrasil, Grupo Cultural Adimó - GCADIMÓ e Grupo Guaribas de Livre Orientação Sexual - GGLOS instaladas no Território do Vale do Guaribas-PI. As experiências (des)contínuas da *política de ocupação* nos “*entre-lugares*” favorece o entendimento e (re)conhecimento das políticas do corpo e relações do poder capilar, tal como poder que atravessam instituições e estruturas do poder (FOUCAULT, 1993), (des)fazendo a rigidez dos órgãos públicos, os interesses econômicos do poder entre associações civis e ONGs demandadas por financiamentos das políticas de desenvolvimento e forjadas por instituições financeiras internacionais. O jogo do poder entre corpos também se percebe nas relações disciplinares entre corpos do(dis)centes na dinâmica dos saberes étnico-raciais acerca dos direitos à saúde sexual e reprodutivo empreendidos pelo movimento LGBT locais.

Os olhares da/o pesquisador/a, munido/a das lentes decoloniais, amplia-se na investigação do *entre-discursos corporais*, tal como o locus-fraturado (LUGONES, 2014) que constituem os campos e espaços de (des)construção da (in)visibilidade dos corpos das mulheres, travestis, homossexuais afeminados e corpos dissidentes das pessoas trans afroindígenas (des)feitos pela força coletiva dos apedrejamentos, mutilações, empalamentos, asfixias, esfaqueamentos, enforcamentos, queimaduras e esquiteamentos das corporalidades que estão às margens ou descentralizados do modelo da cidade e cidadania democrática posta pelo sistema moderno da decolonialidade de gênero, inscritos como demandas das análises do discurso imagético junto as linguagens do corpo experienciadas pelo pesquisador desta tese entre cidades como Picos e outras no interior do Estado do Piauí, do Pernambuco, do Maranhão e do Ceará, através das tecnologias críticas aos disciplinamentos da educação semi-presencial, seminários e cursos de formação dos educadores empreendidos pelo capitalismo que fratura os saberes locais através do ciberespaço.

Os resultados das experiências corporais nas pesquisas de campo salientam as demandas contínuas de resistência e denúncias decoloniais às cis-

normatividade¹⁴, às reproduções compulsórias do heterossexualismo, às ritualização autoritárias das corporalidades ocidentalizadas no *entre-discursos* do estar/sendo corpo coletivo/individualizado do do(dis)centes, militantes e associados civis, políticos, assim como as práticas de resistência de anúncios dos direito étnico-racial acerca da saúde sexual e reprodutiva. Os ‘eus’ representativos das *minorias* afroindígenas (re)apareceram, sobretudo, como corpos dissidentes atravessando os espaços acadêmicos, as igrejas, os órgãos públicos, as casas de família, os discursos nacionalistas. Constatada a emergência da *política de ocupação* por pessoas negras e indígenas, ou corpos trans afroindígenas nos espaços de construção dos conhecimentos acadêmicos e da militância nos Direitos Humanos que provocam no pesquisador a ocupação de uma vaga no MINTER UFPE/IESRSA, no programa de Pós-graduação em Serviço Social e, sob orientação da Profa. Dra. Rosineide Cordeiro, foi desenvolvida a dissertação que logo foi publicada como livro, intitulado: “*O silêncio e segredo do Cabeça de Cuia: Violência contra gays, homofobia e militância LGBT no Vale do Rio Guaribas*” (SOUZA JUNIOR, 2011; MAFRA, 2015).

Da pesquisa e conhecimentos apreendidos no mestrado, verificou-se as estratégias de decoloniais de denúncias e situações das violências, sobretudo das condições de (in)visibilidade da violência perpetrada, majoritariamente, por jovens da “classe-média”; a (in)validade da comunicação nacional dos direitos LGBT nos espaços midiáticos e efeitos da (in)visibilidade dos corpos LGBT afroindígenas em liberdade de expressão corporal na ruas e repartições governamentais; a (des)importância do associativismo e articulação dos movimento LGBT transnacional dentre os discursos dos Direitos Humanos Internacionais em diálogo com as políticas nacionais e com as estratégias de anúncios do ativismos locais enquanto direito étnico-racial; se por um lado os avanços e retrocessos nos processos e espaços de democratização e redução das violências baseadas na homofobia institucionalizada no meio comercial, trabalhista, escolares e nas ruas à “luz do dia”; por outro lado, foi reconhecido o recrudescimento das vigilâncias contínuas mediatizados pelos olhares repressores dos corpos nos espaços familiar e reprodução dos suicídios por enforcamento nas

¹⁴ O termo “cis” surge da militância transgênera para referir-se à conformidade dos corpos ao heterossexualismo (LANZ, 2015), aqui compreendido como produto do *sistema moderno das colonialidade de gênero* (LUGONES, 2014). Assim, as pessoas cis-heterossexuais ou cis-homossexuais, ou simplesmente cis-normativas, não trasgridem o modelo colonial do sexo ideal designado no nascimento, tal como sexualidades exercidas em conformidade às divisões binárias das genitálias segundo discurso biológico.

opressões domésticas e educacionais. Constatou-se, mesmo após as realizações de quase uma década das Paradas LGBT anuais, a continuidade da violência letal e crimes hediondos praticado sobre os corpos das travestis e homossexuais afeminados às margens e nas madrugadas das cidades. Os resultados da pesquisa apontaram para a necessidade de aprofundamento dos estudos acerca dos gestos e dos corpos dissidentes nos espaços políticos; demandando a intercomunicação dos conhecimentos locais acerca das condições propícias para afirmação e posicionamentos dos corpos e linguais corporais das pessoas trans mediante às estratégias decoloniais de comunicação por meio dos direitos à saúde sexual e reprodutiva, sejam na formação da militância e cidadania LGBT, sejam nos associativismos das ONGs locais e (trans)nacionais no ciberespaço.

Ao ingressar no DINTER UFPE/IESRSA, por meio do Centro de Ciências Sociais Aplicadas - CCSA no programa de Pós-graduação em Serviço Social, foi inevitável ao projeto da tese levar os questionamentos adquiridos nas experiências da docência e vivência na militância entre pessoas trans afroindígenas e nos espaços de planejamentos estratégicos das políticas empreendidas junto às agências governamentais e não-governamentais da sociedade civil//governamental, demandando a investigações acerca da tecnologias de comunicações acerca dos direitos étnico-raciais do corpo coletivo. As análises críticas e reflexivas sobre o corpo como instrumento de luta e resistência às cis-normatividades nos direitos, forjou a observação e participação dos debates sobre direito à saúde, ao trabalho sexual e estratégias de segurança nos Encontros Regionais das Travestis e Transexuais em todo o Nordeste. A partir de algumas experiências no GGLOS foi reconhecido, entre as apresentações dos relatório finais das ONGs no escritório da ONU em Brasília, a realidade do comércio internacional das travestis e transexuais e da exploração do seu trabalho sexual em meio as política do corpo do sistema mundo anglófono que atravessa a UNODOC e os projetos financiados pela ONU, na reprodução de materiais de educação e informações acerca dos tráficos de pessoas, tráficos de órgãos e substâncias humanas em contextos locais.

A análise crítica do discurso imagetico – ACDI, constituída pela lente decolonial e experiencias de campo do pesquisador, tal como um método que inclui os sonhos, cosmovisão e imaginário indígena na análise de dados (ABDALLA, 2014) evidenciou o atravessamento do mercado sexual como o “plano de tela” engendrado pelas explorações dos corpos sexuais das pessoas trans afroindígenas, tal como numa

relação promíscua e transgressiva junto aos discursos dos Direitos Humanos universais e demanda de ampliação comercial dos direitos enquanto produtos consumidos por estilos de vida consumista, em espaços de entretenimentos e dos nichos de escoamento dos produtos da indústria farmacopornográfica aos países periféricos, sobretudo utilizando-se da indústria e reprodução das imagens pornográficas na rede de entretenimento adulto nos espaços virtuais, paralelamente às políticas de controle na contaminação, prevenção e tratamento do HIV/SIDA. Pesquisas e investigações sobre como ter prazer com segurança e controle da contaminação fizeram o pesquisador questionar acerca dos saberes étnico-raciais por meio dos conhecimentos e experiências decoloniais junto aos discursos que supõem e forjaram a dimensão do sistema mundo e local da epidemia do HIV/SIDA.

Nas reformulações do projeto de tese, extremamente influenciado pelos diálogos e inquietações do corpo dos do(dis)centes, dos gestores políticos, dos ativistas dos direitos étnico-raciais e das militâncias trans afroindígena em ONGs e associativismo LGBT, questionou-se se o processo de institucionalização e homonacionalismo nos discursos dos Direitos Humanos, incentivadas por políticas públicas nacionais e instituições financeiras transnacionais, (re)produz outros significados acerca da (in)visibilidade dos corpos trans afroindígenas nas política dos corpos em publicidades governamentais e dos associativismos civis no ciberespaço; As dimensões do *pink-whash* e *capital cor de rosa* (PEREIRA, 2016), tal como fenômeno dos desdobramentos do capitalismo e mercado sexual, tanto pode criar espaços do consumismo como também da subversão do mesmo enquanto enunciação das estratégias decoloniais de enfrentamentos das desigualdades e dos direitos coletivos e étnico-raciais nas Paradas da Diversidade e Igualdade Sexual; As influências da ONU e dos políticas de desenvolvimento de parcerias internacionais para o terceiro milênio (re)produz (in)visibilidades acerca dos saberes e conhecimentos locais por meio das linguagens do corpo trans afroindígenas nos países do sul.

Quais os meios reprodutivos das pessoas trans afroindígenas desenvolvem estratégias descoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva? Quais as condições e possibilidades de visibilidade dos corpos afroindígenas por meio do direito ao corpo coletivo, saberes e conhecimentos étnico-raciais segundo imaginário mítico e ancestral? Quais instrumentos corporais, tecnologias dos gestos, e táticas políticas das pessoas trans afroindígenas por meio de material fotográfico veiculado nos

ciberespaço? Como a cosmovisão afroindígena reproduz imagens dos direitos à saúde sexual e reprodutiva enquanto direitos étnico-raciais e saberes políticos e econômicos? Pode o corpo mítico e ancestral ser instrumentalizado por linguagens estéticas e artifícios ritualísticos para a reprodução da saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo, tal como resistência e transgressão, independentemente das cis-normatividades do sistema moderno da colonialidade de gênero?

A delimitação do objeto, problema, objetivos e metodologia da pesquisa foi engendrada a partir do convite da professora Dra. Ana Vieira e do orientador desta tese, o Prof. Dr. Marco Mondaini que proporcionou o engajamento da problemática trans afroindígena junto ao Projeto de pró-mobilidade Internacional de discentes e/ou docentes financiado pela CAPES/AULP, intitulado: *HIV/AIDS NO BRASIL E EM MOÇAMBIQUE: TENDÊNCIAS ATUAIS DA EPIDEMIA, POLÍTICAS DE SAÚDE E DE ASSISTÊNCIA, ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO*. Coordenado pelos mesmos, entre outros professores/pesquisadores, a matriz afroindígena foi coalizada às trajetória de vivências, trabalhos e (des)afetos da saúde sexual e reprodutiva do pesquisador, do diálogo contínuo do imaginário dos sonhos e perspectivas coletivas acerca dos corpos ancestrais, *Voduns* e Avatares dos deuses animalistas e vegetais que significam a intercomunicação entre espécies, gêneros e sexos. O engajamento político e as crenças oníricas no imaginário tribalista do pesquisador foram primordiais para o aceite imediato, que sem sombras das dúvidas do individualismo ocidental, se considerou a importância dos impactos dessa experiência sobre o vida coletiva e cooperativa, independentemente das apropriações privadas dos saberes locais. Afinal, esta era a oportunidade singular de ampliação das redes intercomunicativas entre as “ilhas afroindígenas” ameríndias junto as linguagens corporais etnolinguísticas das pessoas trans afroindígenas em terras ancestrais em África, tal como investigação estratégica do robustecimento do imaginário, dos sonhos e (des)encantos mitológicos das compreensões dos saberes e conhecimentos ancestrais.

A partir de inúmeras leituras transversais acerca do referido projeto e estudos que atravessam a área científica do Serviço Social, a pesquisa emergiu da transdisciplinaridade entre as várias perspectivas pós e decoloniais que explicam e analisam criticamente o movimento e expansão dos conhecimentos acerca do HIV/AIDS, ou HIV/SIDA, desde a investigação do sentido da epidemia na interiorização no Brasil e da Urbanização em Moçambique, assim como nas política

de saúde, por meio das estratégias de assistência e comunicação que, obviamente, deveriam lidar com o respeito aos direitos que reafirmam a intercomunicação na diversidade étnico-raciais. A problemática dos significados do que é doença e o que é saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas, assim como das resistências às noções dos direitos individualizantes e imposições do sistema ocidental universalizante passaram a sinalizar cooperações e leituras decoloniais. A feminização, marginalização e (in)visibilidades dos corpos e populações infectadas reforçaram os questionamentos críticos e analíticos junto ao sistema moderno das colonialidades de gêneros e políticas do corpo sexualizados poderiam invisibilizar as estratégias decoloniais acerca dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas afroindígenas (SOUZA JUNIOR, 2015).

Os associativismos civis locais e organizações não-governamentais de LGBT, fortalecidas pelos financiamentos das parcerias internacionais, atravessando os limites das políticas e estruturalismo burocrático do reconhecimento e tutela dos Estados Nacionais, promovem a visibilidade das estratégias decoloniais dos corpos dissidentes ou trans afroindígenas dos saberes locais em meios cibernéticos: Valendo-se das cosmovisões estéticas e mitologias acerca da saúde sexual e reprodutiva dos corpos afroindígenas registrados pelas tecnologias fotográficas e da intercomunicação veiculados por corpos cibernéticos; Redimensionando os Direitos Humanos enquanto campo e espaços democráticos da afirmação e da visibilidade dos saberes e conhecimentos étnico-raciais, enquanto independência econômica e política locais dos direitos ao corpo coletivo; e, Resignificando e transgredindo as leituras autoritárias do individualismo universalizante das colonialidades modernas de gênero.

Os quatro meses que vivenciados pelo pesquisador entre instituições do associativismo civil, universidade, centros de estudos, comunidades étnico-religiosas e sociabilidades afroindígenas na cidade de Maputo-Moçambique, tempo limite proporcionado pelo projeto, foi intensamente experienciado através das linguagens corporais entre os meses de março à junho do ano de 2014. Outros olhares e perspectivas transgressivas acerca das colonialidades de raça, gênero e sexualidades emergiram por meio das corporalidades reprodutivas de outras sexualidades não-hegemônicas mediante práticas reprodutivas do corpo e seu direito coletivo. As horas, os dias e as noites foram curtíssimas e os meses se passaram como num pestanejar do olhos. A intensidade das experimentações corporais assemelham-se,

alegoricamente, aos fragmentos imagéticos dos sonhos ou tempo não-linear vivenciado nas experiências espirituais da cosmovisão e matriz afroindígena das explicações acerca das incorporações ancestrais e memórias dos *ritos de passagem*. Além de perceber rapidamente todo o maquinário da colonialidade moderna de gênero nos espaços citadino, instalada pelas estruturas de um Estado Nacional e do capital público e privado (trans)nacional por meio das vivências do trânsito nas Universidades, hospitais, Igrejas Católicas e Neopentecostais, imprensas midiáticas, televisivas, teatros, bares, restaurantes, centros-culturais norte-americano, francês, alemão e sobretudo do comércio (in)formal e urbanização a partir da ‘oficialização’ da língua Portuguesa com padrão. No entanto, o que mais chamou atenção e se destacou nos *lócus-fraturados* (LUGONES, 2014) entre instituições, nas ruas e sociabilidades do afetos e das parcerias da economia comunitária foram as línguas bantus, as línguas indianas e árabes, em especial a Changana, que expandiam as brechas e falhas das estruturas coloniais vistas pela língua padrão e perspectivas do olhar ocidental. Os ritmos e movimentos entre corpos, na relação do poder capilar, mostraram-se (des)continuamente atravessados pelo imaginário tribal e interações dos saberes e conhecimentos afroindígenas locais. Tais fissuras étnolinguísticas e inflexões dos gestos e posicionamentos das linguagens corporais passaram a delimitar o compo crítico-reflexivo do pesquisador.

Toda a parafernália reguladora do sistema moderno das colonialidades não despertaram o olhar investigativo acerca das oficialidades do Estado nacional, devido a superficialidade das fronteiras e instabilidades do rigor nacionalista ligadas da reprodução moderna do capital e suas epistemologias ocidentais. Afinal, o estágio de doutorado proporcionou a rápida verificação das semelhantes práticas das colonialidades de gênero ocidental, reproduzidas em menor ou maior grau vistas no Brasil, considerando a importância das diferenças e cruzamentos das particularidades segundo os conservadorismos e fundamentalismos liberais do/e/ou do socialismo democrático apresentadas como do Estado pluripartidarista. A permanência da FRELIMO como único partido “capaz” de democratizar o território moçambicano sobretudo pela sua hegemonia ao Sul de Moçambique, salientaram as relações do patriarcalismo aliado à família tradicional e economia liberal, preconizada pelas influências moralistas das religiões cristã e mulçumana, que sistematizava a regulação da imagem heterossexista enquanto cultura e normatividade nacionalista e das relações de poder capilar entre os corpos. Ao norte moçambicano preservou-se as

reminiscências das políticas matrilineares entre corpos e imaginário da resistência pouco democrática da RENAMO.

Nas instituições governamentais, órgãos públicos/privados e espaços/tempo de segurança policiada, onde a Língua Portuguesa era uma norma tácita, o universalismo cristão e os conhecimentos ocidentais se impunham como única forma de libertação, salvação e cura de todos os “atrasos” das populações e corpos capturados pelo imaginário das fronteiras do território nacional. O enquadramento dos discursos políticos, formalidades normativas dos corpos e moralismos das expressões e linguagens ‘civilizadas’ reforçavam a dimensão e potencial dos silenciamentos e invisibilidades das práticas da decolinialidade do instinto mestiço, do olhar crítico acerca das transgressões e éticas pluriversais. Em contra partida, atravessamento das ruas, a vida noturna da cidade por meio das *chapas*¹⁵ ou pelos *tuk-tukes* indianos, promoviam persepções e olhares diversos acerca dos ruídos e linguagens corporais que desconcertavam o estruturalismo das colonialidades de gênero, sejam pelas vibrações das músicas em som amplificados dentro das *chapas*, ou dos ritmos tribais dos tambores, das birimbas, dos reco-recos e corpos dançantes. Os gestos dos corpos em movimentos e atos linguísticos envolventes ao imaginário do direito étnico-racial coletivo, das expressões reprodutivas das linguagens ritualísticas bantus promovem à pesquisa a noção de visibilidade dos artifícios de resistência transgressão das pessoas afroindígenas, tais como resquícios da vida rural e tribal que persistem em renascer como mato selvagem entre os concretismos da vida e edifícios urbanos. O imaginário dos ritmos, dos gestos, dos cantos e dos movimentos corporais despertaram no pesquisador diversos afetos imemoráveis e provocativas da irreverência por meio do sorriso e gargalhadas, do choro e silenciamento, do deslumbramento dos sonhar e expectativas de liberdade que reproduziam a imagem e o desenho do ser/ estar/ sendo dos sobrevivente frente aos medos e terrores dos policiais¹⁶ e regulamentos dos atos cidadão segundo as epistemologias da burocracia

¹⁵ Transporte alternativo muito utilizado por estudantes, trabalhadores e pessoas populares em que se paga com algumas moedas moçambicanas (de cinco a quinze meticais) e que, às vezes, é possível pagar o deslocamento com uma única ‘chapa’ ou níquel, por isso chama-se este meio de transporte de chapa.

¹⁶ As únicas violências que resultou em ‘perdas ou prejuízos’ ao pesquisador frente aos policiamentos, tal como a experiência de um assalto, foram executas pelas abordagens agressivas dos policiais ou oficiais da *força fardada* do Estado em Maputo - Moçambique. Numa ocasião puseram um papel no bolso do pesquisador para acusar o mesmo de ter fumado maconha, exigindo do mesmo 500 meticais para que o mesmo fosse liberado pela força dos corpos armados; e outra quando o pesquisador, na companhia de um amigo estrangeiro, branco, que quando o mesmo apresentou documento de diplomata, fomos liberados sem nos causar custos materiais.

corrupta maqueadas por saberes univerversais e discursos do nacionalismo autoritário.

O estágio de doutoramento proporcionou a (in)visibilidade dos ranços ideais e estruturalismos das crenças civilizatórias que minguava o tempo de ver, ouvir, pensar e sentir como o tema e objeto de pesquisa deveriam ser delimitados. O reconhecimento dos potenciais de sobrevivências das pessoas afroindígenas foram logo percebidos como problematizadores dos que atravessam o movimento LGBT e associativismo civil dos cidadãos e corpos dissidentes em Maputo. No entanto, o reconhecimento da LAMBDA, Associação Moçambicana de Defesa de Minorias Sexuais, localizada na Avenida Vladimir Lenine, nº 1323, já era uma instituição reconhecida pelo pesquisador através do ciberespaço. Porém, no campo de estágio foi identificado que esta é a única ONG das minorias sexuais que se utiliza dos discursos dos Direitos Humanos Universais e lutas pela liberação econômica e afirmação dos direitos à saúde frente ao HIV/SIDA, propondo-se a representar o lugar seguro para expressão dos direitos sexuais dos cidadãos LGBT em Moçambique. Desde os primeiros dias o pesquisado passou a visitar sua sede e conhecer de perto, em diálogo com seus associados e sujeitos coletivos indiretamente ligados à ela pelos associativismos das mulheres e organização de enfrentamento ao HIV/SIDA. A experiência de observação *in-lócus* facilitou a compreensão e investigação das estratégias de comunicação decolonial dos direitos sexuais e reprodutivos dos saberes locais que atravessam o ciberespaço, desde o perfil do facebook ao site oficial da LAMBDA/Moçambique.

Dentre a vasta produção dos documentos produzidos junto aos investimentos do apoiadores internacionais foi constatado os meios pluriversais das estratégias intercomunicativas das intervenções do associativismo no campo das pesquisas, da saúde, da educação, do *advocacy*, da capacitação profissional e da assistência jurídica gratuita aos seus associados ou não. Sobretudo pela afirmação da missão de liberar o movimento LGBT e mobilizar a sociedade tornando-a favorável a promoção e garantia dos direitos econômicos, políticos e sociais dos cidadãos LGBT. As contribuições e intervenções da LAMBDA sinalizam para o movimento de redução do preconceito e da discriminação contra os LGBT que atravessam a sociedade e território moçambicanos, assim como a promoção da auto-estima, da saúde sexual e reprodutiva e visibilidade do imaginário de LGBTs dos cidadãos moçambicanos, sobretudo daqueles associados à Lambda.

As vivências e experiência corporais junto à LAMBDA são marcadas pelas intervenções e presença ativa dos associados e utilização de suas linguagens corporais nos espaços midiáticos, da visibilidade dos seus gestos e esforços intelectuais em panfletos, nos relatórios das suas estratégias na formação e capacitação de agentes comunitários, nos livros, pesquisas acadêmicas e estudos de casos que, mesmo majoritariamente produzidos em Língua Portuguesa, ou da Língua inglesa, deixam ‘por escapar’ as representações das imagens e nuances estéticas dos corpos e cosmovisões éticas dos afroindígenas nas comunicações cotidianas, nos agenciamentos dos seus corpos veiculados através das redes sociais enquanto discurso oficial da instituição, além do imaginário étnico-racial, no ciberespaço.

A opção pela observação das genealogias étnico-raciais nos rituais cotidianos representativos dos corpos dissidentes das pessoas trans nos espaços citadinos, articulados aos modos politicamente correto dos associativismos civis em construção coletiva dos direitos, da população e movimento LGBT mediado pelo discurso institucional e ocidentalizante dos espaços midiáticos. No entanto, as expressões étnico-raciais são forjadas pelos atravessamentos dos saberes locais em diálogo com os acordos diplomáticos e discursos dos Direitos Humanos internacionais que transforma-se e são transformados pelo ciberespaço. Assim, a delimitação do objeto de pesquisa constituiu-se por meio das linguagens corporais no site oficial da LAMBDA, sobretudo por possibilitar outras interpretações e aprofundamento das análises críticas do discurso imagético acerca das (re)produções ritualísticas do imaginário e cosmovisão afroindígena das pessoas trans afroindígenas no discurso local, além do institucional do associativismo LGBT moçambicano.

A ACIDI acerca da (re)produção das linguagens imagéticas dos corpos afroindígenas a partir do perfil do facebook da Lambda foi descartada devido a “poluição imagética” (re)produzida pelos outros perfis e notícias elaboradas e compartilhadas por outras instituições e internautas de várias línguas e culturas visuais veiculadas pelos administradores do perfil da associação Lambda. Com o objetivo de delimitar a amostragem do corpus da pesquisa constituído pelo discurso institucional em meio à poluição imagética de uma possível interferência visual forjada pelas múltiplas perspectivas estéticas e políticas dos corpos de outras instituições e mundos linguísticos, a pesquisa definiu como amostragem as relações imagéticas do corpo mítico ancestral e corporalidades dos corpos coletivo e étnico-racial

representativos dos DSSR em meio aos albums fotográficos do site oficial da LAMBDA/MOZ.

Dessa forma, a delimitação do objeto se realizou pela seleção das imagens fotográficas que (re)produzem a visibilidade das transgressões imagéticas e mudanças discursivas das estratégias decoloniais dos corpos das pessoas afroindígenas no seus *lócus-fraturado* que ilustram “tendências” das corporalidades míticas e ancestrais das pessoas trans afroindígenas mediados pelo discurso institucional veiculado no site oficial da LAMBDA/MOZ. Dentre as seiscentas e nove imagens fotográficas, são selecionadas as imagens do corpo que representem a cosmovisão afroindígena em diversas atividades ou variações representativas da visibilidade do corpo nos espaços/saberes locais; mudanças e transformações discursivas (FAIRCLOUGH, 2001) das linguagens corporais que representem os diálogos com os saberes ‘outros’, com os conhecimentos de transgressão dos espaços institucionalizados pelas colonialidades modernas de gênero; e, pelas resistências das cosmovisões afroindígenas junto aos direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo e direito coletivo vinculado ao imaginário étnico-racial e suas independências econômicas e políticas que problematizam as leituras pluriversais no ciberespaço.

A partir da ACDI acerca das variações da cultura visual e tipos das corporalidades trans afroindígenas, a amostragem selecionada foi coletada e classificada a partir dos “tipos corporais” das etnolinguagens que atravessam os limites territoriais e populacionais oficiais do desenho nacionalista moçambicano. Assim, a trama intercomunicacional das tribos afroindígenas que antecedem a colonização são relacionadas com outras imagens corporais afroindígenas em Moçambique, observáveis e identificadas no ciberespaços de outros blogs e sites moçambicanos. Assim, a ACDI aplica-se à intercomunicação e associações entre imagens afroindígenas em compartilhamentos da nudez, dos gestos, dos modos de posicionamentos corporais, das inscrições da relação do poder capilar que atravessam as políticas do corpo nos espaços locais, dos usos de *pircengs*, cortes e apresentação dos cabelos, dos enxertos, próteses, adornos e pintura corporais que apontam traços étnico-raciais e dissidências estético-culturais dos trânsitos imagéticas entre gêneros e sexualidades ancestrais, míticas e mitológicos que escapam ou transgridem o sistema moderno da colonialidade de gênero. O corpus desenhado pela investigação sinalizam para a visibilidade das estratégias decoloniais

dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas e direitos étnico-raciais ao corpo coletivo a partir do discurso intitucional do associativismo da LAMBDA e do movimento LGBT transnacional; as condições propícias para a emergência das (in)visibilidades do corpo das pessoas trans afroindígenas que atravessam a política dos corpos LGBT; as identificações dos instrumentos, das linguagens corporais e das táticas étnico-raciais utilizados na articulação e intercomunicação estética dos saberes, conhecimentos e cosmovisão da saúde sexual e reprodutiva das pessoas afroindígena na política dos corpos LGBTs que constituem e são constituídos mediante efeitos do ciberespaço.

Portanto, a delimitação do problema da pesquisa constitui-se com a seguinte questão geradora: Como as pessoas trans afroindígenas (re)produzem visibilidades das estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo étnico-racial por meio das políticas do corpo LGBT no discurso institucional da Lambda/Moçambique no ciberespaço? Assim, objetivou-se: analisar, criticamente, a (in)visibilidade dos corpos das pessoas trans afroindígenas que atravessam as políticas do corpo LGBT no discurso da LAMBDA/MOZ no ciberespaço; e, foi estabelecido como objetivos específicos: caracterizar o pensamento decolonial e transgressão dos universalismos nos Direitos Humanos; identificar as condições estratégicas e decoloniais que atravessam o movimento e lutas das pessoas trans afroindígenas que constituem os espaços locais das políticas do corpo no Movimento LGBT acerca do HIV/SIDA; e, descrever os instrumentos e técnicas das resistências e corporalidades decoloniais das pessoas trans afroindígenas.

A ACDI vale-se das abordagens metodológicas decoloniais (CALDERÓN, 2017) e tradução cultural das imagens fotográficas e publicitárias (PENN. IN. BAUER & GASKELL, 2002; BANDEIRA, 2016), tendo como ferramenta o conjunto de instrumentais conceituais para uma abordagem sistemática dos sistemas de signos, a fim de caracterizar os *tipos* e da produção dos sentidos *não-modernos* com a lente teórica decolonial. Assim, ACDI acerca do corpus da pesquisa elege como campo de pesquisa o “*locus-fraturado*” (LUGONES, 2014) das imagens que atravessam o sistema moderno da ^{colonialidade} de gênero constituído pela língua e linguagens padrões das corporalidades ocidentalizadas. Nesse caso, a fratura do binarismo de gênero que atravessa o imaginário que constitui a Língua Portuguesa caracteriza-se como um demarcador da transgressão *não moderno* do qual emergem o pensar dos signos, dos significados e dos posicionamentos dos corpos afroindígenas, proporcionando a

visibilidade das linguagens imagéticas das corporalidades trans afroindígenas que atravessam os “*entre-lugares*” que constituem o *corpus* da pesquisa.

A fundamentação teórico-metodológica da ACDI parte das perspectivas epistemológicas do sul e pensamento decolonial a fim de problematizar a estandarização dos resultados da pesquisa segundo preceitos ocidentais ou das epistemologias universalizantes do sistema moderno da colonialidade de gênero. Assim, foi evitado o preestabelecimento de um roteiro do ‘como deve ser feito’ preestabelecido ou um protocolo que delimite o método segundo os parâmetros ocidentais. Dessa forma, as abordagens das metodológicas decoloniais são “uma reconstrução a posteriori da investigação que somente pode ser explicitada uma vez terminada a investigação” (CALDERÓN, 2017, p.3), e reconsiderada segundo o hibridismo do paradigma indígena, ética filosófica africana e ameríndia e estética trans afroindígena em diálogo com as experiências corporais e histórias de vida do pesquisador participante numa “conversas do mundo” a partir do diálogo entre imagens ou leituras semióticas acerca dos trânsitos imagéticos e intercomunicações corporais etnolinguísticas.

Por exemplo, valem do verbo¹⁷ fraturado “aquendar” para evidenciar o efeito transgressivo das estratégias decoloniais que fraturam a razão dualista e instabilizam a centralidade das línguas padrões ou ‘oficiais’ que, sistemicamente, estruturam e reproduzem a injustiça cognitiva global do sistema mundo ocidental¹⁸ pela determinação autoritária das leituras padrões e significados impostos aos signos oficiais que silenciam e invisibilizam saberes subalternizados ou colonizados. A fratura do verbo, assim como a fratura do signo que o representa, é também a fratura dos seus significados. Assim, vê-se a imagem da desobediência epistemológica (MIGNOLO, 2008) reproduzida nas linguagens e estratégias decoloniais dos saberes locais e corporalidades das travestis, ou trans afroindígenas que transgridem as fronteiras linguísticas oficiais no Brasil, a partir das décadas de 60 e 70.

¹⁷ Jean-Paul Sartre (1961, In.: FANON, Frantz. 1968), destaca como o verbo emprestado aos colonizados é tomando como base da colonização moderna, a reprodução do mesmo entre os colonos reproduz a colonialidade. Fraturá-lo ou transgredir o verbo significa os sentidos da descolonização.

¹⁸ Santos (2007) destaca seis línguas padrões estruturantes que sustentam o pensamento abissal, a injustiça global e sistema-mundo ocidental: inglês, francês, espanhol, português, alemão/holandês, italiano. Tais línguas reproduzem o latim e grego como a única base civilizacional para todos os povos e direitos universais. Outros autores também destacam a dominação linguística, tais como: QUIJANO (1992); MIGNOLO (2007); HOOKS (2008); LUGONES (2014), assim como destacam a importância de ‘fraturar’ o estruturalismo dessas línguas opressoras.

As travestis, tal como um dos possíveis “tipos” das pessoas afroindígenas no Brasil e sistema do sul global, são reconhecidas como as mães do Pajubá, sobretudo por sua reprodução de visibilidades das linguagens corporais da resistência trans, seja em meio ao trabalho sexual nos espaços das prostituições noturnas nas ruas e espaços públicos, ou seja nas sociabilidades em espaços privados. Justamente porque o Pajubá, como linguagem que se constituem a partir do signo fraturado das linguagens oficiais, junto às linguagens tribais, transgridem as linguagens oficiais opressoras no mercado do trabalho sexual e na reprodução dos corpos dissidentes, resistentes e ativos frente às colonialidades modernas de gênero. A visibilidade da militância Trans que atravessa a cis-normatividade das políticas do corpo LGBT, reproduzem, assim, signos e significados dos espaços públicos fraturados por linguagens étnico-raciais. O *lócus-fraturado* reproduzido pelo Pajubá demarca o trânsito, a troca entre as línguas, pois assim como salienta-se o potencial decolonial do Criolo em Guiné Bissau ou da língua Changana nas ruas de Maputo, Moçambique. O Pajubá e seu imaginário trans afroindígena parte das linguagens e socialetos que (con)fundem o Inglês, Francês, Português, ou Espanhol ao *Umbundo, Kimbundo, Kikongo, Nagô, Egbá, Ewe, Fon, Bantu e Yorubá* entre outras dos reinos africanos. Tais línguas são oriundas dos imaginários tribais e locais, em diálogo contínuo, com outros saberes étnico-raciais locais.

Além de fraturar os significados das línguas oficiais com imagens ou leituras ‘outras’, o linguajar e leitura da lente decolonial sinalizam a resistência do imaginário mítico e corporativismo das linguagens corporais que reproduzem a imagem do corpo mítico sagrado e não-moderno das cosmovisões afroindígenas¹⁹. Como o verbo fraturado é possível dar visibilidade e centralidade aos entre-lugares, ao ser/estar/sendo do corpo mítico e imaginário ancestral dos “*povos de Santos*” e dos saberes e conhecimentos locais dos cultos aos Orixás e aos Voduns, enquanto exemplos de resistência e preservação do imaginário reprodutivo das cosmologias tribais, dos ritualismos nas aldeias, das tradições orais nas nações e impérios étnicos,

¹⁹ Travestis mais velhas reproduzem noções de maternidade ao acolher travestis mais novas que foram marginalizadas e limitadas a exploração dos trabalhos sexuais nas ruas, assim como na militância das travestis, as filhas mais jovens na militância chamam de mãe, a travesti mais velha que lhe acolheu no movimento. O mesmo pode ser visto entre as hijiras na Índia, comunidades de hijiras representam espaços sagrados onde as hijiras mais novas recorrem em busca de proteção e orientações de sobrevivências. Entre elas se reproduzem as linguagens e cosmovisões próprias às resistências das pessoas trans afroindígenas.

das raízes religiosas politeístas e da base familiar poligâmica que sustentam a saúde sexual e reprodutiva enquanto tecnologias de sobrevivências dos entendidos²⁰ nos terreiros de Candomblé (RIOS, 2004), da Umbanda, da Quimbanda, do Catimbó, do Tambo de Minas, do Xangô, do Jê-jes, do Nagô, do Quêtu, do Vudu, do Catimbó, entre outras *ilhas africanas*, no território brasileiro, que borram as fronteiras oficiais dos territórios nacionais.

É válido lembrar que os signos e significados do imaginário espiritual trans afroindígena constituem-se enquanto resistência das linguagens corporais transgressivas segundo línguas e imaginários padrões dos sistemas binários de gênero, da divisão e hierarquização dos corpos por meio das categorias homem/natureza, masculino/feminino, sexo/gênero, colonizador/colonizado, entre outros, porque as línguas vernaculares e corporalidades míticas dos afroindígenas reproduzem noções de tempo não-lineares, corpos não individualizados, sexos e gêneros não-atomizados, sendo pois percebido nas muitas expressões cotidianas do trabalho sexual e religioso que mantêm vivas as cosmologias poli-tópicas, não-binárias e pluriversais nas expressões dos seus sentidos.

O imaginário dos tempos/espacos afroindígenas são cíclicos, em espirais, e não projetam um domínio do movimento universal que se aplique a todos os corpos, todos os povos, todos os mundos, tal como o sistema mundo ocidental se projeta enquanto única via de salvação, de cura ou libertação, como é reproduzida e vendida a crença e ideias eurocêntricas. É assim que palavras como “*Makueiro*” ou “*Makueso*”, na língua changana, muito falada em Maputo-Moçambique, pode significar tanto a imagem do “irmão”, quanto da “irmã”; assim como o signo “*Muloi*” pode ser desenhado pela imagem do *feiticeiro* ou *feiticeira*; “*Nyanga*”: como imagem do *curandeiro* ou *curandeira*; “*Waplalissa*”: representada por aquele/a que pode ter filhos/as; “*Guenza Ngowa*”: solteiro, solteira e/ou pessoa estéril; “*Dzxile* ou *Dixile*”: saudação utilizada quando chega e/ou quando vai embora, seja no amanhecer ou no anoitecer.

O mesmo sentido da não-linearidade e não-binarismo das expressões linguísticas afroindígenas aplica-se aos signos das corporalidades míticas e das “transgressões” ancestrais acerca da divisão binária e cis-normatividade do sistema

²⁰ Apenas nas religiões de matrizes africanas e indígenas é possível verificar nas comunidades as práticas e parcerias homossexuais marcadas pelas limitações de classe, geração, raça e status social. Para tanto utilizo o estudo de Luiz Felipe Rios (2004), em *O Feitiço de Exu*, para compreender tais questões na comunidade de “entendidos” ou homossexuais na comunidade candomblesista do Rio de Janeiro e em algumas referências de outros dos seus estudos nas comunidades de Pernambuco.

moderno de colonialidade de gênero/sexo vistos nos discurso imagéticos dos corpos animalistas de humanos ou não, que significam os movimentos, os fluxos e trânsitos nas distribuições dos sexos e gêneros nos corpos (não)humanos reproduzidos pelas linguagens corporais das tribos, das aldeias e dos ritualismos acerca dos direitos étnico-raciais e propriedade coletiva acerca da saúde sexual e reprodutivas dos corpos humanos ou não-humanos. As cosmovisões dos corpos míticos das pessoas trans afroindígenas reproduzem o discurso imagético acerca da ecologia dos saberes locais, dos conhecimentos cosmogicos partilhados entre plantas, peixes, caranguejos, homens, pássaros, serpentes evocando as tecnologias tribais da fertilidade a pluridiversidade dos corpos, da justiça cognitiva e economia política da da saúde sexual e reprodutiva que constituem a base da independência étnico-racial.

Assim como na categórica da palavra *pessoa*, expressão que transgride o binarismo homem/mulher, descrita no *perspectivismo ameríndio* de Viveiros de Castro (2004), assim como da categoria *lócus fraturado*, em *Rumo ao feminismo descolonial* de Lugones (2014), em que trangride-se o moderno através da categoria do *não moderno*, valem da lente decolonial para ACDI acerca das imagens do corpo mítico que tomamos como exemplo a metodologia crítico-analítica acerca do discurso imagético reproduzidos nas imagens fotográficas abaixo:

Figura 2. Corpo afroindígena, pessoa-peixe. América Central (700 a.C)



Figura 2. Escultura em ouro: Corpo afroindígena, pessoa-peixe, América Central (700 a.C)

Foto: Mafra de Souza, Museo del Oro Zenu, Cartagena das Índias/Colombia 02/2017

Fonte: Acervo do autor

ACDI: Na mitologia asteca, Chalchiutlicue é a deusa dos lagos e das correntes d'água. Também é a patrona dos nascimentos e desempenha um papel importante nos batismo dos astecas. É também uma deusa de Teotihuacán, representa literalmente a deusa da água em comunicação com a terra. O corpo metade peixe e metade humano remete-nos ao corpo mítico das sereias que, no imaginário afroindígena poderia ser denominada como Oxum, das águas doces, e Iemanjá, das água salgada. Ambas gestaram ou cuidaram de Oxumaré desde que o mesmo foi entregue ao rio por Nanã Buruquê, Mãe representada pela Lama ancestral. Nas religiões de matrizes afroindígena, a pessoa-peixe apresenta qualidades do amor materno, da economia e saberes das água, da política dos corpos que transitam entre a água e a terra.

Figura 3. Corpo dissidente, pessoa-pássaro, América Central



Figura 3. Escultura em madeira e tecido: Corpo afroindígena, pessoa-pássaro, América Central.

Foto: Mafra de Souza, Musée du Louvre, Paris/França 01/2018

Fonte: Acervo do autor

ACDI: Para os Astecas, Quetzalcoatl representa a serpente emplumada, responsável pela comunicação entre o céu e a terra. Na mitologia Maia, conhecido como Kukulcan, é o Pai ancestral que veio do céu e semeou o mundo. A pessoa-pássaro segundo matriz e política dos corpos afroindígena representa o ser ancestral responsável pela comunicação entre o céu e a terra, a pessoa e economia responsável pela semeadura e transporte da semente. No imaginário do Candomblé seria representado por Oxalá, o Pai ancestral que semeou a Mãe Terra, Nanã Buruquê. Na mitologia egípcia pode ser representado pelo Deus Rá, o Pai-Ave de rapina ancestral, o Falcão que traz o sol sobre a cabeça, responsável pela criação do mundo, pelo ciclo da vida, da morte e da ressurreição.

Figura 4. Ritual da Jurema, Toca extrema II, Serra branca (6000 – 12000 a.C)

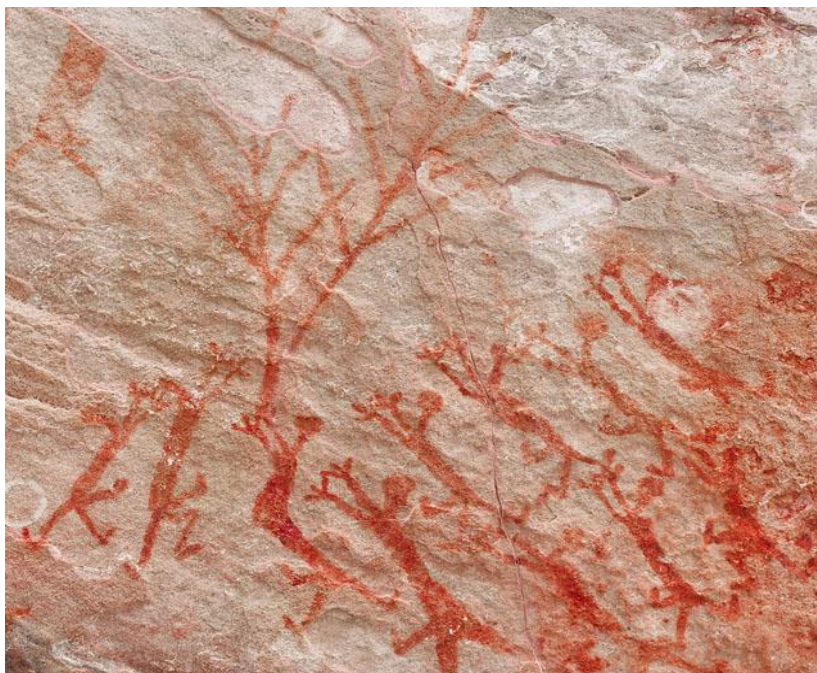


Figura 4. Pintura rupestre: Ritual da Jurema, Toca extrema II, Serra branca (6000 – 12000 a.C)

Foto: Mafra de Souza, Serra da Capivara – Piauí/Brasil, 2006

Fonte: Acervo do autor

ACDI: Na mitologia da Umbanda e Quimbanda, a Jurema é a Mãe-Árvore, a primeira Índia ancestral responsável pela comunicação entre os espíritos e os humanos. Na política dos corpos representa a economia do trânsito espiritual entre os vivos e os mortos, dos corpos dos animais e das plantas. No imaginário dos pais/mães de santos da matriz afroindígena, a Jurema é uma índia guerreira que representa a ancestralidade das matas, das plantas que curam, o receptáculo das forças espirituais utilizada pelos curandeiros nos rituais de passagem, de iniciação. Dentre outras imagens do sexo coletivo entre árvores na Serra da Capivara no interior do Piauí, encontram-se a maior concentração de pinturas rupestres na Américas, assim como inúmeras lendas e mitos da criação de corpos dissidentes entre comunidades religiosas locais, em que ilustram corpos ancestrais que se transformam em árvores e imaginário ancestral do *Cabeça de Cuia* e Mãe-fállica (MAFRA, 2015, p. 37). Na cosmovisão afroindígena, a reprodução dos corpos nos ritos de passagem são mediadas pelo poder ancestral da Árvore-Mãe, por isso sua centralidade entre corpos antropomórficos que confundem-se com as plantas com mãos e pernas em formas de galhos.

Figura 5. Corpo afroindígena de um Nyanga, África Austral (700 a.C)



Figura 5: Escultura em madeira: Corpo afroindígena de um Nyanga, África Austral (700 a.C)

Foto: Mafra de Souza, Musée du Louvre – França, 01/2018²¹

Fonte: Acervo do autor

ACDI: O corpo de um Nyanga na mitologia do povos Bantus é a representação da pessoa que transita entre espíritos dos mortos e do vivos, assim como transita entre os gêneros e sexualidades. Assim a imagem do Nyanga significa a imagem do curandeiro, expressão da política dos corpos e economia da comunicação e trânsito na reprodução dos corpos. Tal como a Mãe-fálica no imaginário afroindígena, apresenta tetos volumosas que remetem a amamentação e falo entre as pernas, representa o instrumento de transporte do líquido semiótico. Na escultura, destaca-se a barba e tetos volumosas como elementos do corpo-mítico, representando os signos da maturidade entre os gêneros enquanto elementos significativos da saúde sexual e reprodutiva de uma tribo, uma comunidade ou corpo coletivo.

Figura 6. Corpo afroindígena, Kundza, África Oriental (700 a.C)

²¹ A disposição das imagens míticas das artes africanas, americanas, asiáticas e da Oceania, entre outras exposições no Museu do Louvre, remete-nos ao “ponto-zero” do conhecimento do sistema mundo ocidental descrito por Castro-Gómez (2005b) e Mignolo (2008). Tais artes encontram-se no “andar-zero”, de difícil acesso aos visitantes que são, (in)direta e comumente, levados à contemplação e deslumbramento da obra-prima “A Mona lisa” ou “La Gioconda”, genealogicamente ao autorretrato de Leonardo da Vinci. A curadoria do Museu do Louvre reproduz o discurso do pensamento ocidental que invisibiliza os corpos míticos da África, Ásia, América e Oceania ao ‘ponto zero’, promovendo luminosidade aos discursos das artes modernas, conquistas europeias e famosa técnica do *sfumato* nos andares superiores e, nos andares inferiores, no subsolo destes discursos encontram-se as artes medievais, antigas e ‘pré-modernas’.



Figura 6. Escultura em argila: Corpo dissidente, Kundza, África Oriental (700 a.C)

Foto: Mafra de Souza, Museu du Louvre – Paris/França, 01/2018

Fonte: Acervo do autor

ACDI: Kundza no imaginário da etnolinguística Changana, variante da língua bantu, representa o encontro entre os sexos, corpo de sexo duplo ou a transa entre os mesmos sexos iguais ou diferentes. Na política do corpo afroindígena representaria a economia hermafrodita, a (con) fusão entre o feminino e masculinos, a pessoa de duplo espírito sexual. A imagem da pessoa Kundza significa a harmonia entre os sexos ou a junção e disputas entre eles. Na mitologia dos Reinos de Daomé, representa a dupla das serpentes que transporta os líquidos semióticos, ou o sexo e o (de)encontro entre as serpentes Kefrén e Bessem, descritas na cosmologia do Candomblé brasileiro. As tetas ou seios pouco desenvolvidos sobre os falos masculinos, sinaliza o signo feminino sobre os masculinos, que na lenda de Oxumaré, irmão gêmeo de Ewá, traduz-se como a Mulher-Terra que transformou-se em serpente, confundindo-se com seu irmão, também serpente. Na sociedade Karanga-Chona, representa o encontro da dupla força espiritual, conhecido como o sacerdote superior, o *Mambo*. Para seu entronamento deveria realizar ritual que o separaria das pessoas comuns, após transgredir o primordial interdito nas sociedades tribais, ao realizar o ato sexual com seu parente mais próximo, o incesto com a sua irmã o que lhe confere as forças espirituais de sacerdote e realeza sagrada (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UEM, 2000, p. 38-39).

Figura 7. Representação de Nkisi congolês



Figura 7. Escultura: **Representação de Nkisi congolês**

Foto: Museu Etnológico de Berlim

Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nkisi>

ACDI: Nkisi ou Nkishi (plural varia: Minkisi, zinkisi, ou Nkisi) são espíritos, ou um objeto, caixa-matriz que um espírito ou mais espíritos habitam ou são transportados. É freqüentemente aplicado a uma variedade de objetos usados em toda a bacia do Congo na África Central²², que se acredita que contenham poderes espirituais ou espíritos. O termo e seu conceito sinaliza o comércio de animais, humanos ou não, escravizados do Atlântico para a América, assim como no comércio de seres vivos no Oceano Índico. A imagem, também vistas em desenhos e ilustrações das primeiras sociedades sedentárias em Moçambique (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UEM, 2000, p.23), representa o corpo responsável pelo comércio e economia das trocas entre as tribos e comunidade coletora, caçadoras e agrícolas. Na política dos corpos nos terreiros de Candomblé, Umbanda ou Quimbanda, a matrizes afroindígenas é representada pela imagem do corpo-receptáculo, que não apresenta sexo ou gênero definido pois o mesmo pode transportar ou receber tanto o espírito de sexo masculino quanto do sexo feminino. Nos ritos de iniciação para pai ou mãe de santo nas ilhas africanas no do território brasileiro, o corpo humano que atravessa os mares e oceanos, pode receber, ser regido ou transportar a força divina de um Orixá ou Nkisi, tanto masculino, como feminino ou como os espíritos que transita entre os gênero, tal como Oxumaré. Assim, a caixa e matriz-corpo é o receptáculo das forças comunicativas dos sexos, do potencial divino que habita, fabrica e reproduz os corpos sexuais, seus gestos e seus movimentos criativos.

