

AUTORIZAÇÃO DISCURSIVA E DESCENTRAMENTOS IDENTITÁRIOS NA NARRATIVA DE AMARA MOIRA

Danillo da Conceição Pereira Silva¹

Instituto Federal de Alagoas, IFAL, Arapiraca, AL, Brasil

Éverton de Jesus Santos²

Universidade Federal de Sergipe, UFS, São Cristóvão, SE, Brasil

Resumo: O presente estudo propõe uma leitura da obra *e se eu fosse puta?* (2016), da intelectual transfeminista Amara Moira, produzida a partir de uma escrita autobiográfica. Diante do processo estrutural de silenciamento ao qual pessoas travestis são submetidas na sociedade brasileira, buscamos compreender que descentramentos identitários são produzidos quando uma travesti puta agencia a palavra literária e, assim, fala desde sua posição enunciativa. Para tanto, são acionadas epistemologias transfeministas e putafeministas engajadas na decolonização dos feminismos, em face da escuta de vozes de mulheres histórica e sistematicamente invisibilizadas na produção do conhecimento, tal como propõem as perspectivas teórico-analíticas da colonialidade de gênero, da cisnormatividade e da subalternidade. Mediante uma leitura cartográfica da obra, foi possível elaborar uma interpretação que aponta para a contestação de regimes de autorização discursiva produzida pela ocupação da posição de autoria por um corpo-voz subalternizado que reivindica, então, sua possibilidade de autorrepresentação.

Palavras-chave: Identidades; Narrativas autobiográficas; Transfeminismo; Putafeminismo; Feminismos Decoloniais.

Title: Discursive authorization and decentering of identities in Amara Moira's narrative

Abstract: This study proposes a reading of the work *What if I Was a Whore?* (2016), by transfeminist intellectual Amara Moira, produced from autobiographical writing. Faced with the structural process of silencing to which transvestites are subjected in Brazilian society, we seek to understand what identity decentering is produced when a transvestite whore acts out the literary word and thus speaks from her enunciative position. To this end, we use transfeminist and putafeminist epistemologies engaged in the decolonization of feminisms in order to listen to the voices of women who are historically and systematically invisible in the production of knowledge, as proposed by the theoretical-analytical perspectives of gender coloniality, cisnormativity, and subalternity. Through a cartographic reading of the work, it was possible to develop an interpretation that points to the contestation of regimes of discursive authorization produced by the occupation of the position of authorship by a subalternized body-voice that then claims its possibility of self-representation.

Keywords: Identities; Autobiography narratives; Transfeminism; Whorefeminism; Decolonial feminisms.

¹ Doutor em Letras/Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Sergipe. Professor do Instituto Federal de Alagoas, Campus Arapiraca, AL. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5879-5999>. E-mail: danillo.silva@ifal.edu.br.

² Doutor em Letras/Estudos Literários pela Universidade Federal de Sergipe. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6100-3817>. E-mail: evertonufs2010@hotmail.com.

Introdução

E se eu fosse puta? é pergunta-título que convida quem lê, dentro de um horizonte de expectativas, a buscar uma resposta; depois, como descobrimos, transforma-se em pergunta-provocação de uma travesti que se questiona sobre fazer da prostituição sua profissão; é também pergunta-aceitação que soa como a insinuação de um destino amargo, triste sina da falta de oportunidades outras; torna-se, ao fim e ao cabo, pergunta-resposta, trazendo em si não apenas o germe da puta que faz do seu ofício, para além do ganha-pão, modos diversificados de se inscrever, se escrever e se reescrever, ou seja, se reinventar pela representação. “E se eu fosse puta?”, interroga Amara Moira em uma de suas crônicas, ao que acrescenta: “Bom, agora eu era” (2016, p. 25), saindo do *e se* para o *me tornei*.

A partir dessa pergunta-valise, que reaparece páginas depois em “puta, e se eu fosse, e se fosse eu, a puta, a travesti, a escritora” (Moira, 2016, p. 123), é possível discutir nos textos do livro não apenas a permeabilidade de uma identidade que se constrói processualmente, mas também a forma como a travesti puta passa a se comportar, leia-se performar, de acordo com o que lhe é exigido em termos de divisão sexual do trabalho e de divisão do trabalho sexual, além de normas de gênero. Com isso, são mobilizadas perspectivas que questionam os sentidos de heterossexualidade compulsória, de identidades transviadas, de mecanismos que tornam subalternos, invisibilizados, culpados e abjetos aqueles cuja marca é a dissonância para com as normas heterossexistas construídas e mantidas por um *status quo*, no caso em tela, conservador, transfóbico, putafóbico – em duas palavras, excludente e higienizador.

Retomando o jogo de palavras em *e se eu fosse* e *e se fosse eu*, a inversão da posição entre alguns elementos é, literariamente, um recurso expressivo e, pragmaticamente, um movimento que passa da condição/possibilidade de ser puta para a imaginação de estar nesse lugar, nessa posição, nessa ocupação. É quase como um exercício de empatia, é um sim implícito, dito ao mesmo tempo que se descortina a autoatribuição de uma identidade que é marca e marcada pelos usos do corpo enquanto trabalho. Constitui-se, assim, um rito de passagem que ocorre primeiramente na linguagem ao se pensar puta, depois na prática ao se tornar efetivamente; Moira faz, portanto, do corpo travesti da prostituta que é o seu, o emblema de resistência: à vida insólita e solitária, às contas a pagar, aos homens que ela chama de *lixo*, ao preconceito velado e/ou escancarado da sociedade.

Nessas palavras iniciais, já estão dispostos alguns dos pilares que sustentam este estudo, além de apontarem panoramicamente as veredas de gênero, identidade e escrita pelas quais passaremos. Cabe destacar também que a discussão aqui proposta é permeada pela desconstrução de dicotomias, pela revisitação a formas de existência legitimadas e deslegitimadas, pela denúncia contra a subalternização e a precarização de trabalhadoras sexuais (especialmente travestis e mulheres trans). Em face disso, estabelecemos o seguinte objetivo para este estudo: elaborar uma leitura cartográfica dos descentramentos identitários produzidos na obra *e se eu fosse puta?* (2016), de Amara Moira, a partir das perspectivas epistemológicas da colonialidade de gênero, da cisnormatividade e da subalternidade.

Para tanto, dividimos o trabalho em quatro partes principais: a primeira delas tece uma

rede de perspectivas teórico-críticas em torno do trabalho sexual, da colonialidade de gênero e das vozes subalternas na literatura com vistas a oferecer um enquadro básico segundo o qual lemos a obra de Moira (2016); na segunda, iniciamos nosso trabalho interpretativo da obra discutindo o embaralhamento de identidades e de posições narrativas projetado pelas crônicas autobiográficas e seus efeitos; depois, investimos nos tensionamentos que a obra oferece às políticas de representação, tanto do feminismo quanto da literatura; e, por fim, destacamos a potencialidade do *locus* enunciativo de uma travesti, *puta* e escritora que, ao agenciar a palavra literária, produz uma crítica ácida à sociedade cisheteropatriarcal brasileira, desembocando também em uma rasura face a diferentes políticas de higiene literária e social, comuns ao ainda persistente cânone colonial brasileiro.

Este estudo se constitui em um exercício de leitura cartográfica, ou seja, engajada na construção de modos inventados, parciais e posicionados de mapear a superfície dos sentidos, do corpo em desfazimento pela palavra literária, do desejo e da violência, desenhando linhas e rotas nas possibilidades de leitura da obra mapeada. Para essa trajetória, foram importantes referenciais Judith Butler (2017), Regina Dalcastagnè (2012), Jacques Derrida (2001), Monique Prada (2018), Viviane Vergueiro (2015), Maria Lugones (2014), Gayatri Spivak (2010) e outros. Em linhas gerais, argumentamos, embasados na análise de sequências narrativas da obra, que o texto de Moira (2016) produz uma política de redistribuição do direito de narrar e de se autorrepresentar na literatura, o que é fruto de uma escrita engajada com a contestação dos regimes de autorização discursiva vigentes. Isso se dá por meio da legitimação de epistemologias transfeministas e putafeministas como epistemologias feministas decoloniais.

Antes da *pista*, as epistemologias

De acordo com Monique Prada (2016), o movimento de trabalhadoras sexuais nasceu na década de 1970, na França, num momento em que, de maneira a sair da invisibilidade, as trabalhadoras do sexo irromperam em direção a fazer sua existência ser notada para além dos seus locais de trabalho e dos seus guetos. No âmbito simbólico, por sua vez, tal lugar é, segundo a putafeminista em tela, “o espaço da precariedade, da exclusão, da marginalidade, da clandestinidade, da violência” (Prada, 2018, p. 35), lugar de desprezo e de servidão, mas não oficialmente, claro; de forma velada. Nas palavras de João Silvério Trevisan, “[...] o fenômeno da invisibilidade acontece como tentativa de contornar um estigma social - que, aliás, faz parte da mesma tábua de valores de quem compartilha o estigma” (2002, p. 408), ou seja, configura uma forma de “invisibilização” que traduz a recusa a considerar legítima e pública a existência dessas pessoas estigmatizadas.

Quanto ao putafeminismo, Prada o define

como um movimento que nasce a partir da ideia de que nós, mulheres trabalhadoras sexuais, podemos também ser feministas, combatendo o estigma sobre nós e fortalecendo nossa luta por direitos, sem que para isso precisemos abrir mão de nosso trabalho ou nos envergonhar dele. Mas o putafeminismo pode também ser visto como uma possibilidade de repensar toda a estrutura da prostituição, identificando e combatendo as opressões que existem nela (Prada, 2016, p. 37).

Assim, em face do fortalecimento da identidade de grupo das prostitutas, unindo suas forças contra a subjugação a que foram historicamente conduzidas, o putafeminismo segue como uma vertente específica do feminismo (apesar da resistência de parte das feministas em aceitar isso) que encontra no trabalho sexual não um motivo de vergonha, mas uma bandeira de luta e reconhecimento. É interessante notar, ainda, que a abertura ao diálogo em torno da prostituição e o combate à opressão que subjaz à atividade são vieses necessários para pavimentar o caminho até que mais direitos sejam garantidos e que a execração seja superada, uma vez que, numa sociedade putafóbica e transfóbica como a brasileira, é preciso ir até onde o feminismo convencional³, feito por mulheres brancas de classe média, não ousa chegar, combatendo o intuito salvacionista e o discurso de ódio (Prada, 2016) que subjazem às suas retóricas.

Certamente, a matriz política que produz e governa a vida em nossa sociedade, suas normas, interdições e linhas de visibilidade, bem como suas extensas zonas de abjeção, remonta à dominação colonial e a seus efeitos de longo termo. É nesse sentido que, conforme aponta a crítica decolonial, apesar do encerramento jurídico e administrativo formal das relações de dominação entre nações colonizadoras e territórios colonizados, persistem nas relações sociais atuais dos povos colonizados padrões de poder que perpetuam as relações de hierarquização entre formas de vida próprias da colonização, o que tem sido chamado de *colonialidade*. Dentre as diferentes e intrincadas modalidades de funcionamento desse padrão de poder colonial – nomeadas como colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser por Quijano (1997) –, é possível registrar os efeitos de uma *colonialidade de gênero*, como discutido por Lugones (2008, 2014).

Desse modo, tal noção fornece meios teórico-políticos para a análise crítica de “uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero” (Lugones, 2014, p. 939), bem como ao “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (Lugones, 2014, p. 939). Baseada na ideia de que tal regime de poder é “um eixo organizador da sociedade ao criar categorias opostas de homem e mulher, na qual a última se submete ao primeiro, como um legado da colonização” (Lugones, 2008, p. 88), a autora aponta para os processos de racialização e subalternização a que são submetidas aquelas existências tomadas como inconformes, incongruentes em relação à regulação compulsória do gênero no sistema mundo moderno/colonial de gênero, pautado no *dimorfismo biológico* (macho x fêmea), na *organização patriarcal* (homem x mulher) e na *orientação sexual* (mais especificamente, heterossexual x homossexual) das relações sociais, o que muito bem dialoga com a perspectiva do putafeminismo enquanto movimento e possibilidade de reflexão sobre a prostituição, inclusive a exercida por travestis como Moira.

Num empreendimento crítico de leituras decoloniais em termos de gênero

³ Neste texto, inspirados pelas reflexões de Prada (2016) e de Vergueiro (2015), classificamos sob a nomeação genérica e provisória de “feminismos convencionais” aqueles que, mesmo se arvorando à defesa das “mulheres”, reproduzem convenções transexcludentes, proibicionistas ou salvacionistas em relação ao trabalho sexual, branco-cêntricas, elitistas, liberais e toda a sorte de matrizes discursivas que obtêm sua autoridade de um padrão de poder Moderno/Colonial.

(colonialidade de gênero) e de produção analítica dos feminismos a partir de horizontes próprios do transfeminismo enquanto movimento político e paradigma de produção do conhecimento, Viviane Vergueiro (2015), entre outras teóricas e ativistas, tem argumentado acerca da existência dos efeitos de um padrão de poder colonial que diz respeito ao estatuto adquirido pelas “formações corporais e identidades de gênero naturalizadas e idealizadas” (Vergueiro, 2015, p. 43). Essas, por sua vez, são mobilizadas para “caracterizar uma normatividade de gênero – a cisnormatividade, ou normatividade cisgênera – que exerce, através de variados dispositivos de poder interseccionalmente situados, efeitos colonizatórios” que incidem simbólica e materialmente “sobre corpos, existências, vivências, identidades e identificações de gênero que, de diversas formas e em diferentes graus, não estejam em conformidade com seus preceitos normativos” (Vergueiro, 2015, p. 43). Desse modo, tal proposição desloca e amplia as discussões em torno da colonialidade de gênero, até então centradas na crítica aos dimorfismos biológicos, às dualidades das relações de gênero e à polarização entre orientações do desejo, para pôr em suspeita o regime que naturaliza as identificações de gênero de pessoas que tomam a si enquanto não transexuais, baseado numa ficção regulatória “centrada na ideia de que gêneros são binários (homem/mulher), pré-discursivos (definíveis objetivamente a partir dos corpos ou de sua ‘essência’) e permanentes (‘não fluídos’)” (Vergueiro, 2015, p. 195).