Tais imagens ilustram as corporalidades afroindígenas nas pessoas que transitam entre espécies e corpos e por isso não são genericadas pelo binarismos

²² Outras imagens e versão disponíveis em: < <http://www.wikiwand.com/en/Nkisi> > Acesso em: 20/02/2018.

de gênero. Expressam o imaginário não-moderno que transgridem a dicotomia ontológica homem/natureza sinalizando a resistência dos corpos míticos, mestiços entre espécies, revestidos por máscaras, véus ou pinturas sobrepostas, a dissidências entre os falos não atomizados entre o masculino/feminino. Assim como as efinges e seres mitológicos que possuem forças divinas, espirituais, sagradas, as imagens sinalizam o transe, o trânsito, o movimento que não se limita à ontologia ocidental e categorizações do sistema moderno de colonialidade de gênero.

O trânsito entre espécies nas figuras 2 e 3 reproduzem a não-hierarquia que (co)fudem a separação entre homens e animais base da colonialidade moderna que servirá como ponto de partida da lente analítica descolonial sugerida por Lugones (2014). As figuras 4, 5, 6 e 7 ilustram o movimento entre os sexos e dissidência que transgridem os ideais e crenças nos corpos atomizados, ou generificados pelo binarismo homem/mulher, como modelos de pessoas humanas. A figura 7, em especial, sinaliza a imagem do receptáculo divino, do curandeiro ou feiticeiro que acolhe a comunicação entre os sexos, gêneros e espíritos. Esta 'caixa' no ventre é uma referência analítica que se utiliza nessa tese afim de ilustrar a matriz da cosmovisão dos povos bantus, afroindígenas, acerca do movimento comunicativo da saúde sexual e reprodutiva dos corpos que constituem os lócus-fraturados do sistema moderno da colonialidade de gênero.

A ACDI, valendo-se da lente decolonial, mostra-se enquanto estratégia crítica da leitura ocidentalizante das imagens, que partindo do olhar que remete às perspectivas estéticas e ética filosófica afroindígena, seleciona os traços da cultura visual enquanto marcas da transgressão da dicotomia modernizante que se caracteriza pela separação e hierarquização entre as espécies, corpos racializados, generificados e sexualizado. Assim, o olhar decolonial parte das expressões da resistência corporal aos sistemas modernos da colonialidade do poder, aqui vistas como estratégias étnico-raciais de resistência do corpo coletivo às normatividades do gênero que individualizam os corpos a partir da categorização e classificação dos corpos a partir do sexo. Após seleção das imagens dos corpos coletivos afroindígenas que remetem aos traços culturais do corpo mítico e ancestral afroindígena, procura-se identificar as estratégias de movimentos e transe das linguagens corporais que sinalizam o lócus-fraturado que transgridem a naturalidade e normatividade dos corpos resistentes às modernidade nas políticas dos corpos nos espaços e saberes locais frente ao universalismo do sistema mundo ocidental. Os corpos afroindígenas

problematizam os espaços citadinos a partir da transgressão das marcas do individualismo, do direito privado e que reafirmam o direito coletivo, a saúde comunal, o associativismo contra-hegemônico que remetem os corpos afroindígena ao imaginário da propriedade coletiva e economia política dos saberes locais e conhecimentos étnico-raciais.

A análise do corpus da pesquisa apóia-se, portanto, nas cosmovisões pluriversais dos curandeiros, sejam na corporalidade do Nyanga moçambicano ou das Hijiras na Índia, dos Berdaches (ALLARD, 2013), dos/das Muxes e We-Wa das tribos indígenas na América Central e do Norte. Rejeitando a análise ontológica do sistema moderno da colonialidade de gênero, reivindicamos a ecologia dos saberes e conhecimentos das pessoas trans afroindígenas que se apóiam nas linguagens míticas e percepções de tempos não-lineares das práticas comunicacionais em que o “entre-lugares” das encruzilhadas do Orixás do trânsito das sexualidades como Exu e Oxumaré, ou do Vodum *Lissá* que representam o movimento comunicacional nos corpos e através deles tal como é ilustrada a farça do arco-íris na cosmovisão dos africanismos, dos trânsitos de idas-e-vindas das *Dangbesú* e *Dangowesyí*, serpentes ancestrais que trazem o frescor das comunicações entre mundos, preservadas nas memórias do Reino do Daomé²³.

Articulando as cosmovisões afroindígena aos usos dos verbos e signos fraturados pelas linguagens e militâncias decoloniais, salienta-se as estratégias e técnicas das resistências dos corpos e sobrevivência das pessoas trans afroindígenas. Tal tendência da militância se espessa na produção dos textos por pessoas que vivenciam tais estratégias nas escritas dos blogs e redes sociais no ciberespaço. Como exemplo das travestis na reprodução do Pajubá, adota-se o “X” enquanto imagem e letra que (con)fudem as palavras generificadas, visto que o “X” também reproduz o imaginário das encruzilhadas nos feitiços de *EXU* (RIOS, 2004). O Orixá Exu, dentre suas ocupações divinas é a feitura do sexo e sua distribuição nos corpos e entre corpos. A imagem do “X” de Exu reproduz o signo dos trânsitos cruzados entre os sexos e os gêneros. Assim, a palavra *meninX*, desfaz as palavras generificadas e a dicotomia dos sexos expressas nas palavras *menina* e *menino*. Tal estratégia e tecnologia metodológica tem sido amplamente adotada entre comunidades ligadas à militância e políticas do corpo trans, atravessando o movimento LGBT, os trabalhos

²³ BARBIERI, Renato. *Atlântico Negro: Na rota dos Orixás*.

acadêmicos e discursos de pesquisadores enganadxs na aplicação da lente descolonial do sistema moderno da colonialidade de gênero, percebemos que na prática da militância trans adotamos o X como um problematizador na naturalidade do binarismo de gênero.

Na disputa pela liberdade de expressão, do direito ao corpo coletivo, seja ele ‘velado’ ou ‘fora do armário’, os direitos à saúde sexual e reprodutiva resultam dos saberes locais e conhecimentos étnico-raciais, que se expressam com um campo de luta e resistência, meio fraturado onde se (re)afirma e é garantida a independência econômica e política dos povos e pluridiversidade que instabiliza o autoritarismo econômico do pensamento abissal (SANTOS, 2007). É assim que o Pajubá e o “X” de *EXU* filiam-se a estratégia decolonial das palavras e imagens padrão do pensamento dicotômico de gênero. Esta mesma estratégia poder ser vista em muitas das práticas de resistência negra, tal como é feito com inglês padrão pelas mulheres negrxs norteamericanxs ou pelos negros em Guiné Bissau, como o Criolo, expressando-se como força linguística da desobediências epistêmicas (MIGNOLO, 2007), das estratégias e pensamentos decoloniais. A resistência às normatividades das linguagens “oficiais” surge também como movimento descolonial aos essencialismos e universalismo do sistema moderno da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014; OLIVEIRA, 2016) que estruturam os estudos acerca dos Direitos Humanos e pesquisas que atravessam as Ciências Sociais Aplicadas, não como domínio de uma área de conhecimento específico, mas como tema que transgride o enquadramento dos olhares e leituras dos mundos.

Portanto, retomamos a palavra “*Aquendar*”, que intitula este texto introdutório, a fim de evidenciar que o verbo e o signo como locus-fraturado, são as imagens e significados da resistência ‘T’ de travestis e transexual ou pessoas e estudos trans decoloniais. Aqui, o “*aquendendo*” evidencia também o movimento do engajamento político-estético do pesquisador ao flexionar o *ato*, que indica o levantar a bandeira, justificado pela demanda da continuidade do pensamento *trans* e do seu atravessamento no meio acadêmico, visto que o *aquendendo* significa: “Transando”, “atentando”, “tomando para si”; Ou “olhando para” o sexo e o direito à saúde sexual e reprodutiva como um direito à propriedade coletiva, direito ao corpo coletivo que é reproduzido por meio dos saberes locais e conhecimentos étnico-raciais. A transa dos conhecimentos e saberes acerca da saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans põe visibilidade à matriz afroindígena enquanto perspectiva do saber que:

Somente é possível ler, ouvir e escrever acerca da independência econômica e liberdade política das pessoas, grupos, tribos, comunidades e povos, quando se é respeitada e garantida a sua autonomia e liberdade sexual e reprodutiva, tal como exercícios e práticas da justiça cognitiva e intercomunicação entre os mundos (QUIJANO, 1992)²⁴.

Assim, a tese desenha-se como num transe ou **transa à três capítulos**: no primeiro trabalhamos as abordagens teóricas acerca do pensamento decolonial, objetivando caracterizar o mesmo por meio das críticas ao pretenso saber universal dos Direitos Humanos, relacionando-as aos estudos (trans)feministas e de(s)coloniais das mulheres negras e perspectivismo afroindígenas mediados pelas teorias e abordagens epistemológicas do sul acerca das relações contra-hegemônicas entre corpo e identidade e categorização das espécies/raças/gêneros/sexualidades nas políticas do corpo. No segundo capítulo, identificamos as lutas históricas, condições dos movimentos sociais, associativismo e corporativismo das pessoas trans afroindígenas, assim como da reprodução dos seus saberes e conhecimentos locais enquanto estratégias decolônias no ciberespaço; e, no terceiro capítulo descrevemos a visibilidade das pessoas trans afroindígenas mediante suas resistências corporais e estratégias decolônias utilizando-se dos discursos dos Direitos Humanos, movimento LGBT e direitos à saúde sexual e reprodutivas veiculadas nas imagens fotográficas e discurso institucional no site oficial da Lambda/Moçambique.

2 - I: NGANA HONGOLO KIAMBOTE, KIUA HONGOLO! HONGOLO LÊ!²⁵

²⁴ QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América. In: BONILLA, Heraclio (compilador). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992. p. 447.

²⁵ Salve o belo senhor do arco-íris. Salve o arco-íris de hoje! (Saudação à Hongolo ou Nkongolo no Candomblé bantu).

*”Por ora basta-me o arco-íris em que vos sonho
basta-te saber que morreis demasiado por viverdes de menos
mas que permaneceis sem preço” (Mia Couto)*

O PENSAMENTO DECOLONIAL E AS PRETENSÕES DOS DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS

Desde a invenção do Novo Mundo e a criação dos índios como ‘crianças inocentes’, ‘carentes das palavras e proteção do amor de Cristo’, as epistemologias e *doxas* ocidentais (re)formulam pretensas verdades e Direitos Humanos Universais, relegando a pluralidade dos saberes, dos conhecimentos e das cosmovisões dos ‘outros’ ao silenciamento e à invisibilidade nas artes políticas da sedução (ABBADE & PIMENTEL, 2016), nos pensamentos acadêmicos e nos discursos científicos. Nos locais, entre plantas, animais e outros corpos ancestrais, questionamos como esta racionalidade se apresenta como única forma de conhecer o legítimo meio de explicar o mundo? E em virtude de qual poder os saberes, os conhecimentos e os pensamentos dos “outros” são marginalizados e expulsos do *mapa mundi*, relegando-os ao passado remoto, classificando-os como primitivos, precários e subdesenvolvidos? (CASTRO-GÓMEZ 2007b, p. 69)

Em “*La hybris del punto cero*”, Castro-Gómez (2005b) descreve que as verdades universais são inventadas a partir do imaginário de que existe um “ponto zero” do conhecimento pelo qual os sujeitos universais, sob um visão privilegiada, reproduzem as pretensas verdades absolutas, tal qual uma matriz epistêmica, posicionando-se como a imagem e semelhança de um único deus universal. Assim, como no mito de Adão e Eva, valem-se da permissão divina do pai celeste, como se Deus fosse um só ser, um monolítico masculino. Dessa maneira, põem-se a estabelecer os limites reais para dar nomes às coisas e julgar qual palavra é legítima ou não, o que deve ser visto e o que deve ser escondido, o que é direito e o que é costume, o que é saúde e o que é doença, o que é verdade e o que é ciência, julgando-se acima das ilusões, como se estas existissem apenas aos “outros”.

Como descreve Aníbal Quijano (1991), em *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*, entendemos que a matriz do poder colonial nasce do *Novo Mundo*, da categorização do *Índigena* e da racionalidade moderna que se impõe como as *boas novas* universais aplicáveis a todos os seres humanos, ou não. Na mesma

perspectiva, *Walter Mignolo (2008), em Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*, sinaliza que a retórica moderna sempre é acompanhada pela lógica da colonialidade, não podendo haver modernidade sem a continuidade da colonialidade. Portanto, como nos projetos universais da cristianização, civilização, modernização, desenvolvimento, democracia, mercado, perpetua-se também a lógica da colonialidade, da dominação, do controle, da exploração, da dispensabilidade de vidas humanas, da subalternização do saberes e das cosmovisões dos povos a serem colonizados.

O pensamento decolonial, assim como os estudos dos (trans)feminismos descoloniais, desconsideram a colonização como um grande evento que aconteceu no passado, mas sim como um sistema (des)contínuo expresso por muitos fenômenos de rupturas, resistências e intersecção das opressões e explorações por meio dos tempos e espaços. A partir desta premissa, ao invés do termo colonização, tal qual uma única etapa já superada no tempo e isolada a determinados espaços, adotamos o termo colonialidades para evidenciar a colonização como um sistema que se reproduz e se desdobra, sutilmente, tais quais vários fenômenos (des)contínuos no cotidiano do imperialismo moderno.

Como resistência contínua do ser afroindígena, o pensamento decolonial trata de um campo de (re)produção de conhecimento contrário às “colonialidades”, tal como um movimento epistemológico sempre libertário que visa desfazer a injustiça cognitiva e contesta a produção do conhecimento universal como o único sistema-mundo real, possível e legítimo. Para tanto, afirma-se que a produção dos conhecimentos não-hegemônicos e tensionamentos dos saberes que não são exclusivamente acadêmicos, refere-se à uma outra tendência política e epistemológica que envolve vários atores políticos que favorecem as condições que viabilizem o pensamento crítico aos discursos ocidentais, questionando o autoritarismo dos modelos modernos e a centralidade das explicações hegemônicas.

Em “*Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: O direito e o pensamento decolonial*”, Thais Luzia Colaço e Eloise da Silveira Petter Damásio (2012), descrevem que o sistema-mundo sustenta-se desde a teopolítica, egopolítica e geopolítica baseadas no pensamento e democracia dos clássicos gregos. Tal matriz greco-latina, resignificada no iluminismo e reapropriada por *Bartolomeu de Las Casas* acerca das “*guerras justas*” contra os índios na América Espanhola, considera que era necessário guerrear, expropriar e matar aqueles que

negassem o cristianismo. A mesma lógica é aplicada à matriz que impõe a civilização, a democracia e o mercado ocidental na forma dos Direitos Humanos Universais e das identidades LGBT como modelos democráticos dos direitos sexuais e reprodutivos, baseados em preceitos individuais do direito à propriedade privada. Os saberes pluriversais dos indígenas e direito à propriedade coletiva, acerca das políticas, governos, saúde sexual e reprodutiva e linguagens estéticas na (re)produção dos corpos e conhecimentos, continuamente emergem como atuais, dissidentes e contrários à matriz ocidental, a não ser que sejam permitidos aparecer sob a lógica da tolerância e multiculturalismo democrático (WALSH, 2009; 2010).

Expressando-se na emergência dos distintos saberes que surgem dos lugares “outros” do pensamento não-moderno e não-ocidental, o pensamento decolonial diferencia-se da tradução do conceito em inglês *decoloniality*, ou “descolonial”. Entendemos que este termo, no seu sentido clássico, resulta do consenso entre os autores da Língua Inglesa, vinculados à perspectiva de estudo que pretende desfazer a colonização e superá-la, tal como uma outra fase, uma outra dimensão, um outro tempo. Portanto, filiamo-nos à tradução sem o ‘s’, frequentemente utilizado nas Línguas Espanhola e Portuguesa, mesmo que não haja uma posição unânime entre autores que delas fazem uso, pelos mesmos motivos descrito por Walsh (2009, p. 15-16), que prefere utilizar o termo “decolonial”, para marcar uma distinção e uma fratura com a origem da palavra inglesa e com o significado descolonizar o seu sentido clássico, o de desfazer. Desse modo, salienta-se que no termo “decolonial” a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou superar o momento colonial pelo momento pós-colonial, mas sim resistir continuamente e reivindicar o movimento do pensamento contra-colonial (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012), ou simplesmente da resistência, insurgência e transgressão das colonialidades.

O pensamento decolonial intenciona subverter a lógica da modernidade como “boas novas”, insurgindo contra as ideias e crenças de superação da colonialidade “anterior” e noção de *evolução* ou avanço democrático, como pensa o darwinismo social. De tal compreensão, filia-se à Frantz Fanon (1968), em *Les Damnés de la Terre*, ao criticar que todo movimento descolonial é forjado por uma elite emergente que visa estabelecer-se no poder, como se percebe em todos movimentos e epistemes “pós” a tendência maniqueísta de elaboramos uma “via” melhor, mais eficaz ou mais humana, tal qual uma revelação divina ou um “achado” epistemológico que retome o equívoco do universal.

No entanto, o pensamento decolonial é continuamente robustecido pela cosmovisão do transfeminismo afroindígena que, apoiando-se e atravessando o texto *Rumo a um feminismo descolonial* (LUGONES, 2014), entende que a práxis da resistência às colonialidades faz-se por meio da crítica aos essencialismos da hierarquização das espécies e racializações impostas nas opressões de gênero que são continuamente reproduzidas e sistematizadas pelo heterossexualismo, como sistema de controle nas relações de poder entre e mediante os corpos biologizados. Considerando que o feminismo descolonial sinaliza para uma resistência não-moderna dos corpos por meio de uma coalizão dos saberes afroindígenas que assumam uma consciência oposicional de uma erótica-social, tal qual o “giro descolonial”, o transfeminismo afroindígena, termo elaborado por mim a partir de Mello 2003, supõe que tal coalizão e consciência já é um movimento contínuo dos corpos míticos e resistência ancestral, que por ora chamo do arco-íres decolonial.

No fazer contínuo, o teórico torna-se imediatamente prático, sobretudo pela reificação das diferenças do ser-sendo criativo no cotidiano (MIGNOLO, 2008), assim como o hábito comunal de cuidar ou destruir o mundo. No feminismo descolonial a multiplicidade nunca é reduzida, as diferenças nunca são sintetizadas, mas é transcendida na própria vida, no corpo, por meio da maneira de usar o tempo, de ver e cultivar o pensar profundo sobre as diferenças coloniais que são animadas por uma grande ira e dirigida pelo amor e subjetividade feminista. Portanto, o feminismo descolonial surge da crítica contemporânea ao universalismo feminista e às colonialidades modernas enfrentadas por mulheres de cor e do terceiro mundo, tal como uma releitura crítica à própria modernidade capitalista colonial que atravessa as questões sobre ecologia, economia, governo, relacionando-se ao mundo espiritual, dos sonhos e ao conhecimento que cruza práticas cotidianas que subvertem a lógica dicotômica, hierárquica e categorial (LUGONES, 2014, p.935, p.936).

Devido ao transfeminismo afroindígena mostrar-se, na prática, atravessando o discurso dos Direitos Humanos Universais e políticas do corpo do Estado e movimento LGBT, mediante o *locus fraturado do ser/sendo* (MIGNOLO, 2008; LUGONES, 2014), o termo transfeminismo afroindígena, elaborado pela lente decolonial do autor, distancia-se da categorização “terceiromundista” por entender que este seria mais um termo moderno que significaria uma ‘nova’ roupagem ao que já está posto (FONSECA, 1998). Sobretudo, porque o transfeminismo afroindígena reivindica as liguagens corporais ancestrais e o corpo coletivo como estratégia decolonial dos

direitos étnico-raciais no que diz respeito à saúde sexual e reprodutiva não-linear, tal qual as transnarrativas ²⁶ que (re)produzem a cosmovisão afroindígena, diferentemente do sentido adequado e do movimento normativo e binário, transgredindo as divisões geopolíticas dos territórios, independentemente das identidades forjadas pelas políticas do homonacionalismo e redesignação do sexo, segundo discursos médico-farmacêutico ocidentais.

Mesmo salientando que as transnarrativas terceiomundistas tecem as resistências aos epistemicídios *queer-coloniais* postos pelas lutas de classe que reproduzem os extermínios étnico-raciais, os silenciamentos dos corpos tribais e invisibilidade dos corpos míticos dos ancestrais afroindígenas. Estes últimos apareceriam em segundo plano frente às luminosidades das epistemes marxistas, que por ora aparecem como reprodução epistemológica da matriz ocidental. Consideramos assim, que o termo afro e indígena ou afro-indígena, separadamente, retomam propositalmente a crítica e a reprodução da modernidade desde a criação do Novo Mundo e invenção dos africanos e indígenas como raças e etnias carentes da cristianização, democracia e desenvolvimento fundamentados nos Direitos Humanos Universais como premissa central e essencial.

Destarte, adotamos o termo “afroindígena” para o além da justaposição das identidades inventadas na colonialidade moderna e também pela fusão e intersecção das origens míticas, das descendências ancestrais e resistências tribais; sobretudo pela expressão artística do reaproveitamento que a bricolagem produz na temporalidade estética da política, validando o hibridismo como estratégia decolonial, as experiências de resistências no corpo coletivo, cruzamentos de histórias vividas em narrativas não-lineares e que aciona o potencial da expressão das linguagens corporais como transgressão da dicotomia ontológica e estética essencialista das políticas das identidades. Da mesma forma, como destaca Cecília Mello (2003), ao concluir sua dissertação de mestrado, *“Obras de arte e conceitos: cultura e*

²⁶ O termo que sinaliza as narrativas em trânsito ou em processos de transações que não vislumbram um início ou fim de uma trajetória linear, positivista. Para o além das narrativas que supõem um sentido, fundamentalmente, por uma apresentação como ponto de partida, seguida por compilações dos acontecimentos centrais, para finalizar-se com o clímax e desfecho de uma trajetória, as transnarrativas assinalam os processos alheios a um sentido ou à história que descreve um tempo retilíneo com início, seguido do meio e posterior fim. Tal como movimento caótico, a transnarrativa é apenas um meio ou entre-lugares/tempos que se expressa independentemente de uma suposta origem ou destino (ROJAS, 2015). É também uma narrativa que propositalmente (con)fundem fronteiras, borra limites imaginários e desconstrói linhas limítrofes territoriais-populacionais, tal como a técnica de pintura majoritariamente descrita como renascentista de “esfumar” uma linha divisória, subvertendo sombras e luminosidades do maniqueísmo medieval.

antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia”: afroindígena “*não é algo da ordem da identidade nem mesmo do pertencimento, mas da ordem do devir, do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi*” (MELLO, 2003, p. 73-102).

Ao reivindicar a visibilidade do ‘*terceiro olhar, híbrido, das pessoas trans afroindígena*’, validando a estética transgressiva aos essencialismos dicotômicos, ponderamos que esse termo, tal qual o “*terceiro olho*” das *Hijiras* na Índia, sinaliza a perspectiva mítica do imaginário dos viajantes acerca das cosmovisões dos povos afroindígenas e dos ameríndios em contatos com as comunidades *trans* no hinduísmo do extremo-oriental. Como também corrobora para a visibilidade da teoria transoceânica e a hipótese da travessia por meio das correntes oceânicas²⁷, da Ásia às Áfricas e das Áfricas às Américas há mais de 10 mil anos como afirmam as pesquisas da arqueóloga Niède Guidon, no interior do Piauí (PIVETA, 2006). Tal hipótese e matriz de pensamento desmantela o mito das três raças, posto pela escravidão moderna, e *democracia racial* entre os povos articuladas pelo patriarcalismo e generosidade dos europeus em ‘facilitar’ a comunicação entre os povos. Assim, as cosmovisões ‘*trans afroindígenas*’ subverte os pensamentos universalistas e direitos modernos que hierarquizam os seres entre mundos isolados por seus potenciais imaginários que põe sob suspeitas as matrizes epistemológicas ocidentais sobre as divisões e hierarquizações das espécies, das raças e justificativas da escravidão moderna por meio da lógica de “boas vindas” aos povos e civilizacionismos segundo moralismos hierárquicos entre os gêneros humanos.

Portanto, o pensamento decolonial transfeminista considera que o direito à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígena ultrapassa a lógica dos Direitos Humanos Universais, considerando que os saberes e conhecimentos locais e pluriversais não partem da matriz epistemológica ocidental, apesar de atravessar e valer-se da mesma. Sobretudo, aproveita-se deste campo de produção, e movimento LGBT, para enfim fazer-se por meio das estratégias decoloniais do direito ao corpo coletivo e corporalidades ancestrais, linguagens pluriversais e cosmovisões míticas

²⁷ MISTÉRIO DA ANTIGUIDADE. Origem-Homem americano-Estreito de bering-História-Antropologia-Teoria-Nied Guidon-Brasil-Américas-Travessia transoceânica. 01/07/2018. Disponível em: < <http://www.misteriosdantiguidade.com/2018/01/os-estudos-sobre-origem-do-homem.html> > Acesso em: 01/02/2018.

que constituem os costumes gestuais das expressões étnico-raciais, muitas vezes interditados, silenciados e invisibilizados pela normatividade e disciplinaridade da pretensa legitimidade ocidental e suas conquistas individualistas do “sair do armário”.

2.2 ENTRE ESPÉCIES, RAÇAS, GÊNEROS E SEXUALIDADES

A partir da crítica aos essencialismos do sexo (JESUS, 2014, pag. 78) e do sistema moderno da colonialidade de gênero realizadas pelos estudos feministas descolonial, o transfeminismo afroindígena aparece como crítica ao homonacionalismo e cis-heteronormatividade²⁸ que estruturam o movimento LGBT ocidentalista e discursos dos Direitos Humanos entre as nações, surgindo como resposta às intersecções das opressões sobre o corpo frente à patologização da saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígena.

Como é possível observar nos trabalhos de Oscar González Gómez (2008), em *Visiones del “otro”: la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica*, e de Olivier Allard (2013) em *Pueblos indígenas e identidades de género: el dualismo sexual sometido a discusión*, uma das principais atuações do sistema jurídico sustentado pelo imaginário cristão é a negação dos saberes e conhecimentos tecnológicos do sexo coletivo e (re)produção da fertilidade, das práticas da masturbação, das mutilações e alongamentos, dos usos de plantas para crescimento e/ou redução das genitálias, tais como saberes das políticas dos corpos, relações e jogos do poder capilar, tal como princípio cosmológico das sociedades politeístas e poligâmicas. Corporalidades coletivas que (re)produzem a saúde sexual e reprodutiva dos corpos dissidentes à ontologia binária e puritana do direitos universais, sobretudo marcado pela noção de autoridade eclesiástica empreendido pelo tribunal do Santo Ofício e historiadores nacionalistas e etnocentros.

Olivier Allard (2013), através de estudos e experiência de campo junto aos *Waraos*, indígenas que vivem no delta do Orinoco, na Venezuela, destaca que a

²⁸ O termo “cis” sugere a conformidade, conformidade com. Podendo ser expresso pela da conformidade às identidades de gênero, segundo as normatividades do binarismo de gênero segundo a divisão binária do sexo masculino/feminino (LANZ, 2015, p. 403). E também a conformidade com o heterossexualismo, enquanto sistema moderno da colonialidade do poder, ou homonacionalismo, em conformidade com o gênero designado pela genitália e discurso médico-farmacêutico adotado pelas políticas nacionais (ROJAS, 2015).

independência econômica, política e social desta sociedade indígena só são possíveis a partir do respeito às suas concepções sexuais e reprodutivas, sendo que estas não se enquadram na perspectiva binária do pensamento ocidental e sua matriz de divisão dos gêneros a partir das classificações binárias dos sexos. Sobretudo porque os povos indígenas consideram que tanto o pênis, como o útero e a vagina são um tubo e os líquidos que acionam a fertilidade não ocorrem necessariamente em um ou no outro, visto que a atividade/passividade pode variar entre o pênis e a vagina. Assim, mulheres podem ser as ativas e os homens podem ser o passivo, e vice-versa. É dessa forma que pessoas transindígenas podem ser ativas ou passivas na reprodução dos corpos, visto que não são suas genitálias que definem suas posições corporais, atividades sexuais e identidades de gênero.

O transfeminismo afroindígena não nasce do movimento ocidental LGBT, mas atravessa o mesmo como perspectiva não-moderna junto ao feminismo descolonial das mulheres de cor e do terceiro mundo (LUGONES, 2014), diferentemente das narrativas do transfeminismo ligado aos 'pós'-moderno e/ou 'pos'-estruturalismo que supõem ultrapassar a modernidade clássica. Por isso, problematiza, sobretudo, as cis-normatividades, a hierarquização entre espécies e sua reprodução nas diferenciações e categorizações dos corpos segundo a ontologia etnocêntrica. O transfeminismo afroindígena, tal como *os/as muxes* na América Central (LANZ, 2015, p.417) ou *Hijiras* (LEITE JR. 2012), na Índia, filia-se às epistemologias que criticam o sistema-mundo ocidental e sua lógica de desmitologizar e/ou desmistificar as cosmologias étnico-raciais indígenas (CAMPBELL, 2001) que reificam as práticas sexuais e reprodutivas partilhadas coletivamente por meio das ritualísticas que fabricam corpos, das coalizões e segredos sociais, dos sexos e reproduções corporais coletivas. Para tanto, vale-se dos discursos contra-hegemônicos que emergem do cruzamento entre as práticas corporais coletivas e da militância trans afroindígena que atravessam os ditos 'novos movimentos sociais', saberes religiosos quilombolas e tribais e produção de conhecimentos do feminismo negro e mestiço, reconhecendo a demanda do seu engajamento político nas lutas contra as desigualdades sociais entre espécies, raças, gêneros e sexualidades do sistema-mundo global e ocidental.

A visibilidade dos sujeitos e dos coletivos transfeministas é produzidos a partir das suas narrativas corporais acerca das experiências de resistência à cis-heteronormatividade, vivenciadas, sobretudo, em rede de coalizões comunicativas, (re)escrevendo a história do tempo presente (MARANHÃO FILHO, 2009). É nessa

perspectiva que o 'eu' do pesquisador e o 'eu' da militância confundem-se com transnarrativas coletivas, comunitárias, tribais, fraturando os lócus contemporâneos.

A problemática das auto intervenções corporais coletivas é baseada na cosmovisão e mitologias afroindígenas, tal como economia política das relações de poder entre corpos e subjetividades não-hierárquicas, reprodução estratégias das práticas comunicativas junto aos ciclos cósmicos e ritualísticos da reapropriação da produção dos corpos, alheia aos discursos desenvolvimentistas do controle dos corpos da indústria médico-farmacêutica ocidentalista tecendo uma rede de resistência não-moderna aos epistemicídios²⁹ produzidos pelo sistema moderno da colonialidade de gênero. O transfeminismo afroindígena evidencia as relações das resistências contra-hierárquicas dos xamãs, dos curandeiros, dos feiticeiros que dialogam entre espécies, atravessam raças, desfazem as barreiras dos gêneros e sexualidades, valendo-se das perspectivas ecológica dos povos tribais e do seu potencial de atravessamento das fronteiras, sejam em redes nos cenários transnacionais, como os zapatistas mascarados no ciberespaço, sejam em coalizões entre locais como as (trans)feministas utilizam-se dos blogs, narrativas de vida no Youtube, comunidades coletivas em redes sociais como o Facebook, pulverizando os relatos individuais acerca dos sonhos e propriedade coletivas (ROJAS, 2015; COLAÇO&DAMAZIO, 2012).

Seguindo a perspectiva da política do corpo afroindígena no "*locus fraturado*", em resistência aos estruturalismos coloniais do feminismo tradicional, tal como da crítica à pouca fraternidade oriunda da cis-heteronormatividade cristã³⁰ das mulheres e dos homonacionalistas gays e lésbicos que invisibilizam as cosmovisões e corporalidades das mulheres latino-americanas, indígenas e africanas (JESUS, 2014). O pensamento decolonial no transfeminismo afroindígena gesta os seus movimentos e seus discursos em coalizão entre as comunidades trans não-ocidentais em diálogo com os pesquisadores decoloniais, se organizando em guetos velados, sagrados e em militâncias politeístas, partilhando e valendo-se das cooperações no *sistema-*

²⁹ Expressão utilizada por Tertiana Lustosa para criticar o apagamento das experiências de cada corpo desviante do sistema capitalista nos países da América Latina, tal como um extermínio das histórias locais, ancestralidades sudacas em favor da tradução da realidade euroestadunidense e cisheterossexismo a partir das epistemologias queer anglófono. (LUSTOSA, 2016)

³⁰ Termo oriundo da militância trans no contexto dos países do sul, para denominar a conformidade ao gênero descrito no nascimento, genitalização dos corpos e identidade a partir dos discursos biomédicos, da reprodução compulsória da heterossexualidade monogâmica e da hierarquização e marginalização dos corpos e subjetividade dissidentes, segundo moralismo e crenças cristãs. Cf. LUSTOSA, 2016.

mundo Sul (SANTOS, 2007). Tais estratégias provocam pensamentos decoloniais e reproduz perspectivas pluriversais que instabilizam a lógica dicotômica, categorial e ontológica dos Direitos Humanos Universais e das políticas (trans)nacionais do desenvolvimentismo mediante pelo direito privado à saúde coletiva, segundo epistemologia da medicina e farmácia ocidentalizante.

Ao denunciar e resistir aos sutis giros coloniais empreendidos pela “propriedade intelectual” dxs pensadorxs norte-americanxs e francesxs queers (JESUS, 2014; PERRA, 2014; LUSTOSA, 2016; ABBADE & PIMENTEL, 2016), propõe-se o abandono das epistemologias e metodologias de investigações que revestem as sutis formas de interseccionalidades dos preconceitos, opressões e das (des)continuidades dos ‘domínios epistemológicos’ dos países do norte e seus pensadores como os “novos santos” e as “novas santas”(PERRA, 2014) sobre os países e epistemologias do sul. As estratégias trans afroindígena reivindica o respeito e autonomia à ecologia dos corpos coletivos e suas expressões étnico-raciais, à pluridiversidade das tecnologias de economia política das tranformações dos corpos, das ritualísticas e estéticas afroindígenas, e dos seus movimentos comunais contra-capitalistas.

Assim, sob as demandas do pensamento decolonial, os estudos transfeministas afroindígenas no contexto dos territórios “em desenvolvimento” criticam o giro colonial promovido pelas teorias queers e suas perspectivas homogeneizantes postas pela materialidade dos corpos (re)produzidos por intervenções cirúrgicas e farmacológicas da indústria ocidental. Nessa direção, propõem-se movimentos críticos e analíticos sob as perspectivas “*queers do sul*” (MISKOLCI, 2009), aqui reconsideradas pelas coalizões étnico-raciais das economias e políticas afroindígenas, das parcerias entre pessoas mestiças junto as comunidades quilombolas e ciganas em intercomunicações entre terreiros e organismos de matrizes religiosas politeístas e poligâmicas que atravessam fronteiras do sistema-mundo norte e sul, entre continentes, tais quais as travessias oceânicas, em contínua troca entre saberes nômades sul-sul, reconstituindo as linguagens pluriversais acerca do direito à saúde sexual e reprodutiva dos corpos coletivos, valendo-se, portanto, da coexistência horizontal e não-hierárquica entre povos, territórios, espécies, raça, gênero e sexualidade.

Isso posto, retoma as práticas comunitárias, ritualísticas e cosmológicas das sociedades tribais, da política da nudez nas práticas ritualísticas de iniciação e

fabricação dos corpos, da comunicação sexual e reprodutiva entre espécies, do trânsito entre gêneros e sexos não-binários dos seres míticos, reinvidicando os termos e tipos nativos da (re)existência coletiva. Evidencia-se dessa forma que a hierarquização entre espécies, raça, gênero e sexualidade não é natural, essencial e nem ontológica, mas sim produzida pela cultura colonial de massificação binária dos corpos e homogeneização das sexualidades pela política do corpos LGBT. A independência econômica e social das pessoas trans afroindígenas deve ser pautada no respeito às cosmovisões das suas práticas corporais, sexuais e reprodutivas (ALLARD, 2013), caso contrário às políticas desenvolvimentistas irão interditar, silenciar, invisibilizar e exterminar todas elas.

Apesar do multiculturalismo ocidental apontar para as culturas “exóticas, selvagens e primitivas” como forma das diversidades sobre uma única natureza, observada pela noção de humanismo desenvolvido pela busca do aprimoramento das espécies, constata-se que o especificismo acaba por criar hierarquias entre seres humanos e humanizados, proporcionando mônadas que homogeneizam corpos sob políticas econômicas, éticas filosóficas e estéticas corporais não-nativas, tais como domínios humanoídes e super-humanos. Sob a lógica das diversas culturas, percebe-se nas práticas da colonialidade multiculturalista a noção de uma exaltação a uma única natureza reprodutiva e corporalidade humanística, útil às normatizações hegemônicas da biopolítica capitalista, em detrimento da invisibilidade das múltiplas naturezas *não permitidas*, classificadas estrategicamente como não-democráticas ou terroristas, devido às divergências acerca da propriedade coletiva de corpos tribais, não-civilizados ou não-desenvolvido junto as materialidades, os moralismos e as estéticas ocidentais. A crítica à concepção de uma natureza única do multiculturalismo liberal do direito privado constitui as bases para a visibilidade da cosmologia afroindígena, do corpo coletivo selvagem, tribal e místico pelo seu caráter cosmológico que atravessa e transgride os corpos afroindígenas “permitidos” (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012), baseando-se na perspectiva de que há apenas uma única cultura humana que é aquela que transforma e é transformada pelas multinaturezas, intercomunicações entre linguagens cognitivas e saberes da Gaia Ciência (NIETZSCHE, 1996-a, b; VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Assim como na perspectiva teórico-metodológica de Bagnol e Mariano (2011) em *Gênero, sexualidade e práticas vaginais*, o pensamento transfeminista afroindígena entende que corpo, gênero, sexualidade, saúde e doença são

considerados como máquinas conceituais que capturam a experiência vivida numa definição ou experiência abstrata, reproduzidas em contextos étnico-raciais. Apenas com as emergências de pesquisadores e militâncias de autores e autoras com experiências homoafetivas e (trans)feministas pós-coloniais e decoloniais, evidenciam-se as análises críticas precedentes que partem do pressuposto da universalidade da *doxa* cis-heteronormativa, da visão estética etnocêntrica e do viés masculino que constituem as muitas maneiras de compreender o comportamento alheio como o dos “outros”. Assim,

as noções do corpo, saúde e doença operam, portanto, como conceitos que agem simbolicamente e materialmente sobre os corpos vivos e, conseqüentemente, não são separáveis dos campos sociais e culturais e das forças históricas que intervêm activamente na sua definição (BAGNOL & MARIANO, 2011 p.44)

Em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, Judith Butler (2015) reforça a noção crítica ao enquadramento dos corpos e das vidas sob a perspectiva etnocêntrica do Estado de Israel e do imperialismo norte-americano, reforçando desse modo a compreensão de que a performatividade dos corpos é ritualisticamente reproduzida pelas imagens que forjam o terrorismo e missões civilizatórias na direção da normatização dos gêneros e corpos úteis à economia do sistema moderno do capital. Sinaliza então que a precariedade dos corpos e a demanda de medicalização surgem do enquadramento do hetero/homonacionalismo ocidental (BUTLER, 2011). No entanto, é válido apreciar que as noções de luto ultrapassa os ritualismos cívicos e (trans)nacionalista do sistema moderno da colonialidade do poder, assim como as materialidades dos corpos coletivos são lidos e (re)inscritos independentemente das linguagens, saberes e conhecimentos anglófonos e industriais.

No entanto, o pensamento transfeminista afroindígena, tal qual a perspectiva decolonial, compreende que a performatividade, a construção dos gêneros e sexualidades, ou posicionamentos dos corpos, utiliza-se da propriedade coletiva e se efetiva como corpo tribal, comunitário e associativista, transgredindo o materialismo e as tecnologias medico-farmacêuticas que enquadram os corpos como abjetos, precarizados, individualizados e homogenizados pelas teorias queers. Assim denuncia o autoritarismo das políticas estéticas do corpo LGBT aliadas às economias políticas da farmocopornografia. Visto que estas acabam por agir como outro giro colonial, tais como “*novos milagres*” no campo da saúde e saberes científico-

acadêmicos, jurídicos e dos movimentos sociais, reproduzidos sob o rigor individualista da ciência ocidental, dos valores “evolutivos” ao moralismo da Igreja Católica e Neopentecostais que centralizam a visibilidade das políticas de paz no sistema mundo, em detrimento da marginalização das outras noções de saúde coletiva, classificadas como políticas do corpo secundário e imundo (PERRA, 2014). Além da crítica ao essencialismo da religião e endeusamento dos médicos e suas intervenções cirúrgicas e farmacológicas, se impõe a demanda de *medicalização, docilização e utilidade dos corpos* (FOUCAULT, 1994).

Portanto, o transfeminismo afroindígena compreende que a economia política das trocas entre as espécies, raças, gêneros e sexualidades, reproduzem a fabricação não-industrial dos corpos, mediada pelas culturas étnico-raciais, compreendendo que o (des)controle das mutilações, perfurações, alogamentos dos órgãos genitais, masturbação, usos de anti-conceptivos, proibição do aborto, do divórcio e poligamia sempre foi o interesse da Igreja Católica (BAGNOL&MARIANO, 2011, p. 44,45) que se reproduz como matriz universal das epistemologias ocidentais que desenham e estruturam os Direitos Humanos Universais.

Filiado às demandas da ecologia epistemológica às estratégias discursivas contra-hegemônicas das cosmovisões afroindígenas junto ao sistema mundo ocidental, o movimento trans afroindígena ressignifica o cotidiano das coalizões e aproximações do perspectivismo das multinaturezas, do significado onírico e imagético do “terceiro-sexo”, tal como estratégia decolonial e transgressiva da hierarquização das espécies/raças e do dualismo cis-normativo homem/mulher, heterossexualidade/homossexualidade, ativo/passivo, promovendo a visibilidade ritualística e religiosa da pluralidade tecnológica que (des)constrói os gêneros, fabrica sexualidades e (re)produz corporalidades tribais em práticas cotidianas, veladas e místicas. Apesar do equívoco da interdição dessas práticas e tipos nativos por meio do ideário de classificação e desenvolvimento do politicamente correto, democrático, saudável e seguro, o silenciamento da diversidade linguística não invisibiliza as políticas do corpo trans afroindígena. Este fato salienta o caráter problemático das políticas de saúde e segurança pública quando as corporalidades dissidentes passam a ser classificadas segundo as categorias dos “grupos de riscos” a partir do olhar biológico que empreendem estudos e pesquisas acerca do HIV/SIDA a partir das

nomeações HSH e MSM³¹, visto que estas invisibiliza e interdita a autonomia do e autodeterminação das pessoas nativas, trans afroindígenas, que, lidas e reinscritas pela economia do discurso médico ocidental, são homogeneizadas pela sigla LGBT no âmbito jurídico, midiático e das políticas públicas de saúde, educação e desenvolvimento econômico. Para tanto, o critério principal do movimento político e epistemológico das corporalidades afroindígenas não é a anatomia dos corpos e das genitálias, mas a ação, a atitude e o posicionamentos sexuais que não classificam os corpos sob a (di)visão binária (ALLARD, 2013).

2.3 O CORPO TRANSGRESSIVO DAS IDENTIDADES NAS POLÍTICAS DO CORPO

Tal como no senso comum, o transfeminismo afroindígena põe em prática políticas cotidianas do corpo coletivo em contextos do lócus-fraturado, segundo a noção que *“um gesto fala mais que mil palavras”*, mostrando que o corpo é um instrumento político de resistência que (des)constrói a história do tempo presente, utiliza-se dos gestos decoloniais, dos posicionamento afroindígenas e das corporalidades transgressivas frente às normatividades individualista da propriedade privada. Estrategicamente, ao redesenhar as imagens dos corpos coletivos nas relações e nos jogos de poder capilar nas política do corpo ocidentais, o transfeminismo afroindígena retoma, tacitamente aos olhos coloniais, os conflitos epistemológico dos direitos e sistema jurídico ocidental que tem como base a cosmovisão greco-romana e as doxas do cristianismo acerca do sexo e reprodução das linguagens corporais.

O transfeminismo decolonial, tal como pensamento epistemológico do transfeminismo afroindígena, põe em visibilidade as dissidências dos corpos atomizados, individualizados, resignificando o corpo coletivo e retomando à instabilidade as proibições fundamentadas na hermenêutica cristã acerca da nudez, das práticas sexuais coletiva contra a ‘única natureza’, levantando outras problemáticas acerca da homossexualidade coletiva, das posições dos corpos transgressivo inflexionando as práticas ativas e passivas do sexo limitado à segurança monogâmica, da reprodução nuclear dos corpos segundo modelo de família ocidental.

³¹ Homens que fazem sexo com homens, HSH; Mulher que fazem sexo com mulher, MSM, é uma sigla criada pelos epidemiologistas como tentativa de evitar as dissidências e caráter pejorativo dos termos travestis, sendo estas tratadas como homens em suas pesquisas.

Das transgressões da ‘segurança’ monogâmica, as práticas sexuais e reprodutiva retoma a noção do prazer “inseguro”, poligâmico e “imundo” como ritualísticas da reprodução coletiva, não-hierárquica da saúde sexual engendrada entre animais (não)humanos e plantas, inscrevendo masturbações, mutilações, perfurações, suturas, alongamentos e enxertos como práticas coletivas de acesso aos ancestrais e diálogo com corpos míticos, tais como estratégias de resistência e reprodução da saúde coletiva.

Como destaca a professora e antropóloga moçambicana, Esmeralda Mariano, no seu trabalho em parceria com Brigitte Bagnol (2011) em *Gênero, sexualidade e práticas vaginais*, os discursos dos Direitos Humanos Universais, promovido por mulheres brancas com suas bases epistemológicas cristãs, visam proibir as práticas vaginais nas tribos indígenas das zonas rurais de Moçambique. Isso porque as práticas de alongamento dos lábios vaginais envolvem pessoas numa relação de prazer entre mulheres mais jovens com outras mais velhas, a masturbação coletiva entre pessoas do mesmo gênero, o prazer sexual ritualístico, voltadas às propriedades comunitárias que retomam as transformações das genitálias enquanto reprodução dos corpos coletivos. Além da resistência à modernidade, tais estratégias decoloniais, práticas sexual e reprodutiva comunal, poligâmica, constituem a noção da saúde sexual e reprodutiva das comunidades afroindígenas, independentemente da preocupação e tabus do controle posto pelo cristianismo e sistema jurídico ocidental empreendido pelas políticas de saúde e segurança públicas que atravessam os discursos dos Direitos Humanos.

Em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, Viveiros de Castro (1996), destaca que os colonizadores sonham apenas com eles mesmos e por isso estabelecem sistemas jurídicos pelos quais as imagens dos corpos humanos devem reproduzir os cenários da hierarquia e poder entre os corpos. Assim, as corporalidades coloridas, matizadas e dissidentes devem ser/estar sempre marginais e periféricas na (re)produção das imagens no mundo real, visível e iluminado ao padrão democrático. Em contrapartida, nas (re)produções das imagens e cenas das corporalidades indígenas, tem-se as análises cosmológicas das relações entre corpos animais, vegetais, astros e minerais como representações das múltiplas naturezas, em contínuo diálogo com os espíritos dos ancestrais, podendo estes aparecer vestidos por outros corpos, tais as como roupas das outras plantas e animais. Neste sentido, o luto não é visto como um evento cívico, extraordinário como parece aos

olhos ocidentais, mas sim como prática cotidiana, através do qual o sexo e a reprodução dos corpos não se limitam às noções de sexo seguro e reprodução monogâmica postulados pelo pensamento ocidental.

No transfeminismo decolonial e na cosmovisão afroindígena, a saúde sexual e reprodutiva baseia-se em reflexões não-hierárquicas entre os corpos, sendo os líquidos semióticos um elemento central nas ritualísticas poligâmicas e não-hierárquicas entre os seres. Em *A construção da pessoa nas sociedades indígenas* (VIVEIROS DE CASTRO; MATTA & SEEGER, 1979), salienta-se que os espíritos ancestrais podem estar vestidos de onça, de animal humano, de vegetal que se vestem-se de peixes ou minerais, os espíritos mais antigos se vestem de montanhas e de astros. Nessa perspectiva, a vida e as naturezas não possuem um centro do mundo, assim como não há hierarquização entre culturas, pois afinal todas as culturas são uma única cultura, aquela que fabrica corpos úteis à tribo, à comunidade. A saúde coletiva é produzida a fim de padronizar uma economia que sustente politicamente um organismo social. Nessa análise, todos os corpos reproduzem múltiplas naturezas que são, quase sempre, moldadas pela cultura. Porém, algumas naturezas reagem, diferentemente, às demandas da cultura e produzem metamorfoses que já não são apenas a cultura, ou natureza, mas a transcendência entre elas, tornando-se aquilo que constitui o “sobrenatural”. Nesse aspecto, o sobrenatural ocupa seu lugar no corpo coletivo, tal como os corpos metade homem-serpente, mulher metade-peixe, criança com cabeça de bode, ou o terceiro sexo, o terceiro-olho pode ser possível, ter vida no *entre-lugares*, no *entre-matas*, no entre corpos, no *entre-gêneros*, tal como o corpo mítico, divino e sagrado, seja nas aldeias, nas matas e/ou nas construções para isolamentos dos corpos nos ritos de passagem.

Na perspectiva do transfeminismo decolonial, as teorias críticas acerca do olhar as corporalidades são empreendidas sob as perspectivas contra-hegemônicas, contra-hierárquica, contra-capitalista nos *entre-lugares*, da tensão entre colonizador/colonizado, da problemática e inflexão do passivo/ativo, do não binarismo entre os gênero, entre sexos, entre raças e espécies, entre corpos/identidades coletivas. A reflexão crítica do transfeminismo afroindígena encontra-se no movimento do trânsito entre corporalidades que transgridem posições fixas e ontológicas dos corpos em tempos e espaços míticos e ancestrais. A desnaturalização e essencialização das posições dominante/dominada, entre civilizado/selvagem, entre homem/mulher, heterossexual/homossexual estão em

constante tensionamento no movimento de transgressão da dicotômica hierárquica entre espécies, raças, gênero e sexualidade.