Como um eco presente nessas discussões sobre gênero, está, obviamente, Butler (2017), que sugere que a travesti “subverte inteiramente a distinção entre os espaços psíquicos interno e externo, e zomba efetivamente do modelo expressivo do gênero e da ideia de uma verdadeira identidade de gênero” (Butler, 2017, p. 236) e, a partir disso, parodia culturalmente a noção de uma identidade de gênero original ou primária. É também a travesti que, embora criando uma imagem unificada de “mulher”, “deixa clara a diferença dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual” (Butler, 2017, p. 237). Diante disso, podemos perceber que a performance de gênero da travesti, em sua identidade no que tem de desregulamentadora e deslegitimadora das concepções ficcionais de masculino e feminino, desconstrói a norma e impõe-se como possibilidade outra para se pensar o gênero e a cisheteronormatividade. Isto é, a travestilidade compõe as práticas da dinâmica contrassexual (Preciado, 2014), distanciando-se das ideias de regulação, pré-construção e naturalização, as quais produzem o sistema de gênero vigente.

Passando agora ao influxo dos processos de contestação e disputas narrativas encampados pelas vozes de feministas localizadas, geográfica e intelectualmente, em regiões periféricas de um mundo capitalista eurocentrado, o que podemos denominar feminismos pós-coloniais, Gayatri Spivak (2010) propõe a categoria subalternidade como recurso para pensarmos nas “camadas inferiores da sociedade constituída por modos específicos de exclusão de mercados, político-legal de representação, e a possibilidade de adesão plena em estratos sociais dominantes” (Spivak, 2010, p. 12). Assim, partindo da revisão de diferentes teorizações acerca do poder e dos efeitos epistemológicos e políticos de suas formas de elaboração, são colocados em evidência os *regimes de autorização discursiva* e as *condições*

de autorrepresentação política de mulheres, em especial daquelas não-brancas, em jogo na luta política contra processos de silenciamento e de desautorização das perspectivas e reivindicações desses sujeitos. É a partir do conceito de *subalternidade*, tomado de empréstimo de Spivak, que poderemos ler a condição de exclusão, invisibilização e silenciamento a que são expostas travestis e prostitutas, além das travestis putas, expondo a representação e projeção que Moira (2016) consegue através dos seus relatos e a insurgência de sua voz, que é a de muitas na mesma situação de deslocamento.

Para desenvolvermos nossas reflexões, a perspectiva derridiana se constitui imprescindível para este estudo à medida que a desconstrução enquanto um instrumento de leitura promove o deslindamento de noções engessadas e a abertura para novos entendimentos mais coerentes com a propalada ideia de solidariedade e respeito. Derrida, partindo de oposições metafísicas, como “significante/significado; sensível/inteligível; escrita/fala; fala/língua; diacronia/sincronia; espaço/tempo; passividade/atividade etc.” (2001, p. 35), reitera a necessidade de fazer justiça à inversão, pois não se trata de uma coexistência pacífica, mas sim de uma hierarquia violenta em que, na oposição, um dos termos ocupa o lugar mais alto, de privilégio, e comanda o outro. Assim, “desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia” (Derrida, 2001, p. 48), de modo a não se esquecer nem se descuidar da estrutura conflitiva e subordinante da oposição, nem muito menos deixar neutro e intacto o campo anterior, haja vista ser preciso intervir efetivamente sobre ele. Trazendo para nosso campo os binômios heterossexualidade/homossexualidade; cisgeneridade/transsexualidade; trabalho formal e informal/trabalho sexual; sexo por amor/sexo tributado, entre outros, entendemos que não agir sobre essas oposições, isto é, não desconstruí-las, significa permitir que uma série de violências em jogo na legitimação do caráter opositivo e estanque desses pares seja disseminada sem a possibilidade do contraditório, o que naturaliza, conseqüentemente, a ojeriza e o desprezo de pessoas e instituições por grupos como o das travestis prostitutas, ao qual pertenceu Moira.

Ainda segundo Derrida, operar no terreno e no interior do sistema desconstruído vai na direção de,

[...] por essa escrita dupla, justamente estratificada, deslocada e deslocante, marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante ou idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo “conceito”, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior (Derrida, 2001, p. 48-49).

Ou seja, trata-se de, ao mesmo tempo, alterar as posições entre os termos que se encontram em oposição e fazer emergir o conceito que até então era inapreensível por estar recalcado pelo conceito dominante. Em *e se eu fosse puta?*, a agência sobre tal regime se dá exatamente a partir da escrita dupla, bífida, deslocada do centro, desse mesmo centro de poder e relações estratificadas, uma vez que há em seu cerne diferentes classes e camadas. O resultado disso é a desconstrução da genealogia que sublima e idealiza, isto é, neutraliza e

naturaliza as oposições como se fossem, em geral, um desígnio divino. Elas operam uma higienização social que tem por finalidade inibir a insurgência de outros conceitos e outras formas de existência “fora do centro”. Portanto, como diz Derrida (2001), esse afastamento ocorre pelas vias de uma escrita bífida, ou bi-fase e bi-face, que inverte o sistema adjacente, implode a ordem herdada e a qual não se pode marcar senão no campo textual. É isso que Moira faz, observando-se a ação persuasiva que seu livro exerce não apenas no plano social, cultural, econômico e político, mas também no âmbito do imaginário.

A concepção de *escrita bífida* nos lembra Silvano Santiago (2002) e seu conceito de *literatura anfíbia*, ao se referir à literatura brasileira do século XX. Para o estudioso, a tendência em voga ligava a Arte e a Política nas obras, unindo, respectivamente, “os princípios individualizantes, libertadores e rigorosos da vanguarda estética europeia” e o desejo de “denunciar pelos recursos literários não só as mazelas oriundas do passado colonial e escravocrata da sociedade brasileira, mas também os regimes ditatoriais que assolam a vida republicana” (Santiago, 2002, p. 15). Esse *duplo movimento de contaminação*, em que atividade artística e influência política não se descolam, assim como não se descola a influência da política sobre a atividade do escritor, intenta que a forma literária fale contra os graves problemas sociais do país, aliando a lucidez de quem cria pela palavra e de quem lê, num discurso de (des)regulamentação das fronteiras e de seus poderes de produzir ficções higienistas sobre *essências* díspares, um sintoma básico da virulência colonial.

Os percursos epistemológicos trilhados até aqui são úteis à leitura situada que tecemos neste estudo, uma vez que buscamos interpretar os descentramentos identitários produzidos na escrita autobiográfica de Amara Moira, considerando os efeitos produzidos por uma travesti puta escritora, ou escritora puta travesti, que fala desde seu *locus* enunciativo, vinculado à produção literária brasileira contemporânea e à possibilidade de representação de um grupo e identificação dos leitores como dinâmica imbricada. *Locus* ocupado enquanto sujeito que vivencia uma experiência de gênero em desacordo com a matriz de inteligibilidade cisheteronormativa e sujeito que é uma trabalhadora sexual, marcando, assim, posições subjetivas e políticas historicamente alijadas nas relações de poder vigentes na sociedade brasileira. Nas seções que seguem, inspirados no trabalho cartográfico, típico da Geografia, apresentamos alguns modos inventados, parciais, posicionados, de mapear a superfície dos sentidos, do corpo em desfazimento pela palavra literária, do desejo e da violência, desenhando linhas e rotas nas possibilidades de leitura da obra mapeada.

Travesti, puta, escritora: embaralhando *identidades* na escrita autobiográfica

Do ponto de vista de Jonathan Culler (1999), a identidade é uma questão presente na literatura não apenas como tema, mas também como um constructo das pessoas leitoras, tendo um papel significativo no agenciamento da palavra literária e nos seus efeitos. Não obstante, “o valor da literatura há muito tempo foi vinculado às experiências vicárias dos leitores, possibilitando-lhes saber como é estar em situações específicas e desse modo conseguir a disposição para agir e sentir de certas maneiras” (Culler, 1999, p. 110). Ou seja,

seria possível, a partir da literatura, entrar em contato com outras realidades capazes de humanizar quem lê para além de lhe ensinar sobre o mundo e outras vivências e existências. Isso se deve ao fato de, ainda segundo o estudioso, as obras literárias encorajarem a identificação com as personagens, mostrando o seu ponto de vista sobre as coisas e o mundo (Culler, 1999). Logo, os textos de Moira, que são autobiográficos por natureza, têm a narradora-personagem desnudando os meandros e interstícios do trabalho sexual realizado pelas travestis, o que pode levar, por meio da leitura, quem lê à identificação, a qual “funciona para criar identidade”, pois “nos tornamos quem somos, nos identificando com as figuras sobre as quais lemos” (Culler, 1999, p. 111).

Assim sendo, podemos compreender que Moira fala a partir de um *locus* enunciativo bem demarcado, mas não restrito, uma vez que se identificar com ela e com o que é narrado ultrapassa a concepção de nichos, como se poderia pensar. Isto é, a autora não escreve apenas para mulheres trans, travestis ou trabalhadoras sexuais; ela escreve para leitores predispostos à literatura produzida e ao conhecimento possível através dela. Vejamos a seguir um exemplo da expressão dessa escrita autobiográfica na obra:

Sentada no ônibus a caminho de casa, quase madrugada, noite vazia e fria, celular em mãos, é assim que ganham corpo meus relatos, é assim que ganham cor, ganham vida. O que acabei de viver, tudo ainda fresco na memória, a maquiagem borrada, gosto de camisinha na boca, o cheiro do cliente no meu rosto não importa o que eu faça, o seu cheiro de homem já tão diferente do meu – serão os hormônios? Palavras-chave marcantes vindo à tona assim que me ponho a escrever, dentes, línguas, dedos, lábios, uma puxando a outra meio que naturalmente, o texto saindo do encontro delas mas também desde antes, desde eu já na rua tramando amores, namorando olhares: travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao bancar a escritora (Moira, 2016, p. 19).

A escolha pela linguagem autobiográfica utilizada em *e se eu fosse puta?* para entretecer as memórias de noites de trabalho às reflexões críticas sobre as experiências narradas produz na obra um embaralhamento de posições narrativas mediante a sobreposição do lugar da autoria, do lugar da voz que narra e do lugar da personagem, dando o tom aos tensionamentos produzidos pela escrita de Moira (2016). Pôr em crise os limites insuspeitadamente fixos e evidentes entre as categorias travesti, escritora e puta é o gesto inicial de sua produção literária. Além disso, é na concatenação dessas identidades sobrepostas ou coadunadas que se alicerça a possibilidade de amplificação do discurso, o qual, apesar de partir de um sujeito, se dirige para o grupo que representa e para outros sujeitos e/ou grupos sociais que queiram fazer eco ou abrir espaço para dialogar e discutir formas de existência vistas como fora da norma, do centro, mas com as quais a identificação pode, sim, ocorrer. Afinal, não é preciso ser puta e/ou travesti para se interessar por suas histórias e ter ciência de suas agruras, e a chamada experiência vicária, como mencionado por Culler (1999), explica bem isso.

O jogo das identidades é uma das tônicas do livro de Moira (2016), inclusive para marcar o movimento entre o antes e o depois – tanto o antes de se afirmar travesti quanto o depois de se afirmar puta, sendo pincelados aspectos bifurcados de cada um desses

momentos –, como mostra este excerto: “Vinte nove [sic] anos vivendo como homem, mais especificamente o homenzinho padrão, branco, nada afeminado, lido como hétero mesmo sendo bi, classe média, e foi só transicionar e passar a ser lida como travesti pra viver minha primeira experiência de violência sexual” (Moira, 2016, p. 58). Nessa denúncia de violência sexual⁴, a narradora-protagonista evidencia que foi após a transição de gênero, depois de se assumir travesti, que aconteceu o dito episódio, demonstrando, com isso, os privilégios de que gozava quando performava como *homenzinho padrão* – bastou a transição de gênero para que o feminino nela produzido nessa *nova identidade* fosse visto como uma marca que parece projetar sua *vida precária*, enquanto uma abertura indefinida à violência (Butler, 2019).

É a partir do embaralhamento das identidades dessa escritora puta travesti, ou travesti puta escritora, que se erige *e se eu fosse puta?*, obra que, longe de ser a representação da vida de uma personagem, narra fatos vivenciados na realidade em um livro que mais parece um diário ou um documentário por escrito⁵, sendo resguardadas as identidades dos clientes, obviamente. Podemos dizer que se trata de uma obra em que a polifonia, entendida aqui como multiplicidade de vozes que compõem um discurso, abunda, especialmente no que concerne ao entendimento de que a escrita de Moira recompõe a vivência de tantas outras travestis prostitutas. Muitas outras travestis e putas falam nas suas palavras, que redistribuem a palavra literária desigualmente distribuída e restituem as autorizações sociais, políticas e simbólicas exigidas para narrar. Como proposto por Conceição Evaristo (2017) é uma *escrevivência*, uma *escrevivência de uma travesti puta*, isto é, uma escrita cujo nascedouro é a experiência de vida, os fatos do cotidiano, as recordações, o vivido e contado desde e para além das experiências de subalternidade.

Então, é na conjuntura mais ampla da identidade que se inscreve a obra de Moira, a qual retrata o trabalho sexual das travestis a partir de um *locus* privilegiado: o da prostituta não dominada pelo ponto de vista cisheteronormativo:

Quem dentre vocês que me leem se permitiria viver essa gama de transas, beijos, se permitiria sentir, tentar sentir, fingir ao menos, tesão por esses corpos todos que abundam nos meus braços, corpos (assim como o meu, mas de forma toda outra) rejeitados pela norma, dissidentes, resistentes, preteridos, corpos brutos, gordos, negros, peludos, com deficiência, fora do padrão de beleza, de macheza, autoestima lá embaixo, tímidos, oprimidos, travados, corpos que só se sentem à vontade conosco, que se entregam apenas em nossas camas, que precisam de nós pra não pirar nessa vida de exclusões... (Moira, 2016, p. 131).