Portanto, as reflexões do transfeminismo afroindígena tensiona a noção de (in)visibilidade do corpo trans, subvertendo a lógica da subalternidade em que se assentam as políticas dos desenvolvimentos e reprodução compulsoria do capitalismo moderno. A partir de Spivak (2010), *Pode o subalterno falar?*, a problemática afroindígena e decolonial questiona: *pode a pessoa trans afroindígena se mostrar?*. Entemos que sim, considerando que também é poder e direito coletivo das pessoas trans afroindígena de manterem-se (in)visíveis, escolher por não mostrar seus segredos da saúde coletiva como respeito e diálogo com o imaginário ancestral. Nas abordagens teóricas do transfeminismo decolonial os saberes, pensamentos e epistemologias do sul transgridem a naturalização, normatização e ontologia dos corpos em coalizção com a política ocidental. A invisibilidade também tensiona e inflexiona a relação entre capital público e privado, o local e o virtual, o nacional e o transnacional, as estratégias decoloniais do direito à saúde sexual e reprodutiva individuais e as coletivas, assim como é a indefinição dos posicionamentos ativos ou passivos nas relações sexuais e reprodutiva segundo a complexidade da fabricação não-industrial da saúde comunal e corpo coletivo.

O pensamento transfeminista afroindígena transa com os signos e significados das relações historicamente hierarquizadas entre raças, gênero, classe e sexualidades, robustecendo lógicas não-linear nas trocas intercomunicacionais entre políticas internacionais e políticas capilares locais. Manifesta-se no *entre-lugares* do local ao ciberespaço, do território nacional e internacional, transgredindo as relações de poder e práticas de transformações corporais entre o público e o privado, expressando-se muito mais pelas linguagens corporais do que através das línguas oficiais. Questões cosmológicas, ecológicas, espirituais, econômicas, políticas, governamentais são marcasdas no corpo tal como resistência ao assimilacionismo aos Direitos Universais, promovendo silenciosamente o imaginário dos Direitos Pluriversais.

Walter Mignolo (2008), em *Desobediência epistêmica: A opção decolonial e o significado de identidade em política* destaca que é necessário pensar que “somos/sendo” estrategicamente para desobedecer as epistemologias hegemônicas e se desfazer da política, estando nela. Assim, como os índios se afirmam como índios, mesmo permanecendo nos seus gestos e corporalidades enquanto *Macuas*,

Tongas, Macondes, Nhanjas e/ou Swahilis, para poderem resistir por meio das políticas das identidades. Assim, consideramos que é necessário repensar a (in)visibilidade do corpo trans nas políticas do corpo dos LGBTs, visto que, estrategicamente, as pessoas trans afroindígenas precisam se afirmarem como *LGBT* diante das grandes políticas e investimentos inter(trans)nacionais. No entanto, fora dos espaços institucionais do “politicamente correto” refazem seu cotidiano como *trans afroindígenas locais*, para poder dialogar e reafirmar os DSSR junto às línguas e imaginários ancestrais e comunidades que não exigem os posicionamentos “fora do armário”, pois nelas não é exigido o enquadramento das identidades sexuais individuais (SOUZA, 2015).

As estratégias decoloniais trans afroindígenas amplia-se por meio do diálogo entre as resistências às colonialidades modernas “sul-sul”³², valendo-se do perspectivismo ameríndio e multinaturalismo indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Independentemente da tutela do Estado Nacional e modelos jurídicos empreendidos através dos acordo de paz e Direitos Humanos entre povos e nações, evidencia-se que é possível transgredir a decadente dicotomia Cultura/Natureza das políticas do desenvolvimento através da ecologia dos saberes locais aplicada nas políticas dos corpos no cotidiano. Sendo assim, desenvolve-se um perspectivismo da *poligenia econômica* junto à saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo, robustecida por meio da concepção do diálogo entre as várias naturezas que diversificam as *roupas* que revestem os espíritos (não) humanos, podendo estes retomar a economia, ética e política da caça, coleta e policultura da mente através das trocas ritualísticas por meio da justiça cognitiva no cotidiano entre animais, vegetais, minerais, retomando a comunicação entre humanos vivos ou mortos, (re)significadas as leituras não-ocidentais acerca da doença/morte e da saúde/vida.

A (in)visibilidade das estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas afroindígenas também subvertem a imagem do movimento (trans)nacional que forjam e constitui a população trans³³ e suas políticas de

³² Santos (2007) aponta que as ecologias dos saberes nas relações sul-sul podem ampliar as estratégias de resistências em meio ao pensamento abissal, considerando que outras formas de colonialidades, sutilmente, podem (re)emergir caso os saberes locais não sejam respeitados.

³³ O termo população trans, sobretudo gestada pela noção de soberania de estado e instituições governamentais, enquadra a unidade coletiva e o conjunto de sujeitos que transcendem o sexo e gênero masculino e feminino enquanto unidades essenciais, naturais e distintas, composta por travestis, transegêneros, hermafroditas, andrógenos, pansexuais e intersexuais. C.f.: LANZ, 2015.

identidades constituídas por economias transnacionais³⁴ em meio as perspectivas dos Direitos Humanos Universais de LGBT. Para tanto, o transfeminismo concentra-se em evidenciar a ritualização cotidiana, por meio de contínuas (re)produções afroindígenas que atravessam a espetacularização do corpo consumidor do sistema-mundo ocidental, inflexionando as suas epistemologias e desobedecendo a utilidade dos corpos à indústria da cultura da massa ocidental. Para tanto, as estratégias decoloniais das pessoas trans afroindígenas mostram-se como corpos resistentes ao sistema moderno da colonialidade de gênero e suas normatividades, além de mostrarem-se ligadas aos valores étnicos, independentemente das epistemologias anarquistas, usos da indústria farmacêutica e individualismos das *multidões queer*³⁵.

Focalizando o corpo transgressor por meio do rompimento das fronteiras epistemológicas das normalizações e individualizações dos corpos, adotamos como ponto de fuga a ética e estética dos corpos coletivos que transitam entre o imaginário ancestral e as demandas ocidentais das políticas públicas, (re)afirmando-se na desobediência epistemológica nas práticas do cotidiano, fraturando a lógica do mercado que permeia os discursos dos Direitos Humanos Universal, subvertendo a noção de direito enquanto consumo dos direitos e estilos de vida individual e núcleo reprodutivo da família monogâmica.

O binômio axial, Cultura x Natureza, no qual se afirma o humano categórico universal, por meio de uma confiança extrema no ideal do progresso e da evolução da humanidade, arrastou a crise cartesiana e a descentralização do sujeito universal em alto preço às distintas tecnologias sexuais e dos gêneros, agora vistas como tecnologias de vida transhumana, devido ao hibridismo na resignificação do industrial, tal como perspectiva não-moderna (LUGONES, 2014), alheio ao idealismo 'pós-moderno', aqui visto como simplesmente como resistência trans afroindígena³⁶.

O corpo afroindígena mostra-se como o lugar e instrumento da resistência à exploração capitalista e fragmentação do corpo coletivo, assim como reforça a

³⁴ Que transcende os limites do Estado-nação, e da aproximação com o conceito de transnational cultural environment como world polity com pretensão de validade universal, proposto por Schriewer (2001; 2004).

³⁵ Termo adotado por Beatriz Preciado (2008; 2011; e 2014) e que faz referência a multidão de corpos não-binários, homogeneizando as diferenças étnicas e raciais sob uma perspectiva de biotecnologias de transformações dos corpos compartilhada livremente e anarquicamente entre territórios e populações.

³⁶ O que é posto aqui como vida transhumana na perspectiva pós-moderna é entendido pelo perspectivismo ameríndio como continuidade do humano que opõe-se ao multiculturalismo. Cf. VIVEIRO DE CASTRO, 2014 e BEZERRA, 2009.

negação da sua reprodução nos contextos dos rituais coletivos, ao mesmo tempo em que é o lugar de afirmação da cosmovisão étnica e instrumento que desfaz a hierarquização racial, de gênero e sexualidades mediante o exercício da cidadania universal, utilizando-se dos discursos governamentais, e valendo-se, estrategicamente, do sistema econômico de captação dos corpos forjados pelos mercados de consumo mediado pelos Direitos Humanos Universais. No entanto, as resistências à cultura consumista ocidental passam a ser visíveis quando observadas as linguagens corporais que reivindicam as cosmovisões éticas, o imaginário afroindígena e sociabilidades ancestrais que atravessam a indústria cultural de massa³⁷. É, inevitavelmente, do hibridismos entre a propriedade intelectual privada e coletiva em que emergem as condições necessárias às disputas étnico-ancestral para se evidenciar os discursos imagéticos dos DSSR, no entre zonas e faixas de confrontos entre migrantes, fronteiras nacionais, engendrando a visibilidade dos corpos míticos das pessoas afroindígenas que reapropriam-se do 'moderno', resignificando as lutas ancestrais, reavivando os seus corpos míticos.

No Manifesto Traveco-terrorista, percebe-se a crítica teórica e prática ao endeusamento dos cirurgiões médicos, do comércio de hormônios, terapias obrigatórias ou uso de substâncias da indústria farmacêutica em processos controlados pelo Estado nos protocolos de redesignação sexual e de gênero. O sistema dos direitos à saúde sexual e reprodutiva garantida pelos Direitos Humanos e princípios éticos e estéticos da sociedade de consumo reproduzem a idolatria e ritualização dos corpos úteis que reproduzam a cis-normatividade e heterossexualidade compulsória. Como no manifesto traveco-terrorista (LUSTOSA, 2014), sinaliza-se para uma resistência do sul mediada pelas auto intervenções no corpo praticada de forma clandestina pelas razões não-modernas de ser. O mesmo pode ser dito sobre a atitude de sexo sem proteção e a resistência do não-consumo dos retrovirais ao HIV/SIDA, tal como uma luta ancestral acerca de uma guerra biológica entre batalhas étnicas-raciais, cosmovisões do corpo mítico que resiste às explorações do capital farmacopornográfico.

³⁷ Pires (2005) apresenta que o tratamento do corpo através da arte sofreu forte modificações através das análises críticas às sociedades modernas, visto que as práticas e compreensões tribais permanecem enquanto ritos de passagem em perspectivas das reproduções artísticas. Mesmo que mascaradas sob a denominação do "novo", ou "moderno", mas enquanto resistências indígenas que atravessam os espaços urbanos e cibernéticos, através dos quais a relação do sujeito com seu corpo apontam para uma reapropriação da sua história coletiva e ancestral, reivindicando a presença do corpo coletivo no presente, reavivando sua cosmologia e pertencimento à uma comunidade frente a cultura de massa.

O conflito instalado na dinâmica retomada das estratégias étnico-raciais, incorporada pelas cosmovisões não-modernas e compreensões das economias espirituais, sinalizam o estranhamento aos discursos biológicos, médico-farmacêutico e interesses industriais que forjam o universalismo dos discursos dos Direitos Humanos, despertando resitência e linguagens corporais ancoradas nos saberes ancestrais acerca da saúde sexual e reprodutiva dos corpos coletivos, tal como estratégia de luta e discurso conta-hegemônico³⁸, redefinindo os parâmetros das lutas sociais empreendidas pelos movimentos sociais e institucionalização das suas organizações não-governamentais para além do Estado (pluri)nacional (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012).

Aquilo que parecia com uma '*Revolução Sexual*'³⁹, anunciada pela epistemologia ocidental como marco histórico, é vista nesse contexto como processo de reciclagem dos discursos hegemônicos acerca das subcategorias humanas postas pela hierarquização das etnias e raças, agora atrevessada pelas questões de gênero e modelos pela regulação da diversidade sexual e reprodução humana. Intrinsecamente, os interesses políticos da verticalização e hierarquização social na reprodução do capital, apropriados pelos discursos governamentais e midiáticos de segurança e saúde pública sinalizam o favorecimento e proteção mercado pelo consumo, usados como estratégia discursiva enquanto proteção à economia da cidadania ocidental. Na reação dos movimentos sociais, articulados às produções discursivas científicas e financiados pelo capital ocidental, fazem aparecer à essencialidade e naturalidade humana frente à pobreza, conflitos civis e injustiças sociais.

Os manifestos transfeministas que atravessam as populações LGBT forjadas por economias nacionais, são comumente tratados como revolucionários devido às explosões das lutas políticas e sociais engendradas pelos conflitos étnico raciais e pluridiversidade dos discursos acadêmico-científicos, governamentais, artísticos, culturais e midiáticos, isso porque esse atravessamento trans afroindígena evidencia

³⁸ Discurso capaz de criar formas e práticas de consentimento, como o exemplo o consentimento do homossexual, de modo a transformar uma experiência particular, neste caso a experiência heterossexual burguesa, como sistema de colonialidade que se impõe sob pretensões universais, inferiorizando e invisibilizando quaisquer outras possibilidades de experiência social e posicionamentos sexuais coletivos (PRADO, 2008, p.13).

³⁹ Apesar de considera-la como fenômeno histórico engendrado pelas transformações da intimidade nas sociedades modernas, é válido salientar que em outros tempos e sociedade os discurso e controle do sexo e sexualidade já haviam marcado avanços tecnológicos, utilizo em itálico apenas para reforçar um efeito que marcou a história contemporânea da homossexualidade.

os questionamentos acerca do preconceitos e a legitimação histórica das subcidadanias sexuais em meio as cis-heteronormatividades emergidas sob lógicas econômicas da colonialidade do poder capilar nas políticas dos corpos.

Diante da amplitude relacional dos movimentos sociais que contestaram a naturalidade da modernidade, o pensamento decolonial problematiza as afirmações pós-modernas, questionando o compartilhamento dos seus postulados e, estranhando o reconhecimento dos seguintes enunciados: 1) morte do sujeito moderno, decadência do patriarcalismo e deslocamento do papel da família sagrada e monoteísta como pólo de produção da sociedade para o mercado (HALL, 2006). O pensamento decolonial entende que não houve morte do sujeito moderno, apenas um revestimento do mesmo sob outra máscara, agora sob o imaginário multicultural; 2) O movimento pós-feminista decorrente da autonomia das apropriações tecnológicas de si que contrariam o sistema sexo/gênero por meio do empoderamento da pílula anticoncepcional, direito ao aborto e inseminações artificiais (PRADO, 2008). O pensamento decolonial entende a resistência feminina independentemente dos empoderamento artificiais, mas a partir das práticas vaginais e “tradição matrilineares” 3) Visibilidade da homossexualidade feminina e masculina em organização do movimento de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais (GIDDENS, 1993). O pensamento decolonial entende que as diversidades e práticas reprodutivas não-heterossexuais já eram práticas ancestrais, visto que as resistências às colonialidades clássicas se deram e se dão pela noção do sexo e reprodução coletiva. 4) Transgressão do sistema binário sexo/gênero por meio das produções teórico-metodológica da teoria queer e técnicas anarquistas de (re)produção dos corpos, organização e associação de transgêneros e transexuais tal qual economia alternativa de poder (PRECIADO, 2014; RAGO, Margareth. et al.). O pensamento decolonial abandona a essencialidade das epistemologias teórico-metodológico *queer*, estranhando o mascaramento do sistema das colonialidades ocidentais, no entanto entende a estratégia trans enquanto economia ancestral e mitológica do poder. 5) Transformações dos espaços domésticos forjados pelo capital farmacopornográfico, pelos discursos científicos aliado a economia industrial e pela política estratégica e transnacional do controle dos corpos (HUNT, 1999; PRECIADO, 2011). O pensamento decolonial entende utiliza-se do hibridismo enquanto estratégia de resistência através das políticas transnacionais, apropria-se dos discursos científicos e tecnologias farmacopornográfica, no entanto entende que a divisão doméstico,

público e privado são forjados pelas colonialidades, sendo que a resistência transafroindígena ao capital antecede a elaboração deste espaços, pois o corpo coletivo e o imaginário ancestral são os principais elementos da resistência e estratégias decoloniais.

Assim, o panorama teórico-metodológico do pensamento decolonial desenha-se como um rizoma⁴⁰ dos fenômenos socioculturais que atravessam o subsolo dos discursos metalinguísticos da ‘sagrada’ história do corpo e forjam a invisibilidade das outras fontes de investigação até então ignoradas: os espaços virtuais reaparecem como cenários de guerra. O reconhecimento da transgressão do corpo na forma de resistência à ordem patriarcal implicou rupturas nos estatutos da ciência ocidental, amplificadas pela emergência dos discursos étnico-raciais no cibernético e emergências dos movimentos sociais em espaços públicos desde as décadas de 70 e 80, expandindo as comunicações entre governos e academias científicas, ampliando a visibilidade acerca das trocas de tecnologias entre nações, tornando mais complexas as crises das grandes narrativas e metadiscursos como projetos universais. A partir disso, podemos considerar que “a fonte de todas as fontes chama-se informação e que a ciência assim como qualquer modalidade de conhecimento nada mais é do que um certo modo de organizar, estocar e distribuir certas informações”⁴¹. Sendo assim, a livre circulação dos saberes críticos aos mecanismos de controle das sexualidades e reprodução dos corpos implicou na abertura das críticas dos seus efeitos, forjou outras tecnologias pseudocientíficas, elaboradas a fim de obscurecer as suas raízes mais profundas: o extermínio das tecnologias e subjetividade indígenas em favor de mônodas de *seres humanos altamente civilizados e, pretensamente, democráticos e universais*.

Aquilo que no decorrer da Guerra Fria surgiu como decodificação do segredo de Estado e explosão das barreiras informacionais em tempo/espacos geopolíticos do universo platônico-socrático, reconfigura-se pela desestabilização e relativismo da lógica binária que fundamentou a esteira da produção dos conhecimentos modernos. Por meio da revisão das concepções de Heráclito à Nietzsche, o ser humano já não é isso ou aquilo, mas torna-se de acordo com a vontade de uma potência emergida da

⁴⁰ Conceito oriundo da botânica para designar uma espécie de caule de certas plantas, que cresce de forma horizontal e quase sempre subterrânea. Termo tomado emprestado por Gilles Deleuze e Felix Guattari para conceituação de um sistema aberto, criador, mas que guarda questões ocultas em sua raiz (LIMA, 2011p. 34).

⁴¹ LYOTARD, 2005, p. XII.

ancestralidade e acontecimentos em que os sujeitos e os objetos estão inseridos em perspectivas cosmológicas. “*O caos produz potências, estrelas cintilantes!*” (NIETZSCHE, 1992).

A identidade do corpo contituído como essência reaparece sempre em trânsito e, em retorno às origens étnicas e raciais, em transgressão às moralidades e às éticas subjugaroras. O ethos, nas fronteiras, nos movimentos, nos migrantes, nas fachas de conflitos, entre os corpos, através dele e por meio deles, ressurgem como descentralizador das linguagens, tal como um eterno retorno à crítica das realidades locais e do tempo-espaço cada vez mais virtuais, resignificado por saberes ancestrais. Assim, o ideal do saber uno sobre a “identidade-mestra” se reinsere num “jogo” como efeitos das “crises das identidades”⁴² do sujeito moderno, suturando memórias e reinscrevendo esquecimentos de um passado mitológico em favor de um devir decolonial ou contra-moderno, reapropriando-se da selvageria e do tribalismo como estratégia e resistência em lutas e em jogo do poder capilar.

As análises críticas do tempo-espaço-presente constituem-se por meio de histórias de vidas suturadas ao imaginário comunitário e memórias ancestrais, emergindo como releituras dos processos de (des)colonizações em retorno às lutas e ritos corporais. Assim, o refazer estético e política ética das (re)produções dos corpos e das tecnologias artísticas ressurgem como estratégias decoloniais da vida cotidiana, independentemente das grandes políticas públicas e (trans)nacionais. Variadas expressões e técnicas de resistências aos movimentos de coalizões entre corpos e comunidades que partilham interesses de subversão das políticas estatais, surtem as “novas” disputas entre corpos emergidas pela demanda de nascimento e invenção do associativismo cívico, entidades científico-governamentais, organizações não-governamentais, práticas comunicacionais no ciberespaço, reapropriações da subjetividade e transgressão da propriedade e direito privado da lógica política e econômica pós-humana (BEZERRA, 2009).

Os direitos étnico-raciais exercidos como espetáculo do panegírico da sociedade do consumo⁴³ são apresentados como produtos a serem mercantilizados, forjando desse modo os seus exercícios de cidadania em larga escala produtiva pela industrialização cultural de massa no ciberespaço. Como direito ao corpo coletivo, os Direitos Humanos é tomado por meio da apropriação e subversão dessa lógica de

⁴² HALL, 2000.

⁴³ DEBORD, 1997;

mercado, reacendendo as disputas entre governos-partidos no empreendimento da segurança, controle da poluição ambiental e das estratégias de saúde pública dos territórios e populações dos países signatários das políticas internacionais da indústria médica e farmacêuticas, promovendo a urgência de estudos sobre as estratégias decolonial do corpo social acerca das políticas pornografias, práticas religiosas e agenciamentos do mercado sexual, reprodutivo e do tráfico de pessoas e drogas nos âmbitos locais e transnacionais⁴⁴. No entanto, ao aliar estas demandas de investigação às militâncias e lutas afroindígenas, os direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo étnico-racial resurgem como questão central às independências econômicas e liberdade política segundo o direito à autodeterminação coletiva.

Diante da instabilidade da economia conservadora que se observou nos anos 90 e início do século XXI, o agenciamento da autonomia dos sujeitos históricos nos espaços midiáticos e comunicacionais, permeados pelos controles obscuros dos corpos, teorias da conspiração, terrorismos em redes virtuais e em organizações internacionais, explodem nas insurgências das subjetividades anarquistas, piratas e *rackers* enganados nas missões de desbloqueios das informações estatais, patentes autorais e propriedades intelectuais, o que nos leva a afirmar que as revolucionárias estratégias de acesso às tecnologias e o rompimento das barreiras comunicacionais acionam, provocativamente, ondas de conservadorismos e violências civis e estatais. O pensamento decolonial atravessa estas questões como uma nova sutíliza das colonialidades, reapropriando-se destas tecnologias como demandas das lutas e resistência ancestral às opressões do capital e sistema mundo ocidental.

⁴⁴ COSTA, 2004; PRECIADO, 2014.

3 CAPÍTULO II: EKUMI OWOKA⁴⁵

"Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação" (Fausto Reinaga, 1960)

3.1 CONDIÇÕES DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA: O CORPO DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS ENTRE-DISCURSOS DO MOVIMENTO LGBT E DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS

Na história da teoria antropológica, enquanto os estudos etnográficos sobre a África contribuíram para compreensões das linguagens⁴⁶, como a relação entre a bruxaria e a política, os estudos etnográficos sobre a América de Sul entenderam que a corporalidade e a *pessoa* são informantes das práxis sociais e políticas.

Essa tendência foi reafirmada na publicação do *Simpósio sobre Tempo e Espaços Sociais no Actes du XVII Congrès International des Américanistes – Volume II*, por meio da qual fora sinalizada a demanda do surgimento, a partir da Segunda Guerra Mundial, além de estudos cada vez mais descritivos e detalhados sobre a corporalidade nas tribos indígenas da América do Sul. Tendência esta que objetiva investigar a noção de *pessoa e seu lugar* no mundo, tais como constructos da realidade a qual as sociedades indígenas fazem de si a partir das compreensões de seus corpos e suas tribos. Tais estudos iniciaram um caminho básico para uma

⁴⁵ A saúde engana (Provérbio Macua)

⁴⁶ Será criticada mais a diante a noção de linguagens nos países enquanto corpo que fala apresentado no Manifesto Contrassexual (PRECIADO, 2014, p.21), sobretudo porque a linguagem não se resume à fala. No entanto, acerca do corpo, sobrepõem-se as ideias de que a linguagem não é uma essencialidade humana enquanto substância e essência própria dos humanos, visto que a noção de substancialidade do corpo é uma invenção de cada época, episteme de um tempo e espaço de uma sociedade. A referência ao corpo falante, contrapõe-se à dicotomia 'essencial' entre o corpo humano e animas.

metodologia de investigação 'adequada' da organização nas sociedades nativas, asseverando que a elaboração da cosmovisão tribal americana privilegia sempre a corporalidade para explicar as origens estruturais dos grupos que constituem suas sociedades (VIVEIROS DE CASTRO; MATTA & SEEGER, 1979).

Nesse perspectivismo, o corpo tem um lugar central nas chamadas sociedades tribais e na elaboração da visão indígena que se tem sobre a pessoa, a natureza humana e a sociedade, diferentemente da concepção ocidental que valoriza o interior ou a alma como elemento central na constituição da pessoa, da natureza humana e do corpo social (VIVEIROS DE CASTRO; MATTA & SEEGER, 1979).

Eduardo B. Viveiro de Castro⁴⁷ aponta em "*A fabricação do corpo na sociedade Xiguana*", que nas ideias gerais e centrais no pensamento Yawalapati, presentes na ideologia e práticas das aldeias e línguas do Alto Xingu na América do Sul, o corpo humano⁴⁸ necessita ser submetido aos processos intencionais, e periódicos, de fabricação, seja desde as relações sexuais entre genitores até ao "conjunto sistemático de intervenções das substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais" (p.1). A mesma ideia de fabricação ou preparação do corpo é pensada por Esmeralda Mariano e Brigitte Bagnol (2011), no trabalho de pesquisa *Género, Sexualidade e Práticas Vaginais*, em que a saúde reprodutiva e sexualidade são associadas ao cozimento, às temperaturas, aos cheiros, manipulação dos sabores, seguida pelo comer a comida e ficar de "barriga-cheia", por fazer outra pessoa dentro de si.

A corporalidade é entendida como processo de intervenções, ritualizadas ou não, que se inicia com a tarefa da produção de um corpo, não sendo possível, em termos de identidade social, uma distinção ontológica entre processos fisiológicos e sociológicos perante o indivíduo. "Aos Yawalapati a transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Dessa forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada pela cultura. O corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade" (BAGNOL & MARIANO, 2011,p.1-2). O sistema social não se deposita sobre um corpo inerte, mas cria, produz, fabrica o corpo, tal como intervenção consciente sobre a matéria.

⁴⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E.B. Sem ano.

⁴⁸ Diferentemente de Beatriz Peciado (2014), Viveiros de Castro aponta que o humano é entendido, no sul-ameríndio, como substância que se (con/des) forma sob diversas "roupas" sejam como animal, vegetal, mineral ou como conhecemos nós mesmos enquanto os humanos ocidentais.

Segundo o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2004)⁴⁹, a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode descrever as dimensões ou domínios internos nas cosmologias não-ocidentais. Porém, a crescente crítica à matriz ocidental não a substitui ou a exclui, mas dialoga ou corporifica a mesma. O que se percebe é que a indústria não-ocidental tem advogado pelo abandono do modelo dicotômico e todo o dualismo da herança intelectual ocidentalizante. O que proporciona um emergir da figura do xamã, feiticeiros e sujeitos que percebem outras subjetividades que transgridem a divisão do objetivo e subjetivo. Fez-se assim, reconhecer as inteligibilidades que foram perseguidas como “modelos primitivos” das “sociedades frias”, por dialogarem com espíritos, animais e vegetais, os xamãs, pajés e feiticeiros podem transmutar-se e ver como os não-humanos veem a si e os outros. A imagem abaixo ilustra a captação destes sujeitos pelas lentes dos viajantes e colonizadores, tais como corporalidades que escapam o sistema de domesticação, os gesto afeminados se expressam nos idais da colonização ocidental.

Figura 8. O Feiticeiro. Cidade indígena de Pomeiooc, atual Carolina do Norte, EUA. Gravura de John White, 1585⁵⁰



⁴⁹ Disponível em: < <http://www.oquenosfazerpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>>. Acesso em: 24 aug. 2017.

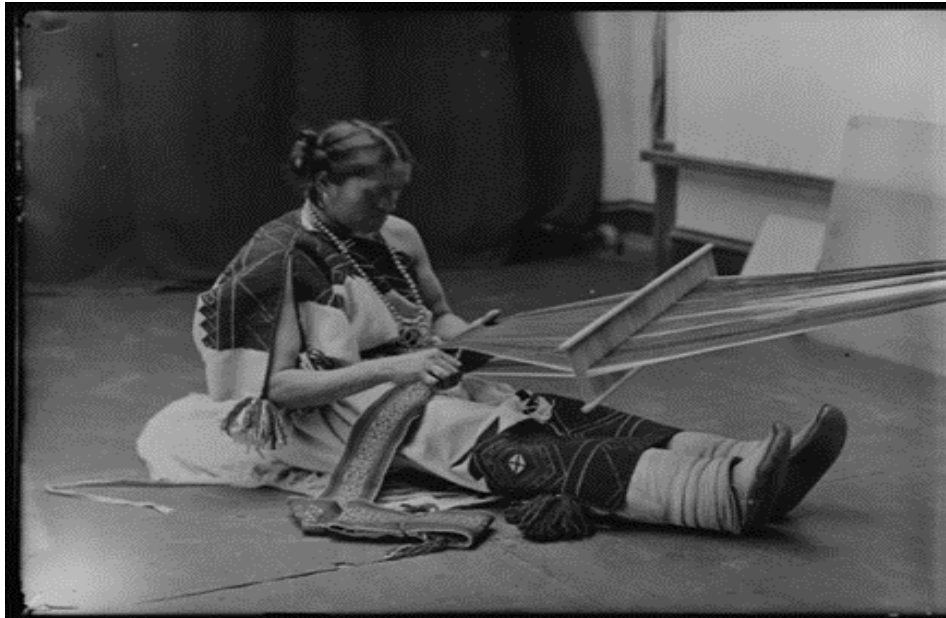
⁵⁰ Disponível em: < <https://mocambicanos.blogspot.com.br/2016/04/como-igreja-arruinou-vida-sexual-das.html?m=0> > Acesso em 30/08/2017.

Viveiro de Castro (2004) aponta como a cosmologia ameríndia enquadra-se às outras cosmologias observadas em tribos norte-americanas, asiáticas e africanas, com as quais o humanismo se percebe como universal, assim como é na cosmologia ocidental. A matriz cosmológica está presente em todos para todos os seres, sendo apenas o xamã, o feiticeiro, o pajé ou o mestre capaz de transcender as fronteiras dos pensamentos, das espécies e, sobretudo, apontamos aqui, as fronteiras das raças, dos gêneros e das sexualidades.

Tais como os/as muxes, os dois-espíritos⁵¹, o terceiro-sexo/gênero na Índia e suas tecnologias comunais da saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo são invisibilizadas e não são investigadas pelo seu caráter contra-hegemônico, nos fazendo entender as razões da banalização, da marginalização, das perseguições e dos silenciamentos dos seus corpos coletivos diante da inteligibilidade ocidental, seus complexos médico-farmacêuticos e políticas públicas baseadas no multiculturalismo oficial, da democracia permitida (COLAÇO & DAMÁZIO, 2012). No entanto, a mesma mitologia ocidental se impõe como central às assimilações virtualmente universais ao pensamento ameríndio, afroindígena e asiático, nais quais supõe o mito como estado originário e protótipo da matriz ocidental, onde os mitos não-ocidentais e sua indiferenciação entre os humanos, animais, vegetais, espíritos e astros, são muitas vezes visualizados, equivocadamente, como mitologias pré-modernas. Abaixo, a figura objetiva ilustrar a captação fotográfica de uma pessoa Wewa, transgredindo a divisão sexual do trabalho sob a lente colonial.

⁵¹ Assim como as travestis no Brasil ou macho-fêmea no Nordeste brasileiro, os doi-espíritos na América do Norte, representam sujeitos que apresentam atributos femininos e masculinos, podendo dialogar e atravessar as fronteiras binárias postas pelo sistema ocidental da colonização dos corpos.

Figura 9. Wewa, “dois espíritos” – Povo Zuni, do Novo México, EUA. Foto de John K. Hillers em 1907⁵²



Nessa perspectiva de invisibilizar os significados ancestrais e mitológicos das resistências e políticas de transgressões afroindígenas, registrou-se como as *Wewas* foram perseguidas no atual Estados Unidos, o potencial espiritual dos curandeiros e feiticeiros for sufocado e marginalizado, e ainda hoje é, pelas políticas cisnormativas dos Estados Nacionais. Sobretudo, a reprodução coletiva e mística do *terceiro sexo/gênero* foram reconhecidos nas políticas de Estado pluriversal na Índia⁵³, devido o seu reconhecimento milenar no hinduísmo e paralelamente aos associativismos civis e continuidade desmistificadora empreendida pela indústria ocidental da cultura de massa naquele país, visto que através do movimento LGBT é sugerida a substituição, politicamente correta, do termo *hijiras* por transexuais.

No contexto da América do Sul, a historiadora Ana Stela Negreiros de Oliveira (2004), em sua tese sobre resistência indígena, frente aos jesuítas e ao povoamento colonizador no Piauí, aponta que a primeira intervenção dos colonizadores cristãos era cortar os cabelos longos dos homens, para diferenciá-los das mulheres que

⁵² Disponível em: < <https://ambicanos.blogspot.com.br/2016/04/como-igreja-arruinou-vida-sexual-das.html?m=0> > Acesso em 30/08/2017.

⁵³ El País: Índia reconhece os transexuais como um “terceiro gênero”: A Suprema Corte arremete contra a discriminação em um país onde as relações homossexuais são ilegais. Disponível em: < https://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/15/sociedad/1397557465_686896.html > Acesso em: 15 de abril de 2014.

deveriam permanecer com os cabelos longos e restritas aos afazeres domésticos, facilitando a naturalização da (di)visão de gênero e sistematização moderna da colonialidade do poder a partir do controle moral dos corpos. Assim, o ato de não cortar os cabelos constituíam, e ainda continuam sendo, a expressão das estratégias transgressivas e decoloniais do direito à saúde sexual e reprodutiva dos corpos trans indígena, atravessando o silenciamento do Estado brasileiro acerca da saúde reprodutiva e dos direitos coletivos das pessoas trans e travestis, mesmo diante da exploração dessa população no mercado pornográfico no ciberespaço e tráfico de pessoas para a prostituição no exterior.

A transgressão da cisnormatividade, do moralismo e autoritarismo cristão, no entanto, engendra a economia pornográfica e políticas do corpo ocidental. Apesar da pornografia se manifestar desde o século XVI como crítica às ordens estabelecidas, especialmente às autoridades eclesiásticas e seculares na Itália, França e Inglaterra, foi apenas a partir dos séculos XVIII e XIX que a mesma se consolidou pela sátira política e negócio econômico, graças ao nascimento da imprensa e expansão da sua reprodução gráfica por meio da indústria de massa, passando a ser uma característica imanente da cultura moderna de entretenimento e moda (HUNT, 1999, p. 9-49. VERAS, 2015). Significando “escrito sobre prostitutas”, a pornografia emerge legalmente sob o *regime de verdade* do discurso acadêmico-científico na Europa do século XIX, genealogicamente associada aos objetos e imagens sexuais encontrados por arqueólogos italianos nas ruínas de Pompéia. No ano de 1819, os diretores do Museu de Nápolis, Itália, reservaram tais achados num “gabinete de objetos obscenos” a fim de que as ‘imagens explícitas’ não circulassem livremente pela sociedade, inibindo a *vontade de saber* das crianças, mulheres e homens incultos, proibindo-os de acessar o imaginário, saberes e conhecimentos do seu acervo. No ano de 1823, o termo ‘obsceno’ foi substituído por ‘reservado’, com o intuito de que o gabinete não despertasse as curiosidades no público geral dos seus visitantes (GRANT e MULAS, 1976: 168).

No ano de 1860, o escritor francês Alexandre Dumas e também diretor do referido museu, renomeou o ‘gabinete de objetos reservados’ por ‘coleção pornográfica’. Desde então o termo pornografia tomou vida própria e, entre os séculos XX e XXI, constitui-se num labirinto conceitual ou cenário de disputas por lucros e ‘*mais-valia*’ dos orgasmos reproduzidos pela indústria do entretenimento adulto e legal no mercado erótico, desafiando reflexões e teorias científicas (LEITE JR, 2012: 101-

102), assim como promovendo outras demandas condicionais às estratégias decoloniais por meio do direito ao corpo coletivo.

Do século XIX ao XXI, o termo pornografia deslocou-se do discurso científico devido a sua concepção difusa, promovida pela proliferação das críticas históricas, apreciações valorativas e desdobramentos comerciais, mostrando-se muito mais como um dispositivo conceitual que engendra um mecanismo de poder que serve para nomear uma outra cultura, submetendo a mesma a um determinado ponto de vista de quem a nomeia, transgredindo os significados dos objetos e sujeitos que são classificados. A partir da invenção das palavras pornografia e pornográfica, etimologicamente oriundas do grego, criou-se barreiras linguísticas que afastou a evocação do “obsceno” e estimulou-se a curiosidade, a partir da sua aproximação com o “secreto e o segredo” (LEITE JR, 2012; MAFRA, 2015).

Na prática de erotização do *outro*, por meio da técnica de classificação pornográfica, reproduz-se muito mais os valores, interesses éticos e políticos de quem classifica determinadas produções como pornográficas, do que as expressões e significados das determinadas produções escritas, musicais, artes plásticas e audiovisuais que são nomeadas como pornográficas. Assim, a pornografia não é um conjunto de uma produção cultural específica, mas sim a estratégia de classificação e espetacularização daquilo que é voltado para a excitação e estímulo sexual de um determinado público, com o fim de obtenção de lucro e atendimento ao consumo de um mercado específico, tal como mais uma expressão da colonialidade moderna no controle e normatizações das sexualidades.

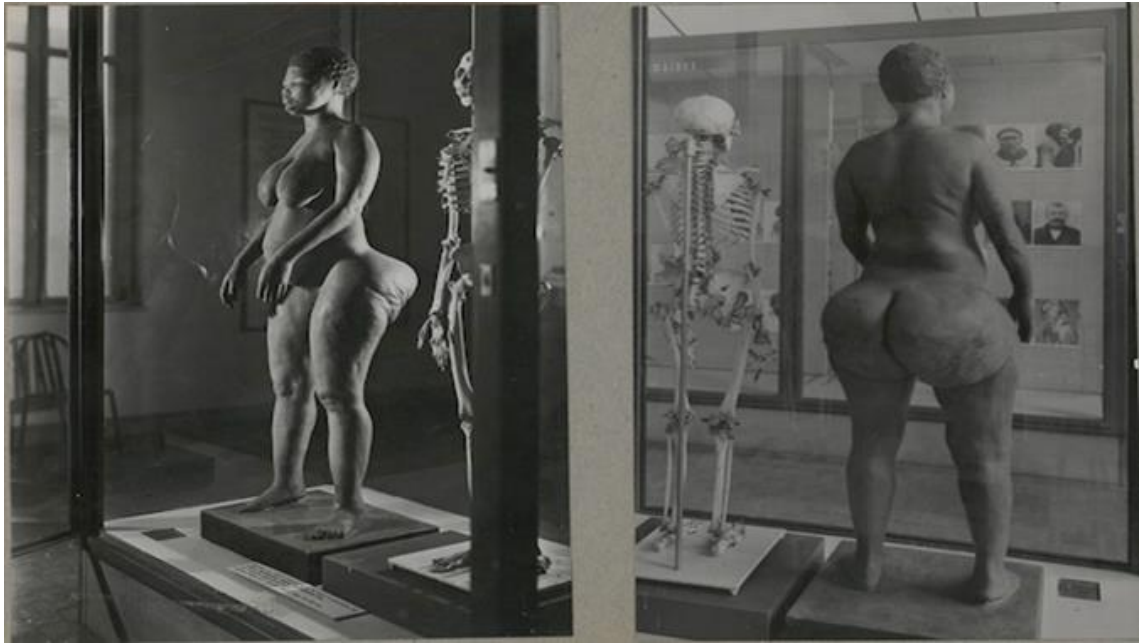
Historicamente, o discurso colonizador utilizou-se dos corpos e demais produções culturais dos colonizados, sobretudo dos sujeitos classificados como afro, indígenas e tribais, erotizando-os como selvagens, bestiais e animais, denominando-os numa classificação pornográfica. A publicidade sobre os corpos dos índios americanos e africanos serviram como mecanismos de produção de curiosidades e fascínio na Europa, tais como culturas sexuais exóticas e de potencial do sexo descontrolado em imagens de corpos inocentes e carente da ‘civilização e masculinidade e feminilidade aos modos ocidentais e patriarcalismo heteronormativo’. Os achados arqueológicos e ‘conquistas’ de determinadas tribos africanas e ameríndias mostraram-se úteis ao robustecimento das teorias evolucionistas, racistas e para as estratégias de hierarquização das etnias e populações no sistema mundo ocidental, expandindo a exportação das instituições disciplinares e seus produtos,

sobretudo por meio da economia e agência religiosa, desde o *ethos* civilizador à propaganda dos valores, normas, éticas, direitos e imaginários universalistas. Se por um lado, determinados corpos e técnicas sexuais foram levados ao segredo e silenciamento dos seus significados nativos, por outro lado outras culturas corporais foram espetacularizadas.

A partir da teoria crítica, estudos pós-estruturalistas, pós-culturalistas, pós-feministas, gays, lésbicos e transgêneros, empreenderam estranhos pontos de vistas que descentralizaram e instabilizaram o processo de naturalização e ontologização do sexo, das tecnologias sexuais e identidades de gênero, sobretudo, desvinculada das questões ancestrais da resistência afroindígena. No entanto, o pensamento decolonial se manifesta a partir dessa matriz a fim de rever como se constituiu os Direitos Humanos em contextos de disputas étnico-raciais junto a política e direito ao corpo (BAGNOL&MARIANO, 2011). Críticas às Ciências Sociais e Humanas, sobretudo aos estudos antropológicos, historiográficos e à Psicologia Social, denunciam os mecanismos de poder que culminaram no silenciamento e dissecação dos corpos ‘anormais’ pelo discurso evolucionista e darwinismo social, sobretudo quando o mesmo referencial teórico-metodológico que levou à tona o recorte e encaixotamento da vagina de Saratej Hottentot, mulher africana, exploradas como a ‘*vênus negra*’ na Inglaterra e França novecentista, segue na mesma esteira reprodutiva das condições de invisibilidade dos corpos dos Wewas, ou ‘dois espíritos’ das tribos indígenas americanas, tais como limitações postas pelo pensamento ocidental às estratégias decolônias, em que se classificam corpos, fragmentando-os a fim de justificar o suposto darwinismo social e “extinção” de espécies sexuais.

Figura 10: Hottentot Woman – Vênus Negra⁵⁴

⁵⁴ Disponível em:< <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2015/11/04/o-corpo-da-mulher-negra-como-pedaco-de-carne-barata/> > Acesso em 01/09/2017



A lógica de reprodução do capitalismo baseado na heteronorma como sistema moderno da colonialidade gênero, cisnormatividade compulsória e ontologia do homem-macho cristão, posto à imagem e semelhança do deus branco universal, reproduz por séculos a cultura falocêntrica, erotizando o feminino 'primitivo' tal qual natureza a ser controlada, dominada, docilizada e útil às técnicas civilizatórias do macho-racional europeu. A exaltação do pênis como o lugar do poder, e a vagina como o lugar da submissão, passou a ser reproduzida nos corpos e sexualidades divergentes da moral e ética do colonizador moderno, proibindo práticas masturbatórias afim da reprodução de corpos disciplinados ao trabalho, ajustados às estruturas arquitetônicas de suas instituições, dos espaços públicos e privados, tais quais os modelos democráticos, do corpo individualizado e útil à reprodução da família nuclear. As condições de visibilidade estariam, assim, restritas ao trabalho reprodutivo e ritualístico que, continuamente, reafirmem a imagem heterossexual as relações de poder em toda sociedade patriarcal, machista, racista, sexista, monogâmica e eurocentrada.

Assim, os registros das colonialidades retratam a perseguição dos feiticeiros no interior em todo território colonizado, proibindo o sexo coletivo e reprodução poligâmica do corpo coletivo, assim como toda prática sexual fora do matrimônio monogâmico sistematizado pelos moralismos das igrejas cristãs. O controle das sexualidades e classificação das mesmas se dão em nível estrutural do corpo individualizado ao coletivo. A divisão do trabalho, circunscritos apenas aos dois únicos

sexos apresentados pelas genitálias normatizadas pelo imaginário de Adão e Eva, negando, assim, a existência das genitálias dos corpos hermafroditas, dos trânsitos entre gêneros e práticas sexuais das pessoas pansexuais e seus imaginários ancestrais dos corpos míticos. As roupas, os gestos, os falos e as falas passam a ser vigiados, inspecionados e classificados sob a lógica binária e hierárquica, ideal à economia do capitalismo cisnormativo, heterocentrado e homonacionalizado.

Até a Segunda Guerra Mundial, os discursos colonizadores buscam justificar as formas de ajustar os corpos por meio das estruturas disciplinares das suas instituições, produzindo assim os discursos das delinquências e desajustes morais mediante as ligações entre os comportamentos da alma e aos posicionamentos e manifestações do corpo individualizado. Desse modo, a transexualidade indígena, (con)fundida propositalmente à homossexualidade, assim como o corpo negro associado ao primitivismo da raça, deveriam ser corrigidos, medicalizados, higienizados, civilizados e normatizado à utilidade do núcleo reprodutivo da família monogâmica. Engendrando desse modo todo um aparato de reprodução econômica dos discursos médicos higienistas, pedagógicos, humanizadores que interditem, a grosso modo, os valores e significados das culturas nativas, classificando suas tecnologias sexuais e reprodutiva da vida e saúde sexual coletiva tais quais os produtos pornográficos, ou como objeto de estudo e imaginários comercializáveis a partir do controle e moralização das suas visibilidades.

Fertilizada entre economicistas da Primeira e Segunda Guerras Mundiais, a era farmacopornográfica foi inscrita e concebida no ventre da Guerra Fria, inventada entre as décadas de 50 e 60, sendo alimentada pela crise do petróleo, da indústria automobilística e do modo de produção fordista, desenvolvendo-se com estabilidade econômica a partir da década de 70. Os acontecimentos pós-guerras encarregaram-se de engrenar a reconfiguração do capitalismo atual, formatado pela gana das organizações transacionais, famintas por outros setores produtivos: as indústrias bioquímicas, eletrônicas e da área da informática e da comunicação industrial de massa. Sob a aparência de uma outra face capitalista, a era farmacopornográfica se caracteriza pela *“gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade”*, realizando-se por meio dos mecanismos *“biomolecular[es] (fármacos) e semiótico-técnico[s] (pornô) [...] em que a pílula e a Playboy são seus exemplos paradigmáticos”* (PRECIADO, 2004).

Atravessando as ruínas do modo de produção fordista, o farmacopornocapitalismo não produz objetos concretos, mas sim “ideais móveis, organismos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e estados da alma em cápsulas”. Por esse mecanismo, o negócio capitalista no *terceiro milênio* reifica-se pelo incessante estímulo à reprodução da “*força orgásmica*” e individualizada, expressa pela potência atual ou virtual da excitação total de um corpo, funcionando num rol análogo à “*força de trabalho*” da teorização marxiana do capitalismo clássico. Se no capitalismo e ganância em Karl Marx provém da “*mais-valia*” extraída da força do trabalho fabril, no farmacopornocapitalismo o benefício econômico se reproduz na exploração da força orgásmica por meio dos dispositivos biotecnológicos de controle da subjetividade sexual de corpos individualizados. “O sexo, os órgãos sexuais, a atração e excitação do pensamento movem o centro da construção da identidade de gênero à medida que o jogo da gestão tecnopolítica cria possibilidades do ‘tirar proveito’ da força orgásmica” (PRECIADO, 2008, p. 26-45) dos corpos e propriedades coletivas, fragmentando os mesmo em partículas individualizadas e privadas. Destarte, a biotecnologia da matriz ocidental e epistemologias *queer* pretende invisibilizar e desmistificar o papel dos sujeitos coletivos e tecnologias dos rituais de iniciação dos povos e pessoas afroindígenas que, independentemente do capital farmacopornográfico, transcendem as fronteiras binárias dos gêneros e políticas identitárias LGBT que categorizam as sexualidades.

Os movimentos transfeministas afroindígenas, ancorado, continuamente, nas resistências decoloniais em meio a economia política dos corpos ocidentalizados e individualizados, retoma a mística dos corpos coletivos, míticos e ancestrais em dinâmicas estratégicas do poder capilar cultivadas nos campos das artes e culturas visuais, das intercomunicações semióticas entre tribos, salientando o imaginário das trocas e economia política das mitologias do corpo coletivo e imaginário ancestral nos ‘*entre-espaços*’. Num ato da *política de ocupação*, o movimento trans afroindígena adentra os espaços acadêmicos e científicos ligados aos estudos africanos e independentes da economia epistemológica ocidental, reapropria-se dos conhecimentos antropológicos e dos estudos da sociologia indígenas a fim de afirmar a ecologia dos saberes locais e militância social que atravessa as Ciências Sociais Aplicadas às ciências das complexidades. Assim, rejeitam o prefixo “pós” e sinalizam o poder da transgressão do sistema moderno das colonialidades do corpo, sobretudo junto à heteronorma, enquanto políticas do corpo sistematizadas pelas relações do

poder capilar que atravessam os 'cis'tema dos estados nacionais e da mente ocidental.

Dentre os corporativismos dos estudos acadêmico-científicos e militâncias afroindígenas, problematiza-se, continuamente, a área ideal da superação do sistema de reprodução do capital heteronormatizado, questionando a instabilidade dos seus modelos relacionais das linguagens corporais colonizadas, assim, o corpo coletivo trans afroindígena provoca luminosidades acerca das estratégias decoloniais que reafirma as rasuras e fissuras do imaginário moderno. No entanto, é válido salientar que tais estratégias não parte dele, mas atravessa o mesmo, revestindo-se das suas tecnologias que saturou invisibilidade das epistemologias pluriversais, para enfim reafirmar, sutilmente, as tramas do entre-olhares e suas ligações com os *fiões condutores* dos saberes e conhecimentos ancestrais acerca do direito coletivo à saúde sexual e reprodutiva entre pessoas e comunidades afroindígenas.

Além das cosmovisões trans afroindígenas suturar a *trama das emergências* dos (des)afetos transgressivos desenhada pela autonomia e autodeterminação das sexualidades e corporalidades coletivas, a mesma se desvincula dos estigmas dos 'padrões tradicionais' de comportamento e representações do *sistema binário sexo/gênero* (HARAWAY, 2000; 2009), promovendo, estrategicamente, a visibilidade desnaturalizante da cosmovisão trans afroindígena em contínuas coalizões tribais, mestiças e híbridas do *entre- espaços* públicos e privados, anunciando a transgressão mítica das cismatizidades e do binarismo postos aos corpos por meio dos saberes universalizantes que permeiam o ciberespaço, inventando, assim outras tecnologias estratégicas acerca das corporalidades e corporativismos decoloniais. Tais mecanismos justificam e evidenciam as perspectivas dos direitos coletivos à saúde sexual e reprodutiva, sejam por meio das ritualísticas artístico-culturais às corporativismos político-estético entre comunidades e imaginário ancestral aos associativismos civis no ciberespaço, sejam pelos corporativismos financeiros junto ao movimento LGBT inter(trans)nacional ancorados nos recursos discursivos dos direitos étnico-raciais sob o 'guarda-chuva' político e econômico dos Direitos Humanos internacional.