Nesse trecho, é interessante observar que “me”, “meus” e “meu” se transformam em “conosco”, “nossas” e “nós”, de modo a mostrar que o sujeito travesti prostituta não é uma

⁴ Em outra crônica, Moira faz menção ao assédio, que também é violência, sofrido após a transição de gênero: “Sou tratada igual puta bem antes de me assumir puta, quase uma tatuagem na testa: bastou me verem travesti e já começa o assédio, assédio de que nunca tive notícia enquanto eu posava de homem” (2016, p. 33).

⁵ E, na verdade, como os textos inicialmente compunham um blog homônimo, existe mesmo esse caráter de confidencialidade característico do diário, mas, nesse caso, com publicações acessíveis a todos num site da internet e, depois, em livro.

excepcionalidade, não é um sujeito adâmico, não é uma existência particular; pelo contrário: é um grupo, uma comunidade, uma minoria social. A narradora-personagem, ao falar na primeira pessoa do singular, por vezes agrega em sua identidade de indivíduo a multiplicidade de vozes que esse coletivo enuncia, passando, assim, à primeira pessoa do plural e formas correlatas, construindo a noção de que suas experiências e o seu modo de ver o mundo são similares às/ao de outras pessoas como ela, o que expõe o caráter cultural e não centrado das práticas identitárias. É possível destacar também por sua importância, o que é dito sobre as práticas sexuais e sobre os corpos masculinos, bem como sobre a acolhida que as putas travestis fazem de homens que apenas com elas conseguem ser eles mesmos e se libertar das amarras impostas pela sociedade. Daí surge o paradoxo: somente às escondidas e sorrateiramente, e pagando o valor tarifado pelo sexo desejado, muitos homens – embora por vezes neguem – dão vazão a seus instintos e seus desejos, comuns ou sórdidos, deixando claro que o trabalho sexual também exerce uma função social: a de permitir, como diz Moira (2016, p. 202), “a nudez final, a nudez nudez”, pois “quem é quem de verdade, a prostituta é quem vê”, e isso em virtude de que, ainda nas palavras da escritora, é na cama delas que “o cliente, ali é que ele se vê pleno, pra além das máscaras e encenações: sem o gozo que extraio cirúrgico de seu genital, quanto de sua vida mentida era ainda possível?” (Moira, 2016, p. 202).

Outro modo de projeção desse fazer identitário espreado pela obra de Moira (2016), a maneira como a linguagem se apresenta embebida num linguajar próprio, por um lado, das dissidências sexuais e de gênero e seu pajubá (dialeto que projeta o pertencimento a grupos dissidentes de gênero e sexualidade) e, por outro, das prostitutas configura uma forte marca identitária à medida que tanto exige, para ser compreendida, um mínimo de conhecimento ou pesquisa em outras fontes quanto cria a coesão comunitária com aqueles que, digamos, “são do meio”. A diversidade de termos e expressões em *e se eu fosse puta?* deixa explícito que a autora não somente *expressa* diferentes variantes da língua nacional, mas escreve a partir delas, de suas versões menos nobres, como um emblema do lugar em que se constitui como o sujeito que é. Em outras palavras, Moira (2016) toma a língua, e seus mais diversos modos de uso, como potencial simbólico para fazer e desfazer identidades.

Exemplos disso são os seguintes termos e expressões observados ao longo do livro: “taba”, “otim”, “banheirão”, “ocó”, “edi”, “cona”, “neca”, [fazer a] “Cláudia”, “guanto”, “pirulita”, “maricona”, “mona”, “no pelo”, “capuz”, “xuca”, “passar xeque”, “pirocós”, “gongar”, “xuxu”, “pegê”. Embora pudéssemos definir cada um, achamos por bem somente fazer a recolha e apresentá-los, deixando a cargo do leitor o trabalho de, como Moira (2016), mover a língua na interpretação – ainda que por vezes nem o contexto em si ajude a recuperar o sentido. O que queremos evidenciar com isso é o reforço que se faz, na obra, da vinculação entre sujeito e sociedade, ainda mais quando compartilham entre si formas específicas da língua, aumentando a aderência ao discurso e o reconhecimento das peculiaridades do grupo. Trata-se, portanto, de um índice da identidade que se mostra na dimensão escrita e dá a ver, por dentro, como uma puta travesti escritora, ou travesti puta escritora concebe e ornamenta seu dizer com base nas especificidades compartilhadas dentro da comunidade, a exemplo do dialeto.

Uma travesti como sujeito político do (puta)feminismo: dois descentramentos

Em seu livro, Moira (2016) ocupa o lugar de putafeminista, de militante por uma causa que se estende, segundo Prada (2018), não apenas a mulheres cis prostitutas, mas também a mulheres transexuais, tendo em vista estudos que apontam que 90% das trans e travestis trabalham na prostituição⁶, que para elas é praticamente compulsória, pois boa parte delas é expulsa de casa pela família e rejeitada pelo mercado formal⁷. Moira (2016, p. 193) também assinala tal fato ao escrever que “ser travesti já nos torna tabu, daí a maioria ainda encontra na prostituição a única forma de subsistência”, mas não apenas de sobrevivência, também de afeto, pois o olhar público, a família e o círculo social geralmente passam a excluir e invisibilizar – colocando tais sujeitos como indignos de afeto – as putas travestis.

Em seu livro, Moira (2016) busca através de recursos literários, como o humor ácido e a projeção de imagens críticas, a produção de alianças políticas, a cumplicidade de quem a lê para ler o universo da prostituição a partir de uma narradora-personagem travesti e, desde esse lugar, fazer outras leituras sobre violência, precariedade, afeto, desejo, espaço urbano, masculinidades. Na obra, uma profusão de epistemologias situadas desses lugares, em geral não autorizados a produzir saber visível e válido, emergem por entre enredos e suas personagens. As crônicas, então, atuam na construção da posição de sujeito político de um (puta/trans)feminismo, o qual se dá pelo imperativo ético de agir sobre as injunções que implicam sofrimento, apagamento e até mesmo eliminação dessa população⁸, agenciando para isso a palavra literária numa topografia política e subjetiva inóspita. Como dimensiona a autora, se “a transfobia nos exclui, a prostituição nos abraça e a putafobia amplifica a exclusão a que já estamos sujeitas meramente por existir” (Moira, 2016, p. 193). Em face disso, como sujeito que existe e contrapõe-se ao estigma e à abjeção, Moira, que é apenas uma, conclama para, em lugar da transfobia e da putafobia, erguer-se um monumento à democratização do estatuto de sujeito válido, uma disputa ética e estética pela transposição das fronteiras na geografia política do existir.

⁶ Os dados são da Antra (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Disponível em: <https://antrabrasil.org/2019/11/21/antra-representa-o-brasil-em-audiencia-na-cidh/>. Acesso em: 10 junho de 2024.

⁷ Trevisan (2002) destaca o seguinte a respeito da sina das travestis e, por extensão, das mulheres trans: “Nas maiores cidades brasileiras, aí incluindo as capitais, pode-se encontrar, ao lado da prostituição feminina, uma ativa prostituição de travestis. [...] Evidentemente, a questão não é simples, porque a prostituição acaba se tornando uma profissão quase inerente ao travestismo enquanto estilo de vida, no Brasil. Geralmente vindos das camadas populacionais mais pobres do país, muitos rapazinhos não encontram outras opções, diante da família e da sociedade, para viver sua homossexualidade. Na quase totalidade dos casos, quando manifestam tendências homossexuais, são expulsos de seus lares ainda muito jovens, depois de sofrerem assédios, espancamentos e estupros múltiplos. [...] Vários travestis relataram contínuas surras na infância, dadas sobretudo pelo pai [...]. Muitos foram expulsos ainda antes da adolescência [...]. A partir daí, perdem-se quase totalmente os vínculos familiares, o que é o primeiro passo para a marginalidade social” (2002, p. 417).

⁸ Segundo consta no site da Antra (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), na matéria “Assassinatos de pessoas trans voltam a subir em 2020”, houve o aumento de 48% no número de assassinatos de pessoas trans no primeiro quadrimestre do ano (de janeiro a abril) em relação a anos anteriores. Disponível em: <https://antrabrasil.org/2020/05/03/assassinatos-de-pessoas-trans-voltam-a-subir-em-2020/>. Acesso em: 03 ago. 2020.

Vejamos, a seguir, mais alguns exemplos da agência de Moira enquanto sujeito político e politizado:

Hora do oral, peguei de pronto a camisinha e, quando fui tentar abrir, ele tirou da minha mão e “não, não, faz sem, é só oral”. Perguntei se ele tinha noção de que estava querendo que eu me arriscasse a pegar doença por trinta reais. “Mas eu não tenho doença, você é a primeira que eu saio... Tou até achando que você é mulher, viu? Você é a primeira com quem saio, juro, tenho doença não” [...]. O “NÃO É NÃO” das feministas precisa urgente ganhar à zona, empoderar prostitutas. Aqui ainda não ouviram nada a respeito (Moira, 2016, p. 110).

Afinal, quem explora quem quando a prostituição é exercida sem risco de violência, sem o peso do estigma, com o pagamento justo? Fico imaginando o dia em que a palavra “puta” não for xingamento, o dia em que as pessoas nem consigam mais imaginar porque um dia ela teria sido. Mas esse dia está longe. Hoje, a única coisa que vemos é um feminismo que se diz radical andar de mãos dadas com a Pastoral da Mulher e a bancada evangélica na luta contra os direitos das profissionais do sexo. Hora de lutarmos por um feminismo que não deslegitime nossas putas, que leve a sério nossas lutas, o putafeminismo quem sabe. Que esse livro ajude a inaugurar essa vertente (Moira, 2016, p. 142).

Ao se enunciar enquanto travesti, trabalhadora sexual e feminista, os sentidos mobilizados na escrita de Moira disputam a categoria de sujeito político desse movimento social e campo intelectual. Quem é “a” mulher para quem as lutas feministas reivindicam direitos? Como são os corpos das mulheres por quem o feminismo se levanta como forma de enfrentamento da violência? Quais os regimes de inteligibilidade social (Butler, 2017) que podem fazer alguém ser lido como “o” sujeito político de quem as lutas feministas falam e por quem militam? Em muitos momentos da obra em análise, é possível perceber a convocação de vozes (puta)transfeministas (Vergueiro, 2015; Jesus, 2012) para, com isso, deslocar a cisheteronormatividade que, em muitos espaços feministas de produção política e intelectual, exerce violência contra mulheres trans e travestis, excluindo-as do contingente de corpos dentre os quais se pode ler uma mulher e a partir dos quais se pode elaborar uma ação política válida. Tal dinâmica põe em relevo os processos discursivos pelos quais as formas de agência política, dentre elas os feminismos, deliberadamente produzem, fabricam, os sujeitos por quem afirmam advogar (Butler, 2017). Não são os sujeitos das políticas de reivindicação social entidades preexistentes a seu funcionamento discursivo, mas, ao contrário, são seus efeitos, epifenômenos das fronteiras estabelecidas pelos escopos de sua indignação) ativista.

A esse deslocamento identitário, soma-se aquele produzido pela reverberação de vozes-mulheres trabalhadoras sexuais que têm sua autonomia sexual e laboral interdita por argumentos que acabam por infantilizar aqueles sujeitos a quem deveriam promover as possibilidades de autodeterminação, uma vez que se trata de mulheres adultas, capazes de consentir e que apenas tiram o sustento do sexo tributado. Considerar que mulheres não podem se arvorar feministas se escolherem a prostituição como trabalho ou que, em consequência disso, não estariam compreendidas entre as lutas feministas aquelas encampadas por condições dignas de exercício profissional para trabalhadoras sexuais é, como reflete a escrita de Moira (2016), pensar num feminismo aliançado com forças

conservadoras e moralistas. Forças essas que, conforme expõe Prada (2018), historicamente têm sido um entrave para a promoção da liberdade e da dignidade de mulheres em diferentes posições de gênero, raça, classe e orientação sexual. É, pois, uma contradição, uma impossibilidade, de partida.

Em outras palavras, a posição enunciativa de Moira (2016), enquanto travesti, puta e escritora, desloca sentidos hegemônicos sobre a universalidade da categoria *mulher* como sujeito político do feminismo e os modos de representação estigmatizados das trabalhadoras sexuais nas narrativas literárias e outras narrativas sociais. Dito de outro modo, essa posição promove o entrelaçamento de pontos, linhas de fuga e itinerários na dispersão daquelas narrativas que constituem os regimes de (in)visibilidade de quais sujeitos contam como mulheres e, por isso, como aqueles a quem um feminismo pode representar (Spivak, 2010). Para além disso, tal posição, a partir da violência da escrita literária, através do arrombamento marcante do simbólico (Derrida, 2001), poderia há muito tempo ser encarada como impossível, como uma tácita aceitação do silenciamento e da ordem estabelecidos pela padronização que a cisheteronormatividade engendra; no entanto, por meio da desordem e da desorganização de um discurso politizado, a voz da travesti puta Moira irrompe de fora para dentro, causando uma brecha na superfície, no tecido, na epiderme social, ou melhor, torna visível o que está do lado de fora, aquilo que é tomado como abjeto, mas que na verdade são corpos e existências marcados por outras representações expressivas (e não somente como efeitos da linguagem), sendo, assim, traduções daquilo que está do lado de fora por ser uma construção – preconceituosa, estúpida e vil – resultante do que foi constituído do lado de dentro.

Para além desses efeitos, há que se considerar o giro epistemológico produzido pela agência criativa de uma travesti que, apropriando-se de um lugar hegemônico de privilégio – a posição de autoria na literatura brasileira – desloca-se do lugar de “objeto” do conhecimento, renuncia solenemente ao lugar de um corpo sobre o qual os dizeres de um Outro vão se inscrever e, então, produz conhecimento sobre seu próprio corpo, pondo em crise a hegemonia do pensamento cisgênero sobre as existências travestis. Desse modo, a escrita de Moira (2016) e a sua possibilidade de agenciar sentidos se confrontam com os regimes de *autorização discursiva* sobre os quais estão fundamentadas as lógicas da colonialidade de gênero, em sua dimensão cisheteronormativa. Quem pode falar desde a posição de autoria na literatura brasileira? Sobre quem se fala desde essa posição? Quais as implicações das delimitações desses regimes narrativos e de poder (autorização para falar/ser falado)? O efeito dessas indagações promove um processo político de recontextualização da questão da subalternidade para pensar outras relações eu/Outro em diferentes tempos e espaços sociais e literários, a exemplo daquele instaurado pela profanação (Agamben, 2007) de puta em lugar de autoria na literatura contemporânea brasileira.