A partir disso, infere-se que os espaços e os momentos artístico-culturais são as condições mínimas para a intercomunicativa dos direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo, mediada pelas linguagens estéticas dos posicionamentos e gestualidades representativas do corpo coletivo ancestral e mítico.

Visto que as estratégias corporais são híbridas e independentes dos usos das línguas oficiais e textos escritos, vale-se também das musicalidades para expressar movimentos e ritmos corporais, aliados às demais artes visuais étnico-raciais do imaginário afroindígena. Portanto, as estratégias decoloniais atravessam as homogeneizações universalistas e individualismos da multidão queer e do movimento LGBT internacional, não nascem delas mas são imbrincadas pela geração pós-bomba nuclear, sociedade industrial e mercadológica. Assim, as produções dos movimentos e estudos afroindígenas não partem dos documentos materiais e imateriais das epistemologias *queer*, apesar de se valer da rebeldia dos jovens e resistências das novas gerações, revestidas pelas memórias ancestrais frente aos desmantelos dos padrões da família tradicional e conservadorismo nacional da economia do direito enquanto consumo às indústrias da cultura de massa.

Tecendo o viés da contestação social das juventudes⁵⁵ dos anos 50 e 60 que impulsionaram a emergência dos movimentos alternativos, reconhecidos até então como contestação moderna da contracultura, grupos marginais e clandestinos, elaboradas pelos valores libertários do corpo coletivo sexualizado, ressalta-se as outras expressões epistemológicas não-ocidentalizantes, sob a perspectiva das reivindicações das relações horizontais do poder em coalizão com os desejos transfeministas, contra-hegemônicos, diversificados com os saberes locais do corpo coletivo das pessoas trans afroindígenas, em interseções cooperativas e em correntes epistemológicas do sul-sul, contestando o autoritarismo e a insuficiência dos valores patriarcais no reconhecimento do prazer coletivo enquanto mecanismo elementar para a garantia dos direitos sexuais e reprodutivo do corpo coletivo das gerações emergentes.

Com o aprimoramento e a complexificação da expansão das tecnologias sexuais dos corpos coletivos, os interesses industriais, ligados à economia do direito à propriedade intelectual privada, empreenderam investigações acerca das chamadas reproduções “artificiais” a partir das demandas do corpos “tradicionais”, aplicados de forma restrita à alguns extratos socioeconômicos, revisando e resignificado os discursos binários das sexualidades a partir das técnicas de hierarquização e

⁵⁵ Mesquita (2008), em seu estudo sobre o “Movimento Estudantil e as questões de gênero e da diversidade sexual: o desafio de recriar a militância” utiliza o termo juventudes por acreditar que desde as décadas de 50 e 60 as questões sexuais segregavam internamente o movimento social em vários grupos de jovens.

invisibilidade da autodeterminação dos saberes locais acerca da reprodução da saúde enquanto propriedade fabril dos corpos coletivos. Assim, as epistemologias do norte e seu sistema jurídico internacional apropriaram-se dos anseios das gerações emergentes acerca da liberdade dos trânsitos do sexo e reprodução dos corpos coletivos e desenvolveram as tecnologias biomédicas enquanto propriedade privada. No entanto, os xamãs, pajés, e feiticeiros, corpos coletivos das hijiras, muxes, travestis e pessoas trans afroindígenas continuam reivindicando seus direitos coletivos aos direitos à saúde sexual e reprodutiva dos seus corpos coletivos e subjetividades, tal como garantia mínima para autodeterminação econômica e política que sustentam seu direito originário e cosmovisão pluriversal, aqui entendida como estratégia decolonial.

A diversidade das naturezas humanas e estilos de vida dos corpos coletivos se mostraram capazes de empreender a multiplicidade das corporalidades e tecnologias sexuais e reprodutivas do corpo ancestral ligado às mitologias forjadas pelas múltiplas naturezas. Reivindica-se os direitos às práticas ritualísticas e a autonomia dos exercícios poligâmicos das sexualidades e reproduções 'tradicionais' das pessoas trans afroindígenas, independentemente ou paralelamente às cisnormatividades das sexualidades dicotômicas. O corpo das pessoas trans afroindígena reafirma a urgência da propriedade coletiva acerca do saber da transgressão dos ditames da propriedade intelectual privada enquanto única e universal estratégia democrática da política do corpo e relações do poder capilar entre modos de se fazer a saúde sexual e reprodutiva, rejeitando os estigmas de doenças posto sobre as pessoas transgêneras e intersexuais, assim como os limites para o reconhecimento dos direitos à reprodução sexual coletiva. Portanto, afirmamos que pelo direito às culturas coletivas das autodeterminações étnico-raciais, rompe-se com o estigma da esterilidade dos intersexos e transgêneros, assim como o reconhecimento do direito sexual e reprodutivos dos corpos coletivos das pessoas trans afroindígenas, subvertendo as cisnormalizações e heterossexualidades compulsórias⁵⁶ que inibem o acesso, inclusão e visibilidades das pessoas trans afroindígenas nas políticas públicas de saúde sexual e reprodutiva, seja pelo reconhecimento das comunidades

⁵⁶ A autonomia das sexualidades diante das tecnologias de reprodução humana foram apresentadas pelo Relatório Kinsey (Sexual behavior in the human male, de 1958, e Sexual behavior in the human female, de 1953) por meio das pesquisas na área de entomologista e zoologia realizada nos EUA, comprovou que 50% da reprodução são realizadas por bissexuais e homossexuais (GIDDENS, 1993).

“tradicionais“ e dos seus curandeiros aos protocolos comunicacionais que atravessam instituições (não)governamentais.

Diante da autonomia reprodutiva das sexualidades afroindígena, sejam por meio dos discursos médicos universais ou dos saberes e dos movimentos locais dos sujeitos coletivos, vê-se a desconstrução dos paradigmas das antigas patologias utilizadas pelos discursos científicos em arenas públicas e alcovas das clínicas privadas, desfragmentando fronteiras para o aparecimento das disputas teóricas e práticas incitadas pelos movimentos transfeministas, decoloniais e trans afroindígena. Assim, regimenta-se brechas discursivas nos enunciados do sexo, dos gêneros e das sexualidades naturalizadas pelo ideal ocidental. O efeito da instabilidade discursiva dos valores conservadores e interesses políticos dos movimentos trans afroindígenas intensificam as pluridiversidades e inflexões dos discursos por meio do recrudescimento da apropriação do sexo coletivo por meio das técnicas de controle moral, normatização econômica e política colonial do poder entre e através dos corpos: o primeiro focado no sistema sexo/natureza, objeto da biologia, e tradições religiosas ocidentais; o segundo acerca do sexo/história e o sexo-significação posto pelo movimento contracultural⁵⁷ em que emerge o multinaturalismo junto aos perspectivismos ameríndio, trans afroindígena e o pensamento decolonial.

A expansão e a fragmentação dos dispositivos das sexualidades (des)construídos do sexo-discurso produziram status de contra-normalidades e cidadanias que, organizadas e articuladas nos coletivos e em grupos de estudos e pesquisas gays, lésbicas, travestis e transexuais consolidados pelas teorias críticas à matriz ocidental, reafirmaram-se no modo de produção de verdades contra-hegemônicas. Dos tênues limites entre os espaços públicos e privados se viu uma lenta e progressiva enunciação das práticas sociais baseadas nos prazeres sexuais da técnica de posicionamentos dos corpos coletivos e politizados pelas estratégias de afirmação do poder ancestral, independente dos discursos biológico e do sexo/história. Isso porque a transgressão do corpo coletivo tras, diante do sistema moderno da colonialidade de gênero, discursos ortodoxos dos Estados nacionais, moralmente estigmatizado pelas instituições sacralizadas, apresenta-se a partir do movimento da cultura ancestral mediado pelo Estado plurinacional, atravessado por

⁵⁷ FOUCAULT, 1988 p. 102 APUD EDGARDO, 2009 p. 398.

movimentos, associativismos e comunidades afroindígenas, se reconhecidas seus direitos de autodeterminação.

No entanto as políticas do corpo trans afroindígena são confrontadas pelas condições das normatividades que limitam o reconhecimento da pluriversidade acerca do direito à saúde coletiva, que deslocada do terreno político local, assenta-se na invisibilidade estética dos corpos dissidentes, tais como sintoma transgênero e transexuais que sustentam a economia dos tratamentos médico-farmacêuticos, prevenção e tratamento do HIV/SIDA, em detrimento da propriedade dos saberes coletivos acerca da saúde sexual e reprodutiva, robustecendo o sistema moderno da colonialidade de gênero e reprodução perversa da economia patriarcal, fundamentada no complexo de Édipo freudiano⁵⁸ em giros coloniais por meio do poder capilar apropriado pela medicalização dos corpos⁵⁹ hetero, homo e cisnormativos. A resistência trans afroindígena, sinalizando outras economias do corpo coletivo, põe visibilidade às reivindicações ao direito à propriedade coletiva acerca dos saberes e conhecimentos das práticas de reprodução e fabricação do corpo trans enquanto autonomia econômica e política.

A invisibilidade das políticas do corpo coletivo trans é (re)produzida pela escrita da história do movimento LGBT forjada, continuamente, pelo 'pioneirismo' norte-americano que, sob interesses imperialistas e sistema jurídico universalista, captura as corporalidades trans afroindígena como demanda moderna dos 'novos' ativismos transgêneros e transexuais, continuamente fragmentado pela ética do individualismo ocidental. Sobretudo, percebe-se que a parceria junto ao movimento homonacionalista gay, emerge como movimento estratégico, segundo o associativismo civil norte-americano. Considerando que a adoção do termo *gay* resgata a ancestralidade anglófona e desfaz dos aspectos patológicos do homossexualismo e da colonialidade do sistema normativo do heterossexualismo, a história do movimento gay reveste-se com os discursos democráticos herdados da antiguidade grega, tais como a era dourada das práticas sexuais entre os homens, tais como política do poder entre corpos masculinos, em detrimento da invisibilidade dos corpos coletivos das pessoas femininas (MAFRA, 2015).

Numa entrevista a James O'Higgins em 1982, Michel Foucault, afirmou que a palavra *gay* em lugar de homossexual contribui para uma avaliação positiva,

⁵⁸ LAURENT, 1999.

⁵⁹ GIDDENS, 1993 apud MAFRA, 2015.

apontando para um “tipo de consciência” na qual a afetividade, o amor, o desejo e a relação sexual interpessoal assumem uma importância decisiva uma vez que, do ponto de vista das definições a palavra “homossexualidade” não tem muito sentido para a ancestralidade do poder ocidental. Vê-se que a nomeação gay assume um sentido além do sexual, apontando pra um modo de ser, de fazer e se relacionar característico de uma cultura e entendimento da realidade social. Ressalta-se que a mesma palavra foi apropriada pelo associativismo civil norte-americano, ao tempo é historicizada e construída as políticas das identidades, tal como invento e paternalidade gay do movimento LGBT.

Rompendo a perspectiva paternalista e ranços do patriarcalismo no movimento gay, emergido provisoriamente como movimento marginal, a partir da crítica à cisnormatividade, a expressão e movimentos dos ativismos *trans* afroindígena forjam a fratura das categorizações ontológicas das epistemologias anglófonas. Transgredindo as noções éticas do direito privado e individual junto às privatizações do corpo coletivo, o movimento trans, estrategicamente, passou a reivindicar sua ancestralidade afroindígena e os direitos coletivos acerca da saúde sexual e reprodutivas, enquanto direito ao corpo e propriedade intelectual coletiva. Assim, o ‘T’ das pessoas trans retoma suas coalizões junto as estratégias das transgressões afroindígenas e decoloniais, redesenhando os movimentos e estudos das políticas LGBT, sobretudo a partir da crítica contínua ao patriarcalismo ocidental. Promovendo estranhamentos às perspectivas das políticas de saúde de corpos individualizados do sistema-mundo ocidental, o movimento trans afroindígena reapropria-se dos recursos tecnológicos de comunicação internacionais e de financiamento das políticas de desenvolvimentos postas a partir do sexo seguro, da prevenção e tratamento da epidemia do HIV impostas aos territórios como empreendimentos para o “desenvolvimento” dos povos colonizados.

Silenciosamente, os movimentos trans afroindígenas atravessam as narrativa políticas do desenvolvimento e questiona os limites das privatizações dos corpos e saúde coletiva empreendida pela economia do direito privado e ética individualista do patriarcalismo gay nacionalista. À medida que socorre o movimento LGBT, filiam-se aos empoderamentos femininos das práticas sexuais e reprodutivas dos corpos dissidentes nos sistemas matrilineares indígenas e africanos, tais como territorialidades coletivas da resistência corporal e corporativismos dos estudos acerca dos direitos étnico-raciais aos quais fizeram nascerm os discursos dos Direitos

Humanos e direitos à comunicação Internacional (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012). Por isso, reivindica-se o desvencilhamento do movimento afroindígena acerca das categorizações patológicas postas pela indústria médico-farmacêutica e historiografias nacionalistas que forjam hierarquizações nas políticas das identidades LGBT. Reapropria-se da alteridade e fraternidade do feminismo descolonial (LUGONES, 2014), resignificando as cosmovisões e mitologias afroindígenas como sua “matriz de inteligibilidade”, transgredindo as epistemologias que fundamentam os limites às pluralidades sexuais entre os corpos coletivos tribais. Destarte, a noção patológica da categoria transexual/trangênero, a história do movimento LGBT, além das desconfianças acerca das políticas do corpo engendradas pelas públicas dos desenvolvimentismos ocidentais, robustecem coalizões silenciosas e parcerias veladas junto ao feminismo descolonial das mulheres negras, mulçumanas, hindus, asiáticas, afroindígenas, retomando as políticas capilares no cotidiano do (des)fazer os ‘diálogos dos mundos’ (SANTOS, 2007) que instabilizam o sistema moderno da colonialidade de gênero do sistema mundo norte-global.

As estratégias de articulação em defesa dos desejos e afetos pessoais entre pessoas trans afroindígenas resistem e atravessam os modelos e restrições das organizações pautadas na cis-heteronormatividade e homonacionalismos que fragmentam o poder capilar do corpo coletivo e ética do individualismo que engendra o direito privado ao imaginário gay. Assim, ao assumir os mimetismos e hibridismos dos dispositivos étnico-raciais da saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo trans afroindígena são engendrados como reivindicações dos ritualismos míticos entre as ancestralidades matrilineares e patrilineares em coalizões e trânsitos entre os saberes e conhecimentos locais dos curandeiros, dos xamãs, dos feiticeiros, dos nomandismos e véus árabes-mulçumanos.

A dinâmica ritualística das coalizões entre corpos e propriedades coletivas mediadas pela saúde sexual e reprodutiva é continuamente reproduzida acerca das cosmovisão mítica e sobrenatural, assim a intersecção elementar entre a corporalidade trans afroindígenas, através das estratégias discursivas dos Direitos Humanos, faz-se a partir dos mitos e imaginários ancestrais dos matriarcados em sistemas poligâmicos, transcendendo as normas e luminosidades hierárquicas do patriarcado e historiografia baseada na gênese do associativismo cisvis anglófono como modelos estáveis e permanentes das organizações LGBTs in(trans)nacionais. O corpo político trans assume-se enquanto lugar e instrumento da crítica ao

patriarcalismo e homonacionalismo que se reveste da cisnormatividade gay e lésbico, atravessados pela imagem das resistências e segredos dos discursos matrilineares das mulheres negras e indígenas, tais como estratégias sociais, políticas estéticas e artístico-religiosas sustentadas pela fusão entre as cosmovisões afroindígenas em diálogo com o direito ao corpo-sexo coletivo, sobretudo ligado aos misticismos dos animalismos tribais, politeísmos selvagens e matriarcados divinos, alheio à norma do casamento monogâmico e moralidade patriarcal, mantendo-se na esfera da defesa e disputa pela liberdade e direito ao corpo coletivo, dos prazeres poligâmicos e transgressivo da cis-heteronorma.

Contudo, considerando que as pessoas trans afroindígenas podem assumir práticas hétero, homo ou bissexuais, independente dos contextos poligâmicos e patriarcais, no entanto através das lentes decoloniais reconhecemos os elementos matrilineares que resistem aos patriarcalismos da identidade gay como uma norma do individualismo e direito do “sair do armário para consumir o mercado”. Se tecermos sua relação as críticas feministas e estudos lésbicos, percebe-se outras coalizões junto a literatura gay, também como uma busca mitológica à ancestralidade perdida no ocidente:

Os militantes e estudiosos, na tentativa de retomar a trajetória dos movimentos de liberação homossexual, encontraram, no passado a grandeza e a nobreza que necessitavam e esperavam encontrar. A alegria de heróis, mártires, inimigos, pais fundadores e mesmo santuários, como Áquila, cidade onde Ulrichs viveu seus últimos dias, em exílio auto-imposto, virá enobrecer e justificar a causa dos movimentos gay. No entanto, o preço da estratégia de glorificação do passado será o reforço da idéia de que o “homossexual” representa uma espécie de povo, etnia, agrupamento político ou seita religiosa, com seus momentos de apogeu, declínio, opressão e liberação. Como consequência, pede-se implicitamente, a todos os indivíduos com inclinações homoeróticas que aceitem pertencer a essa comunidade (COSTA, 1922, p.50)⁶⁰.

É válido ressaltar que os dispositivos das sexualidades que estimulam e favorecem o aparecimento das categorias identitárias e hierarquias na miliância nos movimentos sociais, são rompidos ou postos em horizontalidades a partir da visibilidade dos direitos coletivos e direitos comunitários, posto pelo reconhecimento do direito à origem étnica. A resistência afroindígena, portanto, reivindica a

⁶⁰ Costa (1992, p. 50) faz referência ao estudo de LAURITSEN, John e THORSTAD, David. Los primeros movimientos en favor de los derechos homosexuales – 1864-1935. Barcelona, Tuspuets, 1974; PP.138-139, pondo visibilidade ao homoerotismo como estratégia de desfazer o patológico posto com o surgimento do homossexualismo.

horizontalidade e o entre-lugares nas políticas do corpo que atravessam os sistemas matrilineares e patrilineares, tal como demanda do feminismo negro. Tal aspecto favorece o aparecimento e criação do associativismo civil lésbico enquanto reinvenções que transgridem as concepções dos desvios e perversão enquanto potologia feminina (LAURENT, 2015). Assim sendo, para os movimentos afroindígenas não seria tão diferente que o surgimento das práticas de resistências e estudos decoloniais frente à lógica do tratamento e da cura em dimensão psicológica das normativas heterossexuais como proposta de viabilização do corpo étnico-racializado e sexual encontram-se nas relações transgressivas da hetero e homonormatividades que constituem o sistema da economia cis, moralista e conservadora da 'normalidade' biológica das genitálias que sustentam a divisão dos gêneros, invisibilizando os direitos coletivos dos seres hermafroditas, intersexos e corpos dissidentes em contextos das normatividades e das sexualidades individualizadas que se baseam no binarismo das genitálias. Assim, reafirmam-se as estratégias decoloniais que reabrem fissuras nos discursos dominantes do patriarcalismo e homonacionalismos cisnormativos do sistema moderno da colonialidade de gênero, valendo-se das ambivalências, dos mimetismos, dos hibridismos, dos esteriótipos que reabrem horizontalidades como espaços de resistências entre sistemas patrilineares e matrilineares.

Acerca do não dito ou das coalizões veladas, aqui refletimos sobre o corpo coletivo (in)visível, problematizamos as observações e posicionamento de Foucault frente à liberdade:

Refiro-me à liberdade de escolha sexual, e não à liberdade dos atos sexuais, porque há atos sexuais, como o estupro, que não devem ser permitidos, independentemente de seus sujeitos serem um homem e uma mulher ou dois homens. Não acho que se deva perseguir a consecução de nenhum tipo de liberdade absoluta ou de liberdade total dos atos sexuais. No que diz respeito à liberdade de escolha sexual, contudo, precisamos ser absolutamente intransigentes. Essa liberdade inclui a liberdade de expressão dessa escolha, quer dizer, a de torná-la pública e a de não torná-la pública (SOUSA JUNIOR, 2007, p.13).

A (in)visibilidade e liberdade do corpo coletivo trans afroindígena é, portanto, atravessada pela emergência da liberdade individual inerente a estreita relação ao associativismo LGBT anglófono inte(trans)nacional, em luta pela igualdade dos direitos das minorias sexuais frente aos direitos heterossexuais. Nesse sentido é importante considerar que o movimento trans afroindígena, portanto, não está

pautado no direito à liberdade individual, mas no direito coletivo de tornar visível ou invisível os saberes locais e conhecimentos ritualísticos baseados em cosmovisões indígenas, em estados plurinacionais e sistemas do pluralismo jurídico (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012).

Em toda a literatura, pesquisas e discursos dos falantes acerca da homossexualidade, homossexual, homoerotismo, homoerótico, homocultura, homoafetividade ou homoparentalidade, entre outras palavras que recebem o prefixo “homo”, o enunciado gay aparece, comumente, à frente, tal como um *carro-abre-alas* associado a um grupo de *minorias*, de um movimento, de uma militância e, seguido por outras expressões tais como: ser assumido, um estilo de vida, uma performance, colorido, extrovertido, esquisito, engraçado, rapaz alegre, amizade, amor, excentricidade, exótico, estranho, resistência, força, luta e, sobretudo, que problematiza os direitos privados e individualismos, em detrimento das escolhas do corpo e do direito coletivo pelo não tornar público os segredos e práticas ritualísticas da saúde sexual e reprodutiva das pessoas afroindígenas.

Mesmo diante das condições associativas que atravessa e é atravessado pelo movimento trans decoloniais, que pretende ser desvencilhado do individualismo modernizante, o termo *trans afroindígena* aparece como uma posição-identitária⁶¹ dos corpos empoderados pelos saberes e direitos coletivos, seja por meio das denúncias da violência (homo)transfóbicas contra a diferença da escolha pela saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo em detrimento do direito individual na política capilar entre corpos, seja por meio da transgressão do sistema moderno da colonialidade de gênero que estruturam instituições e conservadorismos da cisnormatividade nas políticas públicas inter(trans)nacionais; assim como da sutileza nas coalizões veladas que fraturam os discursos autoritários que (des)controlam o corpo trans afroindígenas nas políticas do corpo coletivo LGBT, dos limites étnico-raciais nos usos dos prazeres e nas práticas das transformações estéticas dos corpos-genitálias, dos gerenciamento dos saberes e do conhecimentos ancestrais que implicam na afirmação dos direitos à saúde sexual e reprodutivas dos corpos coletivos, e finalmente, na transgressão

⁶¹ Termo híbrido proposto por Rios (2004:145), baseando-se em Hall (2003) e Woodward (2003), com fim de trabalhar a identidade sob rasura, dada pela insuficiência de dar conta do processo político e de agências envolvidos nas estratégias que possibilitam cambiar posições. Aparece como um termo de posições estratégicas, ao invés da compreensão essencialista e totalizante determinada por uma identidade que, de acordo com o quadro contemporâneo das políticas culturais das identidades, seria uma questão de vida ou morte.

imagética junto ao sistema moderno da colonialidade de gênero que (in)visibilizam as resistências do corpo das pessoas trans afroindígenas nas políticas do corpo cisnormativo.

Ressaltamos que, através das políticas das identidades cis-normativas no corpo coletivo LGBT, são os estudos-militâncias transfeministas que questionam o desenvolvimentismo que justificam as políticas dos tratamentos terapêuticos, especializações médicas e psiquiátricas mantidas pela indústria farmacêutica como propriedade intelectual privada, independentemente dos custos e impactos coletivos das políticas públicas frente à epidemia HIV/SIDA, sejam na invisibilidade das reformulações internacionais acerca dos direitos sexuais e reprodutivos na propriedade do corpo coletivo, sejam na exploração e privatização dos saberes locais junto às práticas ritualísticas de transformações e empoderamento dos corpos através das genitálias. Os espaços democráticos de crítica à engrenagem econômica e expansão mercadológica que atravessa os discursos dos Direitos Humanos e cis-heteronormatividade que atravessa as políticas do corpo e jogos do poder capilar nos coletivos LGBT, parecem ser invisibilizados pelas luminosidades espetaculares acerca dos direitos aos corpos-indivíduos, das políticas cis-heteronormativas nos direitos comunicativos junto à epidemia HIV/SIDA que (in)visibilizam os corpos trans afroindígenas em seus panfletos, informativos e pesquisas de caráter “desenvolvimentos” que interdita ou invisibiliza os direitos étnico-raciais na reprodução de corpos coletivos e seus saberes e conhecimentos ritualísticos locais.

Apesar de validar tais políticas de associativismos LGBT como espaços de disputas, afirmação e construção de direitos pluriversais, é importante não ignorar os dispositivos das sexualidades que sustentam a cisnormatividade ainda presentes nos movimentos gays e lésbicos que não discutem a (in)visibilidade da transfobia ou aspectos étnico-raciais por ela revestida. Além dos sintomas homo(trans)fóbicos de subalternização das cidadanias das pessoas trans afroindígenas e das suas lutas/coalizões veladas, tais como estratégias de sobrevivências nos movimentos e corpos coletivos de LGBT, emerge a denúncia que atravessa a transfobia como mais uma patologia ocidental, afim de negar os direitos étnico-raciais acerca dos tratamentos ancestrais da cura afroindígena acerca da doença do individualismo.

A apropriação das linguagens das corporalidades coletivas pelos movimentos transfeministas e afroindígenas, transcendem às estratégias de resistência e enfrentamento aos discursos hegemônicos da patologização do feminino, assim como

da feminização da epidemia HIV/SIDA, o que redimensionou a noção dos atos ritualísticos para a expressão construtiva dos empoderamentos dos corpos através das tecnologias dos gêneros e sexualidades agenciadas nos espaços dos direitos públicos e privados monopolizados pelos discursos universais e epistemologias reprodutivas da estandarização do imaginário do sistema mundo anglo-eurocêntrico. O rompimento com os posicionamentos dos corpos e imaginários subalternos, mediados pela revisão satíricas e tragicômicas das drag-queens entre travestis, hijiras, muxes e pessoas trans afroindígenas criam lócus-fraturados nas teatralidades das superioridades, das naturalidades e das materialidades performáticas do poder masculino sobre o feminino, evidenciando o viés artificial e etnocentrado da economia política que constitui a colonialidade de gênero em cenários inter(trans)nacionais como denunciou Butler, Preciado (GROS, 2016) e Lugones (2014).

Sobretudo, é válido reconsiderar que os posicionamentos dos corpos indentitários das trans afroindígenas, em suas estratégias decoloniais de fraturamentos dos lócus cis-normatizados, (des)faz-se nos tensionamentos das *políticas de ocupação* do corpo e espaços dos jogos do poder capilar que (des)constrói o cotidiano; sejam nos entre-olhares da política dos associativismos civis em reivindicações dos direitos econômicos e políticos da saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo e individualizado; sejam nas inflexões do entre-saberes locais na (re)produção dos conhecimentos científicos e acadêmicos.

É desse modo que são provocadas os diálogos a cerca do direito trans afroindígena ao corpo coletivo, sobretudo a partir das suas lutas e resistências étnico-raciais, que inflexiona a continuidade dos giros decoloniais em outros turnos da desobediência epistemológica junto às cishnormatividades dos Direitos Humanos Universais e homonacionalismos do Movimento LGBT transnacional. Em favor do direito coletivo à saúde sexual e reprodutiva de outros corpos-saberes locais, afirma-se a garantia à autodeterminação étnica-racial posto pelo direito originário à propriedade coletiva inerente à autonomia da fabricação política e econômica de outros corpos-conhecimentos em (des)contínuas coalizões que robustecem sistemas jurídicos pluriversais e Estados Plurinacionais .

3.2 ESTRATÉGIAS DAS VISIBILIDADES DOS DIREITOS E MOVIMENTOS SOCIAIS EM REDES CIBERNÉTICAS

A popularização de microcomputadores e expansão das redes de comunicação e tecnologias cibernéticas tem naturalizado a Internet como espelho das interações sociais no entre mundos do sistema mundo global. Sendo a palavra *sexo* a mais pesquisada no mundo lusófono (MENDES, 2011) em projetos ocidentalizantes junto às mais distintas organizações, movimentos sociais e grupos étnico-raciais no planeta. Tais como estratégias de reprodução dos trabalhos sexuais e reprodutivo dos corpos cibernéticos no sistema moderno da colonialidade do poder. A estratégia comunicativa tem forjado populações e territórios em expansão virtual e em movimentos locais não-imaginadas. Nesse sentido, todos os mundos, seres, espaços e corporalidades (não) humanas tornaram-se monitoradas, controladas e colonizados via satélites, microcomputadores, rádios, smartphones, linhas digitais e fibras óticas que (con)fundem o tempo e os espaços locais em trocas de informações a cada momento mais virtuais e cotidianos.

À medida que as estratégias decoloniais são projetadas como resistência aos sistemas de colonialidade de poder por meio do controle dos corpos étnico-raciais e generificados entre economias políticas de visibilidades de direitos em disputas imaginárias, tais como o engendramento da sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997) em *guerras cibernéticas e ideológicas* (DUTRA, 2007; CARREIRO, 2012), os interesses mercadológicos reproduz as visibilidades das subjetividades e corporalidades úteis ao capital humano, tais como produtos a serem consumidos como Direitos Humanos, seja nos usos das drogas ou éda exploração do trabalho sexual no âmbito do entretenimento, assim como estratégia nas políticas de saúde pública no contexto das disputas econômicas e negociações dos direitos ao corpo entre propriedades dos direitos coletivos e privativos.

Fertilizando o campo dos Direitos Humanos Pluriversais, o movimento transfeminista afroindígena, agencia resistência aos autoritarismos das políticas “democráticas” e economia desenvolvimentista, afim de contribuir para a (con)fusão das fronteiras do sistema moderno da colonialidade de gênero, e à promoção da emergência e florecimento do Estado Plurinacional⁶² através das organizações internacionais e movimentos sociais forjados entre o capital local e transnacional. Portanto, a transgressão do corpo ‘naturalizado’ como genuinamente humano, útil ao

⁶²Acerca da reflexão do Estado Plurinacionais e direitos povos indígenas ou afroindigenas entre continentes americano e africano, veja: <http://estadodedireito.com.br/os-estados-plurinacionais-e-a-afirmacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-na-america-latina/>

progresso e desenvolvimento capitalista e expansão democrática, emerge em disputas de memórias junto com estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutiva dos corpos afroindígena, sobretudo a partir das cosmovisões da saúde tal qual os saberes e conhecimentos étnico-raciais entre propriedade intelectual coletiva e privada, (re)produzindo imagens dos Direitos Humanos Plurinacional (COLAÇO & DAMÁZIO, 2012) em redes no ciberespaço.

A demanda por produção de conhecimento acerca das realidades étnico-raciais nos países do sul foi amplamente formalizada a partir da década de 60 através do Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento, mais conhecido como BIRD ou Banco Mundial, época em que os chamados ‘novos movimentos sociais’ passam a disputar os espaços políticos, sejam eles públicos ou privado no contexto do Terceiro Mundo. No entanto, a lógica de cooperação técnica e financeira aos países classificados de “subdesenvolvidos” passam a emergir como foco das políticas de relação internacional mediante as influências diretas dos organismos não-governamentais na elaboração e definição das políticas sociais, sobretudo na área da saúde e educação a serem implantadas como únicas alternativas ao ditame do desenvolvimento baseado segundo as epistemologias e saberes universais e privatização da propriedade coletiva no imaginário ancestral junto ao direito privado e ética do individualismo ocidental (FONSECA, 1998).

Apesar da expressão terceiro-mundista ter sido ressignificada pelos militantes e agentes sociais para sinalizar a demanda de autodeterminação e escolha pelas margens e as periferias do mundo, tal como reação da cultura contra-hegemônica dos movimentos trans, sobressaem dessa resistência os movimentos sociais a ética e política estética do imaginário indígena na América Latina (LUSTOSA, 2016) e afroindígenas no contexto africano. Assim, os estudos, pensamentos e políticas estéticas do corpo junto às estratégias decoloniais passam a tomar visibilidade nas produções cinematográficas do Terceiro Cinema feito às margens das estéticas hollywoodianas, assim como a (re)produção das imagens fotográficas desponta como estratégias revolucionárias, como o uso das redes sociais, blogs e sites comunitários do associativismo civil no ciberespaço (PRYSTHON, 2012), em processos de internacionalização do saber através da educação (SCHRIEWER, 2001; 2004) e emergência de (in)visibilidades dos corpos selvagens (ESCOBAR, 1999; 2005).

Apesar do estigma, da denominação pejorativa e dos discursos estratégicos da ‘*submissão*’ dos países ‘não-desenvolvidos’ empreendidas pelas políticas do Banco

Mundial, interessados em forjar movimentos, populações e territórios, é pela releitura do pensamento decolonial e suas metodologias contra-hegemônica que apreciamos os efeitos do silenciamento e invisibilidades étnico-raciais junto aos discursos normatizadores e legalistas dos Direitos Humanos no sistema do mundo moderno. A (in)visibilidade das minorias sexuais e reprodutivas surgem como indicador em potencial para o giro decolonial diante do sistema moderno de colonialidade do gênero nos contextos das (re)produções das imagens das pessoas trans aforindígenas, no chamado contexto do ‘terceiro mundo’ em *teorias e epistemologias queer* no sul global (GAMSON, 2006; SPARGO, 2006; MISKOLCI, 2009).

O potencial financeiro e comercial do capital humanizado que atravessam os discursos dos direitos humanos e movimento LGBT, por exemplo, é tensionado pelos interesses reprodutivos entre a indústria farmacopornográfica e os imaginários ancestrais da propriedade coletiva local; sejam por meio das políticas públicas e discursos dos direitos humanos no âmbito local, nacional e internacional, sejam por meio da noção do direito utilizados como consumo dos produtos farmacêuticos, procedimentos médicos e produtos veiculados nas atividades de entretenimento que atravessam os discursos em rede no ciberespaço. A reprodução e explorações dos trabalhos sexuais e cognitivos em meio às desigualdades sociais e intersecções étnico-raciais, do gênero e da sexualidade nos fenômenos da violência e terrorismo, aponta que a discriminação, os preconceitos, tais como homofobia e/ou transfobia, também pode ser forjada pelos interesses organizacionais pelos associativismos das minorias sociais e sexuais, sobretudo pelos índices da epidemia do HIV/SIDA assim como as políticas para enfrentamento das mesmas (SOUZA JUNIOR, 2011; MAFRA, 2015).

É válido pensar que o sistema moderno da colonialidade de gênero atravessa o mercado erótico e estrutura as noções de direito como consumo e reprodução do capital farmacopornográfico desde a Internet que é (des)continuamente interpelado as disputas por investimentos e direcionamento de visibilidades dos direitos enquanto consumo nas políticas locais, nacionais e transnacionais, utilizando e sendo sustentadas pelos discursos dos Direitos Humanos das mulheres e LGBT, sendo a utilização das redessociais, blogs, sites e publicidades mercadológicas no ciberespaço, tais como a coluna dorsal das sociedades atuais (PARREIRAS, 2010; COLAÇO&DAMÁZIO, 2011; PEREIRA, 2016).

Assim, ressaltamos que a ética afroindígena junto à política estética contra-hegemônica reproduz imagens de corpos que, logicamente são (trans)captados pelo projeto dos direitos neoliberais junto aos imaginários ancestrais locais, que econômica e politicamente forjam os movimentos sociais segundo seus interesses de (re)produção de corpos úteis ao mercado e à expansão do desenvolvimentismo por meio da transgressão (des)contínua do sistema moderno de colonialidade de gênero. Dessa maneira, o ciberespaço emerge como dimensão (des)favorável e perigosa para (re)produção das estratégias de resistências corporais mediante as políticas do corpo nas relações de poder nos cotidianos locais, tal como meio de afirmação dos direitos, segundo epistemologias e discursos (contra)hegemônicos entre movimentos sociais locais e virtuais.

A internet surge como cenários de disputas, guerras imagéticas e ideológicas no sistema de (des)controles dos Estados Plurinacionais e das logísticas geopolíticas da homo/heterogeneização dos corpos indígenas em perspectivas de visibilidades das *cidadanias permitidas* (HALE & MILLAMAN, 2006; HALE, 2007) e orientadas pelas organizações internacionais que financiam e gestam os movimentos sociais e ONGs locais. Em outras perspectivas, a Internet surge como meio de (des)encontros e coalizões entre minorias sociais e, sobretudo, sexuais em reproduções e compartilhamento das resistências silenciosas que se expressam nas éticas e estéticas das linguagens corporais. Por mais que se apoiem na lógica do *politicamente correto* dos direitos e epistemologias dos sistemas jurídicos universais, a pluridiversidade das sexualidades e gêneros contra-hegemônicos articulam-se nas trocas de informações e tecnologias de sobrevivências em dimensões das culturas visuais⁶³ (ROJAS, 2015), fertilizando o campo ecológico dos discursos e sistemas jurídicos, fazendo emergir visibilidades acerca dos direitos pluriversais.

Ao considerarmos que as organizações não-governamentais são atores coletivos que atuam predominantemente no campo dos movimentos sociais por meio da manutenção de canais próprios de informação para serem utilizados como estratégias de comunicação com a sociedade e governos, sem intermediário e com baixo custo, o capital simbólico é (reformatado segundo disputas por visibilidade dos discursos imagéticos ou do imaginário (contra)hegemônicos nas ocupação *in locus-fraturados* no ciberespaço. Assim, as estratégias e os usos instrumentais das

⁶³ Café Filosófico CPFL. Gênero e Sexualidade, Além do Rótulo | Laerte Coutinho e Benilton Bezerra Jr. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=f8ktBCM_KDI > Acesso em 30/06/2017.

Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) fomentam uma cultura de visibilidade e atuação que tensionam as redes organizacionais, possibilitando a intervenção nos espaços públicos das realidades globais e locais por meio de orientações, percepções éticas e estéticas que afetam a percepção cultural e social do sistema mundo⁶⁴ mediada pela “comunicação com o *outro* entre mundos” (ESCOBAR, 2005; CASTRO-GOMES, ESCOBAR & GROSGOUEL, 2007b).

As transformações dos valores e cosmovisão ancestrais das comunidades afroindígenas, em realidades do “terceiro-mundo”, são profundamente afetados pelas TICs empreendidas pelos discursos hegemônicos pelas epistemologias ocidentais, mas também é por meio de tais tecnologias que se produzem resistências e colações e comunicações entre as epistemologias do Sul, por meio de compartilhamento e difusão de saberes, conhecimentos e estéticas não-modernas e contra-hegemônicas na relação Sul-Sul.

Se as não tão novas tecnologias comunicacionais de entretenimento, do mercado do sexo, das transformações arquitetônicas dos espaços domésticos, das relações entre público e privado, das noções de transformações das intimidades (GIDDENS, 1993; HARVEY, 2001) e dos direitos das pessoas trans produzirem reflexões sobre as biotecnologias⁶⁵ e dos abusos da indústria farmacêutica por meio das críticas de Beatriz Peciado (2008) e teorias queers, é estratégico também pensarmos na produção dos saberes e conhecimentos não-modernos e contra-hegemônicos contribuem para a visibilidade das corporalidades das pessoas e redes dos movimentos afroindígenas no ciberespaço como fortalecimento da ecologia dos saberes e conhecimentos em espaços pluriversais.

Segundo Escobar (2010, p. 117), muitos movimentos sociais e comunidades indígenas e afros da América Latina, aqui pensadas como pessoas afroindígenas, vieram problematizar as múltiplas interpretações acerca da propriedade intelectual privada que atravessam a noção da propriedade coletiva acerca da ecologia em seu aspecto geral, levantando a questão de como a política do desenvolvimento estratégico, por meio do ciberespaço, nos permitem contemplar criticamente a propriedade dos direitos, privados ou coletivos, valendo-nos da produção de conhecimentos indígenas, selvagem (ESCOBAR, 1999) e cosmovisão ética afroindígena.

⁶⁴ MIGUEL, Katarini G.; MAZZARINO, Jane Marcia, 2015.

⁶⁵ GIDDENS, 1993; HARVEY, 2001.

Colaço e Damázio (2012, p. 177) salientam que o número crescente de movimentos na América Latina que lutam pelo direito à suas próprias culturas, economias, ecologias e justiça já tomaram dimensões cibernéticas, ao tempo em que se questiona as estratégias de como argumentar por igualdade a partir da perspectiva de inclusão das diferenças na cultura, na economia e no direito supostamente universal. Assim, as autoras sinalizam que é necessário imaginar e pensar outras formas de ser e conhecer para assim constituir projetos de transformação baseados em práticas diversas de justiça ambiental e dessa forma podemos avançar em um projeto de mundos sicionaturais diferentes, pluralistas a partir de corpos transgressivos em diálogos coalizões transformativas dos direitos universais.

Como sugere Santo (2007) e Mignolo (2008), podemos pensar na justiça global sem forjar a ecologia e desobediência epistêmica ao sistema mundo ocidental?!. São justamente os movimentos transgressivos dos direitos ocidentais, em diálogo com o *locus-fraturado*, em que se questionam a visibilidade das resistências, lutas e direitos afroindígenas, tais como as estratégias decoloniais das pessoas trans na política do poder capilar que robustece a justiça cognitiva e ambiental a partir dos corpos dissidentes, desobedientes e transgressivos ao sistema moderno da colonialidade de gênero.

O olhar decolonial sobre as naturezas da propriedade privada em diálogo justo com as propriedades coletivas, por meio dos movimentos sociais junto aos direitos universais, parte, sobretudo, da desnaturalização do corpo pelo reconhecimento das várias naturezas, tendo como suporte o imaginário afroindígena e dos seus saberes e conhecimentos locais, permeada pela pluralidade dos corpos míticos que constituem a cormovisão da saúde sexual e reprodutiva, tendo como base a independência econômica, política e social com vistas aos Direitos Humanos em Estados Plurinacionais (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012), reconhecendo outros espaços de produção de conhecimentos e saberes ancestrais, ou “tradicionais” como outras nações à uma ecologia do poder pluriversal.

Escobar (2005) destaca que os saberes locais já atuam em redes muito antes da emergência global do ciberespaço, tomando como exemplo os formigueiros, coméias de abelhas e tribos indígenas que resolvem questões complexas apenas a partir das relações dos múltiplos agentes que interatuam dinamicamente segundo regras locais, independentemente das intervenções vindas de “cima para baixo”. O

mesmo autor utiliza diferentes tipos de estruturas de rede postulada pelo teórico mexicano, Manuel de Landa (1997 apud ESCOBAR, 2005, p. 224-225) para introduzir a diferenciação entre dois tipos gerais de redes: hierarquias e *meshworks*⁶⁶, estas últimas são flexíveis, não hierárquicas, descentralizadas e auto-organizadas (COLAÇO & DAMÁZIO, 2012).

Ao pensarmos as organizações não-modernas descritas por Lugones (2014), as sociedades não-modernas existem independentemente das hierarquias que implicam um grau de controle centralizado, das metas e regras particulares de comportamento e que operam sob a tirania do tempo linear, como são as organizações militares, as empresas capitalistas e a maioria das organizações burocráticas que operaram sobre esta base cosmológica.

Assim como nas concepções de tempo não-linear descritas por Santos (2007), as *meshworks* estão apoiadas nas decisões descentralizadas, na heterogeneidade e na diversidade dos saberes sobre os corpos (não)humanos. Por serem não hierárquicas, não têm um único objetivo, desenvolvem-se por meio do encontro com seus ambientes, múltiplas naturezas, embora conservem sua estrutura básica. Ainda para Escobar (2005), o ciberespaço, e aqui pensamos na complexidade dos movimentos sociais engendrados pelas cosmovisões afroindígenas, em redes sociais produzem modelos mais viáveis e potencialmente significativo em termos de menos possibilidades hierárquicas e mais possibilidades do tipo *meshworks*.

A utilização de outras linguagens corporais, com destaque àquelas que atravessam Internet, pode contribuir, mesmo que parcialmente, para gerar reformas profundas no modo de se pensar os saberes locais e também na revisão dos direitos a partir de espaços não formalizados institucionalmente. Nesse contexto, podemos destacar o conceito de Estado e Direitos Humanos Plurinacionais por meio do “*Estado como novíssimo movimento social*”, noção trabalhada por Santos (2008, p. 364). Diante da crise do Estado moderno, uma das concepções que surgem é aquela que propõe uma articulação privilegiada entre o princípio do Estado e da comunidade. Para este autor, sob a mesma designação de Estado, emerge de uma outra forma de organização política mais vasta que o estado nacional e suas políticas localizadas, em que o “*Estado é o articulador e que integra um conjunto híbrido de fluxos, redes e*

⁶⁶ Não há tradução para o português da palavra *meshworks*. Escobar traduz para o espanhol utilizando o termo *mallas* em espanhol (COLAÇO & DAMÁZIO, 2012), que em português pode ser traduzido como malha, tecido ou calça justa.

organizações em que combinam e interpenetram elementos estatais e não estatais, nacionais, locais e globais.” Nesse caso é evidente o papel das redes no ciberespaço; estas representam novos campos de possibilidade de aumento do poder e da participação da sociedade, na política e no direito a partir de seus saberes locais, colaborando para o que Santos chama de uma “reinvenção solidária e participativa do estado”, tal como estratégias de visibilidade e problematização do corpo trans afroindígena na políticas do corpo e relações do poder capilar nos cotidianos locais .

Os movimentos sociais das pessoas afroindígenas vale-se das redes formadas por “novos” grupos ou novas gerações do pensamento e resistência decolonial, movimentos de protestos em atos corporais e da política de ocupação dos espaços públicos, assim como de software livre, gratuitos, voluntariados e organizações não governamentais que utilizam e organizam-se por meio das redes digitais virtuais, adquirindo cada vez mais uma significação política do corpo local e do corpo trans nas políticas dos espaços cibernéticos. Isso pode ser observado nos ‘*novos*’ *ativismos trans afroindígenas ou apropriação dos espaços cibernéticos*, através da militância nas redes sociais, a favor dos Direitos Humanos Pluriversal, das democracias múltiplas, não como invenção do pensamento patrimonial das epistemologias ocidentais, mas como flexibilizações matrimoniais entre regras da propriedade intelectual que se apliquem ao direito originário e coletivo, para o além das fronteiras dos direitos públicos e privados. Assim, os conhecimentos e saberes da cultura local em diálogo com as múltiplas naturezas dos pensamentos democráticos que reproduzem corpos míticos e imaginários, proporcionam-se as bases para a economias e políticas afroindígena, tais como matrizes ancestrais, diferentemente do ponto-zero do conhecimento judaico-cristão, em que se reificam os direitos plurais à saúde sexual e reprodutiva dos corpos coletivos das pessoas afroindígenas⁶⁷.

3.3 ASSOCIATIVISMO E CORPORATIVISMO DO MOVIMENTO TRANS AFROINDÍGENA ENTRE SABERES LOCAIS E EM COALIZÕES CIBERNÉTICAS

O associativismo e o corporativismo das pessoas trans afroindígenas apoiados nos saberes coletivos locais fortalece-se suas visibilidades por meio das coalizões

⁶⁷ Veja sobre o Estado pluriversais em contextos indígenas na América Latina, aqui fazemos a mesma reflexão no contexto afroindígena <http://estadodedireito.com.br/os-estados-plurinacionais-e-a-afirmação-dos-direitos-dos-povos-indígenas-na-américa-latina/>

com os direitos étnico-raciais e imaginários ancestrais, em descontínuas dimensões cibernéticas, mesmo considerando que a comunicação em redes transcendem aos limites desse espaço e, sim, como reflexos das realidades locais. No entanto, devemos considerar que independente das imagens e imaginários em redes ancestrais, não-modernas, as redes cibernéticas, segundo Escobar (2005, p. 144) podem ser utilizadas como espaço público em amplo acesso em qualquer parte do sistema mundo, promovendo o alargamento das coalizões e visibilidades dos saberes locais, sobretudo das comunidades (re)produtivas dos direitos e propriedades coletivas acerca da saúde sexual enquanto direitos étnico-raciais ao corpo dissidente, tais como as estratégias de visibilidades decoloniais juntos às tecnologias de reprodução industrial dos corpos saudáveis e consumidores dos bens e propriedades naturais em ‘realidades locais’ que refletem múltiplas naturezas, nem sempre permitidas pelas democracia e Estado de segurança nacional, mas tais como imagens possíveis de respeito à autonomia e às diferenças ritualísticas entre sistemas jurídicos pluriversais e plurinacionais.

As estratégias decoloniais das pessoas afroindígenas em cooperativismos locais e internacionais filiam-se, por exemplo, aos criativos usos do ciberespaço em dinâmicas políticas e econômica do poder transnacionais, tais como aqueles feitos pelo movimento dos mascarados zapatistas⁶⁸ junto aos Estados Plurinacionais, considerando as particularidades e as especificidades requerido à cada saber e conhecimento local. Tais associativismos e cooperativismos que atravessam os espaços cibernéticos são exemplos da visibilidade da reconstrução e (re)apropriação das imagens de corpos míticos e ancestrais pelos quais os movimentos sociais afroindígenas fazem dos jogos do poder capilar em espaços públicos, em articulação entre indivíduos e comunidades plurais em políticas do corpo (RUPP, 1993) no cotidiano das colonialidades modernas.

⁶⁸ “O Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN apareceu publicamente, e através da utilização de várias máscaras, no estado mexicano de Chiapas em janeiro de 1994, a partir de sua origem indígena, com as demandas seculares dessa parcela da população marginalizada, suas peculiaridades e sua prática política, que o fazem um grupo armado bastante original dentro do contexto das lutas populares na América Latina. [...] os zapatistas tiveram a habilidade – e ainda têm – para conquistar espaço nos meios de comunicação convencionais e criar uma eficiente rede de solidariedade e comunicação, combinando as tradições seculares das comunidades indígenas, que são suas bases, aos recursos tecnológicos de meios eletrônicos como a Internet e a Web. Esta combinação criativa de iniciativas políticas bem-sucedidas, bases sociais resistentes, diálogo permanente com a chamada sociedade civil – nacional e internacional – e vitórias importantes no campo da comunicação, compensam a fragilidade militar do EZLN e possibilitam sua continuidade [...]” (ORTIZ 2005, p. 185).

Eveline Gama Rojas (2015), em sua tese: “*Trans narrativas do self : uma análise a partir de diários virtuais de transição transexual no Youtube*”, descreve como o espaço cibernético tem proporcionado estratégias de troca e experiência entre pessoas transexuais e trangêneras, ou simplesmente pessoas trans, na contemporaneidade. Aponta que os blogs de (trans)feministas se tornaram campos de debates intensos acerca da dessencialização do sexo e gênero de onde emergem questões que tensionam as intersecções das desigualdades de raça, classe e etnia. Questões epistemológicas sobre quais caminhos tomar os associativismos nacionais e cooperativismos trans também estão postas em escalas cada vez mais transnacionais, surgindo assim uma crítica constante aos Estados cisnormativos e políticas de saúde que indicam a heteronormatividade como padrão de saúde. Apesar da plataforma *youtube* favorecer as narrativas do *self* e individualismo nas estratégias de transição entre os sexos, é possível perceber que muitos dos associativismos transgêneros estão ligados aos interesses e às percepções locais em meio aos discursos médicos da saúde industrial e mítico e cosmológicos dos médicos “tradicionais” que são acessados in-lócus.

Ana Almeida y Elizabeth Vásquez (2010), em “*Cuerpos Distintos: Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*”, destaca que nos últimos anos muitas das produções acadêmicas e políticas sobre o associativismo e o cooperativismo transgênero que surgem sobretudo nas universidades dos Estados Unidos, assim como a crescente crítica às *epistemologias do norte* nos países do sul por meio da transgressão dos essencialismos, dos cânones acadêmicos e dos determinismos linguísticos que os Estudos Nacionais e as *teorias queers* reproduzem sobre o resto do mundo como (des)continuidades coloniais. Destaca ainda que no câmbio destes padrões linguísticos, estes associativismos e cooperativismos nos espaços virtuais, tendem à excessiva celebração de identidades forjadas pelos interesses da economia da saúde industrial em dominação dos corpos através das políticas do corpo ocidental, reproduzindo assim outras formas de subordinação, ou mascaramento da economia de (im)exportação de hormônios protegidos por patentes das propriedades tecnológicas e intelectuais que favorecem apenas à economia dos países do norte. Assim sendo, destaca que os cooperativismos trans, aliados, às organizações LGBT

frente às reivindicações da sigla TLGT⁶⁹ evidenciam as tensões sobre a história dos movimentos sociais das minorias sexuais e suas ligações aos interesses nacionais e subalternizações destes aos outros Estados imperialistas, em estratégias de mascaramentos dos seus interesses de expansão dos seus mercados através dos discursos dos Direitos Humanos e organizações (não) governamentais do movimento LGBT internacionais. Assim, as autoras sugerem que o corporativismo versus o transfeminismos partam das reivindicações dos significados locais, aqui destacamos os corpos míticos ancestrais das naturezas econômicas e políticas locais, para construção dos associativismos trans livre dos interesses do discurso hegemônico forjado pelos corporativismos ocidentalizantes da colonialidade do poder entre aliados.

O mesmo movimento é percebido pelo movimento de travestis no Brasil, ou das comunidades das Hijiras em amplas conquistas jurídicas diante do Estado pluralista na Índia, por exemplos, que apesar de encontrar aliados em políticas de saúde com investimentos (inter)nacionais, que lutou e ainda luta pela autonomia na escolha do significado travestis e da autodeterminação da imagem e imaginário das pessoas trans afroindígena nos guias de comunicação midiáticos, nos sistemas jurídicos e nas políticas públicas de educação, segurança e saúde, devido suas histórias de resistência no Brasil, ao invés de assimilar os significados transgênero e transexuais que são forjados sobretudo pelas epistemologias e história do movimento LGBT norte-americano, tais como regras fundamentalistas do “politicamente correto”.

Nos contextos do sul, em correntes ou travessias transoceânicas dos saberes locais, as travestis e as hijias reivindicam sua autonomia junto às ancestralidades indígenas, sejam como descendentes ameríndias, africanas ou asiáticas, a fim de decolonizar os direitos sexuais e reprodutivos da resistência do pajubá e do hindi, por meio dos seus imaginários étino-linguísticos e, também, pelo respeito às suas linguagens corporais reproduzidas pelos saberes locais, tais como políticas de saúde sexual e reprodutivas que não estão limitadas aos usos das camisinhas, gels, cirurgias

⁶⁹ Na militância e organizações trans faz-se a defesa que o movimento homossexual, gay e lésbico, tomaram visibilidade, sobretudo, a partir das transgressões da heteronorma reproduzido por transexuais nos espaços públicos. Assim reivindicam outra sigla que represente a história do movimento, tal como o TLGBT. A sigla GLBT também sofre reivindicações a partir dos movimentos feministas através das lésbicas, o que provocou a alteração para a sigla LGBT (MAFRA, 2015), sendo uma sigla que sofre constantes transformação devido as disputas entre políticas das identidades dos corpos e suas representações em imagens, assim é possível ver esta sigla em imagens de suas transgressões, tais como LGBTTT, LGBTI, LGBTQ, LGBTQI, TLGBT, TBGL, entre outras.

de redesignação sexual e/ou acompanhamento psicológico para acesso aos hormônios, ou dos recursos públicos, mas sim pelo reconhecimento das ritualísticas da reprodução da saúde dos corpos dissidentes, contrariando os corporativismos transgêneros e transexuais no contexto nacional e inter(trans)nacional que, comumente, limita à saúde enquanto produto do imaginário industrial e consumismo ocidental. Então, fica explícito que as questões de classe social e econômica são fundamentais, quando travestis e hijiras passam a exigir do Estado Nacional os *posicionamentos públicos dos Estados Plurinacionais*, sejam através do reconhecimento dos seus imaginários ancestrais ou através do reconhecimento dos nomes sociais e dos direitos originários ancorados em saberes dos corpos míticos. Percebe-se que a resistência em favor da não-discriminação e a não-violência, sofridas por elas no trabalho sexual nas ruas ou não nos espaços privados das ritualísticas de suas religiões e conhecimentos espirituais, são sobretudo estratégias decoloniais para a sobrevivência e reprodução da saúde sexual dos seus corpos trans.

Assim, as redes sociais nos ambientes digitais e virtuais emergem como campos férteis de colalção (COLAÇO&DAMÁZIO, 2012) entre as pessoas trans afroindígenas em espaços transnacionais, pois estas passam a refletir sobre suas lutas e sobre os significados dos imaginários locais, fomentando o compartilhamento, as trocas de saberes e usos e adaptações das biotecnologia empreendidas como direitos étnico-raciais à saúde sexual e reprodutivas dos corpos e sujeitos coletivos. Portanto, as estratégias de linguagens corporais e discursos imagéticos de resistência aos imperialismos ocidentais que atravessam as organizações internacionais e conservadorismos dos Estados nacionais, emergem como disputas do poder em favor das memórias e imaginários que atravessam os Estados e sistemas de saúde, justiça, educação e segurança normatizados como universais. Reflexões críticas do perspectivismo ameríndio das multinaturezas, em coalizão entre as pessoas trans afroindígenas entre países do Sul, reafirmam-se como demandas contra-hegemônicas das políticas de desenvolvimentos que é fortalecida pelas colaborações e cooperativismos em intercâmbio com saberes e imaginários locais, sejam entres países da América do Sul, África Austral, Ásia e Oceania. Destarte, os significados dos direitos étnico-raciais junto ao imaginário ancestral são frequentemente engendrados pela normatividade da invisibilidade, sejam reproduzidos por discursos jurídicos e políticas de saúde públicas do 'cis'tema heteronormativo dos Direitos

Humanos Universais e comunicação da indústria de massa, provocando resistências e outros significados das palavras e corpos em realidades locais.

Estas reflexões exigem desdobramentos em três pontos analíticos sobre as demandas de: 1) reflexões sobre a utilização do ciberespaço como forma de reprodução e afirmação das necessidades e corporalidades das pessoas trans afroindígenas; 2) contestações e reivindicações pela emergência de um Estado plurinacional referente à política de saúde das populações de corpos dissidentes; 3) estratégias contra-hegemônicas fundamentadas no “intercâmbio de saberes” ou na consideração dos saberes das pessoas trans e populações afroindígenas em estudo por sistemas pluriversais voltados para implementação de políticas do corpo adequada à saúde sexual e reprodutiva que respeitem os direitos étnico-raciais.

4 CAPÍTULO III: A MBITA YA VOVO YI DLAYA LE'TO TIYA⁷⁰

“Esta é a língua do opressor, no entanto eu preciso dela para falar com você!”

(Adrienne Rich)

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DA DIVERSIDADE ÉTNOLINGUÍSTICA EM MOÇAMBIQUE E COMPREENSÕES ACERCA DA EPIDEMIA HIV/SIDA

Ao investigarmos na Internet o mapeamento da diversidade étnica no sistema mundo global, é possível visualizar a seguinte concentração nos continentes segundo o *A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts (page 59), National Intelligence Council, 2000*⁷¹

Figura 11. Diversidad Étnica por Países en el Mundo 2000

⁷⁰ Uma pessoa doente pode viver mais que uma pessoa saudável (Provérbio Xichangana).

⁷¹ Disponível em: <<http://www.gifex.com/detail3/2009-09-18-7106/Diversidad-tnica-por-Pases-en-el-Mundo-2000.html>> Acesso em 02/02/2018

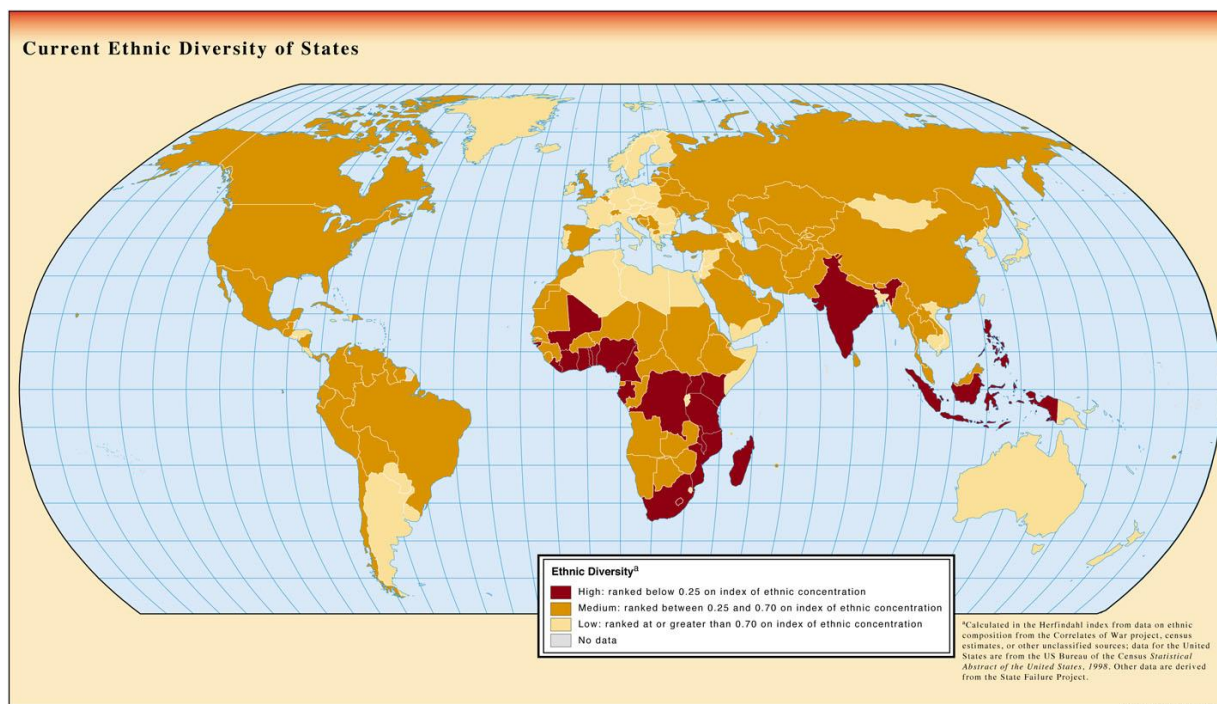


Figura 11. Diversidad Étnica por Países en el Mundo 2000

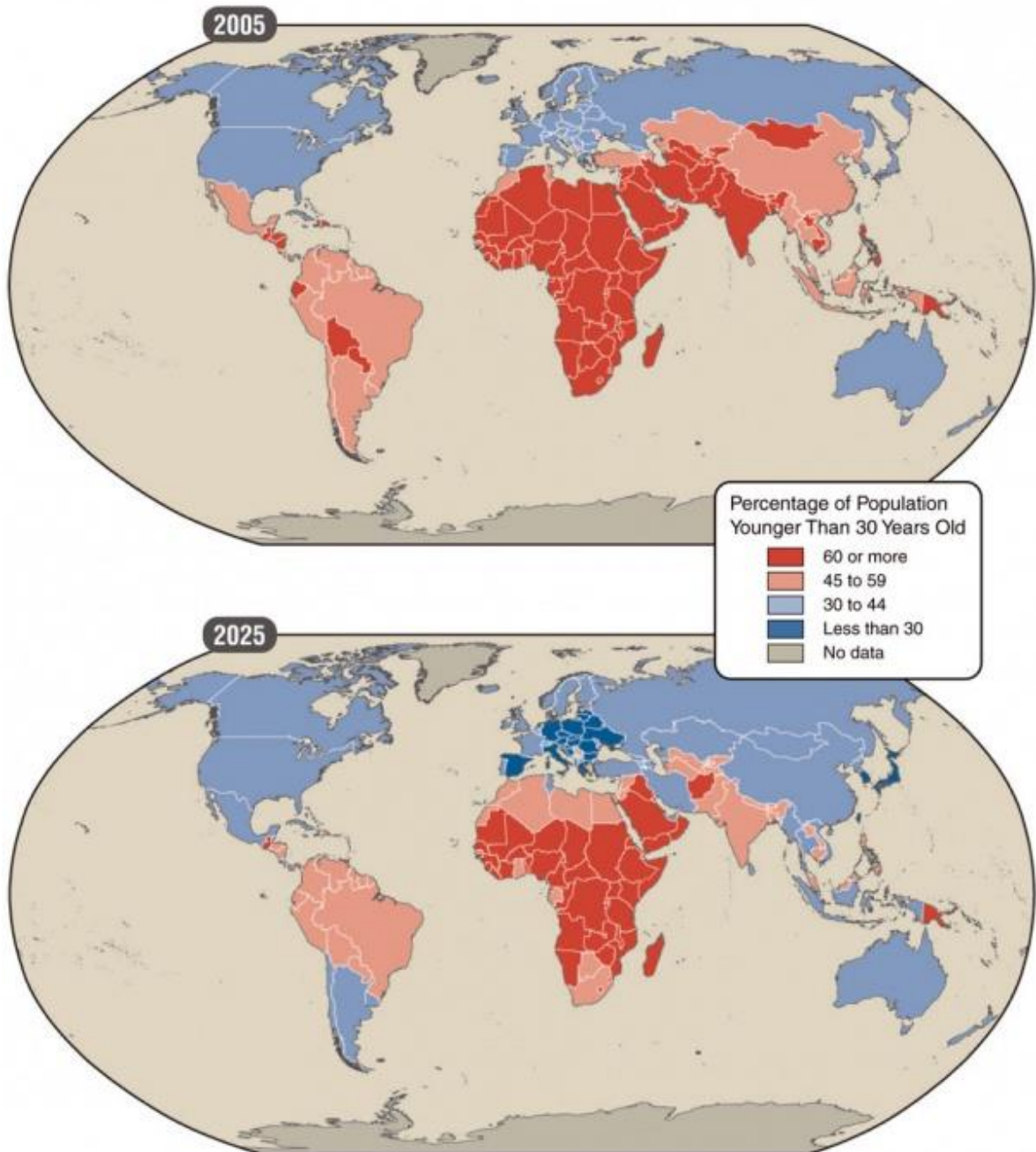
Fonte: Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts (page 59), National Intelligence Council, 2000

O continente africano, seguido pelo asiático, destaca-se pela sua maior concentração da diversidade étnica no mundo. Ao cruzarmos as informações desta imagem com o mapeamento da concentração da população por idade no mundo global, verificamos outras similaridades e possíveis coalizões entre população jovens, entre os países do Norte, e entre populações mais velha nos países do Sul, destacando-se o continente africano, americano e asiático pela maior concentração da população mais velhas do mundo. Estas informações são reforçadas pela utilização das cores, tal como um mapeamento binário ou das extremidades entre as cores vermelha ao azul (índigo) e violeta, que nos remete as linhas coloridas e imaginários ancestrais do arco-íris que, dependendo das perspectivas historiográficas e mitológicas entre mundos podem refletir valores e aspectos morais horizontais e/ou verticais dos signos e significado intercomunicacional entre gerações, sejam entre etnias ou raças, assim como entre gênero e sexos no sistema moderno na colonialidade de gênero.

Em perspectivas das ciências das complexidades e análises culturais para os significados da cores na história ou mitologias, podemos pensar esteriótipos e hibridismo entre expressões como “sangue azul e negro”, ou sociedades “quentes” e “frias”. Seguindo o pensamento decolonial e estratégias do imaginário ético trans afroindígenas, gerações mais velhas ou mais novas não implica a hierarquização ou

o autoritarismo entre populações e corpos, assim como não há subalternização dos mais velhos em relação aos mais novos, o que contraria ou proporciona uma pluriversão junto as relações hierárquicas e autoritárias da família nuclear, sedentária, monogâmica e patriarcal, paralela, por exemplo a família ou tribos não-nucleres, poligâmicas e matriarcais. O corpo e imaginário mítico que acione o ‘fio condutor’ da matriz epistemológica, pode reproduzir leituras valorativas que justifiquem o (não)desenvolmentismos entre territórios, ampliando possibilidades de fissuras e instabilidades acerca das relações do poder capilar nas políticas dos corpos e populações. A não-linearidade do tempo como pensa (SANTOS, 2007) entre a concepção da evolução no darwinismo social ou no Candomblé e Hinduísmo, por exemplo, pode ser acionada pelo corpo-mítico jovem ou mais velho, não implica o autoritarismo e uma hierarquia no sentido valorativo para o “mais ou menos adaptado ou carente” da política do desenvolvimento.

Figura 12. Estructura por Edad de la Población del Mundo 2005-2025

World Age Structure, 2005 and Projected 2025

Source: US Census data.

784355AJ (G00975) 11-08

Figura 12. Estructura por Edad de la Población del Mundo 2005-2025

Fonte: Global Trends 2025: A Transformed World (page 40), National Intelligence Council, 2008

Figura 13. Mapa de países por PIB per capita 1996

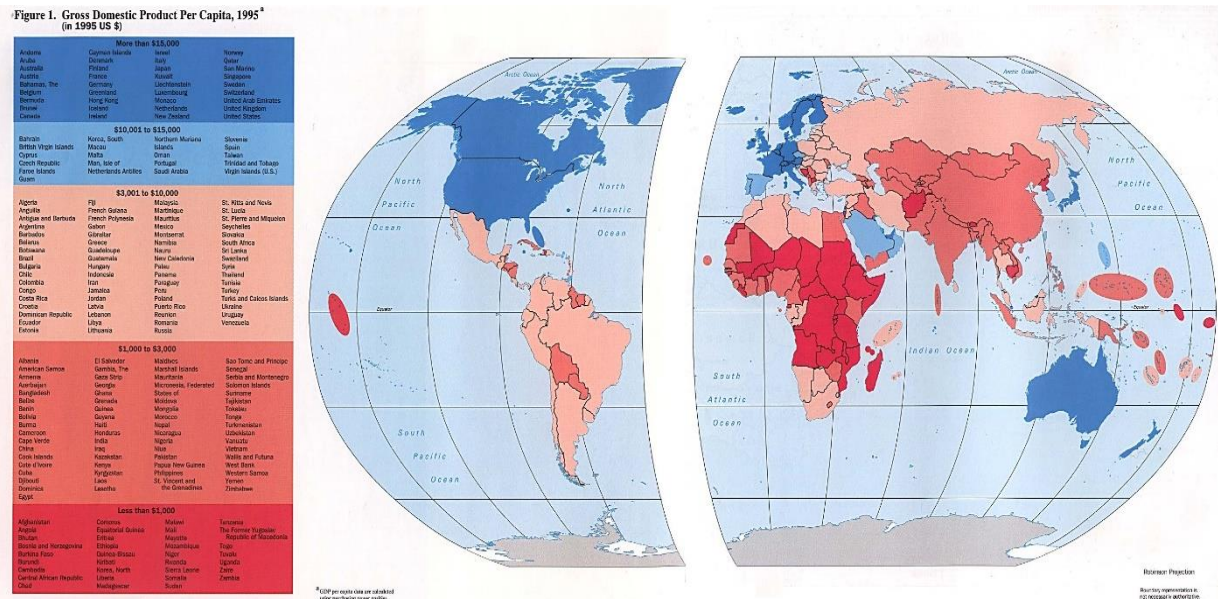


Figura 13. Mapa de países por PIB per capita 1996

Fonte: CIA - Central Intelligence Agency

A diversidade étnica e estrutura populacional por idade no mundo, em perspectivas entre os anos 2005 a 2025, leva-nos a questionar os critérios de classificação geopolíticas no sistema mundo e a implicações destas imagens na produção de políticas desenvolvimentistas no mundo, visto que os continentes do Sul e os territórios orientais, com excessão da Oceania, apresentam a menor produção de renda per capita no mundo. Na figura 13 é possível ver a classificação da África como a região de maior concentração da menor renda per capita no sistema-mundo, segundo a Agencia Central de Inteligência – CIA., tal como perspectiva de desenvolvimento reproduzida pelo sistema mundo ocidental que repruduz um discurso imagético que a base da hierarquização vertical do mundo global entá nos territórios de menor movimento do capital moderno, assim como para a matriz epistemológica ocidental classifica o corpo-mítico das sociedades pré-capitalistas como pré-histórica ou pré-moderna, sinalizando para economia patriarcal, heterocentrada e mercadológica com o topo da coluna. Na leitura da imagem, segundo o pensamento decolonial, seria a base da coluna um exemplo de transgressão do sistema moderno da colonialidade de gênero, visto que os territórios de menor renda *per-capta* sinalizam para economias e políticas tribais, ecológicas, pluriversais e não-mercadológica, tendo como base a caça, a troca e cultura como economia não-capitalista.

O pensamento decononial põe em suspeita o conhecimento em que a África se destaca pela maior concentração da epidemia HIV/SIDA junto aos outros países no mapeamento do mundo, como se pode ver na figura 14. Ao problematizarmos os aspectos da diversidade étnica e histórico-linguístico no contexto africano e, em especial Moçambicano, é possível produzir reflexões e análises críticas sobre as políticas dos Direitos Humanos e desenvolvimentismos a partir do Movimento LGBT e suas lutas contra a epidemia de HIV/SIDA, assim como as coalizões entre territórios dos Estados Unidos, países da África Austral e Índia. O significado e concepções de doenças, saúde e direito sexual e reprodutivos dos corpos em distintas etnias pode sinalizar estratégias diferenciadas de cura, tratamento e exercícios e práticas sexuais e reprodutiva dos corpos.

Figura 14. El VIH/SIDA en el Mundo 2008

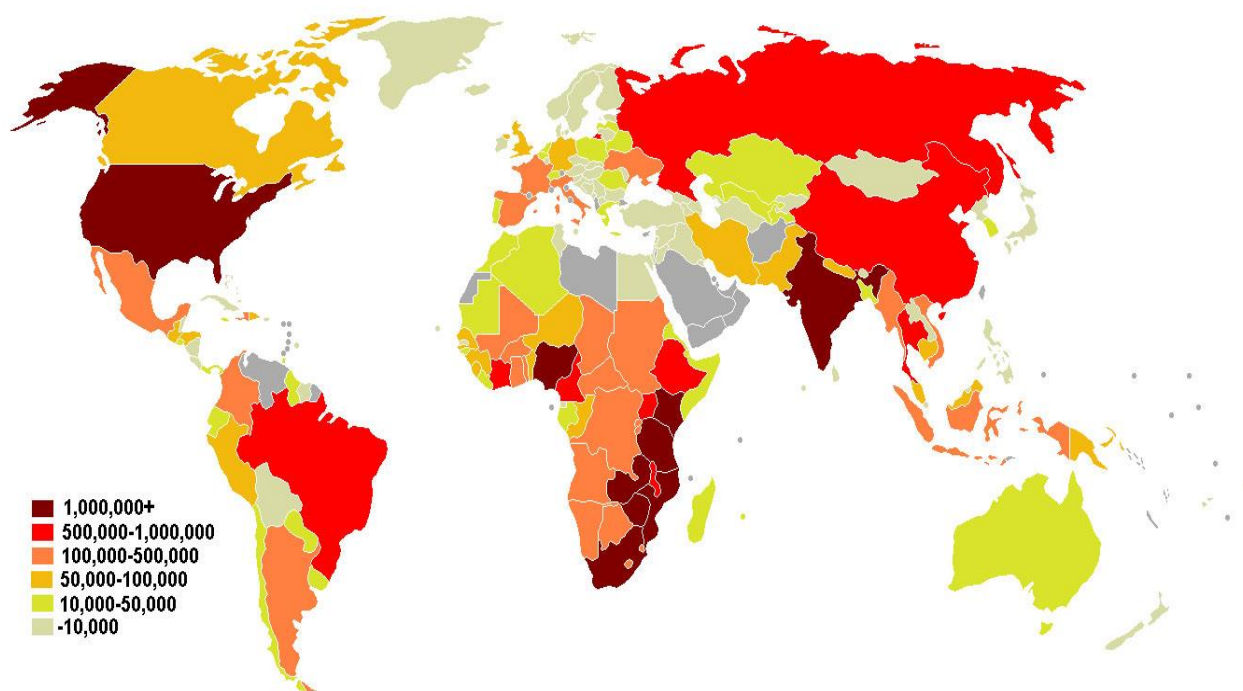


Figura 14. El VIH/SIDA en el Mundo 2008

Fonte: <http://www.gifex.com/fullsize/2009-11-05-10840/El-VIHSIDA-en-el-Mundo-2008--.html>

Antes mesmo da divisão da África entre os impérios europeus no século XIX, os territórios e seus povos foram identificados por viajantes, missionários e comerciantes a partir da nomeação das suas línguas e costumes étnicos. A partir dos estudos disciplinares e etnológicos dos linguístas e antropólogos, ainda no século XVIII, foi possível categorizar as “famílias linguísticas” que facilitariam a colonização dos territórios e futuras instalações administrativas dos impérios por meio dos

Figura 16. Los grupos étnicos de África 1996

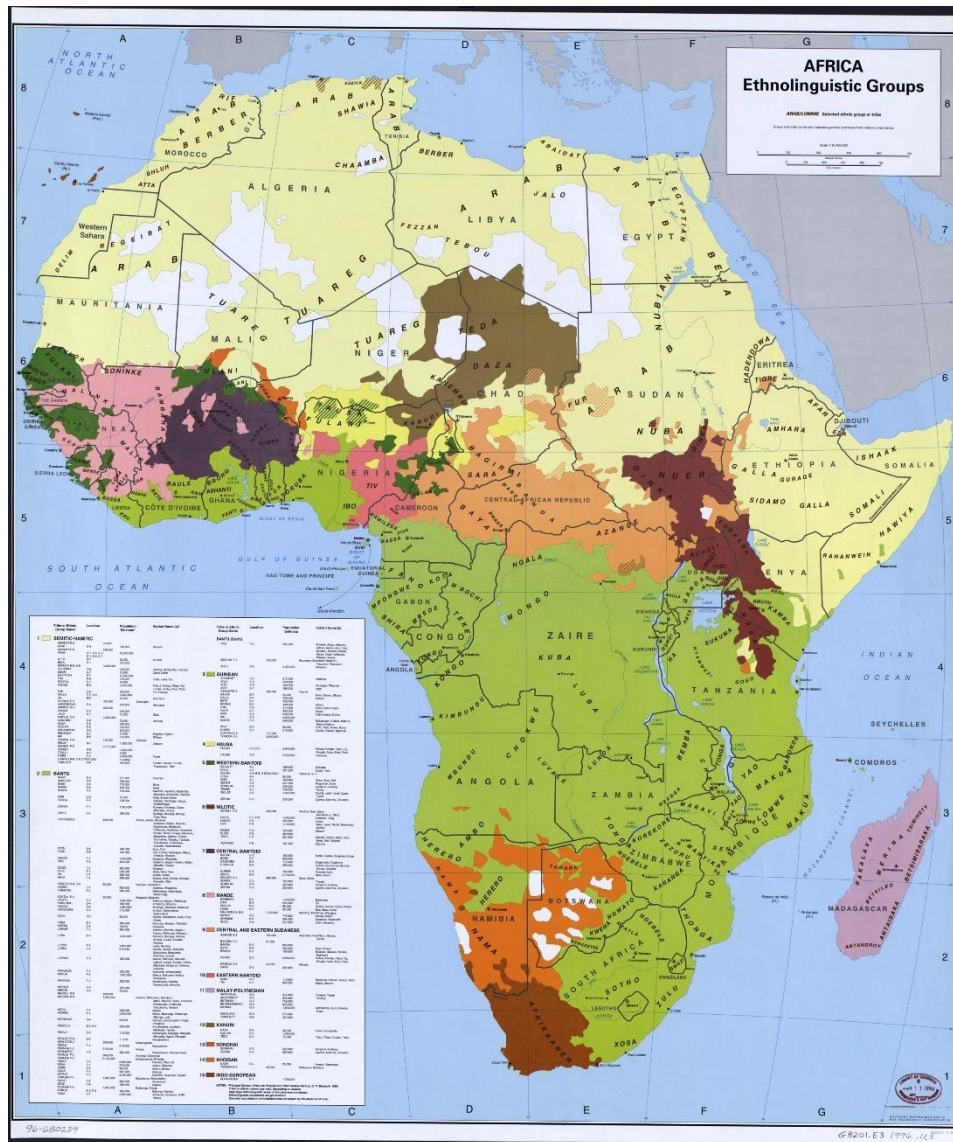


Figura 16. Los grupos étnicos de África 1996
 Fonte: CIA - Central Intelligence Agency

A partir das figuras 15 e 16 podemos observar as imagens do mapeamento do povos em territórios ou família linguística Bantu, assim como pensar nas influencias e diversidade étnico-linguísticas e tribos que compõe o território da África Austral e moçambicano, tais como: Yao, Makonde, Makua, Lomwe, Shona, Thonga, Sena, Marawi, Manika, sendo as línguas eurocentradas restritas às estruturas das cidades colonizadas. Independentemente da historiografia colonial promovida pelo espírito do Estado nacionalista, a estrutura do sistema mundo ocidental, é importante refletir que tais línguas e cosmovisões étnicas ainda permanecem vivas nesses territórios,

acionando outras matrizes epistemológicas pluriversais, afroindígenas, promovendo resistências decoloniais ao modelo de organização social e arranjo familiar imposto pelo sistema moderno da colonialidade de gênero desde o século XIX, período bem recente junto as linguagens mitológicas e ancestrais que acionam outro imaginário das relações de poder capilar sobretudo entre espécies, gêneros e sexualidades polígâmicas e politeismos animalistas.

Sob conotação exclusivamente linguista, a palavra *Bantu* surgiu dos estudos do linguista alemão Bleck entre os anos 1851 e 1869, para assinalar o parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam este vocábulo para designar o vocábulo “os homens”, tendo como singular “Muntu”. Distanciando-se das conotação racial, o linguista J.H. Greenberg, assevera o povoamento Bantu na África Austral mediante o processo de migração desde o noroeste das grandes florestas congolenses, para a África Oriental e depois para o Sul, onde simultaneamente a difusão da nova tecnologia do ferro na zona dos Grandes Lagos na África Austral, entre três mil anos até 500 anos antes da era atual (Departamento de História – UEM, 2000, p. 11-12), conforme figura 16, foi possível caracterizar seu movimento e influências políticas na África Austral, assim como sua presença no imaginário mítico e imagem ancestral nas filosofias, estéticas e éticas locais.

Figura 17. La expansión bantú 3000-1000 aC

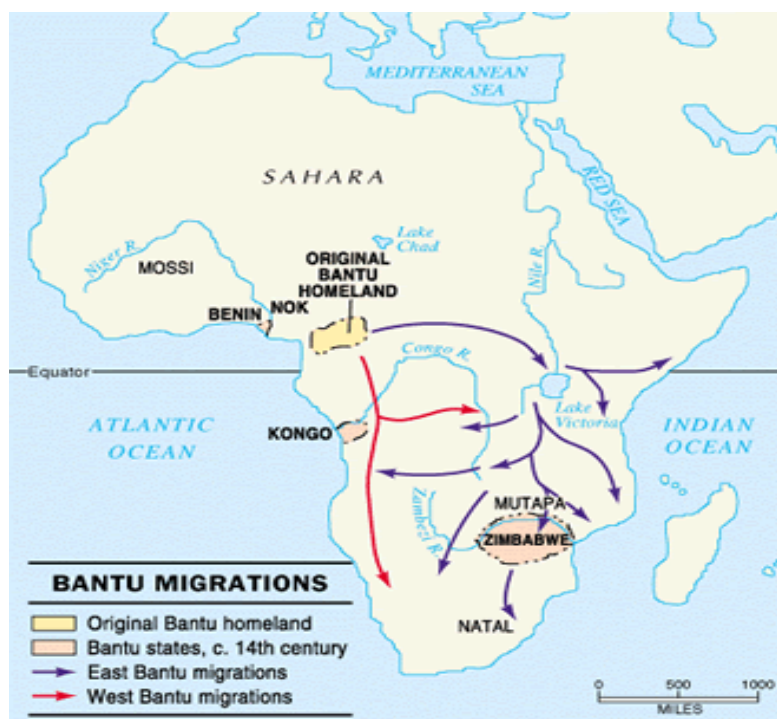


Figura 17. La expansión bantú 3000-1000 aC

Fonte: <http://www.gifex.com/detail3/2010-01-06-11637/La-expansin-bant-3000-1000-aC.html>

Alguns desafios foram postos aos pesquisadores que acessam a língua portuguesa para a escrita da História Moçambicana⁷². Neste processo encontra-se descrito que o primeiro grande desafio pauta-se em escrever as histórias moçambicanas desde as primeiras sociedades sedentárias e os impactos dos mercadores (200/300 – 1885), o que pode facilitar as classificações das colonialidades numa linha de tempo ocidental. No entanto, pode se perceber que as continuidades dos nomadismos e mercadores de outros tempo podem ficar de fora e invisibilizados por este recorte cronológico. Sobretudo, os historiadores que tenham uma “visão unificada” do passado, temática e geograficamente, encontrariam outras dificuldade pelo fato de que os escritos históricos e etnológicos serem constituídos por “retalhos de tribos”, costumes e guerras, o que facilita a escrita de uma historiografia pluriversal e um complexo mapeamento de discursos imagéticos acerca dos corpos míticos e narrativas dos imaginários ancestrais. O segundo desafio foi o de subverter o paradigma colonial sob a perspectiva histórica ‘diferente’, robustecida pelos conflitos de interesses e de estratégias. Assim, o Departamento de História do CEA -UEM levanta duas hipóteses, que:

(1) o ouro, o marfim, os escravos, a copra, o sisal, o algodão, etc eram produtos de relações sociais assimétricas que importava revelar e analisar e de que (2) essas relações não eram apenas o efeito do colonizador, mas também, das classes reinantes locais. (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA - UEM ,2000, p.9).

Os pesquisadores da obra acima citada denunciam a tendência de descrever a História de Moçambique sob o romantismo da “moçambicanidade pacífica” promovida pelos “garimpeiros da harmonia”, “arqueólogos das tradições positivistas” que visam assegurar a ordem social como sendo valor universal e de “todos”, no entanto é furtado pelo conflito de interesses e os choque das estratégias decolonias. Sinalizam assim, que a história de Moçambique é um campo riquíssimo para a investigação acerca das pluriversidades locais, assim como multiplicidade de estratégias de resistências às colonialidades de gênero. Considerando que em cada momento histórico há a sua colonialidade, tomando como referência Frantz Fanon (1968), ressaltamos que para subverter a colonialidade do agora é necessário tomar

⁷² *História de Moçambique: parte I – Primeiras Sociedades Sedentárias e Impactos dos Mercadores, 200/300 - 1885; e, parte II – Agressão Imperialista, 1885-1930*, volumes 1, produzido pelo Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane, sob a Direção de Carlos Serra e revisão linguística de Almiro Lobo (2000).

como ponto de referência os “*deserdados da terra de outros tempos*”, para assim, iniciar a contextualização pluriversal de Moçambique a partir do conflitos agropecuários e metalurgia do ferro dos falantes Bantu (Departamento de História – UEM, 2000) até a história do tempo presente, constata-se os territórios moçambicanos como um vasto campo de pluralidades estratégicas para o além dos limites da língua portuguesa, inglesa, francesa, espanhola e alemã, por exemplo.

Por mais que se destaque que a colonização mais recente tenha sido realizada pela língua portuguesa, é necessário salientar que a história do povoamento de Moçambique se deu pelos povos Bantus também designados *bantos*, tal como um grupo etnolinguístico que atualmente engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes que disputam memórias e (des)fazem coalizões imaginária. As unidades desses subgrupos, contudo, aparece de maneira mais complexa no âmbito das intercomunicações linguísticas, uma vez que essas centenas de grupos e subgrupos têm, como língua materna, uma língua da família banta, o que promove a pluriversalidade dos imaginários dos corpos trans afroindígenas. Posteriormente, a migração e a instalação dos grupos bantus, a região recebe os *Suahilis* que, situados na região da costa leste do continente africano, faz com que este povo mantenha maior identificação com povos homólogos dos outros países da África do Leste. Por volta do ano 800 d.C., a região conheceu a invasão asiática dos *Árabes-persa*, povoamento ao qual surge o nome Moçambique e que permanece até hoje, visto que os descendentes deste grupo ainda exercem grandes influência cultural e trocas político-comerciais e mercantis, tornando a região mais ampla do que é conhecida desde o período da expansão europeia neste território. Os principais objetos das trocas mercantis afroasiática no período antes da conquista dos portugueses eram tecidos, objetos de vidro, missangas, porcelanas, banana, perfumes por parte dos *Suahilis* e em troca recebiam dos grupos bantus o ouro, marfim e escravos e em menor escala âmbar (GUAMBE, 2017), destaca-se que os trânsitos comerciais dos corpos (não)humanos desde o surgimento do nome Moçambique, de influência árabe-persa, sugere outros imaginários para as políticas do corpo que pluraliza as leituras sobre as várias colonialidades acerca da escravidão e exploração (não)capitalistas dos corpos, independentemente de corpos humanos ou não.

A direção da expansão e migração dos Bantus deram-se do Oeste ao Leste, do Centro ao Nordeste e em direção ao Sul do continente. Sendo a região Norte moçambicana a mais influenciada pelas tradições Bantus do que a região Sul, até

hoje sinalizadas como território de preponderância das tradições e imaginário matrilinear acerca das práticas vaginais (BAGNOL & MARIANO, 2011) e das saúdes sexuais e reprodutivas de corpos transgressivos da economia patriarcal e monogâmica. Até 1800, no Estado de Zimbábwe, por exemplo existiam grupo sociais especializados em atividades como olaria, metalurgia e tecelagem, tornando-se independentes da atividade da agricultura dos primeiros grupos sedentarizados, na região. As unidades de produção eram constituídas por grupos de parentes consanguíneos, o que implica economias políticas sexuais e reprodutivas definidas pelo sistema patrilinear ao Sul e matrilinear ao Norte, tal como entidades autônomas por seus imaginários míticos na sociedade, algumas conhecidas como “*Nlocko*” entre os Makua, “*Liwele*” entre os Yao, “*Pfuko*” entre os Cheua, “*Ndangu*” entre os Tsonga e “*Bvumbo*” entre os Chona, tais como corpos coletivos que indicam ancestralidades e economias sexuais e reprodutivas distintas entre si. (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UEM, 2000)

Sendo assim, o poder linhageiro e os imaginários míticos dos grupos etnolinguísticos se estendem em complexas divisões e estratégias de intercomunicação das políticas do corpo sexual, econômica e política no território, de Norte ao Sul, respectivamente, teremos, à grosso modo, a seguinte distribuição dos discursos imagéticos entre imagens ancestrais dos corpos míticos: Yao, Ajaua, Makonde, Macua, Cheua, Zimba, Nsenga, Lómuè, Tauara, Tonga, Sena, Báruè, Chuabo, Chona, Teve, Ndau, Tsonga, Tsua, Chope, Changana (predominante na atual Maputo), Ronga (Departamento de História – UEM, 2000, p. 17-19) e Zulu, no extremo sul, sinalizando coalizões linguísticas acerca dos DSSR entre os territórios vizinhos ao atual território nacional de Moçambique, como podemos ver na figura 18, abaixo:

Figura 18. Mapa Moçambique: Famílias linguísticas

É importante salientar que a palavra Moçambique, etimologicamente, refere-se às etnias e língua árabe-asiática o que nos remete às leituras imagéticas do corpo mítico e tecnologias, práticas e política do corpo coletivo que singulariza a preponderância do imaginário árabe-asiático à saúde sexual e reprodutiva, enquanto propriedade coletiva neste território. O lugar se reveste, parcialmente, pelo sistema moderno de colonialidade eurocêntrica a partir do século XVI, principalmente com a “tradição” do comércio de escravos já negociados em da língua portuguesa em outros territórios africanos e americanos. No entanto o nome posto a este território preserva-se, continuamente, com os signos e significados árabes, devido a forte influência do sistema-mundo oriental no cotidiano da região pela qual se situa políticas do corpo não-ocidentalizadas em suas práticas cotidianas; religiosidades mulçumanas, tribalistas, hindu e cristã constituem a diversidade de signo e significados para o corpo mítico sexual e reprodutivo da saúde do corpo coletivo. É válido lembrar de que a disputas de memórias e imaginários entre riquezas do sexo coletivo e práticas reprodutivas do corpo coletivo moçambicano tomam visibilidade e outras centralidades a partir da língua a qual esta região é acessada. No caso da Língua Portuguesa, a história moçambicana é engendrada por variadas tecnologias de domesticação e escravidão dos corpos negros no trabalho colonialista, desenvolvido sobretudo a partir do imaginário da hermenêutica cristã e seu sistema educacional e de saúde empreendida pelas economias das igrejas católicas em contatos simultâneos com os povos ameríndios e africanos. A compra e a venda de corpos (não)humanos se tornou a principal fonte de riqueza e acumulação capitalista ao sistema moderno de colonialidade de gênero articulado, majoritariamente, pelo Estado imperialista português sob influência inglesa e francesa, interseccionadas por discursos científicos eurocentrados que reproduzem a matriz epistemológica ocidental.

Apesar de haver registros da invasão portuguesa em 1498 e em 1505, para falar do início do processo de colonização em Moçambique, é importante destacar que nem todo o território do atual Estado passou a ser colônia portuguesa, muitos dos estados pré-imperialistas, em especial a região norte, continuou sendo influenciada pelo comércio e religião dos Árabes-persas e Hinduísmo asiático. Apenas em 1752 Moçambique foi separada, administrativamente, da Índia portuguesa, quando foi introduzido o municipalismo português em sete povoações entre 1762 a 1764, tais como Inhambane, Sofala, Sena, Tete, Quelimane, Ibo e a Ilha de Moçambique, esta

última foi elevada a categoria de “cidade” apenas em 1818, àquela altura este território contava com 5.000 habitantes, habitada majoritariamente por africanos juntamente com uma pequena elite de imigrantes europeus, indianos, e árabes, entre descendentes locais.

O impacto da construção das novas cidades para os europeus, a partir do século XX, passam a representar a coexistência de duas cidades numa só, abrindo fissuras para a crítica decolonial aos binarismos do sistema moderno da colonialidade do poder a partir da raça. A *branca*, com seu traçado geométrico que implica ordem e controle do colonizador, que é atravessada e transgredida pela *suburbana* que expressa a desordem e descontrole ao olhar da primeira, onde a exploração do trabalho africano é reproduzida às margens da garantia dos direitos dos colonizadores. Para a primeira são atraídos os afroindígenas que buscam adquirir dinheiro para pagar impostos e complementar os elementos da economia de troca do lobolo⁷³. Tais pessoas passam a ser rejeitadas pelas comunidades de origem e exploradas pelo colonialismo. O processo de destribalização e europeização parece facilitar o associativismo aos modos civis africanos, sobretudo através dos aspectos intercultural, especialmente como estratégia de assistência aos corpos recém-chegados nas cidades, tal como meio de segurança e defesa social. (Departamento de História – UEM, 2000, p. 440-441).

Em *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*, volume 2, Coordenado por David Hedges (segunda edição, 1999), assim como no volume 1, destaca-se que a resistência ao colonialismo português se deu, sobretudo, através do associativismo dos jovens, por meio das reproduções culturais, literárias e artísticas, principalmente na música e nos ritmos dos corpos na dança, tal como estratégia de intercomunicação e (des)ajustes ao sistema moderno colonial do poder entre comunidades e da colonialidade de gênero na política do corpo em relações capilares nos cotidianos locais através da língua e imaginário ancestral português.

⁷³ Lobolo: processo de matrimônio nas tradições tribais, comunidades rurais e, em menor grau nas sociabilidades urbanas, de Moçambique. Ritualísticas de produção de corpos coletivos em diálogo com o imaginário e corpo mítico ancestral, comumente se utiliza esta expressão para se referir especificamente à cerimônia e/ou ao dote pago à família da noiva. Verbo: lobolar, comumente como uma forma de pedir permissão e agradar os antepassados. Dentre vários elementos que constitui o ritual de trocas entre corpos coletivos, destaca-se as capulanas (tecido valiosíssimo ao imaginário feminino), animais, comidas, bebidas, colares, perfumes e moedas, entre outros elementos que sinalizam imagens de valor à política de troca e intercunicação entre corpos afroindígenas.

nos movimentos associativos (...) nascidos da necessidade de substituição da união tribal (...) Liderada por jovens educados, constatemente em meio urbano o impacto da língua portuguesa e da escolarização, estas associações, procuravam facilitar a transição da aldeia para a vida na cidade. Eram, assim, mantidos os laços tradicionais, enquanto, por outro lado, se preocupava, através dessa ligação, fomentar o progresso e a modernização da própria comunidade de origem (Departamento de História – UEM, 2000, p. 474); A capa da assistência social e das actividades recreativas e culturais não podia esconder o desejo consciente de legítima representatividade das comunidades locais (HEDGES, 1999)

A resistência aos colonialismos por meio das famílias etnolinguísticas pode ser melhor entendida na tese de Letícia Cao Ponso; *“As Línguas não Ocupam Espaço dentro de Nós: Práticas, atitudes e identidades linguísticas entre jovens moçambicanos plurilíngues”*. No referido trabalho percebemos que, muitas vezes, os pais que trabalham nas cidades proíbem o uso das línguas bantu em casa, e as crianças acabam por aprender as mesmas em brincadeiras de rua, ou com as avós, que cuidam deles quando os pais vão trabalhar, uma vez que o estatuto das línguas bantu moçambicanas é localmente enraizado, são línguas praticadas nas ruas, entre amigos, das parlendas infantis, da literatura oral, interatividades artísticas e diálogo com os ancestrais e/ou espíritos dos mortos. Assim, ela destaca que as variantes das línguas bantus são preponderantes na zonas rurais, nas comunidades com os mais velhos e com os curandeiros, diferentemente quando estão nas cidades, frente ao médico, professores e padres. (2014, p. 208). A distribuição das línguas entre províncias indicam as distribuições e concentrações do imaginário étnolinguístico, como podemos ver na tabela da figura 19, abaixo:

Gráfico 1. Números de pessoas falantes das línguas em Moçambique

Nome da língua:	Número de falantes	Províncias de Fala
1. Kimwani	77.915	Cabo Delgado
2. Shimakonde	268.910	Cabo Delgado
3. Emakhuwa	4.097.788	Cabo Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia
4. Kiswahili	15.255	Cabo Delgado (Fronteira com a Tanzânia)
5. Ciyao	314.796	Niassa
6. Cinyanja	903.857	Niassa e Tete
7. Ekoti	60.771	Nampula
8. Elomwe	1.136.073	Nampula e Zambézia
9. Echuwabu	716.169	Zambézia
10. Cinyungwe	475.292	Tete, Manica
11. Cimanyika	133.961	Manica
12. Ciute	259.790	Manica
13. Cishona	35.878	Tete
14. Cibalke	112.852	Manica
15. Cisena	1.218.337	Sofala e Manica
16. Cindau	702.464	Sofala e Inhambane
17. Citshwa	693.386	Inhambane
18. Gitonga	227.256	Inhambane
19. Cicopi	303.740	Inhambane e Gaza
20. Xichangana	1.660.319	Gaza, Cidade de Maputo e Província de Maputo
21. Xirhonga	235.829	Província de Maputo e Cidade de Maputo
22. Ciswazi	(sem dados)	Maputo (fronteira com Swazilândia)
23. Cizulu	(sem dados)	Maputo (fronteira com África de Sul)
24. Línguas de sinais	7 503	Todo país
25. Português	1.693.024	Todo país
26. Outras línguas	310.259	Todo país

Grafico 1. Números de pessoas falantes das línguas em Moçambique

Fonte: INE (2010)⁷⁴

⁷⁴ Disponível em: < www.ine.gov.mz. > Acesso: 28/02/2018.