É nessa direção que Dalcastagnè (2012) afirma a literatura brasileira como um território contestado no qual a possibilidade de dizer sobre si e sobre o mundo, e de se tornar visível, é o que está em jogo. Entra na cena literária, também, o poder de dar legitimidade ao que se fala e, ao mesmo tempo, legitimar quem fala, o que, conforme a estudiosa em tela,

causa desconforto e ruídos por se verem suscitadas novas vozes, por vezes não autorizadas, além de abertura a novas abordagens para se refletir sobre a literatura e do debate sobre a especificidade do literário e das questões éticas dessa especificidade (Dalcastagnè, 2012). Nesse caso, ter acesso à voz, representar grupos sociais, bem como ter legitimidade e autoridade na literatura são facetas das crescentes discussões acerca da presença de grupos marginalizados, entendidos como representantes de uma identidade que é valorada negativamente pelos grupos dominantes, no discurso literário, seja produzindo, consumindo ou sendo tematizada nas obras desde perspectivas de autonomia, afirmação e contestação.

Nesse mesmo sentido, uma puta que se autorrepresenta na literatura, ao tomar a palavra literária e enunciar um discurso sobre prostituição, trabalhadoras sexuais e suas condições existenciais, contesta os estigmas-controles da infantilização⁹, da desautonomização e da díade culpabilização/vitimização, bastante produtivos nos modos de representação dessas mulheres em diferentes enredos literários, midiáticos e políticos, na medida em que, ao contrário de permitir, mais uma vez, que falem sobre elas, em nome delas, quebra o silêncio dos marginalizados a partir de dentro, pela produção literária de uma integrante sua (Dalcastagnè, 2012). Nesse contexto, este questionamento de Derrida (2001, p. 11) se faz emblemático: “O que é o ‘querer-dizer’, quais são suas relações históricas com aquilo que se pensa identificar sob o nome de ‘voz’ e como valor da presença, presença do objeto, presença do sentido à consciência, presença a si na palavra dita ‘viva’ e na consciência de si?”. Isso porque, em contraste com um *locus* enunciativo masculinista e cisheteronormativo, produto e reproduzidor da moral judaico-cristã, suas culpas e seus pecados acerca das (im)possibilidades sexuais – e de trabalho – do corpo de alguém reconhecido como mulher, Moira não apenas quer dizer, ela diz; não apenas faz da sua voz instrumento de intervenção, ela – polifonicamente – carrega vozes outras, identitariamente constituídas, que rasuram o *status quo*; ela não apenas se mostra como uma-múltipla, mas se torna presença, consciência, sentido, porque a palavra viva transforma o “e se eu fosse puta” em “eu sou puta, e daí?”.

Os regimes de autorização discursiva e as narrativas cristalizadas que deles emergem, os quais a escrita de uma travesti puta tensionam, não passam longe de sentidos que querem submeter mulheres a trabalhos domésticos, maritais e parentais não remunerados, conforme expõe a estudiosa e ativista feminista italiana Silvia Federici (2017) ao dizer que o que se chama de *amor* na sociedade capitalista não passa de *trabalho não remunerado*¹⁰. Isso se dá

⁹ Conforme argumenta Alles (1998, p. 4), “[...] devido às identidades corrompidas dessas mulheres, muitos tenham se sentido no direito de falar por elas. Assim, a possibilidade de que as prostitutas possam ser racionais, pragmáticas e autônomas é desacreditada por diversos argumentos elencados e criticados por Agustín (2013a): tais mulheres não entendem o que estão fazendo porque não receberam educação; elas sofrem de falsa-consciência, ou seja, não conseguem reconhecer que são alvo de opressão; são usuárias de drogas ou têm problemas psicológicos, por isso têm seu raciocínio prejudicado; são manipuladas por suas famílias. [...] As prostitutas são isoladas na sociedade e o estigma também atua como empecilho para que as mulheres possam desenvolver outras atividades laborais se assim desejarem”.

¹⁰ No vídeo intitulado “SILVIA FEDERICI | Eles chamam de amor, nós chamamos de trabalho não remunerado”, disponível no YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=bFSI4nEB6jI>), Federici reflete sobre a relação entre o feminino, a casa/família e a produção de trabalho, dizendo que “O trabalho doméstico é o trabalho mais importante na sociedade capitalista, porque dá origem aos trabalhadores, e, sem eles, não há trabalho”.

em função da violenta replicação de um modelo burguês de família e suas variações símeles, imprescindíveis para o aprofundamento dos regimes econômicos e das hierarquias subjetivas do atual momento do capitalismo, o qual possui ligação constitutiva com o padrão de poder do sistema mundo moderno/colonial/capitalista (Grosfoguel, 2008).

Nesse sentido, para um projeto de decolonização dos feminismos (Lugones, 2014) a partir das perspectivas de mulheres em diferentes posições de subalternidade, a exemplo daquelas mulheres que pertencem a camadas sociais empobrecidas e a grupos racializados, urge questionar o silenciamento imposto às travestis e às trabalhadoras sexuais, ou àquelas posicionadas na intersecção entre essas fronteiras identitárias, a exemplo de Moira, travestis e trabalhadoras sexuais, especialmente no que tange à deslegitimação de suas demandas políticas por autonomia (sexual e de trabalho) sobre seus corpos frente a imposições estatais e de cunho religioso, bem como à consequente deslegitimação de suas vozes como vozes feministas. Mais além: como vozes feministas que desestabilizam *moralidade higienistas, descorporificadas e ascéticas* de muitas retóricas automeadas feministas, seja nos movimentos sociais, na produção intelectual ou na literatura.

O locus enunciativo travesti puta como espaço para a crítica à sociedade cisheteropatriarcal

Na esteira do putafeminismo, Prada chama atenção para o fato de que “não todas as putas: muita gente não acredita que seja possível ser puta e, ao mesmo tempo, saber escrever (a falsa oposição bumbum gostoso *versus* cabeça pensante; você precisa parecer séria para ser lida)” (Prada, 2018, p. 28). De certo modo, essas epistemologias atuam na desconstrução do *status* de *escritor* associado a uma imagem de *intelectualidade e erudição* como sinônimos de afastamento da afecção e de certos agenciamentos do desejo. Essas, por sua vez, funcionam como metáforas dos regimes de gestão disciplinar do corpo para a produção, especialmente aquela intelectual, que projetam também sentidos sobre uma moral sexual ascética. Para Prada (2018), ser trabalhadora sexual e saber escrever não são atitudes dissociáveis; pelo contrário: a confluência entre essas ações ocasiona a ascensão, no cenário literário, de outras subjetividades, como a da travesti puta escritora, e Moira e Prada ilustram essa possibilidade de representação e agência.