Além da pluralidade étnolingüística que diversifica as relações de poder em matrizes epistemológicas distintas, é possível perceber os graus de proficiência nas línguas variam muito entre os jovens. As línguas bantu moçambicanas usadas na turma de estudantes na cidade de Maputo variam conforme a região de procedência dos 27% falam de 1 ou 2 línguas; 60% de 3 a 5 línguas; e, 13% 6 a 8 línguas. Ponso, destaca ainda que 82% versus 12% dos seus entrevistados informam que já foram e ainda são repreendidos ao falarem as línguas bantus em locais como hospitais, escolas e demais espaços governamentais onde se reproduzem a colonialidade portuguesa. Sendo assim, a corporalidades em meio ao silenciamento das línguas afroindígenas, a expressão das resistências é a principal estratégia decolonial nos espaços urbanos, no ambiente de trabalho e nos espaços educacionais e nas repartições do poder governamental, com se destaca no quadro abaixo:

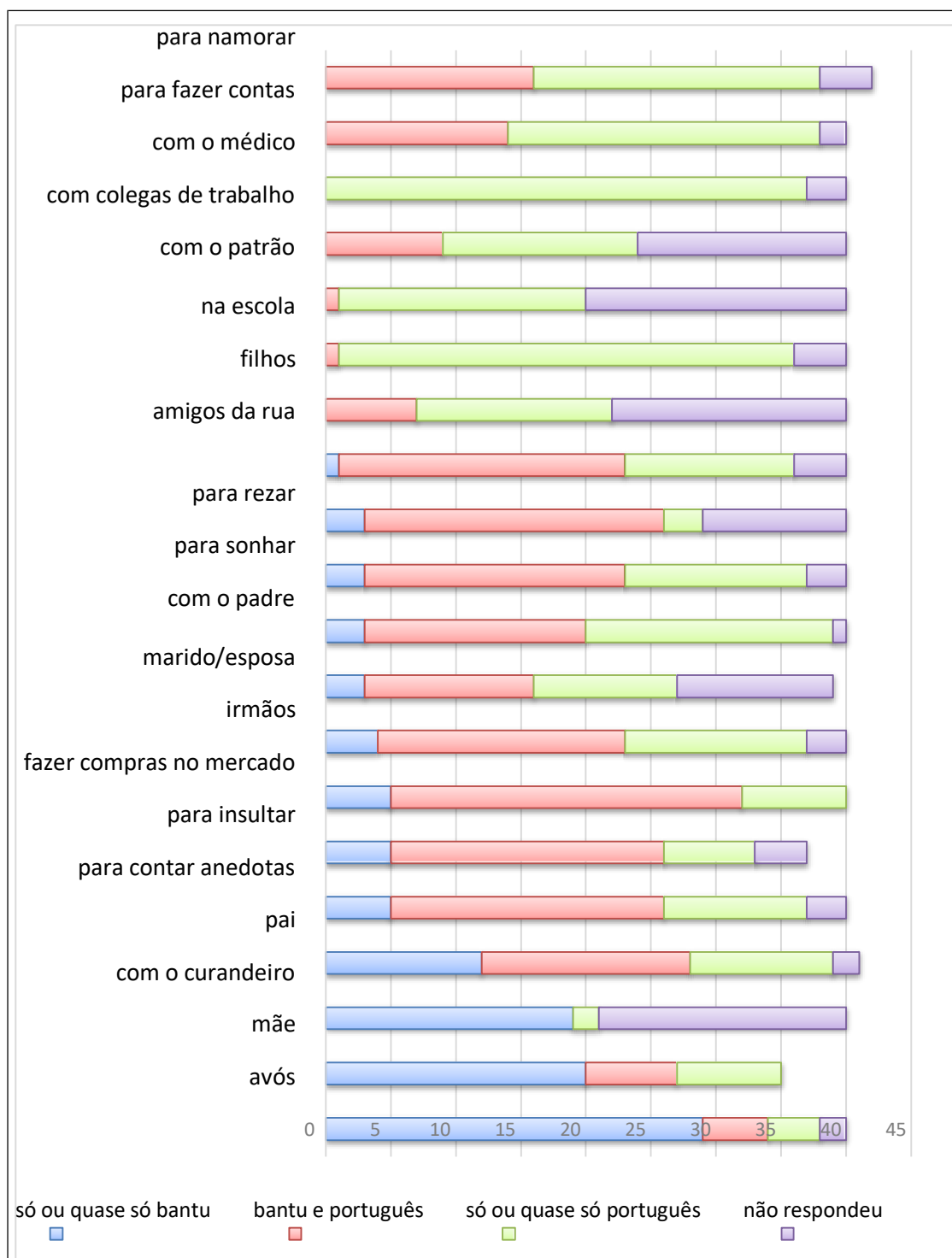


Gráfico 2. Domínios de uso das línguas de acordo com as coalizões comunicativas e atividades.
Fonte: PONSÓ, 2014, p. 208.

Ponso (2014) destaca que utilização da língua é acionada de acordo com as situações e relações das representações sociais, assim vemos que muitas das organizações sociais em Moçambique constituem um mosaico de resolução de

conflitos por meio das comunicações interculturais em problemas que vão desde o namoro e relações afetivas com ancestrais, brincadeiras nas ruas e comunidade até ao acesso da saúde coletiva em que estão para além dos tribunais e sistema de saúde governamental. Assim, existem muitas outras instâncias de resolução de diferenças com regras próprias que se afastam da maneira como os tribunais do Estado Nacional se organizam:

nas zonas rurais, a AMETRAMO, autoridades tradicionais, grupos dinamizadores e tribunais comunitários desempenham um papel fundamental na resolução de conflitos sociais. Todos os intervenientes do setor da justiça a nível comunitário têm algo em comum uma vez que trabalham mais próximos das populações e privilegiam o uso das línguas locais (PONSO, 2014, p. 183).

Ponso (2014) destaca que muitos jovens da cidade de Maputo utilizam as línguas bantus quando retornam às comunidades rurais dos seus ancestrais a fim de evitar conflitos com o imaginário ancestral e sejam castigados pelos mortos. Por mais que as línguas indígenas tenham sido proibidas em todo o sistema de colonização eurocêntricas, percebe-se que as mesmas são os principais meios de resistência e de conexão com os saberes e conhecimentos locais, tal como estratégia de comunicação em que há negociações e acordos de trocas entre os corpos ancestrais e mundo espiritual dos mortos. Assim, Guambe (2017) destaca que é comum em Moçambique a utilização das línguas bantus ao se desejar falar com os mais velhos, com os ancestrais e os mortos, tal como prática do cotidiano nas políticas do corpo. Diferentemente da cultura cristã, e racionalidade ocidental, a morte e o morto não são dimensões e linguagens imaginárias que devem ser levadas ao esquecimento, silenciamento e invisibilidade, mas fazem parte das políticas do cotidiano e são, comumente, acessadas e reavivadas os rituais como o *lobolo* e *kutchinga*⁷⁵.

Além das questões das linguagens corporais na gestão da saúde dos corpos coletivos, é importante destacar outros domínios coloniais em Moçambique, que em certa medida, subdivide a população nativa em dois grupos em perspectivas binárias: assimilados e indígenas, aspecto complexo que reforça a ideia de divisão em extremos em meio ao Estado nacionalista, pois a partir da divisão partidária com

⁷⁵; Kutxinga ou kutchinga: rito de purificação de pessoas e bens associados em vida a um sujeito recém falecido. Comumente associado à purificação de viúvas (PONSO, 2014) Nestes rituais são realizadas práticas sexuais e reprodutivas de corpos livres das influencias dos mortos, através das manipulações e ato sexuais gestada pelo corpo coletivo. A saúde de toda uma comunidade e das suas relações de poder capilar está associada ao sucesso da efetivação desse ritual.

influência maior da RENAMO, mais ao norte, e da FRELIMO, mais ao sul, a partir do ano de 1975, destaca-se as perspectivas historiográficas para contruir a imagem de autonomia política marcada pela independência oficial do Estado nacional. Os assimilados constituem um grupo minoritário de moçambicanos que pelo fato de terem conquistado a confiança dos europeus, tornaram-se seus informantes e em serviço da confiança, gozando de um conjunto de privilégios que vão desde o acesso à um tipo de educação que somente os filhos dos portugueses assistiam, frequentavam os lugares de socialização e inclusive aprendiam melhor a falar e a escrever em Língua Portuguesa. O marco da assimilação consiste também pela representação religiosa, os assimilados eram sujeitos a doutrinação religiosa cristã-católica, na qual são batizados e atribuídos um nome português em substituição do tradicional. Até então são obrigados a abandonar todas as práticas que lhes conectem ao sistema de valores religiosos tradicionais, sobretudo o imaginário e linguagens ancestrais. Se por um lado as atuais elites do Moçambique pós-independência advinham deste grupo que facilmente teve acesso aos bens materiais outrora pertencentes a seus senhorios. Por outro lado, existia a população indígena que é constituída pela maioria negra. Este grupo ainda acessa um tipo de educação que somente destina-se a aprendizagem da escrita básica do nome e o pouco acesso à representação no sistema colonial (GUAMBE, 2017) moderno. As estratégias decoloniais sinalizam a problematização dos corpos que transitam entre estes grupos, tais como corpos das pessoas trans afroindígena que interagem entre tais extremos, principalmente pelo saber de articular os saberes e conhecimentos locais de acordo com a política do corpo e matriz linguística que for exigida de acordo com a demanda das relações de poder capilar no cotidiano.

Nesse aspecto, é importante refletir acerca das variações linguísticas praticadas em territórios moçambicanos de acordo com o sistema de colonialidade do poder e discurso imagético acessado no entre-lugares, ao pensarmos as limitações de cada local e políticas do corpos exigidas nos espaços. Ponso (2014, p. 2014) ilustra esta situação através da pesquisa com jovens estudantes em Maputo, Moçambique, e destaca que 82% dos seus informantes já sofreram algum tipo de repressão por falar a língua bantu na escola ou espaço público, tais como hospitais e organizações governamentais do Estado, em contrapartida sua pesquisa destaca:

Quando esses jovens voltam às suas províncias para passar as férias, especialmente nas aldeias mais afastadas da cidade, por exemplo, devem respeitar as regras do estatuto das línguas locais e usar as línguas bantu, evitando o português, sob pena de zangar os mais-velhos e os antepassados. Na zona rural de Moçambique quase não se usa o português, portanto, falar português pode ser visto como uma atitude “esnobe” de quem quer bancar o importante, ou negar as suas origens. As diferenças de instrução, de condições sócio-econômicas e de prestígio social são muito marcadas, conseqüentemente a função das línguas também. O uso do português pode significar um afastamento da origem, do pertencimento étnico, da lealdade à família. Para os anciãos em uma aldeia, é uma falta de respeito, uma desfeita, que o neto não lhes dirija a palavra na língua dos antepassados. Assim, falar português estabelece uma distância social e um desprezo pelo saber local. Não surpreende, portanto, que os jovens mantenham as línguas, como forma de lealdade à família (PONSO, 2014. p. 213).

Apesar da educação nas cidades reproduzirem a disputa epistemológicas e do imaginário ancestral entre as instituições sociais no sistema da colonialidade do poder entre-mundos, a resistência afroindígena é reforçada ao acessar a economia da saúde sexual e reprodutiva junto ao corpo coletivo ancestral nas zonas rurais, visto que nos espaços urbanos a disputa da colonialidade cristã encontra outras presenças significativas dos seguidores do Islamismo junto aos silenciamento das religiosidades que se expressam por línguas tribais na cosmovisão afroindígena.

Sobretudo, é válido destacar que, apesar do catolicismo inibir a presença das igrejas protestantes desde a primeira e segunda guerra mundiais, por meio de acordos com os Estados nacionalistas (HEDGES, 1999), nas últimas três décadas, o país recebeu um forte movimento de igrejas evangélicas de origem brasileira, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Baptista (IB), Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), a Igreja Maná (IM) entre outras que de alguma forma a sua entrada pode ser considerada maléfica pela culpabilização das pessoas trans afroindígenas, em especial aqueles que praticam relações reprodutivas do sexo coletivo tido como identificações homossexuais, principalmente pelas conversões coercivas empreendidas pelos crentes (GUAMBE, 2017), que inibem gestos e linguais corporais que expressem o imaginário mítico da diversidade e saúde sexual das mitologias afroindígenas.

Sobretudo, os associativismos civis em linguagens eurocentradas, em articulação oficial ou não com o Estado, vieram promovendo visibilidade a Moçambique na condição de país-membro da União Africana, da Commonwealth Britânica, da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), da União Latina, da Organização da Conferência Islâmica, da Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral e da Organização Internacional da Francofonia. Se por um lado, os associativismos civis em Moçambique não foi oficialmente colonizado pelos ingleses, é importante destacar que o Estado nacional se filiou à Commonwealth por meio dos interesses econômicos, a sua localização geográfica, rodeado de países de expressão inglesa e membros desta comunidade, torna-o estratégico como corredor de negócios destes países. Por outro lado, Moçambique também se integrou à União Latina em maio de 1994, por preencher os critérios orientadores para a integração dos Estados nesta União, tais como: linguísticos e culturais. Na Francofonia Moçambique também se filiou como membro na tentativa de encontrar caminhos e facilidades para negócios e a amizade como integrante dos países membros desta comunidade. Tem ainda o francês como uma das línguas ensinadas do Ensino Secundário até o ensino superior.

Economicamente, Moçambique é caracterizado internacionalmente como país de que possui riqueza em recursos naturais e tem a África do Sul como principal parceiro comercial e a principal fonte de investimento de capital estrangeiro. Independentemente dessa parceria, o país continua tendo como principal atividade a agricultura, seguido pelo setor industrial, principalmente na fabricação de alimentos, bebidas, produtos químicos, alumínio e petróleo, além da extensa costa que possibilita a exploração de recursos pesqueiros e turismo (GUAMBE, 2014). É importante destacar a preponderância das economias ancestrais, não-industriais, ainda ser a principal expressão do imaginário da saúde sexual e reprodutiva dos corpos em Moçambique, tais como os usos das linguagens que remetem aos direitos étnico-raciais e à intercomunicação entre cultura e naturezas políticas do corpo mítico sexual e reprodutivo da saúde segundo parâmetros ancestrais

Além disso, é importante considerar que, atualmente, Moçambique tem sido a mira de grandes instituições transnacionais por conta das novas descobertas de fontes de gás natural, carvão e petróleo. Assim, Portugal, Brasil, Espanha e Bélgica também estão entre os mais importantes parceiros econômicos do país. Desde 2001, a taxa média de crescimento econômico anual do PIB moçambicano tem sido uma

das mais altas do mundo. No entanto, as taxas de PIB per-capita, índice de desenvolvimento humano (IDH), desigualdade de renda e expectativa de vida de Moçambique ainda estão entre as piores do planeta, enquanto a Organização das Nações Unidas (ONU) considera Moçambique um dos países menos desenvolvidos do mundo (GUAMBE, 2017). No entanto, apesar do discurso desenvolvimentista provocar desconfiança aos pensamentos e movimentos sociais decoloniais, os recursos e os espaços de democratização das representações políticas locais, nacionais e internacionais são constantemente forjados por meio das políticas transnacionais nos moldes do novo modelo de Estado, pensado por Boa Ventura de Souza Santos (2007), como parte da atuação dos movimentos sociais e ONGs, que interessadas em intervir nesse processo, inserem-se em diálogos internacionais com instituições como a União Europeia, sobretudo mediante a captação de recursos para o controle da epidemia HIV/SIDA.

E é como o uso das políticas de enfrentamento à epidemia e desenvolvimentismo de Moçambique que a associação LAMBDA/MOZ- Associação Moçambicana para Defesa das Minorias Sexuais, por meio de proposta da Delegação da União Europeia, em Maputo, pediu a inclusão na agenda da sessão de diálogo político de junho de 2012, a regularização desta entidade, visto que desde 2006 a mesma aguarda autorização de registo por parte das autoridades moçambicanas. Para tanto, a mesma vale-se da sua importância como instrumento fundamental para efetivação dos Direitos Humanos e seu direito à liberdade de associação e do registo de uma associação que pretende defender as minorias sexuais em Moçambique. Apesar do tema ter sido aceito pela parte moçambicana, não houve até então uma discussão consensual. Por parte da União Europeia entendeu-se que:

Apesar do respeito pela diversidade e Direitos Humanos ser uma prioridade da sua agenda, na discussão e preparação de agendas deve prevalecer o equilíbrio e a moderação, adequando-as à realidade moçambicana. Não existindo um particular benefício em levantar esta questão de forma sistemática, ou seja, em todas as sessões de diálogo político, e tendo presentes as inúmeras outras prioridades sociais, económicas e políticas em Moçambique, a União Europeia optou por não voltar a levantar este tema nas duas sessões seguintes, em novembro de 2012 e julho de 2013 (SILVEIRA, 2016, p. 136).

Desde 2012 a Associação Moçambicana para Defesa das Minorias Sexuais - LAMBDA, criou e vem mantendo seu site oficial veiculando as suas atividades em Moçambique, sobretudo pela veiculação das imagens fotográficas das suas intervenções no campo dos direitos e saúde pública em dimensões locais, nacionais

e relações internacionais. Constituindo uma política dos corpos ancestrais em estratégias de resistências decoloniais pela transgressão da cis-normatividade que atravessam as estruturas do Estado nacional e Movimento LGBT internacional junto às pluriversais coalizões acerca dos diversos imaginários e matrizes epistemológicas junto aos direitos sexuais e reprodutivos étnico-raciais das pessoas trans afroindígenas.

4.2 A LAMBDA/MOZ E AS ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA POR MEIO DO MOVIMENTO LGBT NO CIBERESPAÇO

Na tese *Dispositivos em Saúde: um olhar sobre equidade e direitos com homens que fazem sexo com homens em Moçambique*, Augusto Joaquim Guambe (2007, p. 39, 40) descreve que a Associação Moçambicana de Defesa das Minorias Sexuais – LAMBDA/MOZ nasceu de uma das recomendações das políticas internacionais para a mitigação do HIV/SIDA encontrar mecanismos internos que possibilitem a criação de ambientes para a inclusão social e política de toda a sua população, tal como demanda de estudos acerca de HSH⁷⁶ em Moçambique e a obrigatoriedade do Estado moçambicano, que é membro da ONU e assinante das convenções internacionais.

Assim, este mesmo trabalho descreve os estudos que versam sobre os HSH, no contexto moçambicano, tem seus primeiros passos no ano de 2006 quando a LDH – Liga dos Direitos Humanos – organização que atua na área de Direitos Humanos – realizou pela primeira vez em Moçambique, na cidade de Maputo, um seminário que agregou pessoas LGBT, juristas e promotores legais para discutir questões das Minorias Sexuais, tendo como convidado de honra o Professor Luís Mott⁷⁷. Na ocasião, as ideias e experiências relatadas contribuíram para arquitetar a primeira

⁷⁶ Homens que fazem sexo com homens – HSH é uma designação que se reveste de benefícios pelo fato de isentar qualquer espécie de consequência negativa quando comparado com o leque de prejuízos que advém no uso dos termos como queer, gays, homossexuais, afeminados, bichas, veados, maricas, baitolas, segundo afirma Gosine (1998; 2005; 2008) *apud* Guambe (2017, p. 39). É importante considerar que o politicamente correto que viabiliza tais pesquisas também invisibiliza outras identidades que se baseiam nos conhecimentos étnico-raciais dos corpos coletivos locais.

⁷⁷ Antropólogo e professor titular aposentado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, UFBA, professor e orientador do programa de pós-graduação em História da UFBA. Ativista do Movimento Gay e Fundador da Grupo Gay da Bahia.

e única ONG das minorias sexuais, a LAMBDA, dentre outras associações civis em Moçambique (GUAMBE, 2017).

O evento culminou com a invenção da primeira organização LGBT em Moçambique, que mais tarde veio a organizar e institucionalizar-se em Maputo, com instalações de delegações noutras Províncias. Guambe (2017) destaca que as políticas de prevenção da AIDS/SIDA tem sido o rosto das ações de advocacia empreendidas pela LAMBDA/MOZ, com o do apoio dos seus parceiros, tendo adotado como principal estratégia a *Educação de Pares*⁷⁸ para alcançar os HSH.

Através da lente decolonial, percebemos na leitura da figura 19 abaixo a possibilidade da estratégia “*educação de pares*” expressar a resistência do corpo coletivo fortalecido por sujeitos que atuam como agentes da LAMBDA, ocupando cargos administrativos e viabilizando o rosto da instituição nas ações da advocacia. Na legenda “sobre nós” em relação ao corpo coletivo formado em pares, infere-se a resistência ao individualismo e emergência da união das minorias para liderança do movimento em prol da cidadania LGBT junto aos saberes locais em dialogo com os Direitos Humanos, econômicos, sociais e políticos de pessoas que atravessam o território moçambicano.

Figura 19. Sobre nós⁷⁹

⁷⁸ Segundo Arune Estavela a Educação de Pares é uma abordagem pela qual uma minoria de pares representativa de um grupo informa e influencia a maioria para produzir mudanças entre outros membros de um mesmo grupo (ESTAVELA, 2014, apud GUAMBE, 2017, p.40). Tal como a técnica “bola de neve” (MAFRA, 2015) um corpo influencia outro acerca dos direitos à saúde sexual e reprodutiva, e este ‘outro’ leva as informações a outros, facilitando o sigilo acerca das prática sexuais e reprodutiva e empreendendo a política capilar entre pares de indivíduos. Se por um lado o corpo do sexo coletivo é fragmentado por parcerias monogâmicas de troca de informações e comunicação reprodutivas do corpo, por outro lado, é facilitado o corpo coletivo de indivíduos acerca dos direitos e estratégias advogadas pela LAMBDA. No entanto, as parceria poligâmicas do compartilhamento de informações e comunicação do sexo pode permanecer em coalizões com outros corpos coletivos.

⁷⁹ Disponível em: <http://www.lambdamoz.org/index.php/sobre-nos/visao-missao>



A partir da formação política e cidadã dos seus associados, a LAMBDA/MOZ, tal como um “guarda-chuva”, estruturada para acolher, robustecer e proteger as Minorias Sexuais, provoca e organiza a formação da população e do Movimento LGBT moçambicano. Para atingir sua missão, vale-se da liderança dos corpos coletivos *in lócus-fraturados* entre instituições e sociedade, a fim de comunicar as estratégias afirmativas dos direitos e da visão sobre saúde pública desde as dimensões nacionais às inter(trans)nacionais no ciberespaço, valendo-se das (trans)narrativas do ‘eu coletivo’ para questionar e descrever a visão, missão e pretensão institucional do associativismo LGBT:

Quem Somos? Somos a Associação LAMBDA, uma organização de cidadãos moçambicanos que advogam pelo reconhecimento dos Direitos Humanos das pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transexuais). Nascemos em 2006, fruto de uma reflexão profunda sobre a situação dos LGBT na sociedade moçambicana; Qual é a nossa visão?: A nossa visão é de uma sociedade onde os Direitos Humanos dos cidadãos LGBT são respeitados pelos cidadãos, garantidos por lei e assegurados pelo Estado; Qual é a nossa missão? A nossa missão é liderar o Movimento LGBT e mobilizar a sociedade tornando-a favorável a promoção e garantia dos direitos económicos, políticos e sociais dos cidadãos LGBT; O que pretendemos?: Contribuir para a redução do preconceito e a discriminação contra os LGBT na sociedade moçambicana; e, Promover a auto-estima, a saúde sexual e os Direitos económicos, sociais e políticos dos LGBT;

A partir do associativismo civil, a LAMBDA/MOZ apresenta-se na condição do corpo coletivo *em pares* de indivíduos, *como* estratégia de advocacy dos Direitos Humanos das pessoas LGBT moçambicanas, lançando-se com a pretensão de

contribuir na redução do preconceito e discriminação da sociedade por meio da promoção da auto-estima, saúde sexual e direitos econômicos, sociais e políticos, como liderança do Movimento LGBT, em Moçambique. Apesar de constatar os princípios hermenêuticos da estima individual e coletiva do ideal de saúde sexual baseada nos direitos à inclusão econômica, social e político dos corpos cidadãos, observamos que a linguagem corporal e imagem do corpo coletivo, por exemplo na figura 19, acima, sinaliza a saúde coletiva segundo filosofia afroindígena ou ética do nós, do nosso corpo coletivo. Corpos ligados por afetos, parcerias e imagens que sugere a comunhão e o comunal entre peles negras e pares que compartilham tipos de “cabeças raspadas” e cabelos tipo “rastafari”⁸⁰, iluminados pela ‘luz natural’, com olhares cobertos em lentes protéticas que reflete paisagem ao ‘céu aberto’, ou não, revestidos de roupas ou de tecidos como segundas e terceiras peles, sugerindo a reprodução imagética dos direitos coletivos à associação e aos exercícios e práticas étnico-raciais mediados pela relação capilar entre corpos, que independentemente do silenciamento posto pela língua oficial dos espaços construídos, reproduz a imagem coletiva e a (in)visibilidade da corporalidade étnico-racial e saúde baseada na cosmologia, ética e estética afroindígena do ‘nós’, mediadas pelas imagens da coalizão entre ‘eus’.

Os resultados apontam para o associativismo civil como estratégia de resistência ao individualismo e fragmentação do corpo coletivo, como é possível interpretar através da lente decolonial, na tese *Discretos e Declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*, Fabiana Mendes de Souza (2015), em que se descreve que a sua proposta de realização de uma biografia acerca do coordenador da LAMBDA/MOZ, Danilo da Silva, que viabilizasse a tratar do nascimento da associação chave, foi rejeitada pelo mesmo ao afirmar que não seria ético vincular seu nome à criação da entidade. Assim concluímos que apesar dos objetivos universalistas dos direitos individualizantes não se aplicarem à filosofia e imaginário africano, constata que a LAMBDA/MOZ é o único lugar, reconhecido pelos seus membros, seguro aos grupos para se vivenciar as individualidades e corpo coletivo em comunidade LGBT em Maputo, e em outras províncias onde há outras filiais da

⁸⁰ As mechas de fios de cabelos enrolados e embaraçados ou unificados em ‘dreads’, sinalizam a cultura e imagem tribal da reprodução de corpos através de fios mais robustos e resistentes, muito associado às culturas negras das comunidades filosóficas e religiosas mais popularizadas pelos Rastafáris na África é também comum na cultura religiosa dos Shivaístas na Índia. As cabeças raspadas também sinalizam a imagem dos corpos coletivos étnico-racial, por exemplo, dos budistas.

LAMBDA em Moçambique. Destaca-se ainda que mesmo “os declarados” LGBTs moçambicanos preferem ser discretos quando estão fora dos ambientes estruturados pela LAMBDA/MOZ, tais quais os homossexuais “discretos” que “evitam sair do armário” para não serem discriminados pela dita cultura tradicional da família moçambicana e seu imaginário nacionalista, sentem-se seguros quando estão com seus pares em eventos e estruturas do associativismo civil da LAMBDA.

Sobretudo, como é possível dialogar junto às duas teses acima referidas, dentre oito monografias produzidas, até o ano de 2014, ligadas à UEM e UP – Universidade Pedagógica acerca das minorias sexuais e homossexualidade, em Moçambique; a LAMBDA/MOZ, tal qual a etimologia greco-latina desta palavra sugere aparecer como ‘*escudo*’ de proteção àquelas pessoas em trânsitos, afroindígenas ou não, em situação econômica e política sexual que provoque processos de individualização por meio da discriminação, preconceitos e violências no ambiente da família nuclear heteronormativa, ou pela homo(trans)fobia institucional e internalizada nas sociabilidades do trabalho das atividades domésticas, podem recorrer para receber apoio psicológico, jurídico e político-social.

As estratégias afirmativas dos associados e discurso oficial da instituição chave, através da lente decolonial, se expressam na visibilidade dos direitos LGBT junto ao imaginário ocidental, quer sejam individuais ou coletivos, problematiza as sutilezas dos silenciamentos e (in)visibilidades das práticas coletivas e individuais do direito à saúde sexual e reprodutiva inerentes aos imaginários étnico-raciais que antecedem, sobretudo atravessam e transcendem a Língua oficial Portuguesa, tais como locus-fraturado, mesmo sem o reconhecimento oficial do Estado de Moçambique, considerando-se que a LAMBDA é a única organização no território em questão, baseada em modelo do associativismo civil e jurídico das democracias ocidentais, a atuar na visibilidade dos direitos sexuais das minorias sexuais e das pessoas trans afroindígena por meio da (re)produção de imagens, materiais informativos, educativos e comunicacional dentre termos ocidentais, ou não, em meio às mídias cibernéticas, televisivas, rádios, panfletos, manuais, cartazes e publicidades, em dispositivos e aplicativos em microcomputadores, utilizando-se das redes sociais para comunicar e informar acerca dos direitos individuais e coletivos dos cidadãos que afirmam publicamente, ou não, os posicionamentos indentitários LGBT que atravessam os territórios citadinos em Moçambique.

Ao analisarmos o discurso estatutário disponível no site oficial⁸¹ da Associação LAMBDA/MOZ, parcialmente veiculado na aba “Sobre nós” e, integralmente disponibilizado no link “Baixe todos os Estatutos aqui (122 KB)”⁸², é veiculado, logo após os quatro primeiros artigos do Capítulo I “Denominação, Natureza, Objecto, Sede e Duração”, o texto em língua portuguesa em que a LAMBDA/MOZ se caracteriza na condição de *pessoa colectiva de direito privado*, tendo como objecto a defesa e promoção dos direitos humanos e sexuais dos cidadãos, exercendo a representatividade dos associados, especialmente relacionados a orientação sexual e identidade de género. O discurso vale-se da constitucionalidade moçambicana, do sistema jurídico nacional e internacional, sobretudo pelo discurso da igualdade, independentemente das diferenças coletivas e individuais. Estrategicamente, o discurso institucional vale-se das corporalidades dissidentes para promover visibilidade dos direitos coletivos à saúde sexual e reprodutiva, mediante os direitos individuais de cada cidadão e coletivo, a partir do associativismo civil, mediante as estratégias discursivas do sistema democrático do Estado (Pluri) Nacional em relações Inter(trans)nacionais.

Figura 20. Comunidade unida, comunidade forte.⁸³

⁸¹ <http://www.lambdamoz.org/>

⁸² Disponível no anexo desta tese e link para download em:
<http://www.lambdamoz.org/index.php/recursos/directrizes/14-estatuto-da-associacao-lambda>

⁸³ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/15113604013/in/album-72157648760006419/>



Na fig. 20 – “*Comunidade Unida, Comunidade forte*”, corporalidades trans afroindígenas atravessam cartazes, logomarcas institucionais e imaginário cosmológico do arco-iris a partir de gestos que sustenta a imagem da pessoa coletiva de direito privado à igualdade e diferença, indepentemente da orientação sexual e identidade de gênero que os corpos das pessoas afroindígenas possam significar. Aqui, problematizamos o potencial do ‘*lócus fraturado*’ (LUGONES, 2014) que o discurso institucional (re)produz-se através das linguagens e corporalidades transgressivas dos valores da família tradicional heteronormativa, nacionalista, cristã ou islâmica, e cisnormativas do homonacionalismo. Nos estudos acerca da opinião de jovens e populares, sejam ‘discretos’ (SOUZA, 2015) ou não acerca das homossexualidades, a LAMBDA/MOZ é apontada como “lugar seguro” para homens que desejam ser/vestir-se como mulheres, assim como para mulheres que desejam ser/vestir-se como homens. Como destaca Souza (2015), quando se questiona a algum jovem entre os 18 à 35 anos onde encontra gays em Moçambique, a resposta será: ‘na LAMBDA/MOZ’, apesar das homossexualidades e transgressões da dicotomia de gênero não limitar-se ao discurso institucional da LAMBDA/MOZ, é reconhecido *in loco*, nas produções monográficas e verificado no ciberespaço que a visibilidade dos direitos LGBT e resistência de corpos que transgridem a heteronorma, através da transgressão do sistema moderno colonial de gênero, mostrando-se possível o atravessamento do direito e espaços privados munido da força coletiva do associativismo civil, sobretudo, pelas intervenções travestidas da *doxa* democrática.

Além das imagens do corpo coletivo, entendido aqui como constructos de pessoas em fenômeno organizacional das multinaturezas, o discurso do associativismo civil da LAMBDA/MOZ é observado como possíveis estratégias decoloniais de pessoas trans afroindígenas, mediadas pelos posicionamentos indentitário de LGBT, pois a visibilidade da transgressão da heteronorma vale-se do *locus-fraturado* da diversidade enquanto intervenções institucionais que, a partir do saber local, atravessam as territorialidades por meio do ciberespaço, assim como são atravessadas pelas lentes ecoloniais, afim da emergência dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas transafroindígenas. Sobretudo, as imagens veiculadas com o suporte das artes fotográficas de corpos trans negros que ocupam espaços e funções produtivas dialogam com a sobrevivência estratégica de pessoas afroindígenas que (des)fazem o imaginário como apropriação da democracia ocidental a partir da transgressão da dicotomia do sistema moderno da colonialidade de gênero.

Na aba “*Sobre nós*”, no site oficial da LAMBDA, na terceira seção “*intervenções*” são apresentadas e classificadas as principais frentes de produção e atuação da visibilidade dos interesses de LGBT e os interesses institucional, que são:

1. Pesquisa: Produzimos e incentivamos a produção de conhecimento sobre questões LGBT no contexto moçambicano;
2. Advocacia: Fazemos lobby, advocacia e monitoria de políticas públicas para que salvaguardem as questões LGBT;
3. Educação: Desenhamos e implementamos campanhas de sensibilização e educação pública para a diversidade;
4. Capacitação: Damos capacitações e desenvolvemos competência culturais para lidar com os LGBT direcionado aos provedores de saúde e aos agentes da lei;
5. Assitência Gratuita: Aos nossos membros, providenciamos assitência psicológica e legal gratuitamente.

Além de sugerir um atravessamento dos deveres do Estado Plurinacional, ou reformulação da competências do Estado Nacional, financiado pelo capital privado e sistema jurídico internacional e agências transnacionais que atuam no território e população moçambicana a partir dos Direitos Humanos, as intervenções sugerem um movimento corporativista na produção de conhecimento e saberes, defesa, suporte, empreendimento, capacitação cultural e gratuidade a partir das demandas psicológicas e legais dos associados. Tal como no movimento indígena dos zapatistas

na América Central, o estruturalismo do Estado nacional e a democracia do sistema-mundo ocidental aparecem reapropriados por interesses coletivos locais, corporatismos pluriversais que se valem dos recursos internacionais e transnacionais e promovem resistências, *in-locus*, aos tradicionalismos e colonialidades modernas de gênero por meio dos corpos que reivindicam a saúde sexual e reprodutiva que se baseam nos direitos à diversidade étnico-racial.

A imagem de corpos estratégicos, performáticos, produtivos e ativos por meio dos discursos dos Direitos Humanos e dos direitos sexuais de LGBT em nível local, nacional e internacional, é anunciada na aba “Sobre nós” logo após da secção “*Ser membro*”, indicando quais os direitos e deveres do associado, tal como o multiculturalismo oficial do *índio permitido* (COLAÇO&DAMÁZIO), como se candidatar incluir-se no associativismo, além de disponibilizar o link para acesso e envio de formulário de adesão. Já a secção “*últimas*” é veiculados os últimos anúncios públicos de contratação de serviços, planos estratégicos, vagas disponíveis para serviços, consultorias, prestação de serviços e novidades tecnológicas do ciberespaço aos seus associados. Muitas vantagens de sociabilidade, oportunidades de empregos, atuação profissional, cursos de capacitação cultural e formação cidadã são informados, além da sinalização de ampliar a comunicação por meio de link e endereços eletrônicos de e-mails institucionais que insere e inclui o usuário do site em parceria reprodutiva com a instituição.

Também da aba “*últimas*” encontramos a secção “*LambdaNews: as suas notícias sobre a comunidade LGBT moçambicana*”, são apresentadas matérias, postagem fotográficas dos eventos e intervenções, notícias publicitárias e entretenimento do Instagram e vídeos acerca das pesquisas de opinião pública, *VoxPop*, e informativos educacionais acerca dos direitos humanos de LGBT no Youtube. Inúmeras imagens fotográficas põe visibilidade acerca do “*eu sou, eu conquisto*”, sobre vencedores, artistas famosos, conquistas jurídicas, denúncias de homofobia e transfobia, moda, cinema, teatro, música, performances, pesquisas sobre casais, famílias, filhos e sobrinhos de homossexuais, medalhas de atletas gays, paradas LGBT no mundo, sobretudo imagens de pessoas e comunidades que “saíram do armário” e celebram os talentos e (re)conhecimentos da verdade interior, individual, além das conquistas sociais, políticas, jurídicas e artísticas advindas da consequência das lutas estratégicas decoloniais resultantes da assunção interior e pública da

verdade homossexual e seus corpos produtivos, ativistas, belos, saudáveis e normativos em escalas do sistema mundo global.

No site da LAMBDA, dentre as várias secções, podem ser encontrados “podcast”, “videos” e “galerias de foto” na aba “Multimídia”. O primeiro, em expressão inglesa, fratura a oficialidade da língua portuguesa e destaca-se como sendo ficheiro de músicas, áudios, sons, que ao serem acessados, pelo menos durante esta pesquisa, encontravam-se com mensagem de erro, logomarca “Libsyn”, seguida da mensagem “404: We can't find the page you've requested⁸⁴”. O segundo, vídeos de opinião pública, pesquisas e informativos e curiosidades sobre LGBTs e slides fotográficos sobretudo ao som de músicas inglesas; O terceiro, as produções fotográficas acerca das intervenções, eventos, atividades econômicas, jurídicas, estudos de caso, seminários, atos públicos, performances culturais dos encontros entre associados, visitantes e parceiros estrangeiros e demais ativistas da sociedade civil moçambicana e organizações internacionais.

Na aba “Recursos” são disponibilizados por meio da secção “Publicações” imagens de capa, manchetes e links para *downloads* do Jornal da Comunidade LGBT moçambicana; “As cores do amor”, relatórios (inter)nacionais sobre a situação dos Direitos Humanos, pesquisas sobre homossexualidades, nas cidades moçambicanas. Lá, também, o espaço destinado aos parceiros que apoiam e financiam o associativismo, são elas: Severiges Ambassad; Koninkrijk der Nederlanden: Embaixada do Reino dos países baixos; Oxfam; AGIR: Programa de ações para uma governação inclusiva e responsável; Afrika Grupperna; OSISA; e, Pathfinder: Internacional Moçambique. As publicações caracterizam-se pelas questões econômicas, políticas e sociais e culturais acerca da “(in)tolerância” e justiça frente aos direitos das minorias sexuais em escala global e crítica aos tradicionalismos do Estado Nacional.

Logo na lo secção “brochuras” são permitidos downloads de materias informativos acerca das formas legais e normativas de como reportar-se às questões LGBT e evitar “termos incorretos” que favorecem aos discursos de ódio, intolerância, discriminação e preconceitos, tais como “paneleiro”, “panilas”, “larilas”, “rabetas”, “maricas” e “fufa”, termos que remetem a visibilidade de costumes étnico-raciais e corpos coletivos locais. Além dos guias e informativos para pais, famílias e público em

⁸⁴ Não podemos encontrar a página que você pesquisa (tradução do autor).

geral que desmistificam os mitos e “falsidades”, estabelecendo os *‘factos e verdade sobre as homossexualidades’*, sobre os direitos e cidadania LGBT. No item *“formulário”*, destacam-se lacunas a serem preenchidas para avaliação da candidatura a membro que vão dos dados ‘sexo’ em três opções, ‘M’, ‘F’ e ‘I’, masculino, feminino e intersexo; opções de mídias comunicativas e informativas, inquérito de como teve conhecimento da LAMBDA/MOZ, pretensão de como colaborar além da cota estabelecida como uma ‘jóia’ no estatuto e participação-relação como membro em outras organizações. Destacamos, aqui, a ausência das lacunas para identidade de gênero e sexualidade “trans”, o que caracteriza a predominância do discurso acerca do descritor sexo na classificação biológica e fisiológica posto pelo sistema moderno da colonialidade de gênero.

Já nas secções *“Directrizes”*, *“Vagas”* e *“Consultorias”*, são disponibilizados para downloads o estatuto da associação aprovado no ano de 2014, vagas para consultores, agentes em saúde, estagiários em comunicação e documentação e projetos das intervenções da LAMBDA/MOZ relacionados aos programas sociais para desenvolvimento econômico, político e cultural, nas áreas de saúde e jurídica. As ações e as oportunidades caracterizam o engajamento institucional em projetos de “desenvolvimentos” a partir da produtividade e capacitações individuais, além dos “avanços” coletivos junto ao sistema mundo global.

Na aba *“Perguntas frequentes”*, são disponibilizadas as respostas nas secções “LAMBDA/MOZ” e “Homossexualidade”; em relação à intuição, há perguntas gerais como: o que pretende, qual a visão e o que ela é. As respostas reportam ao estatuto da instituição destacando os direitos humanos, direitos econômicos, políticos e sociais de LGBT; na segunda aba há perguntas e respostas sobre os “mitos” acerca das homossexualidades, saúde sexual e reprodutiva e como questões sobre a “saída do armário”. Apesar do discurso se apresentar engajado às questões individuais e ao capital privado e humano acerca das minorias sexuais e direitos econômicos e político no sistema-mundo ocidental, é válido considerar que o espaço proporcionado para as discussões dos Direitos Humanos e da saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas, ao encontrar “brechas” férteis acerca das dimensões étnico-raciais que constituem a (in)dependência e liberdades transgressivas ao sistema moderno de colonialidade de gênero por meio do pensamento decolonial.

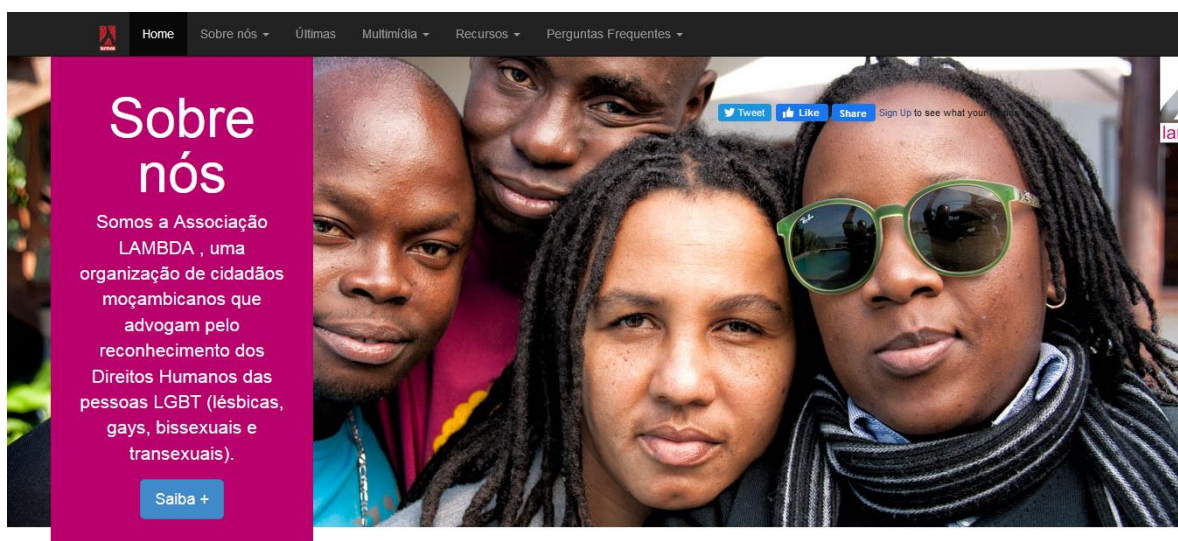
4.3 CONDIÇÕES DE VISIBILIDADE DAS LUTAS PELOS DIREITOS À SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA DAS PESSOAS TRANS AFROINDÍGENAS JUNTO ÀS POLÍTICAS DO CORPO LGBT

Na aba “Multimídias”, na secção “Galerias de fotos” são apresentados os álbuns fotográficos acerca das imagens das atividades interventivas *em locus-fraturado* do corporativismo das pessoas trans afroindígena e coletivo LGBT que atravessam o site por meio dos discursos oficiais da LAMBDA/MOZ. A partir do link *lambdamozi*, na secção destaca-se que o registro de 148,3 mil visualizações e destaque que a instituição entrou como membro da *Flickr* desde setembro de 2012, datação em que o perfil foi criado e início da atividade de veiculação dos discursos imagéticos e disponibilização dos documentos fotográficos dos momentos das histórias de vida pessoais e da instituição. Com exceção das secções ‘galeria’ e ‘álbuns’ a LAMBDA/MOZ não realizou atividade em “favoritos”, “exposições” e “grupos” tais como espaços ainda não explorados pela instituição, talvez por ser a única ONG em Moçambique junto aos discursos do Movimento LGBT e por ainda não estabelecer relações públicas no ciberespaço, junto aos outros grupos e com seus parceiros, ou por estes não estabelecer diálogo imagético a partir de documentos fotográficos, ou talvez a instituição e seus parceiros preferirem manter relações em espaços privados dentre as redes sociais do espaço público e cibernético.

Na capa do site é possível identificar a logomarca da LAMBDA/MOZ, em cores indetectada ou devido à proporção da imagem, ou cores do arco-íris, a marca Registe Lambda Igualdade 31.10.2014 e os indicativos que há três seguidores, aos quais não é possível identificar pela instrumentalidade de acesso dos internautas ao site; 609 fotos e “entrou em 2012”. Na secção “galeria” é disponibilizada todas as fotos sem classificações, mas todas com a marca “copyrighted www.lambdamoz.org, seguida pela logomarca da instituição. Em relação a todas as outras imagens veiculadas no site oficial, as imagens veiculadas nessa secção são, majoritariamente, protegidas no formato dos direitos privados à propriedade da instituição. Tal como os direitos à propriedade intelectual privada constata-se aqui os interesses regidos pela lógica da patente e do domínio sobre a produção coletiva dos corpos envolvidos. Este aspecto nos garante que as imagens são produzidas pelo discurso institucional e seus direitos sobre ele está reservada à LAMBDA/MOZ que, por estas imagens, é possível analisar o discurso institucional e entre outros site relacionados por outros sites e em outras

condições de produção de capitais humanos e instrumentos, técnicas de linguagens e resistências corporais que traduzem as estratégias decoloniais *em lócus-fraturado* no ciberespaço que envolve a palavra Moçambique.

Figura 21. Site oficial da LAMBDA/MOZ⁸⁵



Na secção “álbuns” são disponibilizadas as classificações e distribuições das fotos segundo as especificidades das intervenções institucionais em espaços e tempos locais diferentes. Em algumas dessas classificações são destacados títulos, descrições e datações dos eventos. Independente da linha cronológica das classificações, destaca-se os números de fotos e visualizações de cada álbum. A partir destes descritores é possível constatar os maiores e menores acessos da visibilidade⁸⁶ de álbuns e a partir deles refletirmos as corporalidades afroindígenas nas políticas do corpo e relações de poder capilar de LGBT, assim como suas condições estratégicas da corporalidade decolonial e sua (re)produção de visibilidades no ciberespaço.

⁸⁵ Print da capa do site oficial da Lamda/Moçambique, disponível em <http://www.lambdamoz.org/>.

⁸⁶ É importante considerar, afim de ampliar críticas acerca das abordagens metodológicas decolonial, que o acesso e olhar do pesquisador interferem na contagem de visualizações registradas pelo site, assim como proporciona discussões acerca do perfil do público que acessa as imagens do site. Nesse caso o pesquisador robustece e reproduz números de visualizações demandas pelo olhar da pesquisa acadêmica em coalizão entre centros de estudos africanos, núcleos de pesquisa sobre direitos sociais e políticos, instituto de pesquisa sobre a África e coletivo da militância trans afroindígena em lócus brasileiros.

Dentre os álbuns que apresentam o maior número de (re)produção fotográfica das imagens e linguagens corporais, destaca-se o álbum *“Gala 10 anos – Lambda: Registo fotográfico da Gala dos 10 anos da Lambda ocorrida a 1 de Dezembro de 2016”*, com 101 fotos e 353 visualizações; o álbum *“Fotos Lambda”* apresenta a menor atividade na (re)produção de imagens com 2 fotos, mas com o significativo número de 27 visualizações se comparada ao quantitativo de imagens no álbum *“Gala 10 anos – Lambda”*. O primeiro destaca-se como evento reservado aos associados num espaço aparentemente privado aos associados e parceiros, o segundo como um evento público num espaço público, de livre acesso às pessoas em geral, independentemente dos vínculos associativista junto à instituição.

Aqui, destacamos as condições espaciais e (re)produtivas das corporalidades e imagem do discurso institucional acerca da saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas e das suas condições de visibilidade, caracterizado por uma maior reprodução de imagens corporais a partir dos seus associados em espaço privado, em detrimento de uma menor reprodução de imagem corporais fotografadas no espaço público. Verificamos, sobretudo, que o espaço público reproduziu mais visualizações e maior número de pessoas no corpo coletivo, levando-nos a inferir que os espaços privados fragmentam e reduzem a representatividade dos indivíduos que constituem o corpo coletivo. Além das condições espaciais públicos ou privados, é possível ainda constatar que a atividade culturalista e desportistas vistas nas imagens, tais como ambientes festivos, esportivos e celebrativos do direito ao corpo e aos saberes dos conhecimentos étnico-raciais são como condição da sociabilidade LGBT e das políticas dos corpos através dos Direitos Humanos e dos direitos sexuais e das sociabilidades que reproduzem representações dos corpos coletivos, como podemos observar nas capas dos álbuns, nas figuras 22 e 23:

Figura 22. Álbum Fotos Lambda



23. Álbum Gala 10 anos – Lambda: Registo fotográfico da Gala dos 10 anos da Lambda ocorrida a 1 de Dezembro de 2016



Como descrito em História de Moçambique, volume 1 e 2 (2000, 1999) o movimento do associativismo anti-colonial expressa-se no ambiente culturalista,

esportivo, artístico e de assistência social nos espaços citadinos. Em ambas fotografias é possível perceber a veiculação da imagem de grupos de pessoas reunidas por um fim, tal como um corpo coletivo que atravessa desde o espaço da rua, ao ar livre, em corporalidades em equipe esportiva à corporalidades celebrativa em estilo de gala num ambiente construído, moderno. As condições políticas do corpo LGBT sugere o atravessamento dos espaços públicos e privados e apropriação da força coletiva da propriedade privada do associativismo LGBT. A representatividade dos corpos que assumem seus Direitos Humanos no que diz respeito aos direitos sexuais e reprodutivos toma centralidade nos espaços citadinos, tal como estratégia decolonial do direito ao corpo, do direito ao esporte, e também uma estratégia de visibilidade à celebração e à saúde sexual e reprodutiva como acesso à sociabilidade nos espaços locais.

Acerca do número de visualizações, independentemente do número de fotos veiculadas, destacam-se os álbuns “Marcha contra a violação dos Direitos Humanos⁸⁷” com 404 visualizações de 47 fotos, e o álbum “*The Visitors*”, com 4 visualizações de 13 fotos. Além das condições espaciais da (re)produtividade das imagens corporais e suas visibilidades, o primeiro (re)produz o imaginário dos atos políticos dos corpos coletivos que atravessam ruas entre monumentos históricos-arquitetônicos, em ritualísticas públicas e, o segundo, um seleto grupo envolvidos num rito de reunião de trabalho para (re)produção cognitiva em “jogos corporais ente si” em sala que reproduz a imagem da atividade privada, enquadrada por paredes, com portas e janelas fechadas. Além das condições espaciais público e privado, destacamos as condições dos jogos e relação de poder capilar entre representações do corpo-coletivo e institucionais, locais e (trans)nacionais em reflexões do capital público que atravessa corpos racializados, generificados e sexualizados; e as relações representativas dos corpo-ativistas e institucionais do capital humano privado, sendo no levantamento de cartazes com frases de efeitos político ou nos gestos e olhares destacados em recorte fotografico em uma sala de reunião, assim como, independentemente das condições espaciais, aqui se destaca as corporalidades em jogo e relações de poder,

⁸⁷ Descrição do álbum: Descrição do álbum: “No dia 20 de Março organizações de defesa de Direitos Humanos em Maputo organizaram uma marcha em protesto contra disposições do Código Penal que atentam contra os Direitos Humanos. A Marcha iniciou na Praça da OMM (organização da mulher moçambicana) e terminou a poucos metros (por imposição das forças policiais) da Assembleia da República. 10 representantes de diferentes organizações (incluindo a Lambda) foram recebidos pela Exma. Presidente da AR para entregar o seu manifesto.

atravessados por demandas do capital público/privado num processo de construção e afirmação de visibilidades dentre os demais álbuns, como podemos ver nas figuras 24 e 25:

Figura 24. Marcha Contra a Violação dos direitos humanos



Figura 25. The Visitors



A figura 25 problematiza a arte de fragmentação dos corpos através da fotografia. Valendo-se das lentes decoloniais é possível evidenciar os “jogos de poder” que se dá no “entre-olhares”, no “entre-gestos” e no “entre-corpos” juntos aos visitantes estrangeiros. Evidenciam-se as políticas dos corpos que atravessam e são atravessados pelas normatizações dos espaços públicos e privados em situações em que são exigidas a articulação das diversas estratégias corporais de resistência, sinalizando a demanda de instrumentalização do que se entende por democrático, ou multiculturalismo oficial empreendidos pelos corpos engajados no associativismo e militância pela afirmação dos Direitos Humanos; A fragmentação na figura 25, também proporciona visibilidade ao que quer ser dito, do discurso que se pretende oficializa-se, seja com a instrumentalização dos cartazes, auto-falantes, instrumentos de percussão, uso estratégico das cores da pele e do corpo coletivo em movimento, assim como nas políticas dos gestos, dos olhares, da fala, da atividade do corpo afirmativo do saber-poder e das biotecnologias do corpo nos espaços privados, como se destaca na figura 25. O discurso intitucional da LAMBDA/MOZ vale-se das condições propícias da centralização de corpos ativos, e seus olhares, aqui interpretados pela lente decolonial que problematiza o direito ao corpo coletivo e individual, em situações de conflitos e disputas ancestrais da pluridiversidade dos imaginários étnico-raciais, dos costumes e direitos, entre espaços públicos e privados que constituem tempo-espacos transnacionais. Outro aspecto a se destacar é a representatividade dos álbuns que expressam o atravessamento do discurso institucional como estratégias de fraturar as oficialidades das línguas inglesa, em *“The Visistor”*, e em língua portuguesa escritas em cartazes, rompendo com o ideal

nacionalista de uma única língua oficial que represente os direitos do Estado (pluri)nação no espaço cibernético. Como foi visto anteriormente com Ponso (2014), as línguas tribais, afroindígenas, atravessam estes espaços condicionantes a partir das relações “não-trabalho” e “não-cidade” em que o “*locus-fraturado*” favorece como expressão de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) das cisnormatividade do sistema moderno de colonialidade de gênero (LUGONES, 2014).

Dentre os álbuns que são classificados por eventos e discursos institucionais em participação da LAMBDA/MOZ em espaços públicos ou privados, tais como aqueles anunciados por acontecimentos “visitas”, “simpósios”, “reunião”, “premio”, “inauguração”, “avaliação organizacional”, “28 de março”, “lançamento”, “encerramento”, “registre”, “curso livre”, “infographics”, “o quarto”, “feira”, “mural” que inscrevem histórias de vida pessoais e coletiva por meio das transnarrativa, não-lineare, da História do tempo presente. Observa-se também as condições instrumentais e técnicas das linguagens corporais utilizadas, destacando-se dois aspectos: as corporalidades digitais sem a presença humana “in loco”, (re)produzindo apenas visibilidade de corpos-gráficos no ciberespaço como álbum “infographics” com apenas 3 fotos que reproduzem atividades de sociabilidades e de acessos aos direitos à saúde sexual e reprodutiva; e aqueles álbuns com corporalidades imagéticas dos discursos digitais, produzidas majoritariamente “in loco”, com 606 fotos. Dentre eles observa-se as condições intrumentais e técnicas relacionada com a (in)visibilidade das pessoas trans afroindígenas por meio de duas fotos, dentre as 609 fotos veiculadas, destacando-se as estratégias e técnicas artístico-culturais como condições de visibilidade dos imaginários étnico-raciais das corporalidades e pessoas em atividades que sinalizam reproduzir saberes e conhecimentos locais.

Acerca das condições das lutas pelos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas junto às políticas LGBT, em síntese destacamos os seguintes indicadores de visibilidade das corporalidades associativistas: o primeiro diz respeito a uma menor (re)produção das imagens fotográficas daquilo que é público, no entanto, verifica-se aí uma maior visibilidade destas imagens em detrimento da (re)produção das imagens daquilo que representa os espaços, atividades ligadas ao direito privado e associativismos dos corpos instrumentalizados pelos saberes e fazeres artísticos locais em diálogo com os discursos oficiais e institucionais. O segundo aponta para produção de um discurso institucional mostrando-se, majoritariamente, (re)produtivo dos espaços e corpos do capital privado, sendo que a

maior visibilidade das (re)produções encontram-se nas lutas veiculadas em espaços públicos e corporalidades que expressam os direitos individuais ao direitos coletivos. E por último, apontam para as condições instrumentais e técnicas das corporalidades dos direitos à saúde sexual e reprodutiva das pessoas trans afroindígenas, para tanto destacamos o imaginário étnico-racial produzido, sobretudo, pelas artes e posicionamentos dos corpos político-artísticos em momentos culturais, ou seja, estratégia dos artifícios das políticas estéticas das linguagens políticas que transgridem o rigor formalista do trabalho intelectual, epistemológico e cisnormativos do acesso ao direito étnico-racial ao corpo reprodutivo ‘permitido’ pelo sistema moderno da colonialidade de gênero e sistema mundo ocidental.

Ao problematizarmos a (in)visibilidade das pessoas trans afroindígenas nas políticas do corpo que atravessam o discurso institucional da LAMBDA/MOZ, faz-se necessário identificar a instrumentalização do mesmo a partir do imaginário e cosmovisão indígenas remanescentes na história de lutas anti-colônias em Moçambique. Para tanto, além da análise da centralização do corpo e suas linguagens como estratégias decoloniais, vale considerar a materialidade da atividade do mesmo como usos e práticas que remetem às imagens ancestrais e corpos míticos imaginados coletivamente, do “não-uso” das roupas, acessórios e instrumentos simbólicos das linguagens corporais tribais, selvagens; assim como sua gestualidade de transgressão do direito privado e individualizante do sistema de colonialidade moderna e ocidentalizante. Além da demanda de indentificação dos usos e das práticas do corpo que expresse o direito coletivo étnico-racial, observa-se a demanda decolonial do direito à saúde sexual e reprodutiva das corporalidades segundo aspectos éticos e estéticos do corpo político das pessoas trans afroindígenas que desfazem a cisnormatividade das políticas dos Direitos Humanos, econômicos, políticos e sociais de LGBT produzindo fissuras nas imagens locais em Moçambique, provocando problematizações acerca dos discursos democráticos, em redes sociais, no ciberespaço.

4.4 ANÁLISES CRÍTICAS DO DISCURSO IMAGÉTICO DAS ESTRATÉGIAS DECOLONIAIS DO CORPO TRANS AFROINDÍGENAS NAS POLÍTICAS DO CORPO LGBT ATRAVÉS DO SITE LAMBDA/MOZ

A partir do *corpus* da pesquisa, constituído por 609 fotografias, foi possível delimitar a amostragem a partir dos seguintes aspectos: imagens que remetem ao ideário das estratégias decoloniais junto aos saberes locais e cosmovisões das ancestralidades afroindígena, hibridismo em *locus-fraturados*, mimetismos das famílias etnolinguísticas dos povos e tribos bantus e suas coalizões em *locus-fraturados*, por meio das suas corporalidades, gestos, materialidades da (re)produção das lutas e resistências dimensões locais, estéticas tribais, economias selvagens, campestres e perspectivas de saúde como estratégias de sobrevivência sob a lente da decolonialidade, transgressões do sistema moderno da colonialidade de gênero, (re)produção do corpo coletivo junto aos imaginários de trocas e economias políticas étnico-raciais entre corpos dissidentes, comunidades do campo e associativismo civil que provocam fissuras e visibilidade das estratégias de resistência à ocidentalização junto das políticas do corpo LGBT. Desses aspectos, podemos delimitar nossa transcrição e análise crítica dos discursos imagéticos, ACDI, através dos dados em três “*tendências*” de corpos das pessoas trans afroindígenas: que expressam o *ideário tribalista; camponês; e cidadão*. Considerando que o discurso imagético remetem ao imaginário coletivo visto através da lente decolonial, destaca-se que o corpo mítico e ancestral não são auto-identificados pelos sujeitos envolvidos, mas indica que estas “tendências” atravessam as materialidades do olhar ocidentalizado e filia-se às imaterialidades das linguagens afroindígenas associadas ao “trânsito sobrenatural” dos corpos entre mortos e vivos, espécies, raças, gêneros e sexualidades.

A fim de imaginar e projetar técnicas e metodologias decoloniais junto às análises críticas dos discursos (re)produzidos pelas leituras pós-estruturalistas e pós-colonias, além de reivindicar fraturas no olhar ocidental que cisnormalizam as leituras semióticas acerca das (in)materialidades das mudanças e transformações dos discursos culturais, segundo relações verticalizadas sustentadas pelas epistêmes do pensamento abissal e que limitam-se às hierarquizações do sistema moderno da colonialidade de gênero, adotamos o hibridismo metodológico que remetem ao devir afroindígena, articulando as leituras semióticas das imagens fotográficas junto às coalizões do imaginário coletivo e linguagens corporais da política do corpo das pessoas indígenas que remetem às cosmovisões não-modernas, não-ocidentais, do corpo mítico e imaginário ancestral selvagem, tribalista e transgressivos da cisnormatividade e que provocam dissidências no olhar e *locus-fraturados* entre linguagens (não)oficiais no sistema moderno da colonialidade do poder e relações

capilares entre corpos generificados ao olhar ocidental, e trans afroindígena no pensamento decolonial. Assim, fazemos provocações para a visibilidade dos outros saberes e conhecimentos locais não-hegemônicos e que reivindicam olhares acerca dos sonhos, cosmovisões e imaginários de corpos míticos que reproduzem relações horizontais do poder e da resistência decolonial e pluriversal. Assim, a ACDI sinaliza o engajamento político do analista ao pensamento decolonial e pluriversal que, estranhando os universalismos do pensamento e imaginário hegemônico e ocidental, problematiza visibilidades das coalizões entre discursos imagéticos descentralizados ou fraturados pela ecologia dos saberes e conhecimentos plurais.

Assim, vale destacar que o hibridismo da abordagem metodológica decolonial (CALDERÓN, 2017), ou os entre-olhares, acerca dos ‘tipos’ problematizam a visibilidades à corpos imagéticos não-categóricos, não-atomizado, mas que vincula-se aos transe dos sonhos e memórias que remetem à interculturalidade e coalizões não-hierárquica entre *devires* pluriversais, híbridos e risomáticos, tais como a transgressões decoloniais, às cisnormatividades dos gestos generificados e que reproduz visibilidade dos corpos em trânsitos e relações capilares entre mecanismos e (des)controles locais/institucionais que reproduzem lócus-fraturados entre-olhares e imaginários transversalizados.

Aqui, o trabalho da ACDI retoma a imagem do corpo que atravessa e transgridem as fronteiras das normatividade inerentes aos jogos das identidades individualizadas que constituem as políticas do corpo do Movimento LGBT e dos discursos dos Direitos Humanos em cenários (trans)nacionais em imagens locais em tempo não-lineares, produzindo, dessa maneira, visibilidades de linguagens (des)coloniais dos corpos (não)humanos na modernidade do ciberespaço. A partir da ACDI - Análise Crítica do Discurso Imagético, problematizamos as fissuras entre olhares que traduzam imaginários trans afroindígenas que se expressam nas coalizões étnico-raciais registradas em imagens fotográficas entre pares e corpos coletivos em comunicação e linguagens interculturais, em diálogo híbridos com o método das leituras semiótica das imagens fotográfica em diálogo com outras imagens que remetem aos imaginários do “terceiro olhar” ou dos sonhos dos colonizados (FANON, 1968), acessando o gogole imagens e buscando manifestações populares registrados nos cadernos de campo/dos sonhos do pesquisador, tais como produtos em site que tenham informacoes relacionadas ao site da Lambda/MOZ e retratam o imaginário coletivo, em coalizão com outros documentos fotográficos, por

meio do diálogo com os *links transtextuais*⁸⁸ que remetem a outras corporalidades étnico-raciais ligada a história dos grupos etnolinguísticos e história do tempo presente dos corpos coletivos e individualizados.

A visibilidade do “*locus fra(su)turado*” em coalizão com o “*corpus-fraturado*” entre olhares e leituras do imaginário tribais, cosmovisão ancestrais dos grupos étnico-raciais, reproduzem, assim a imagem do *devir* das resistências trans afroindígenas entre as cisnormatividades das propriedades dos conhecimentos e saberes locais em espaços públicos/privados; corporalidades coletivas/individuais; imaginários afroindígenas/assimilados; sonhos decoloniais/colonizadas; e, sobretudo, junto aos posicionamentos dos corpos das pessoas trans/pessoas cisnormativas que (des)constituem os direitos à saúde sexual e reprodutivas baseados nos saberes e conhecimentos étnico-raciais locais. Assim, propomos uma ACDI acerca dos tipos de corpos e corporalidades que fraturam/suturam as políticas do corpo veiculadas pelo discurso oficial da LAMBDA/MOZ no ciberespaço, isso em diálogo e coalizão com outras imagens fotográficas veiculadas por links transtextuais e pesquisas de imagens pesquisadas e relacionadas no *google imagens*, mais inclusão de palavras que remetem aos grupos etnolinguísticos bantus e suas variações. Desse modo, a partir dos perspectivismos ameríndio, mediado por discursos epistemológicos das relações capilar do poder, em coalizão por forças horizontais e olhares orientalistas, das margens ou descentralizados, partiremos da leitura acerca da cultural visual e análise crítica do discurso dos corpos imaginários, em sentido da esquerda para direita e dos planos da imagens fotográfica (BANDEIRA, 2016), centralizado ou privilegiada pelo autor ou discurso institucional do poder (SCZPACENKOPF, 2003) de baixo para cima, afim de transgredir o modo ocidental e hegemônico (GAWRYSEWSKI, 2009) de ler os textos e identificar visibilidades (des)centralizadas, às margens, das estratégias decoloniais na política dos corpos do discurso oficial da Lambda/Moçambique que atravessa as redes sociais no ciberespaço. Destaca-se que os títulos das fotos são inferências do autor a partir das “tendências” elaboradas pelo autor através da lente decolonial.

Figura 26. Corpo Trans-coletivo afroindígena/tribalista

⁸⁸ Tal como a produção de hipertextos, entendemos neste trabalho os links transtextuais como mecanismos sistêmicos que reproduz o atravessamento do texto com outros textos no ciberespaço, tais como outros sites oficiais, blogs, comunidades e redes sociais.



Figura 26. Corpo Trans-coletivo afroindígena-tribalistas

Álbum: Dia internacional dos Direitos Humanos

Fonte: Site oficial da Lambda. Disponível em:

<https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/15993736381/in/album-72157649290226517/>

Em primeiro plano, fragmento de corpo coletivo semi-nu (peitos, braços e parte inferior das pernas, parte superior e genitálias cobertas por bermuda preta) integrados em movimento de guerreiros, caçadores em rito de integração e economia política da luta, caça ou sociabilidade tribal sobre chão da terra nua; instrumentalizados por adornados/protegidos com cocás, capacetes ou coroas de pele de animal (preto e branco) e penas de aves (amarelas e pretas), braçadeiras, joelheiras, colares (fibra de algodão) e saias de peles de animais (tigre, zebra, serpente, gado, entre outros); No segundo plano corpo coletivo em plateia, assistentes da apresentação e em movimento de registro imagético da atividade dos corpos semi-nus; no terceiro plano corpo coletivo, em pé, fora da estrutura coberta que separa o primeiro e segundo planos do terceiro.

Figura 27. Corpo Trans-individuo afroindígena/tribalista



Figura 27. Corpo Trans-indivíduo afroindígena-tribalista

Álbum: Dia internacional dos Direitos Humanos

Fonte: Site oficial da Lambda. Disponível em:

<https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/15373391674/in/album-72157649290226517/>

Em primeiro plano, corpo suspenso no ar, semi-nu sobre (peitos, braços e parte inferior das pernas, parte superior e genitálias cobertas por segunda pele preta) em gesto da economia e política de luta ou caça sobre chão da terra nua; Intrumentalizado por adornados/protegido com escudo e arpão, cocás, capacetes ou coroas de pele de animal (preto e branco) e penas de aves (amarelas e pretas), braçadeiras, joelheiras, colares (fibra de algodão) e saias de peles de animais (tigre, zebra, serpente, gado, entre outros); No segundo plano corpo coletivo em plateia, assistentes da apresentação e um corpo, em pé, em registro de filmagem de movimento e atividade do corpos semi-nus;

A fim de problematização das imagens semelhantes a partir do dispositivo google imagens, é possível expandir análises e reflexões que partem do site oficial da LAMBDA, tais como desdobramentos possíveis ao pensamento decolonial que atravessam o discurso institucional e multiculturalismo oficial.

Figura 28. Dança Xigubo - Sapo Moçambique



Figura 28. Dança Xigubo – Sapo Moçambique

Fonte: Coração Africano Brasil & África. Um país e um continente num só coração.⁸⁹

A força dos guerreiros moçambicanos através da tradicional dança Xigubo é predominantemente representada nos eventos culturalista em diálogo com o imaginário ancestral no sul de Moçambique, nas províncias de Maputo e Gaza, a dança Xigubo tem sua base na expressão corporal dos guerreiros, caçadores, coletores e de economia política (semi) nomade. Por meio dela os dançarinos da tribo de onde a dança se originou, a tribo Zulo, procuram mostrar suas forças físicas e os valores das tribos selvagem. Esse conceito se deve ao fato de que o motivo pelo qual a dança acontecia era para festejar as vitórias militares e também ter como função a preparação dos militares física e mentalmente; daí porque é chamada de dança dos guerreiros. O povo Zulo ocupou territórios atualmente correspondentes à África do Sul, Lesoto, Suazilândia, Zimbabué e Moçambique. Dança tradicional de Moçambique, Xigubo é apresentada, geralmente, em eventos oficiais de dança. Os

⁸⁹ “A força dos guerreiros moçambicanos através da tradicional dança Xigubo.” Disponível em: <https://coracaoafricano2532014.wordpress.com/2014/08/06/a-forca-dos-guerreiros-mocambicanos-atraves-da-tradicional-danca-xigubo> Acesso em 06/08/2014.

corpos são instrumentalizados por signos que remetem aos mitos e narrativas ancestrais, tais como escudos, lanças, proteções e ardonos que remetem à economia política com outros animais e vegetais, tal como o trânsito entre espíritos dos ancestrais em diálogo com os guerreiros vivos. Em Moçambique esta relacionado ao imaginário linguístico Cizulo (PONSO, 2014).

ACDI - As imagens das pessoas trans afroindígena-tribalistas reproduzem corpos que atravessam e são atravessados pelo *lócus-fraturado* da tribo entre espaços públicos citadinos semi-construído junto às imagens e instrumentos que remetem às economias do corpo coletivo nas zonas rurais e selvagens. Tais como imagens de corpos ancestrais suturados por memórias míticas e cosmovisão das linhagens bantus, tribus zulus⁹⁰, em expressão do potencial mágico-religioso da dança/gestos de caça/luta que fraturam fronteiras e se manifestam entre corporalidades selvagens/citadinas em coalizão com economias modernas que remetem às publicidades do turismo culturalista, além de remeter à riqueza da vida cultural em Moçambique. A sobreposição do primeiro, segundo e terceiro planos visibiliza o “*locus-fraturado*” do espaço político civilizado/selvagem, corpos decoloniais, anti-ocidentais sobrepõem-se em atividade frente aos corpos normatizados pelas instituições e o sistema moderno da colonialidade de gênero, postos como economias políticas da vida urbana em centros da cidade colonizadora. As atividades/passividade cognitivas e consumidoras da reprodução do rito, tal como um público alvo de um espetáculo teatral, circense, sugere uma comunicação acerca dos direitos em perspectivas étnico-racial. O imaginário da luta, da guerra e/ou caça são retomados por gestos e movimentos de integração num corpo-coletivo e comunicação com as naturezas selvagens, em relação não-hierárquica, como peles assimiladas de animais que constituem, aglutinam e/ou reveste o corpo nu para a atividade de luta e restência étnico-racial. As partes do corpo cobertas por bermuda, segunda-pele preta, evidencia “a saúde sexual permitida”, tais como limites ao direito reprodutivo dos corpos trans afroindígena invisibilizado pelas normatividades da vida na cidade. O corpo-nú interdito ou o selvagem permitido tanto pode ser remetido aos discursos do multiculturalismo oficial, sob discursos de uma democracia universal, como também do direito ao corpo em segredo, velado e em coalizão com imaginário ancestral e religioso que resiste em espaços públicos.

⁹⁰ Disponível em: <<http://www.zulu.org.za/destinations/zululand> > Acesso em 03/01/2018.

Dentre as imagens dos corpos trans afroindígena-tribalistas o corpo em movimento de luta/dança, caça/guerra, tais como dos “antepassados”, remete-nos a transgressão da temporalidade linear do tempo passado/presente numa ecologia das temporalidades (SANTOS, 2014, p. 6-7), que afirma a visibilidade e problemática dos corpos resistentes em lutas decolonias que atravessam o discurso dos direitos humanos e Movimento LGBT local, nacional e internacional a partir do direito ao corpo e saúde na condição estética e ética baseados em cosmovisão étnico-racial dos afroindígenas. O corpo coletivo e corpos que subvertem a docilidade e passividade, gesticulam movimentos coletivos em atos de sobrevivência/resistência num evento afirmativo de direitos, saltam e suspendem-se ao ar, atravessando e sendo atravessados pela força mística e práticas ancestrais. Tais como espíritos guerreiros/caçadores que incorporam-se e apropriam-se da força e corporalidade de uma nova geração, animando e espiritualizando a carne jovem, a resistência juvenil frente às sutis formas e normas de invisibilizações do direito à saúde sexual e reprodutiva, individualizada na cosmocisão ocidental, diferentemente do direito coletivo oriundo dos saberes e conhecimentos étnico-aciais.

Os adornos/proteções dos corpos nos remetem às economias e políticas de sobrevivências “invisibilizadas” pelo sistema moderno de colonialidade do poder. A força-coalição das forças e instrumentalidade do corpo coletivo desfaz a lógica hierárquica entre espécies, raças, gêneros e sexualidades entre as múltiplas naturezas num ethos relacional da caça/caçador, do coletor de penas, grãos e fibras das plantas, da cultura/artesão do algodão, dos ritos de iniciação e práticas ritualísticas da erótica-social que fabricam e reproduzem corpos guerreiros, lutadores, caçadores e coletores em comunicação e economia política espiritual com as naturezas selvagens, das trocas e negociações ecológicas entre líguas e imaginários ancestrais e linguagens espirituais que dialogam, pelas das corporalidades, com os mortos, curandeiros e chefes-sacerdotes ancestrais. Tais adornos/proteções remetem às representações dos “cultos territoriais, assim com o *Mhodoro* entre os *Karanga-Chona* e os *Mwari*, assistidos por especialistas” que vislumbam/avaliam a transgressão dos corpos na cidade e espaços colonizadores dos corpos, e normatizadores dos gêneros e sexualidades. O corpo trans-individualizado é fragmentado do corpo trans-coletivo pela captura fotográfica e, apesar de centralizado pelo olhar do poder do discurso institucional, o mesmo remete-se à imagem transgressiva do direito ao corpo trans-

coletivo e olhares/capturas dos especialistas/consumidores dos atos ritualísticos. (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UEM, 2000, p.19)

Figura 29. Corpo Trans-coletivo afroindígena/camponês



Figura 29. Corpo Trans-coletivo afroindígena/camponês

Álbum: Marcha contra violação dos Direitos Humanos

Fonte: <<https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/13287911465/in/album-72157642636297775/>>

Em primeiro plano, corpo coletivo em fragmentos, sete cabeças fragmentadas com cabelos expostos, óculos, testa, cabeças, olhos, nariz, boca, orelha, cone de trânsito desfocados em multicores esfumadas, confundidas; No segundo plano, corpo coletivo em fragmento em frente a um monte de areia, oito cabeças fragmentadas cobertas com lenços, véus, entre elas uma face voltada para trás sustenta um brico prata; olhos fechados e abertos focados em várias direções, corpos cobertos em posição sentado, revestidos com segunda-pele como capulanas, tecidos floridos entre figuras geométricas, circulares, com braços nus e mãos nuas sobre joelhos e pernas, bolsas sobre colos, mãos e braços que sustentam duas varas de cartazes com escritas; corpo fragmentado em pé de costa com segunda pele cinza,

antebraço nu; No terceiro plano um corpo fragmentado em pé com segunda pela azul e branca, braços e pernas nuas, em gesto de caminhada; corpo sentado com cabeça, peçoço, um antebraço nú e mãos nuas cerradas entre estruturas, paredes em concretos, janelas em madeira e vidro, grade de ferro cinza, paredes brancas e uma linha vertical laranja; o terceiro planos também em cores e linhas esfumadas.

Figura 30. Corpo Trans-indivíduo/coletivo afroindígena/tribalista-camponês



Figura 30. Corpo Trans-indivíduo/coletivo afroindígena/tribalista-camponês

Álbum: Encerramento AGIR I

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/16137845702/in/album-72157649932912296/>

Em primeiro plano, corpo trans-coletivo fragmentados sobre chão de terra; face, boca, nariz, sombrancelhas; corpos em pés semi-curvados; cabeças “centrais com lenços, véus e cabelos soltos e esvoaçados pelo movimento do corpo, pescoço mãos e parte das pernas nuas; uma pessoa sustentam baquetas, varas, frente a agogôs, djambés, atabaques, dois deles sobre estrutura de ferro, um no chão e outro entre pernas com segunda-pele preta; três corpos integrados formam uma fila central com frente da esquerda pra direita em gestos de movimento de dança, pernas semi-curvadas, braços semi-nus, semi-suspensos e ladeados à frente, e o último, totalmente nu, elevado a cabeça nua, mão nua sustenta cabelos encaracolados,

revestidos com segunda-pele (sapatilhas pretas, capulanas com figuras geométricas nas cores mostardas, verdes, azuis, marrons, tal como flores e folhas; saiota tribal com fachos de fibras de algodão coloridas em preto, branco, vermelho, verde, amarelo; camisa polo azul clara; camiseta gola-canoa preta) e três cabeças, as da frente revestidas com segunda-pele (lenço, véu colorido, em estampas florais em traços geométricos); à margem direita da fila, corpos em pés em semi-circulo; outro curvado e outro de costa com segundas-peles (sapato vermelho e preto, capulana com fundo vermelho e figuras geométricas triangulares, circulares, com traços de ramos de caules e folhas nas cores cinza, bege, vermelho, preto, camisa polo laranja, lenço, véu, com fundo azul e florido); No segundo plano, automóveis estilo asiáticos (brancos) frente a um mural-arte plástica (na cor argila, terracota, emoldurada em faixa branca) e quadros com pinturas de corpos (não)humanos, vegetais/animais, em alto e baixo relevos; telas/quadros de figuras geométricas, (não)humanas em pés, atrás de carro, com cabeças e peitos nus enquadrado em janela, sem molduras; poste e muro branco; folhas de árvores (verde) recobre o primeiro e segundo plano.

Figura 31. Makua women washing fishing net



Figura 31. Makua women washing fishing net

Fonte: TRIP DOWN MEMORY LANE: Celebrating our African historical personalities, discoveries, achievements and eras as proud people with rich culture, traditions and enlightenment spanning many years⁹¹.

⁹¹ Disponível em: <<https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com.br/2013/03/makua-people-mozambiques-larhest.html>> Acesso em: 17/02/2018.

Dentre as crenças religiosas acerca dos véus e turbantes usados pelas mulheres, o pesquisador realizou pesquisa complementar a partir dos descritores “corpos e Moçambique” e imagens do site Lambda em pesquisas no *google imagens*, podemos relacionar as primeiras buscas às pessoas *Makuas*, *figura 31 e/ou ao artefato tribal Hongolo ou Nhungunhane na figura 34*, que comumente se relacionam ao imaginário das pessoas que acreditam no culto aos ancestrais africanos. Cerca de 67% dos Makuas praticam religiões ligadas às economias ancestrais ligadas às parcerias com outros animais, tais como os peixes e frutos do mar. Algumas estatísticas listam as pessoas Makuas como o maior grupo de pessoas animalistas, tendo como “Muluku” o ser que criou o mundo inteiro e é onipotente, mas que também é remoto e não está envolvido nas coisas cotidianas dos humanos. Os antepassados são tratados como intermediários entre eles e Deus, tal como Nkongolo, Oxumaré e/ou todos orixás no imaginário moçambicano e brasileiro, tais quais as Wewas ou duplo espírito na América central ou das travestis nos terreiros de Umbanda e Candoblé no Brasil. Nesse mesmo contexto de transexualidades e espiritualidade ancestral, em Moçambique, nas religiosidades tradicionais como o Zione em Moçambiques, entre outras religiosidades tradicionais, há um ditado em Makhua: “Muluku mukumi, makholo murette”: Deus é vida, os antepassados são remédios. A cura, portanto está na comunicação com os espíritos dos mortos, os antepassados que estão mais próximo de Muluku. Cada clã em Makua tem um santuário sob a árvore “Msoro”, que normalmente é mantido limpo, sendo conhecida como “árvore de Mpakala”, nela é amarrado um pano de “Nakoto”, tal como o véu das mulheres casadas a fim de advertir aos adoradores que ali é um lugar sagrado. Com a colonização árabe, os cultos às árvores foram reprimidos, no entanto até hoje há a resistência junto aos ritos de iniciação que fabricam corpos adultos para atividades econômicas e políticas, os corpos masculinos e femininos são produzidos e fabricados pelos curandeiros junto aos mais velhos em diálogo com os ancestrais. As resistências e coalizões entre outras culturas expressam o imaginário ecológico dos Makua, atualmente, cerca de 18% dos Makuas são islamistas e, cerca de 15,00% são cristãos católicos, e 4% são evangélicos.

ACDI - As imagens das pessoas trans afroindígena-camponês reproduzem corpos que atravessam e são atravessados por *lócus-fraturado* entre políticas religiosas que traduzem a ética e estética entre a vida no campo, assim como da vida

dos coletores em diálogo com as plantas e frutos do mar, atravessada por colonizadores e coalizões entre corpos citadinos e indígenas. A segunda-pele em capulana, lenço, véus, tomam a centralidade da imagem fotográfica. A capulana é um elemento central no ritual do lobolo, tal como um dote, é a expressão do presente ou moeda de troca em diálogo entre tribos/clãs ao chefe das linhagens patrilineares e matrilineares⁹², tal como respeito aos ancestrais da pessoa camponesa. As imagens geométricas das capulanas remetem ao imaginário e à cosmovisão da economia agrária, dos movimentos das plantas, em estéticas e traços artísticos árabe-asiáticos e geometrias dos misticismos mulçumanos, islâmicos, presentes em muitos mosaicos das mesquitas e arquiteturas coloniais em Moçambique. A trama da capulana, assim como a chita no Brasil, reproduzem as tecnologias indianas, assim como nos remete às trocas entre campos, o comércio indígena e comunicação milenar do oceano Índico. No litoral moçambicano é possível presenciar outros rituais de curas realizadas pelas Igrejas Ziones, entre outras, tal como a Umbanda no Brasil em coalizão com o cristianismo, em que se realiza rituais de purificação com pedras lançadas junto ao mar.

A fila em corpo-coletivo, muito comum nos ritos afroindígena, em que se reproduz a imagem de um corpo coletivo, tal como um único organismo, assim com a imagem das redes de formigas e abelhas, fratura a imagem de corpo individualizado. As políticas do corpo coletivo em gestualidades orgânica, sem um mestre ou líder, evidencia o movimento comunicacional em ritmos e signos do campo e selva, do cultivo do algodão e estética tribal aos costumes e imaginário econômico do camponês, do corpo-lócus fraturado ou suturado entre os corpos citadinos em movimento, em trânsito, assim como do (des)estruturamento contínuo das ruas, praças ou áreas verdes da cidade. O cenário marcado com instrumentos afroindígenas evidencia a imagem da dança coletiva das tribos selvagens em trânsito político-econômico com os campos e litoral pesqueiro do oceano Índico, do movimento orgânico e da reprodução de corpos/costumes entre gerações que constitui um clã ou etnia linguística, tal como a imagens mitológicas das sereias e divindades aquáticas. Os vários braços, pernas e cabeças do corpo coletivo também remete-nos às divindades no hinduísmo, o ser em um único corpo-coletivo com força divina que expressa também à reprodução dos corpos, tal como uma celebração sexual e

⁹² Ver imagens das danças das tribos matrilineares em Disponível em: <<https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com.br/2013/03/makua-people-mozambiques-larhest.html>> 30/11/2017.

reprodutiva entre os corpos ancestrais, espíritos dos mortos que voltam às matas e dos vivos em gestos de cultivo da vida nos campos e nas correntes marítimas. Das raízes das plantas e cabelos encaracolados ou alisados sob os aspectos místicos dos véus, lenços cotidianos dos corpos espirituais unificados e acordado pelo ritual do lobolo, assim como atravessada pela crença da saúde, hábitos sexuais e reprodutivos das práticas vaginas afroindígenas entre políticas das mulheres mulçumanas no campo e costa marítima do oceano Índico.

A divisão dos corpos-coletivos e individualizados pelo sistema moderno da colonialidade do poder que hierarquizam os corpos mediante as categorias genéricas de HXH ou MSM não podem ser lidas apenas pelo imaginário e matriz mitológica da “Adão e Eva” ocidental, mas sim, e também, pelas mitologias de “Hongulo e Ewa’ ou de “Shiva e Kali, Parvarti, Lakashimi entre outras divindades femininas” dos sistemas politeístas, poligâmicos e pluriversais da reprodução dos corpos na economia política, ética e estética que atravessam e fazem comunicar o Índico, sobretudo permeado pela regulamentação universalizante do sistema de colonialidade dos gênero, o segredos das segundas peles e jogos dos véus, lenços e turbantes da matriz epistemológica do Islão e doxa dos mulçumanos. O pano-de-fundo das cidades e estruturas coloniais e arte-política dos corpos moçambicanos evidenciam a ética afroindígena descolonial e transgressão dos sistemas de opressão que individualizam corpos, determinam posições hierárquicas ao sexo e normatiza a reprodução monogâmica e atomizada pela matriz da monocultura como núcleo naturalizado da familiar e normatividades heterossexuais e homonacionalistas.

Figura 32. Corpo Trans-coletivo afroindígena/cidadino



Figura 32. Corpo Trans-coletivo afroindígena/citadino

Álbum: Gala 10 anos - Lambda

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/31092709170/in/album-72157675775319382/>

Em primeiro plano, fragmento de corpo coletivo em coalizão intercultural (corrente capital em mãos-dadas) representativo de (con) fusão das linguagens corporais oriental(ocidental)izados. Instrumentalizado/revestido pelos adornos/protetores de cabelos raspados, em trança-moicana, coroa/trança-coque e “segunda/terceira-peles” em capulana, véu, bolsa-de-mão, gravatas, ternos, relógios-pulseiras e anel (cinza, preto, branco, vermelho, verde, amarelo, azul, marrom, dourado e prata) integrados em pés e pose fotográfica; No segundo plano bandeira do arco-íres “centralizada”, ladeadas por banners publicitários rosa e branco com marcas da LAMBDA/MOZ e arco-íres.

Figura 33. Corpo Trans-indivíduo afroindígena/tribalista-citadino

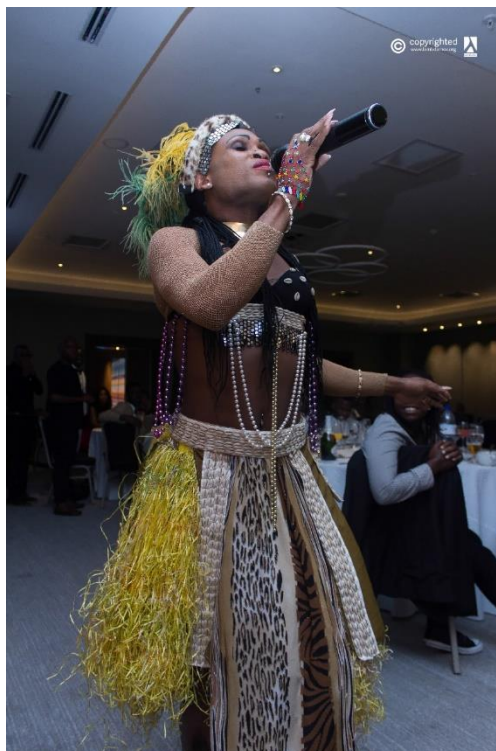


Figura 33. Corpo Trans-indivíduo afroindígena/tribalista-citadino

Álbum: Gala 10 anos - Lambda

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/86556415@N08/30624011874/in/album-72157675775319382/>

No primeiro plano, corpo semi-nu (braços e abdomen vestidos com uma segunda-pele dourada e peito coberto com “teceira-pele” preta adornado por búzios, fragmentos de pernas sob “segunda-pele”, unhas/garras longas) em movimento de canto/dança, instrumentalizado/potencializado com microfone e revestidos por adornos/protetores como pintura corporal no rosto, cocá, capacete ou coroa de pele de animal, penas (dourado sobre preto, verde/amarelo); colar dourado, brincos de perolas, pirceng abaixo do lábio inferior; pulseira dourada com pedras cristalinas/diamantes encravados, luva-rede em missangas/pedras multicolores, anéis, colar dourado sobre o pescoço e colares de perolas douradas, violetas, rosas sobre o busto e cintura; cinturão e colunas dupla de búzios sobre saia de faixas de pele de animal (serpente, tigre, chita/guepardo, gado, entre outras) fibras de plantas na cor amarela; no segundo plano, pessoas sentadas assistem a performance à mesa e pessoas em pés; no terceiro plano enquadramento em paredes, pisos e tetos construídos com focos de luz branca.

Figura 34: Hongolo ou Nhungunhane



Figura 34. Hongolo ou Nhungunhane

Fontes: Caminhos da Umbanda⁹³ / Moçambique para todos⁹⁴

Hongolo ou Angorô é o Nkisi que auxilia a comunicação entre os seres humanos e as divindades. É um tipo de cobra e por ter um colorido em seu couro bastante característico e semelhante ao colorido do arco-íris, segundo o imaginário coletivo em Moçambique, sempre que aparece um arco-íris no céu os bantu saúdam Hongolo, pois Ele está entre eles. Na Mitologia Bantu Tat'etu Hongolo ou Angorô. A figura é típica com sua caixa de relicário no peito, com um pedaço de espelho. A coroa de cera remete ao imaginário dos últimos reinados em Moçambique, como é possível relacionar ao último imperador de Gaza, Nhungunhane, reconhecido como ícone da história de resistência à penetração e a dominação colonial, sua história sinalizava que sua atividade era voltada para garantir que os próprios moçambicanos viessem a fazer as suas escolhas em relação ao conceito de construção do país, inspirando muitas outras resistências locais. As guerras de Nhungunhane na luta contra os colonos tinham em vista expulsar os portugueses para organizar e melhor responder aos anseios dos grupos étnicos de Gaza. Nhungunhane também sinaliza a saúde

⁹³ Ver imagem de Hongolo em “Caminhos da Umbanda: Hongolo ou Angorô”. Disponível em <http://caminhosemisteriosdaumbandaecandomble.blogspot.com.br/2017/06/hongolo-ou-angoro.html> Acesso em: 30/06/2017

⁹⁴ APOTEOSE DE NYUSI AO LEGADO DO IMPERADOR NGUNGUNHANE. Disponível em: <http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/gungunhana_imperador_de_gaza/> Acesso em 03/10/2017.

sexual e reprodutiva das relações econômicas e políticas junto às práticas poligâmicas, visto que ele havia realizado rituais de casamento com 300 a 400 mulheres, estabelecendo relações de fidelidade comercial e proteção junto aos chefes em vários territórios⁹⁵.

ACDI - As imagens das pessoas trans afroindígenas que atravessam e são atravessadas pelo *locus-fraturado* e linguagens corporais que transita o espaço-privado cidadão pondo visibilidade sobre corpos, ícones das resistências locais, e imaginário dos guerreiros e chefes espirituais, tais como estratégias decoloniais que põe visibilidades aos diversos saberes locais junto ao universalismo dos Direitos Humanos e cis-normatividade do movimento e associativismo LGBT ocidentalizado. Sob condições do ambiente festivo e celebrativo do orgulho acerca dos 10 anos da LAMBDA/MOZ, as linguagens corporais põe visibilidade à interculturalidade e parcerias em estilos étnico-raciais. Os corpos-coletivos das pessoas trans afroindígenas decolonizam o potencial comunicativo entre políticas estéticas do corporativismo ocidental e éticas afroindígenas e mulçumanas do direito à saúde coletiva no *locus-fraturado*, põem em visibilidade a diversidade de saberes e conhecimentos étnico-raciais sobre o direito à saúde sexual e reprodutiva de corpos coletivos e propriedades comunais. Tal como uma coalizão entre corpos significados pela cultura/expressão ocidentalizante/orientalizante, o direito ao corpo coletivo das pessoas trans afroindígena-citadinas reproduzem o imaginário da (con) fusão e intercâmbio entre epistemologias e saberes do sul acerca da afirmação da saúde como felicidade coletiva, sociabilidades que atravessam divisões de gênero e reproduções dos corpos alheias aos discursos da ciência normativa e sua matriz universalizante das cosmovisões heterossexuais. O poder ancestral do imaginário do arco-íris, assim como das lideranças de resistência à colonização, atravessam culturas e mundos, reproduzem visibilidade do frescor comunicativo nas relações de poder entre corpos interligados pelas lutas contra a epidemia HIV/SIDA, assim como pela resistência política e econômica que reproduzem gestos étnico-raciais sob segundas/terceiras peles como as capulanas e véus dos (trans)feminismos orientais e afroindígenas junto às epistemologias do sul.

⁹⁵ O QUE ACONTECEU ÀS MULHERES DE GUNGUNHANA. Disponível em: <
<https://delagoabayword.wordpress.com/2011/01/03/o-que-aconteceu-as-mulheres-de-gungunhana/>>
Acesso em 15/8/2016.

As estratégias comunicativas em pares acerca dos direitos à saúde sexual e reprodutiva expressam-se na corrente de “mãos e braços dados” que celebra a gala dos 10 anos de associativismo em que se afirmam na intercomunicação linguísticas dos corpos que transitam entre estéticas da coroa/cocá indígena à coroa/coque árabes, hindu/budista, seja na trama da capula, assim como no segredo e empoderamento dos véus mulçumanos, entre formalidades do terno, gravatas e bolsas *tira-colo* dos modismos ocidentais. As pessoas trans afroindígenas apropriam-se das tecnologias de potencialização dos corpos na cidade, desde os usos do associativismo e políticas internacionais que financiam o corporativismo LGBT transnacional aos usos das próteses, como do microfone, e aos materialismos que (re)produzem corpos generificados. O mimetismo emerge como uma das estratégias decoloniais, tal como instrumentalização do corpo nas relações de poder capilar.

O arco-íris das pessoas trans afroindígenas evidencia o movimento ético e política estética de corpos transversais que desfazem as normatividades do Movimento LGBT e Direitos Humanos ocidentalizantes das leituras e cosmovisões hetero e homonormativas, dos discursos nacionalistas baseados nos moralismos político-econômicos das religiões monoteístas e universalistas. O uso da bandeira com as múltiplas cores em linhas verticais transgride a imagem da hierarquização de cima pra baixo, ou virse-versa, dos usos do política estética ocidental, evidenciando a visibilidade dos direitos iguais por meio das diferenças sexuais e reprodutivas que partem de saberes e conhecimentos étnico-raciais. Das pessoas afroindígenas, evidenciam-se a visibililidade de corpos que transgridem a divisão binária branco-preto forjada pelo apartheid ocidental ou história hierarquizantes das sexualidades normativas e essencialidas da sigla LGBT que impões o “T” de trans no fim da fila das prioridades de //políticas públicas locais, nacionais e internacionais, como se o movimento e a cosmovisão política das pessoas Trans afroindígenas surgissem posteriormente, num pensamento tempo-linear, ao associativismo lésbico e gays.

Nas perspectivas decoloniais trans afroindígena, com o uso das lentes do transfeminismo decolonial e feminismo descolonial das mulheres negras, tais como as mulçumanas e as makuas junto às epistemologias do sul, provocando luminosidades e visibilidades acerca de outros olhares e leituras cosmológicas acerca da reprodução da vida e diálogo com a morte e os mortos. A leitura da “esquerda para a direita” também remete a outras formas de ler o sagrado, o espiritual e forças sobrenaturais, isso porque o corpo mítico das pessoas trans estariam na frente do

movimento que transgride as normatizações dos corpos e essencializações das genitálias que se determinam como práticas reprodutivas. Dessa forma, podemos indicar que, dos gestos das segundas/terceiras peles dos corpos às raízes e à estética das relações, passando pelos jogos do poder capilar, a política estética e a noção dos direitos à saúde sexual e reprodutiva no imaginário mítico afroindígena, poligâmico, do sexo coletivo e das práticas ritualísticas que reproduzem corpos coletivos, tais como economia e política ligada à ecologia e relação de parcerias reprodutiva com outros seres (não)humanos. Tais estratégias decoloniais põe visibilidade acerca da matriz polivalente em coalizão entre hinduísmo, islamismo, budismo e xamanismo/curandeirismo, entre outros saberes locais pluriversais.

Assim afirmamos porque, a partir do movimento do direito étnico-racial da trama hindu e imaginário índico da capula, geometrias místicas que vai dos segredos contidos nos véus mourescos, ciganos ao ateísmo budista, assim como o pensamento em tranças dos saberes afroindígenas, evidenciando-se outras economias e trajetórias evolutivas e não-linear das políticas de desenvolvimento contrária ao complexo industrial médico-farmacêutico ocidentalizante dos corpos e noções de saúde como propriedades coletivas e ancestrais. Assim não se sugere uma inversão da sigla para “TBGL”, mesmo que o investimento do capital venham do corporativismo lésbico e gays que partam da palavra grega Lambda, pois diante do sentido oriental de ler e ver o mundo e cultura visual, a sigla LGBT representa o transito das pessoas trans ao “sair do armário” ao se decolonizar e normatizarem pessoas e corpos individualizados como bissexuais, gays ou lésbicos.

A visibilidade às estratégias decoloniais dos direitos à saúde sexual e reprodutivas das pessoas trans afroindígenas, por meio das políticas dos corpos dos Direitos Humanos e Movimento LGBT, expressa a matriz orientalista e hinduísta empreendida pela ética dos direitos coletivos aos corpos em África Índica, fertilizada pelas águas do Oceano Índico, gestada pela ancestralidade tribalista e espíritos dos indígenas e mitologia ritualística da economia comunicacional dos direitos e costumes, das tecnologias e ética política da caça, dos saberes ecológicos da coleta e cultura agrárias junto às economias pastoreiras junto aos gados ou dos teares junto algodão, das tramas e desenhos florais e animalistas das capulanas comercializada pelos indianos, da política estética do culto ao movimento não-hierárquico entre seres mortos e vivos e do respeito ao trânsito sagrado entre vegetais e animais (não)humanos.

5 CONSIDERAÇÕES (TRANS)CONCLUSIVAS

Após a Análise Crítica do Discurso Imagético, acionada pelo *fio condutor* do pensamento decolonial junto às epistemologias e imaginários ecológicos do sul, é possível reconsiderar o corpo-problema desta pesquisa apresentado nas preliminares da tese, que após ter sido reproduzido pela transa à três capítulos, gestou e reproduziu outras questões geradoras que (re)inscreve o corpo desta tese: como as pessoas trans afroindígenas (re)produzem visibilidades, através das estratégias decoloniais, dos direitos à saúde sexual e reprodutiva nas políticas do corpo e discurso institucional da LAMBDA/MOZ no ciberespaço? Os resultados sinalizam para uma afirmação do direito coletivo ao corpo tal como expressão da expectativa da independência econômica, política e social pautada no princípio e intensão da inclusão de visibilidades da resistência étnico-racial garantida pelos exercícios e práticas da autodeterminação e independência do corpo coletivo enquanto reprodutor do direito à saúde sexual e reprodutiva segundo saberes e conhecimentos locais.

Em síntese, as ACDI – Análises Críticas do Discurso Imagético, pautadas na cosmovisão afroindígena, mostra-se útil para identificar outras visibilidades junto aos imaginários locais e ecologias dos saberes pluriversais, tais como abordagens metodológicas decoloniais que são exercidas às margens das centralidades dos universalismos e hierarquias verticalizadas associadas ao direito e propriedade intelectual privada que (des)estruturam os Direitos Humanos e empreendido pelas políticas do corpo de sistema moderno das colonialidades de gênero. O ciberespaço emerge como espaços férteis de coalizões decoloniais, proporcionando condições de agenciamento e autodeterminação nas reproduções de estratégias de políticas estéticas engendradas pelos saberes locais e perspectivas decoloniais nos lócus-fraturados emergidos das brechas do sistema moderno da colonialidade do poder. Questionando os pretensos saberes universais e desfazendo as lógicas de subalternidade postas pelo sistema mundo global e injustiças cognitivas que atravessam a cisnormatividade do hetero e homossexismo (trans)nacional, tais como ranços do pensamento ocidental. Os saberes e conhecimentos do imaginário ancestral e corpos-míticos locais, resignificam os entre-olhares acerca da propriedade e dos direitos coletivos junto às práticas ritualísticas da saúde sexual e reprodutiva que transgride, de forma sutil e silenciosa, os mecanismos coloniais que estruturam normatividades por meio das linguagens heteronormativas e homonacionalistas do imperativo “sair do armário ou retirar o véu” imposto junto às epistemologias ocidentais e moralismo monogâmico das religiosidades pretensamente hegemônicas.

Assim, a (in)visibilidade dos corpos das pessoas trans afroindígenas, que atravessam o discurso da LAMBDA/MOZ no ciberespaço, constituem-se pelo associativismo acionado pelos *lócus-fraturados* mediante as suturas corporais entre indivíduos junto aos seus imaginários ancestrais, tais como estratégias de reproduções estético-mitológicas do tribalismo que (re)existem nas relações capilares e jogos do poder, transgredindo, através do corpo coletivo, mítico e imaginário, as políticas do corpo que normatizam os gêneros e sexualidades conforme os ditames de acesso às instituições jurídicas, educacionais, comunicacionais e de assistências à saúde determinadas por recursos nacionais e internacionais junto às políticas de enfrentamento à epidemia HIV/SIDA. Apesar do discurso institucional da LAMBDA/MOZ, valer-se das línguas oficiais do mundo ocidental, mostrando-se politicamente estruturada sob os ditames dos direitos privados e individualizados, e esteriótipos do “eu cogito, logo eu conquisto”, a mesma mostra-se, através dos discursos imagéticos, em contínua coalizção com igualdade de direitos, na condição de princípio do direito às diferenças étnico-raciais que constituem a saúde enquanto direito ao corpo coletivo dos diversos grupos e memórias ancestrais que associam-se ao escudo arco-íris do imaginário bantu em parceria e coalizção (des)contínua com a bandeira do associativismo civil ligado ao Movimento LGBT ocidentalizado.

Sobretudo, as condições discursivas que (des)caracterizam as transgressões e autodeterminações corporais, junto aos ranços universais nos Direitos Humanos e políticas do corpo cisnormativas do Movimento LGBT inter(trans)nacional, expressam-se nas fraturas e suturas dos *lócus e corpos que resistem às* decolonidades. Assim como na expressão ‘*Maningue Nice*’ comumente compartilhada e utilizada no cotidiano da cidade de Maputo, o corpo trans afroindígena expressa-se resistente nos hibridismos linguísticos em coalizções interculturais que transgridem os estruturalismos universais e oficialidades normativas das colonialidades modernas de gênero, salientando visibilidades aos *lócus-fraturados* e ao poder das corporalidades decoloniais junto às políticas do corpo LGBT e agenciando a autonomia do imaginário étnico-racial no acesso e garantia aos direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo das pessoas trans afroindígenas.

Independentemente das falas em palavras textuais regulamentadas pelos sistemas jurídicos e normatizadas pelas oficialidades legais junto à tutela do Estado moçambicano, a LAMBDA/MOZ reproduz discursos imagéticos dos corpos coletivos trans afroindígenas entre os limites cisnormativos das políticas do corpo LGBT, tais

como estratégias decoloniais no acesso aos Direitos Humanos e aos direitos à saúde sexual e reprodutiva das corporalidades étnico-raciais. Assim, as atividades de interações coletivas, mediadas por gestos e movimentos do imaginário ancestral e corpos míticos, resignificam o associativismo e cooperativismo locais, fissurando espaços democráticos em diálogos (des)contínuos de coalizões interculturais e pluralidade étnico-racial junto aos seus, com parceiros inter(trans)nacionais, robustecendo a imagem dos movimentos do Estado e Justiça Plurinacional. Sobretudo, é o corpo das pessoas trans afroindígenas que reproduzem visibilidades acerca dos lócus-fraturados, instrumentalizando os imaginários do corpo-mítico e politizado junto às éticas e estéticas das cosmovisões das tribos, comunidades camponesas e associativismo civil, tais como expressão da autonomia política e econômica na definição dos direitos à saúde sexual e reprodutiva do corpo coletivo trans afroindígena em resistência étnico-racial às cisnormatividades.

Salientamos que são os lócus-fraturados, forjados por corpos em trânsitos interculturais, que promovem a visibilidade e potencializam as lentes decoloniais utilizando-se para este fim as práticas de intercâmbios culturalistas, principalmente por meio da economia política junto as (re)produções ritualísticas que fabricam corpos, gêneros e sexualidades coletivas, tais como as nações indígenas, instrumentalizadas pelos artifícios discursivos das artes, das danças, das músicas, das teatralidades e posicionamentos corporais da ética e estética afroindígena nas políticas do cotidiano e relações do poder capilar junto aos entre-olhares pluriversais e transgressivos das normatividades coloniais.

Assim, podemos afirmar que as políticas do cotidiano, promotoras das visibilidades do corpo transgressivo nos jogos das identidades das políticas do corpo, inflexionam as relações do poder capilar por meio da fratura do imaginário hierárquico e verticalizado entre raças, gênero e sexualidades. A rigidez do sistema moderno da colonialidade de gênero é transgredida continuamente por meio das coalizões provisórias e ritualísticas junto às ancestralidades e linguagens corporais das pessoas trans afroindígenas que reproduzem o potencial das lutas e resistências as cisnormatividades que limitam as parcerias com o Movimento LGBT e políticas de saúde sexual e reprodutivas transnacionais, ancoradas nos discursos da epidemia do HIV/SIDA. Aqui, é válido destacarmos uma possível paródia do pensamento Aymara: *“Não sou um afroindígena soro-positivo, mas você me fez um afroindígena soro-positivo e como tal lutarei pelos meus direitos à saúde sexual e reprodutiva.”* As

condições imperativas das políticas de enfrentamento do HIV/SIDA são os meios estratégicos para afirmar-se e ancorar as estratégias decoloniais dos direitos coletivos à saúde sexual e reprodutiva, (re)constituídos pelos saberes e conhecimentos étnico-raciais locais, acerca das ritualísticas ancestrais e míticas do sexo coletivo e reprodutivo das definições para saúde, doenças e morte, sem estas ritualísticas os direitos econômicos, políticos e de inclusão e igualdade social seriam impratiáveis e impossíveis.

As resistências corporais das pessoas trans afroindígenas manifestam-se em coalizões sutis entre as (re)apropriações dos direitos, formalmente assimilacionistas, e transgressões das cismatividades, informalmente descoloniais. Assim, é possível estabelecermos e garantir o apoio, parceria e reconhecimentos das conversas entre os mundos, independentemente da tutela do Estado moçambicano, sendo possível, pois, promover visibilidades locais em diálogos inter(trans)nacionais, por meio das estratégias intecomunicacionais do Estado Plurinacional que articula os direitos do *“sair do armário ou direitos civis igualitários”* dos imperialismos ocidentais, como também dos direitos aos costumes e imaginário ancestral do *“cobrir-se com os véus e relações do poder míticos das corporalidades poligâmicas e patri(matri)lineares”* dos imperialismos orientais, e ainda reproduzir coalizões com as práticas transfeministas em assumir posicionamentos e olhares matriarcais de cuidar ou destruir o modo de reproduzir seus próprios corpos, gêneros e sexualidade em agências junto aos curanderismos e trânsitos entre feminismos afroindígenas.

Assim, as corporalidade das pessoas afroindígena reproduzem imagens coletivas dos tribalismos, das economias e políticas do corpo como o lobolo, práticas vaginais e ritos de passagens das sociedades matrilineares ao associativismo civil nas instituições da cidade ligada às economias patriarcais, tais como coalizões matri(patri)lineares, por meio dos trânsitos necessários entre identidades LGBT, HSH, MSM nas políticas cismativas (inter/trans)institucionais entre os grandes acordos transnacionais e diante da mídia, assim como afirmar-se como a discrição acerca dos *paneleiro, panilas, larilas, rabetas, maricas e fufa*. E nas pequenas políticas do poder capilar no cotidiano, exercícios de corporalidades e imagens que remetem a visibilidades das autodeterminações e denominações locais em *linguagens corporais dos paneleiros, panilas, larilas, rabetas, maricas e fufa*. As imagens e as linguagens corporais das pessoas trans afroindígena, no entanto, atravessam essas duas

dimensões, independentemente, do linguajar das tribos e comunidades do campo e instituições cidadinas (trans)nacionais (in)formalmente articuladas.

As intervenções locais da LAMBDA/MOZ promovem a materialidade das imagens do lócus-fraturado como espaços estratégicos, seguros, legais e saudáveis para a visibilidade dos corpos trans afroindígenas e sociabilidades LGBT em dimensões cidadinas, visto que os gestos e transgressões do corpo das pessoas transafroindígenas emergem da instrumentalização do diálogo pluriversal entre costumes tribais e comunitários aos direitos individualizantes da vida cidadina. Para tanto, a “nudez permitida” e visibilidades dos direitos coletivos devem estar revestidos pelos ‘ritos democráticos’ da cidade, do tribalismo e ‘tradições legais’, seguras e saudáveis, segundo constituição do Estado Plurinacional. Assim, apesar do não reconhecimento do associativismo civil LGBT pelo Estado nacionalista, vê-se que é possível veicular no ciberespaço a imagem da felicidade coletiva, da saúde pública como liberdade de expressão dos saberes e conhecimentos étnico-raciais, da visibilidade das linguagens corporais tal qual a força e a resistência coletiva às cis-normatizações pautadas nas tradições e culturalismos das políticas do corpo nacionalistas e movimentos LGBT ocidentalizados.

Diante dos obstáculos a serem enfrentados mediante os imperialismos coloniais, das cisnormatividades das políticas do corpo LGBT internacional, dos moralismos do heterossexismo e homonacionalismos que invisibilizam os saberes e conhecimentos locais como o direito coletivo à saúde sexual e reprodutiva do corpo das pessoas trans afroindígenas, destacam-se a demanda de convivência e sociabilidades LGBT que atravessa as interdições e invisibilidade do sistema jurídico e moralismos das religiões imperialistas que sustentam a economia do poder do Estado moçambicano, estreitamente nacionalizado por grupos-partidos hegemônicos; as normatizações linguísticas e oficiais das comunicações midiáticas legais; os estigmas da sigla LGBT e epidemia HIV/SIDA como invenções e estratégias de intervenções políticas e econômicas do colonialismo estrangeiro; as limitações da tradução dos saberes e conhecimentos locais acerca da saúde sexual e reprodutiva vistos como primitivismos e tribalismos pré-modernos; as interdições das linguagens corporais afroindígenas e dos direitos coletivos étnico-raciais apreciados como corpos permitidos, unicamente, aos rituais civis nos eventos culturais, intervenções festivas, artísticas e estéticas restritas às economias política do entretenimento.

As estratégias decoloniais que promovem a superação destes obstáculos emergem do reconhecimento dos costumes, saberes e conhecimentos étnico-raciais enquanto direito e propriedade coletiva a serem afirmados, respeitados e assegurados pela pluridiversidade dos Direitos Humanos e descentralização das cisonormatividades legalistas do movimento LGBT (inter)nacional. Para tanto, faz-se necessário e urgente a apreensão de estratégias que fraturem e transgridam as interdições às corporalidades tribais das pessoas trans afroindígenas a fim de que a visibilidade do corpo dissidente e seus direitos étnico-raciais sejam reconhecidos pelo seu direito à igualdade às visibilidades e ao respeito às diferenças entre os saberes e conhecimentos locais, pluriversais e não-hegemônicos.

Assim, a partir do respeito e garantia de visibilidade das diferenças mediante as investigações e a (re)produção dos (re)conhecimentos acerca das ancestralidades trans afroindígenas, dos saberes míticos dos curandeiros, da validação do empoderamento das mulheres por meio da liberdade das suas práticas vaginais e da fabricação de corpos coletivos mediado pelo sistema matrilinear, das comunicações entre vivos e mortos por meio do lobolo e demais rituais tribalistas do sexo e reprodução coletiva, será possível pensarmos a visibilidade do corpo ancestral e economia política étnico-raciais das pessoas trans afroindígenas além dos limites e pequenez do cotidiano, tais como restrições coloniais aos espaços de festividades e apresentações culturalistas da sociabilidade nacionalista e associativismo civil de LGBT moçambicanos, enquanto democracias universais e multiculturalismos oficiais.

O (re)conhecimento das relações e jogos do poder capilar na política do cotidiano deve validar as estratégias de resistências decoloniais com os usos, as práticas e a autodeterminação do direito à saúde coletiva por meio do empoderamento étnico-raciais das expressões corporais da identidade *paneleiro*, *panilas*, *larilas*, *rabietas*, *maricas* e *fufa*. Tais denominações pode promover visibilidade de outros grupos e parcerias que robusteçam o movimento trans em meio às políticas do corpo LGBT. A interdição dessas expressões na grande mídia e nos materiais comunicacionais da LAMBDA/MOZ invisibiliza as possibilidades de emergência das visibilidades plurais de outras éticas e estéticas junto aos associativismos civis que partam do reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos de outras minorias sexuais transgressivas das sutis colonialidades moderna dos gêneros. Paralelamente a interdição dessas linguagens locais, concebidas como preconceituosas ou primitivas que invisibilizam-se também o direito à autodenominação coletiva e à diversidade dos

empoderamentos coletivos no espaço citadino e nas estratégias de fraturar o lócus colonizado.

O silenciamento das linguagens locais é refletido e reproduzido na invisibilidade dos corpos dissidentes que atravessam os espaços de (re)produção de visibilidades cognitivas entre-olhares das instituições. O potencial político da nudez e gestualidade do corpo tribalista das pessoas trans afroindígena, por exemplo, podem promover reflexões radicais junto aos mecanismos de controle dos corpos e sistema moderno da colonidade de gênero nas grandes políticas, desde as já exercitadas no cotidiano, como aquelas que limitam a justiça cognitiva entre-corpos LGBTs, sobretudo por meio das instituições locais e trans(inter)nacionais veiculadas no ciberespaço. Além das camisetas, bolsas e materiais didático-informativos, tais como a marca do corporativismo e “Registe” da Associação LAMBDA/MOZ, faz-se necessário a comunicação dos direitos econômicos e políticos que estão baseados nos rituais de reprodução dos corpos trans afroindígenas-tribalistas, no reconhecimento das práticas de intervenções, cortes e transformações genitais como elementos centrais para a reprodução das economias e políticas reprodutiva na selva e no campo, das relações ecológicas entre corpos de animais (não)humanos e vegetais, assim como da intercomunicação acerca da saúde e reprodução dos corpos coletivos entre vivos e mortos, da complexidade ética e estética nas políticas da guerra, na economia da caça, dos saberes espirituais da coleta selvagem das plantas, sementes e raízes que curam, da rituaística religiosa dos pastoreios, do imaginário dos corpos míticos e ancestrais da pescaria, além das suas possíveis coalizões ecológica junto à economia do turismo e da vida sexual e reprodutiva do sexo seguro e medicalizado na cidade, junto aos associativismos dos curandeiros e médicos tradicionais.

A validação das estratégias decoloniais também pode ser superada pela luta do reconhecimento e o respeito às práticas de empoderamento das mulheres que se utilizam da saúde coletiva reproduzida pelos saberes, ritualísticas e conhecimentos étnico-raciais acerca das práticas vaginais, práticas tribais, assim como as pessoas trans afroindígenas utilizam-se do conhecimento ritualísticos das práticas e usos dos véus como direito à saúde sexual e reprodutiva de corporalidades permitidas e que atravessam as imagens da cis-normatividade e da heterossexualidade polígâmica nas tradições mulçumanas. A partir do reconhecimento dos saberes e práticas ancestrais dos curandeiros, é possível reconhecer também os direitos econômicos e políticos dos usos das plantas e ritualísticas da reprodução coletiva dos corpos das pessoas

trans afroindígenas, independentemente das estratégias de interdição dos complexos médico-farmacêuticos ocidentais.

A visibilidade dos corpos trans afroindígenas pode promover a pluridiversidade dos direitos humanos e movimento LGBT (trans)nacional, assim como do Estado Plurinacional, se a partir das estratégias decoloniais seja robustecidas as coalizões entre a ‘grande política’ do “sair do armário e igualdade dos direitos posto pelo casamento monogâmico”, junto às ‘pequenas políticas’ do corpo nas relações dos poderes míticos do cotidiano, reconhecendo as autonomias e modo democráticos dos *paneleiro, panilas, larilas, rabieta, maricas e fufa*, tais parcerias pode transgredir o estruturalismo e ranços do Estado nacionalistas e seus grupos étnico-partidos e autoritaristas e heteronormatizado pelo sistema moderno da colonialidade de gênero, favorecendo o reconhecimento do direito civil ao associativismo das minorias sexuais e reprodutivas, e não apenas das minorias sexuais, tais como instituições que contribuem ao Estado Plurinacional.

No entanto, é válido salientar que as intervenções das LAMBDA/MOZ não são interditadas e inviabilizadas pelo Estado Plurinacional, enquanto articuladas as pluridiversidades dos saberes, visto que já é possível a mesma desenvolver parcerias com o Ministério da Saúde, pesquisas e cursos de formação profissional e cidadã com as universidades locais, desenvolver a advocacy e sistema jurídico dos direitos privados e trabalhistas, assim como empreender um mercado de trabalho no campo dos direitos e recursos humanos, na sociabilidade LGBT e reprodução publicitária das riquezas culturais e naturais que fortalece o turismo e a felicidade tal qual o direito privado ao consumo das propriedades coletivas. Além disso, a atividade do reconhecimento das autonomias das comunidades locais pelo Estado Plurinacional pode viabilizar a visibilidades de outros costumes sexuais e reprodutivo dos corpos coletivos em coalizão com a LAMBDA/MOZ.

A invisibilidade, no ciberespaço, acerca da diversidade dos associativismos civis e corporativismos dos corpos das *peças trans afroindígena* tais como comunidades não-modernas, não-tradicionais dos *paneleiro, panilas, larilas, rabieta, maricas e ou fufa*, articulando a ecologia e justiça cognitiva por meio do reconhecimento das (re)existências das corporalidades e dos seus direitos coletivos independentemente da tutela do Estado Nacional, pois o corpo coletivo e reprodutivo das peças trans afroindígenas já são reconhecido pelas comunidades locais, assim como são reconhecidos os poderes matrilineares e de agenciamentos na reprodução

dos direitos sexuais e reprodutivos das hijiras nas comunidades hindus de Maputo e demais localidades não-imperiais de Moçambique. Esta mesma estratégia decolonial pode articular o reconhecimento das pessoas trans afroindígenas junto às comunidades de curandeiros e/ou Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique, AMETRAMO, tal associação também resiste há muitos anos em Maputo, independentemente, do reconhecimento e tutela legal do Estado Nacional, mesmo sendo reconhecida por parceria inter(trans)nacionais.

A superação da invisibilidade, da pluridiversidade do associativismo e o movimento das minorias sexuais e reprodutivas dos direitos coletivos aos corpos, em Moçambique e no ciberespaço empreendidos pelos saberes e conhecimentos locais, podem ser superados a partir da apreensão e (re)produção do pensamento e matrizes das epistemologias do sul e (re)conhecimento acerca das estratégias decolonias das pessoas trans afroindígenas que entendem que a leitura do textos sagrados e imagens de corporalidades míticas preservado pelos imaginários ancestrais, tais como estratégias não-hegemônica do entre-olhares, o pensamento decolonial junto às corporalidade trans afroindígenas pode subverter as relações verticalizadas e autoritárias entre corpos humanos ou não, visto que o trânsito dos espíritos humanos atravessam as roupagens corporais entre espécies, raças e gêneros. Essa compreensão pode facilitar o pensamento ocidental, junto aos Direitos Humanos, reconhecer as humanidades em múltiplas naturezas, assim com facilitar as leituras do imaginário do Oceano Índico, com seus deuses zoomorficos e textos sagrados que subvertem a doxa do olhar da esquerda para a direita e de cima para baixo.

Nessa perspectiva, é possível reconhecer que as políticas de desenvolvimentos e universalismos dos direitos humanos, o Movimento LGBT e o modelo democrático neoliberal das epistemologias ocidentais não representam um avanço ou evolução das práticas da sociabilidade e dos usos dos direitos coletivo ao corpo sexual e reprodutivo, visto que no pensamento e na perspectiva das pessoas trans afroindígenas e epistemologias orientais que se prolifera e se fertilizam nos imaginários daqueles que sobrevivem no oceano Índico, “o desenvolvimento”, “o evoluído”, a riqueza social e o reconhecimento dos direitos coletivo são expressos pelo reconhecimento civis e direitos coletivos das hijiras e normatividades do respeito sagrado à vaca, aos animais (não)humanos na Índia, pelo potencial sexual e reprodutivo dos corpos ancestrais na China e pelo respeito mitológico e visibilidade dos véus e turbantes mulçumanos, assim como a poligamia como prática sexual e

reprodutiva sagrada dos corpos e direitos coletivos das comunidades da Arábia Saudita.

No perspectivismo e no pensamento das pessoas trans afroindígenas, a pluriversidade dos Direitos Humanos ou não, assim como os reconhecimentos da saúde sexual e reprodutiva enquanto direito coletivo das 'minorias', só é possível a partir da transgressão da ordem da leitura dos discursos imagéticos ocidentais, sempre da direita para esquerda e de cima para baixo. Segundo esta demanda, as estratégias decoloniais deve inverter a política do corpo LGBT para TBGL, afim de produzirmos conhecimentos que valorizem os trânsitos espirituais que atravessam os corpos e constituem a transgressão da divisão do mundo entre direita/esquerda, entre masculino/feminino, heterossexual/homossexual, preto/branco, pobre/rico.

Assim, retomamos o imaginário dos povos bantus acerca do arco-íris e frescor multicolorido dos trânsitos entre as subidas e descidas das águas entre o céu e terra, das transformações entre as espécies vegetais e animais (não)humanos, da comunicação entre seres mortos ou vivos, das trocas de saberes entre os segredos do veneno e do medicamento de cura, das correntes e travessias transoceânica entre epistemologias do sul.

Nesta perspectiva os diversos saberes, até os grupos de pessoas dissidentes e movimento trans afroindígena deve ser reconhecido como estratégia milenar e atual frente aos sistemas moderno da colonialidade de gênero e, por isso, independe do Movimento LGBT e associativismo civil, bem como os modos da historiografia norte-americana. Assim, não são as pessoas trans afroindígenas que carecem das políticas de desenvolvimentismos democráticos, segundo as normatizações dos países do Norte e epistemologias ocidentais. Mas sim, a doxa monogênica e suas políticas universalistas que precisam ser revistas a partir dos saberes e conhecimentos como propriedade coletiva, saúde coletiva e direito coletivo, tal qual forma de superação da monocultura da mente, do individualismo e do "eu cogito, eu conquisto" como princípio democrático que se aplique universalmente. Afinal, a ecologia dos saberes e a justiça cognitiva só se tornam possíveis a partir da desobediência ao individualismo epistemológico e a transgressão da propriedade intelectual privada. Somente por meio do reconhecimento do bem comum e do direito coletivo aos saberes e aos conhecimentos étnico-raciais que poderemos ouvir, ler e escrever acerca da justiça e direito intercomunicacional, assim como da igualdade dos direitos às riqueza

cognitivas (não)humanas, tais como articuladoras de visibilidade e direitos à diferenças, tais como campo fertilizado pelas conversas entre mundos.

REFERÊNCIAS

ABBADE, Ana Matheus e PIMENTEL, Mariana (Org). Arte Sedução Educação Arte Educação Sedução Educação Arte Sedução – **Arte Educação Invenção**. Concinnitas | ano 17, volume 01, número 28, p.325-331. Setembro de 2016. Disponível em: < www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/download/25923/18648> Acesso em 20/08/2017.

ABDALLA, M. **Repensando o Duplo Movimento Polanyiano a Partir do Desenvolvimento de Estratégias Sociais: um Olhar Sobre o Setor de Energia Nucleoelétrica à Luz da Opção Decolonial**. 2014. 305 f. Tese (Doutorado em Administração)- Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em:< <https://>

bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/13131/TESE_MÁRCIO%20MOUTINHO%20ABDALLA_FGV-EBAPE.pdf?sequence=1&isAllowed=y > Acesso em: 04/02/2018

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Tradução Christina Baum. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Disponível em: < http://img.travessa.com.br/capitulo/COMPANHIA_DAS_LETRAS/SEJAMOS_TODO_S_FEMINISTAS-9788535925470.pdf > Acesso em 29/08/2017.

ALLARD, Olivier. **Pueblos indígenas e identidades de género: el dualismo sexual sometido a discusión**. Universidad de Picardie-Jules Verne, Francia. Revista Sexología y Sociedad. 2013; 19(1):64-73 ISSN 1682-0045 Versión electrónica. Disponível em: <http://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad/article/viewFile/13/17>. Acesso em 01/2018.

ALMEIDA, Ana y VÁSQUES, Elizabeth Vásquez. **Cuerpos Distintos. Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador**. Comisión de Transición Consejo Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género, Quito, 2010, 113 págs

APARICIO, Juan Ricardo; BLASER, Mario. “**The ‘Lettered City’ and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America**”. *Anthropological Quarterly*, v. 81, n. 1, 2008. p. 59-94.

BAGGIO, Adriana. **A temática homossexual na publicidade de massa para público gay e não-gay: conflito entre representação e estereótipo**. In: Revista Uninter de Comunicação, ano 1, nº 1, 2009. Disponível em: < <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/r4-1146-1.pdf> > Acesso em 19/08/2017.

BAGNOL, Brigitte. & MARIANO, Esmeralda. **Gênero, sexualidade e práticas vaginais**. Editora. DDA. FLCS. UEM: 2011.

BARONI, Mara. Comunicação 2.0: O virtual construindo pontes para o marketing digital. In: **Comunicação e marketing digitais: conceitos, práticas, métricas e inovações**. Salvador: VNI, 2011.

BANDEIRA, Isa. **O Protagonismo feminino na fotografia de Ricardo Rangel: O Pão Nosso de Cada Noite**. IN.:NASCIMENTO, Washington Santos; FONSECA, Danilo Ferreira da; MORENO, Helena Wakim; FONSECA, Mariana Bracks (Orgs.). **Áfricas: política, sociedade e cultura**. X Semana de História Política. Simpósio Temático 12. Áfricas: política, literatura e identidades. 19 e 23 de Outubro de 2015. Programa de Pós Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições Áfricas, 2016.

BARBIERI, Renato. **Atlântico Negro: Na rota dos Orixás**. Projeto e roteiro: Victor Leonardi e Renato Barbieri. Direção de Fotografia: Carlos André Salasik. Som: Samuel Braga. Áudio e dising: Ricardo Gonçalves. Montagem: Saulo Lamounier. Direção de arte: Carmem Ferreira; Fabiana Maciel e Rui Amaral. Narração: João Acaiabe. Produção Executiva: Renato Barbieri e Albina Cusmanich Ayala. Trilha

Sonora: Kodiak Bachine. TV Brasil, sem ano. Disponível em: <https://youtu.be/5h55TyNcGiY> . Acesso em 31/01/2018.

BAUER, M. W., & GASKELL, G. (Orgs.). Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um Manual Prático. 3ª Ed. Petropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BEZERRA, M.de O. **Do homo sapiens à mens humanata**: a literatura do transhumano. Hipertextus n.3, Jun.2009 (Disponível em: www.hipertextus.net).

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP. São Paulo:1992.

BUTLER, Judith. **There are some muffins there if you want...** a conversation on queerness, Precariousness, Binationalism, and BDS. In: ALONI, U. (Org.). What does a Jew want? New York: Columbia University Press, 2011. p. 204-227.

_____. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Café Filosófico CPFL. **Gênero e Sexualidade, Além do Rótulo** | Laerte Coutinho e Benilton Bezerra Jr. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=f8ktBCM_KDI > Acesso em 30/06/2017.

CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza. **Abordagens Metodológicas em Estudos Decoloniais: Possíveis diálogos entre a Análise Crítica do Discurso e as Epistemologias do Sul**. XX SEMEAD: Seminários em Administração. Universidade do Grande Rio Professor José de Souza Herdy – UNIGRANRIO: novembro de 2017 ISSN 2177-3866. Disponível em: < <http://login.semead.com.br/20semead/arquivos/2018.pdf> > acesso em 28/02/2018.

CAMINHOS DA UMBANDA. **Hongolo ou Angorô**". Disponível em <http://caminhosemisteriosdaumbandaecandomble.blogspot.com.br/2017/06/hongolo-ou-angoro.html> Acesso em: 30/06/2017

CAMPBELL, Joseph (org.). **Mitos, sonhos e religião**: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169-186.

_____. **Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.** In: _____.; GROSFOGUEL, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-lesco-Pensar, 2007. p. 79-91.

_____. **El capítulo faltante de Imperio. La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista.** In: ZULETA, Mónica; ESCOBAR, Manuel Roberto; CUBIDES, Humberto. (Eds.). Uno solo o varios mundos posibles? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007b. p. 69-87.

_____. **La hybris del punto cero.** Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

CARREIRO, Marcelo. **A Guerra Cibernética: Cyberwarface e a securitização da internet.** Revista Cantareira, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: < https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32177082/CARREIRO__Marcelo__Cyberwarfare_e_a_Securitizacao_da_Internet.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1504851011&Signature=jXQwwFX3tvFKVEcMZJLqmhnlrUo%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DA_Guerra_Cibernetica_Cyberwarfare_e_a_Se.pdf > Acesso em 08/09/2017.

CAVALCANTI, Alberto. **Filme e realidade.** 3. ed. Rio de Janeiro: Artenova; Embrafilme, 1976. (Primeira edição).

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: O direito e o pensamento decolonial.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf;jsessionid=55EB6CC9B81CE34B774B4F155700969D?sequence=1> > Acesso em 10/02/2017.

CORAÇÃO AFRICANO: Brasil & África. Um país e um continente num só coração. **“A força dos guerreiros moçambicanos através da tradicional dança Xigubo.”** Disponível em: <https://coracaoafricano2532014.wordpress.com/2014/08/06/a-forca-dos-guerreiros-mocambicanos-atraves-da-tradicional-danca-xigubo> > Acesso em 06/08/2014.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

COUTINHO, Marcelo. **Marketing e comunidades digitais: do discurso ao diálogo.** Revista da ESPM. São Paulo, Abril 2007.

COURT, J. de la. **Politike Dircoursen.** Amsterdã, 1662.

COUTO, Mia. **Terra Sonâmbula.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUTRA, André Melo Carvalhais. **Introdução à Guerra Cibernética**: a necessidade de um despertar brasileiro para o assunto. Instituto Tecnológico da Aeronáutica. IX Simpósio de Guerra Eletrônica, 2007. Disponível em: < http://www.sige.ita.br/anais/IXSIGE/Artigos/GE_39.pdf > Acesso em 06/07/2017.

EL PAÍS. **A Índia reconhece os transexuais como um “terceiro gênero”**: A Suprema Corte arremete contra a discriminação em um país onde as relações homossexuais são ilegais. Disponível em: < https://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/15/sociedad/1397557465_686896.html > Acesso em: 15 de abril de 2014.

ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje**. Naturaleza, cultura y poética em la antropología contemporânea. Santafé de Bogotá: ICAN / Cerec, 1999.

_____. **Más allá del tercer mundo**. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

_____. **Mundos y conocimientos de otro modo**. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. tabula Rasa. Revista de Humanidades, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan./dez. 2003

_____. **Una minga para el postdesarrollo**. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global, 2010

FAIRCLOUGH, Norbert. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. fecha de publicación noviembre de 1961. Disponível em: < https://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_web_2.pdf > Acesso em 03/01/2018

_____. **Os Condenados da Terra**. Título do original francês: LES DAMNÉS DE LA TERRE. Trad. José Laurêncio de Melo. Editora Civilização Brasileira S/A: Rio de Janeiro, 1968.

FERREIRA, Vinicius Kauê. **Sex., Salud Soc.** (Rio J.) [online]. 2013, n.13, pp.144-151. ISSN 1984-6487. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-64872013000100008> > acesso em 12/01/2017.

FIGUEIRAS, Carlos A. L. **A história da ciência e o objeto de seu estudo: Confrontos entre a ciência periférica, a ciência central e a ciência marginal**. Departamento de Química Inorgânica, Instituto de Química, Universidade Federal do Rio de Janeiro, CP 68563, 21945-970. Quim. Nova, Vol. 24, No. 5, 709-712, RJ: 2001. (Assuntos Gerais). Disponível em: < <http://usuarios.upf.br/~adelauxen/textos/ahistoriadaciencia.pdf> > Acesso em 26/09/2017.

FILHA D'AGUA DOCE. **O dia em que o Arco-íres estancou a chuva.** Disponível em: < <https://filhadaguadoce.tumblr.com/post/144152899398/o-dia-em-que-o-arco-iris-estancou-a-chuva-quando> > Acesso em 10/02/2018.

FONSECA, Marília. **O Banco Mundial como referência para a justiça social no terceiro mundo:** evidências do caso brasileiro. Rev. Fac. Educ. vol.24 n.1 São Paulo Jan./Jun. 1998. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-25551998000100004&script=sci_arttext> Acesso em, 25/08/2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. 1995. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault. **Uma trajetória filosófica.** Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense. p. 231-249.

_____. 1997. **Nascimento da biopolítica.** Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1082). Tradução Andréa Daher; consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1999. **A ordem do discurso.** São Paulo: Edições Loyola.

_____. 2000. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** V. II. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Tradução, Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 260-281. (Coleção Ditos e Escritos).

_____. 2003. A governamentalidade. In: _____. **Estratégia, poder-saber.** v. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. p. 203-222. (Coleção Ditos e Escritos).

_____. 2004. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: _____. **Ética, sexualidade, política.** v.V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense. p. 260/276. (Coleção Ditos e Escritos).

_____. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-78). Ed. Martins Fontes. 2008.

_____. **Em defesa da Sociedade:** Curso no College de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999 (Coleção tópicos).

_____. **História da Sexualidade 1:** A vontade de saber, tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Grall, 1998.

_____. **História da Sexualidade 2:** O uso dos prazeres, tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Grall, 1984.

_____. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si**, tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Grall, 1985.

GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. IN. DENZIN, Norman K. **O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: Teorias e Abordagens**. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln; Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 345-362.

GAWRYSEWSKI, Alberto. (org). **Imagens anarquistas: análises e debates**. - Londrina: UEL, 2009. (Coleção História na Comunidade, v.2). Disponível em: < <http://www.uel.br/cch/his/ledi/exposicoes/anarquistas/1livroanarquismo.pdf>> Acesso em 01/12/2016.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestes: la littérature au second degré**. Paris: Seuil, 1982.

GIDDENS, Anthony. 1995. **Modernidad e identidad del yo**. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona: Península.

_____. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. Editora da Universidade Estadual Paulista. 1993.

GOMES, Oscar González. **Visiones del “otro”: la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica**. Estudios Latinoamericanos, nueva época, núm. 22, julio-diciembre, 2008.

GROSGOUEL; Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-lesco-Pensar, 2007. p. 25-45

GUAMBE, Augusto Joaquim. **DISPOSITIVOS EM SAÚDE: um olhar sobre equidade e direitos com homens que fazem sexo com homens em Moçambique**. (tese) Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro:2016.

GUATARI, F. **Coasmose: um novo paradigma estético**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRANT, Michel e MULAS, Antonia. **Eros en Pompeya – El gabinete secreto Del Museo de Nápoles**. Barcelo, Ediciones Daimon, Manuel Tamayo, 1976.

GROS. Alexis Emanuel. **Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer**. Civilizar 16 (30): 245-260, enero-junio de 2016.

HALE, Charles R. **¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala.** In: LAGOS, Maria L.; CALLA, Pámela (Org.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina.* La Paz: PNUD, 2007. p. 285-346.

_____; MILLAMAN, Rosamel. **Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido.** In: SOMMER, Doris (Ed.). *Cultural agency in the Americas.* Durham: Duke University Press, 2006. p. 281-304

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** São Paulo: DP&A Editora, 2006.

HARAWAY, Donna. **Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e Feminismo-socialista no final do século XX.** INFODESIGN-2009.1: Imagem e Complexidade – Profa. Oriana Duarte. Texto 0 1. Disponível em: < <http://www.rodrigomedeiros.com.br/pos/download/oriana/01-ManifestoCyborgl.pdf> > Acesso em 05/09/2016

_____; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em: < <file:///C:/Users/usuario/Downloads/ANTROPOLOGIA%20DO%20CIBORGUE.pdf> > Acesso em 05/07/2014.

HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna: uma Pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural.** São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

HOOKS. Bell. **Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens.** Tradução: Carlianne Paiva Gonçalves, Joana Plaza Pinto e Paula de Almeida Silva. Date: 27/08/2014. in: *Educação, Mulher Negra*, 2008. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/bell-hooks-linguagem-ensinar-novas-paisagensnovas-linguagens/> > Acesso em: 11/11/2017.

HUNT, Lynn. Apresentação. In: _____. (Org.). **A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da Modernidade.** São Paulo: Hedra, 1999, p. 9-49.

JESUS, J. G. **Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo.** *Universitas Humanística*, 78, 241-258, 2014. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.gsef> > Acesso em 03/09/2016.

LAMBDA. Disponível em: < <http://www.lambdamoz.org/> > Acesso em 10/09/2017

LANZ, Letícia. **O Corpo da Roupa: Uma introdução aos Estudos Transgêneros. A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero.** Ed. Transgente. 2015.

LAURENT, Eric. *La elección homosexual – Nuevas normas de la homosexualidad.* In: *Dispa – Revista de Psicoanálises.* Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 1999. p. 49. In: Barbero, Graciela Haydée. *Homossexualidade e Perversão na Psicanálise: uma resposta aos Gays&Lesbian Studies.* Casa do Psicólogo. FAPESP. São Paulo: 2005:16.

LEITE JR. Jorge. **Labirintos conceituais científicos, nativos e mercadológicos: pornografia com pessoas que transitam entre os gêneros.** *Cadernos Pagu* (38), janeiro-junho de 2012: 99-128.

LIMA, João Epfânio Regis. Segundo Deleuze “**Um encontro filosófico**”. *Revista Filosofia*. Ed. Escala Educacional. Col. Conhecimento Prático. n. 28, p. 33-36, 2011.

LOMBROSO, Césare. **O Homem Delinqüente**. Tradução: Sebastião José Roque. São Paulo: Ed. Ícone, 2007. Coleção fundamentos de direito.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo López. **Cuerpo Humano e Ideología**, las concepciones de los antiguos nahuas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996-a.

_____. **Los mitos del tlacuache**, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [La primera edición, México, Alianza Mexicana, 1990.

_____. **Tamoanchan y Tlalocan**, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), **Temas mesoamericanos**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996-b, p. 471-507.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/pdf/381/38132698013.pdf> > Acesso em 12/09/2017

LUSTOSA, T. **Manifesto Traveco-Terrorista**. concinnitas | ano 17, volume 01, número 28, setembro de 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/viewFile/25929/18560>> Acesso em 20/08/2017.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004

MACRAE, Edward. **A construção da Igualdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MAFRA, Paulo. **O Silêncio e o Segredo do Cabeça de Cuia**: Violência contra gays, homofobia e Militância LGBT no Vale do Rio Guaribas. Curitiba: Appris, 2015.

MARANHÃO FILHO. E. M. de A. **Para uma História do Tempo Presente**: o ensaio de nós mesmos. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*, Florianópolis, n.17, p.137-151, 2009. Disponível em < <http://www.culturaegero.com.br/download/historiadotempopresente.pdf> > Acesso em: 30/05/2017.

MELLO, Cecília C. do A. **Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afroindígena do sul da Bahia**. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

MENDES, Nuno Miguel Simões. O impacto do cibersexo na qualidade de vida e na saúde mental. 2011. **Dissertação de Mestrado**. Disponível em: < <http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/1703/NUNO%20MENDES%20TESE.pdf?squence=1> > Acesso em 09/09/2017.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em Política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

MISKOLCI, Richard. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização**. Sociologias [online]. 2009, n.21, pp.150-182. ISSN 1517-4522.

MISTÉRIO DA ANTIGUIDADE. **Origem-Homem americano-Estreito de bering-História-Antropologia-Teoria-Nied Guidon-Brasil-Américas-Travessia transoceânica**. By Em busca da Verdade - janeiro 07, 2018. Disponível em: <<http://www.misteriosdantiguidade.com/2018/01/os-estudos-sobre-origem-do-homem.html> > Acesso em 01/02/2018.

MOÇAMBIQUE PARA TODOS. **Apoteose de Nyusi ao legado do Imperador Ngungunhane**. Disponível em: < http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/gungunhana_imperador_de_gaza/ > Acesso em 03/10/2017.

MOÇAMBIQUE TERRA QUEIMADA: **A Originalidade Conservada, Difundindo a Informação. Como a Igreja arruinou a vida sexual das Américas com pecado, culpa e preconceito**. Segunda-feira, 11 de abril de 2016. Disponível em: < <https://ambicanos.blogspot.com.br/2016/04/como-igreja-arruinou-vida-sexual-das.html?m=0> > Acesso em 29/08/2017.

MOTT, Luiz. Transgressão na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí Colonial. **Textos de História**. Vol. 14, p. 57-87. 2006, p.1.

_____. Homofobia no Piauí: 1975 – 2007 – In BARROS JUNIOR, Francisco de O. & LIMA, Solimar O (org.) - **Homossexualidades sem fronteiras: Olhares sobre o Piauí – volume 2** - Rio de Janeiro: Booklink; Teresina: Matizes, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O Anticristo**: Maldição do cristianismo. tradução Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Editora Clássicos Econômicos Newton. Edição Integral, 1996.

_____. **A Gaia Ciência**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, nº 45, tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006-a.

_____. **A Genealogia da Moral**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, nº 20, tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006-b.

_____. **O nascimento da tragédia**: Helenismo ou pessimismo. Tradução, notas e posfácio: J.Guinsburg. São Pauto: Companhia das Letras, 1992. Disponível em <

<http://www.verlaine.pro.br/nascimento/nascimentodatragedia.pdf> > Acesso em 21/10/2017.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. **Povos indígenas do Sudeste do Piauí: Conflitos e resistência nos séculos XVII e XIX.** V Encontro Nordestino de História. V Encontro Estadual de História. Associação Nacional de História/Núcleo de Pernambuco. Recife - UFPE: 10 a 15 de outubro de 2004. Disponível em: <<http://pe.anpuh.org/resources/pe/anais/encontro5/08-hist-mem-indigena/Artigo%20de%20Ana%20Stela%20de%20Negreiros%20Oliveira.pdf>> Acesso em 10/02/2016.

OLIVEIRA, Thiago Ranniery Moreira de. **No meio do mundo, aquendar a metodologia:** notas para queerizar a pesquisa em currículo. *Práxis Educativa*, v. 11, n. 2, 2016. Disponível em: < http://www.redalyc.org/jatsRepo/894/89442687002/89442687002_visor_jats.pdf > Acesso em: 15/09/2017.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. Das montanhas mexicanas ao ciberespaço. **Revista Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 173-186, 2005.

O VIÉS, jornalismo a contrapelo. **ATLÂNTICO NEGRO – NA ROTA DOS ORIXÁS: “Quem deixar a África de lado não vai nunca conhecer o Brasil a fundo”.** Resenha: 24/07/2013. Disponível em: <http://www.revistaovies.com/estante/2013/07/atlantico-negro-na-rota-dos-orixas/> :Acesso em 09/09/2017

PARREIRAS, Carolina. **Internet e Mercado Erótico:** Notas etnográficas sobre x-sites. V ENEC - Encontro Nacional de Estudos do Consumo. I Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo: Tendências e ideologias do consumo no mundo contemporâneo. Rio de Janeiro/RJ: 15, 16 e 17 de setembro de 2010. Disponível em: < http://www.estudosdoconsumo.com.br/wp-content/uploads/2010/09/1.3-_CarolinaParreiras1.pdf> Acesso em 20/08/2017.

PENN. Gemma. **Análise Semiótica de Imagens** Paradas. In.: Bauer, M. W., & Gaskell, G. (Orgs.). *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um Manual Prático*. 3ª Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

PEREIRA, Gustavo Yrihoshi. **O mundo colorido da Netflix:** a atitude da marca em relação à temática LGBT em sua página no Facebook. 2016. Disponível em: < <http://www.periodicos.ufpr.br/bitstream/handle/1884/45176/TCC.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em 07/09/2017.

PERRA, Hija de. Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. **Revista Punto Género**, N° 4. Diciembre de 2014. ISSN 0719-0417 / 9 – 16. Disponível em: < <http://www.revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/36405>> Acesso em 24/08/2017.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte.** São Paulo: Senac, 2005. Resenha disponível em: < http://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/viewFile/653/499> Acesso em 24/08/2017.

PIVETTA, Marcos. Niède Guidon: **Arqueóloga diz que o Homo sapiens já estava no Piauí há 100 mil anos**. Entrevista. Revista FAPESP: Especial genômica_parte2.indd 73; Data: 26.08.08; hora: 18:03:35. Disponível em < <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2014/01/073-077-niede-guidon.pdf> > Acesso em 22/02/2018.

PONSO, Letícia Cao. “AS LÍNGUAS NÃO OCUPAM ESPAÇO DENTRO DE NÓS”: PRÁTICAS, ATITUDES E IDENTIDADES LINGUÍSTICAS ENTRE JOVENS MOÇAMBICANOS PLURILÍNGUES. **Tese. Curso de Pós-graduação em estudos de Linguagem**. Universidade Federal Fluminense – UFF: Niteroi, 2014

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2008.

_____. **Multidões queer**: notas para uma política dos “anormais”. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

_____. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. **Preconceito contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade**. Ed. Cortez, 2008.

PRYSTHON, Angela. Do Terceiro Cinema ao cinema periférico: Estéticas contemporâneas e cultura mundial. **Revista Periferia** – Volume 1. Número 1.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y Modernidad-Racionalidad**. Perú Indígena, Lima, v. 13, n. 29, 1991.

_____. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Novos Rumos, São Paulo, ano 17, n. 37, 2002. _____ . WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System. ISSAI, n. 134, p. 547-549, 1992.

RAGO, Margareth. **O Anarquismo e a História**. Coletivo Sabotagem. 2017. Disponível em < <https://we.riseup.net/assets/179825/Margareth%20Rago%20O%20Anarquismo%20e%20a%20Hist%C3%B3ria.pdf> > Acesso em 12/02/2017.

_____. A autobiografia ficcional da vênus Hotentote. In.: STEVEN, Cristina; Brasil, Katia, C.T.; **Gênero e Feminismos**: Convergências (in)disciplinares. Brasília, DF: Libris, 2010. pp. 15-34.

RIOS, Luiz Felipe. O Feitiço de Exu: Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candoblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. **Tese Doutorado**. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. Curso de Pós-graduação em Saúde Coletiva. 2004.

ROJAS, Eveline Gama. Trans narrativas do self : uma análise a partir de diários virtuais de transição transexual no Youtube .**Tese (doutorado)** - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Sociologia, Recife: 2015.

RUPP, Jan C.C. **Michel Foucault, a Política do Corpo e a Expansão da Anatomia Moderna**. PHYSIS. Revista de Saúde Coletiva Vol. 3. Número 2. 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos estudos, n. 79. Dezembro de 2007.

SESC – São Paulo. **Gênero e sexualidade: I Seminário Queer**. Palestrantes: Berenice Bento, Marie-Helène Bourcier e Marcia Tiburi. Mediação de Marta Colabone. 2016. Disponível em:< <https://youtu.be/6LNZRphdKgE>> Acesso em 01/07/2016.

SCHRIEWER, Jürgen. 2001. Formas de externalização no conhecimento educacional. **Cadernos Prestige**, Lisboa : Educa, n. 5, p.5-51.

_____. 2004. **L'internationalization des discours sur l'éducation: adoption d'une "ideologie mondiale" ou persistance du style de "réflexion systémique" spécifiquement nationale?** Revue Française de Pédagogie, Paris, n. 146, p.7-26, jan.-fév.-mars.

SCZPACENKOPF, Maria Izabel. **O Olhar do poder: a montagem branca e a violência no espetáculo telejornal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. IN_BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história: Novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992. (biblioteca básica). ISBN 85-7139-027-4.

SILVEIRA, João Castel-Branco da. **O diálogo político entre a União Europeia e Moçambique**. Repositório Universidades Lusíada. Política Internacional e Segurança, n.º 10 (2014). Data de Publicação 2016-06-20. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/11067/2485> > acesso em 01/03/2018.

SOUZA, F. M. **Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo**. Tese. UNICAMP. 2015.

SOUZA JUNIOR, Paulo Fernando Mafra. **Mecanismos de controle da Diversidade Sexual no contexto da epidemia HIV/AIDS: um relato de experiência sobre as estratégias afirmativas dos direitos sexuais e reprodutivos da população LGBT no Brasil e em Moçambique**. VII JOINPP: 2015. Disponível em: < <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015/pdfs/eixo3/mecanismos-de-controle-da-diversidade-sexual-no-contexto-da-epidemia-hiv-aids-um-relato-de-experiencia-sobre-as-estrategias-afirmativas-dos-direitos-sexuais-e.pdf> > Acesso em: 07/12/2017.

_____. O silêncio e o segredo do cabeça de cuia: um estudo sobre a situação de violência vivida pelos gays no Vale do Rio Guaribas. Orientadora: Profª Drª Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro. **Dissertação** (Mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. CCSA. Serviço Social, 2011.

SPARGO, Tamsim – **Foucault e a Teoria Queer**. Tradução Vladimir Freire – Rio de Janeiro: Pazulin; Juíz de Fora: Ed. UFJF, 2006. – Coleção Encontros Pós-modernos.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SORRENTINO, Bruna; FIGUEIREDO, Bruno. **Saindo do Armário para o Mercado:** um estudo sobre a propaganda e as estratégias de marketing para o público GLS. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

TATA KIRETAUÃ. **Hongolo – É simbolizado pelo Arco-íres (Hongolo) que representa a Serpente Sagrada dos Céus – Ngana Kalabasa – Hongolo Lê!** Disponível em: <https://tatakiretaua.webnode.com.br/novidades/angoro-serpente-hongolo-nkongolo-arco-iris/> > Acesso em 02/02/2018

TRIP DOWN MEMORY LANE. **Makua women washing fishing net**. Disponível em: <<https://kwekudee-tripdownmemorylane.blogspot.com.br/2013/03/makua-people-mozambiques-larhest.html> > Acesso em: 17/02/2018.

VERAS, Elias Ferreira. **Carne, tinta e papel:** a emergência do sujeito travesti público-midiatizado em Fortaleza (CE), no tempo dos Hormônios/farmacopornográfico. Tese (doutorado), Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC: 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B.; MATTA, Roberto & SEEGER, Antony. **A construção da pessoa nas sociedade indígenas**. Boletim do Museu Nacional - UERJ. Antropologia/maio, nº 32, Rio de Janeiro: Editora Fon-fon e Seleta, 1979. (p. 2-4). Disponível em: < http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36661151/a_construcao_da_pessoa.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1494973477&Signature=VUK9yGPzpFvhXw2GNelMnwAmioY%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DA_construcao_da_pessoa_na_sociedade_indi.pdf > acesso em 02/12/2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. **A fabricação do corpo na sociedade Xinguana**. Museu Nacional, UERJ. IN: Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas. UFT – Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto. Sem ano. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf > Acesso em 01/02/2017.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>>. Acesso em: 24 aug. 2017.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Seminário Pluralismo Jurídico e Multiculturalismo, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico> Acesso em: 03/05/2011.

_____. **Interculturalidad, estado, sociedade**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

ZULU KINGDOM. EXCEPTIONAL Disponível em: < <http://www.zulu.org.za/destinations/zululand> > Acesso em 03/01/2018.

语言知识》_非洲语言地图. Disponível em: < http://www.sohu.com/a/214645415_534801 > Acesso em: 20/01/2018.