Em sua narrativa, Moira (2016) também opera uma crítica a esses mesmos regimes de sentido. “Putas porque puta, puta porque quem sabe um dia. Já viu travesti professora, advogada, cientista, médica? Querem que eu seja a primeira, querem que um canudo de doutora me abra as portas do mundo, a única, diferentona” (Moira, 2016, p. 30). Nessa acepção, por mais que se coloque em xeque, de um lado, profissões socialmente aceitáveis e, de outro, a prostituição, o trabalho sexual, numa relação mediada pelo ser travesti como impedimento a ascensão social e ao prestígio, a narradora-personagem abre espaço e se constitui como escritora. Isso talvez funcione a fim de, forçosamente, compensar a idealização do canudo que por vezes é porta de entrada para o reconhecimento e a legitimação de um valor institucionalizado que supere a mácula da travestilidade. No caso em questão, ser puta e escrever se complementam e se enriquecem mutuamente, conjugando na mesma – e

sempre outra – posição subjetiva identidades culturalmente tomadas como opositivas.

Assim, quando Moira diz “hoje já nem sei mais se me prostituo pra escrever ou se escrevo pra me prostituir, essa é a verdade. Quanto vocês saberiam da vida por trás dos panos da profissão mais malfalada do mundo não fosse por mim?” (2016, p. 110), esclarece que a matéria dos seus relatos é o que se passa na rua, é a vida decorrente do trabalho sexual nas esquinas reais e simbólicas, como escreve Prada (2018), é o destino amargo a que são submetidas mulheres trans e travestis, cuja existência se reflete e se refrata nas páginas de *e se eu fosse puta?*. Escrever a obra se traduz, por conseguinte, na promoção do conhecimento a respeito de uma profissão que somente no início do século XXI foi “incluída na CBO (Classificação Brasileira de Ocupações), fruto da mobilização institucional das prostitutas” (Prada, 2018, p. 55). Nesse campo de disputas, a escrita, especialmente a escrita literária, é mais um meio de desestabilizar as estruturas dos sistemas dominantes à medida que, na nossa sociedade putafóbica e no nosso sistema literário tão seletivo, a voz é dada (ou permitida) a alguém à margem e/ou na marginalidade, a exemplo do que discute Spivak (2010). A partir dessa lógica, vejamos os meandros desse *locus* de enunciação construído por Moira enquanto travesti puta escritora/escritora puta travesti que denuncia e critica os padrões da sociedade cisheteronormativa nos excertos a seguir:

Pela primeira vez nos três programas que fizemos, ele pouco se lixou para minha vontade: pegou minha cabeça e arredou ela até o pau dele, eu sem vontade alguma de chupar, eu só querendo ir para casa. Ele não disse nada, nem precisou, mas tava na cara que se sentia no direito de forçar uminha a mais, “tô pagando”. Vai vendo. [...] Ele tentou me comer [...] tive que reclamar, reclamar demais, paralisada com a dor e ele dentro de mim como se nada tivesse acontecido. E, mesmo assim, ele só desistiu quando minha lamentação começou a deixar o pau dele mole. Aí tirou a camisinha e veio pra beirada da cama ser chupado, veio como quem manda, como quem se acha dono do meu corpo, e eu desnorteada não sabendo nem como dizer não. Dei meu melhor sem vontade alguma, mesmo sentindo até ódio, mas fiz, e ele, não parecendo nem se dar conta do meu estado, gozou um desses gozos estúpidos só por gozar, só pra mostrar que pode, o rei da cocada (Moira, 2016, p. 56).

Vejo trabalhadores recém-saídos das fábricas, das construções, virem requisitar meus serviços por vinte, trinta reais, antes de voltar pra casa, pra família, eu sendo a recompensa pelo dia extenuante... o fato de me pagarem tão pouco (e o que é tão pouco perto do que ganham? Lembrem de Lucas 21:1-4, a esmola do rico e da viúva pobre? Me dá o direito de exigir higiene (“cobro pouco, mas venha limpinho”) ou o valor irrisório é justamente o que determina a minha obrigação de aceitar o que vier? Mas, quisesse eu exigir higiene, onde se higienizariam, uma vez que vêm direto do serviço, uma vez que os atendo o mais das vezes no carro ou pior, atrás de uma moita qualquer, no escurinho do matel? (Moira, 2016, p. 130).

Nas passagens citadas, assim como em diferentes momentos do texto, a narrativa produz uma dinâmica ambivalente de denúncia da violência machista que sofrem as trabalhadoras sexuais no exercício de sua profissão, dado o caráter estrutural dessa violência nas relações (inclusive sexuais) com seus clientes, em geral pessoas que se autodesignam homens heterossexuais, os quais Moira, em vários momentos da narrativa, chama de *lixo*. Ambivalente porque, apesar do intenso caráter de crítica social a tais processos, a escritora-

narradora-personagem renuncia à condição de *vítima* como metáfora de um lugar paralisante e destituído de possibilidade de ação política para encarar tais experiências, marcadas pelo signo da violência subalternizante, como possibilidades de *criação* e *agência*, tanto literária quanto política/identitária, especialmente ao produzir, desde esse lugar, uma análise da sociedade brasileira e do modo como essa produz masculinidades violentas que ultrapassam as cenas de violência em si mesmas, sem, com isso, negá-las.

Desse modo, a voz da travesti-puta emerge da pista (a rua, o espaço público) para problematizar masculinidades cisheteronormativas dos *lixos*, numa busca ou relação marcada amiúde por diferentes formas de violência, especialmente a de gênero, a exemplo da transfobia, do assédio e da violência sexual. Desde sua posição de sujeito abjeto, ou seja, de sujeito que representa a exterioridade dos limites de uma identidade de gênero tida como normal, saudável e moralmente aceitável, numa sociedade cisheteronormativa, o corpo da travesti puta é expurgado dos espaços públicos desde os primeiros sinais de inconformidade. Ao desafiar a gramática dos corpos e dos gêneros, pondo em crise os marcos de inteligibilidade do que seja uma vida humana, vida a ser protegida, a travesti-puta ergue sua voz e fala/escreve, pondo em escrutínio os processos de violência dos quais foi alvo, sem com isso se furtar a uma crítica aos processos de violência que igualmente constituíram seus agressores.

É por isso que o sentido de representar/representação é ampliado na obra de Moira (2016), porque a escritora não está apenas falando em nome de, pois ela também é, ou seja, ela se encontra na posição corpórea e subjetiva desde a qual narra; logo, a dinâmica estabelecida é da ordem do depoimento e da exposição das experiências, algo que somente quem está dentro consegue expressar a partir da vivência, não da observação ou da imaginação, e por isso a importância da autorrepresentação. Nas palavras de Dalcastagnè:

Assim, mulheres e homens, trabalhadores e patrões, velhos e moços, negros e brancos, portadores ou não de deficiências, moradores do campo e da cidade, homossexuais e heterossexuais vão ver e expressar o mundo de diferentes maneiras. Mesmo que outros possam ser sensíveis e solidários a seus problemas, nunca viverão as mesmas experiências de vida e, portanto, enxergarão o mundo social a partir de uma perspectiva diferente (Dalcastagnè, 2012, p. 20).

Ao mostrar, portanto, que essas vidas importam e que o trabalho exercido e os corpos têm valor, Moira (2016) torna-se, em nossas palavras, uma *representativa representante* do grupo marginalizado representado. Sua maneira de expressar o mundo da prostituição pelas travestis é o que alicerça tão fortemente a autonomia frente aos ditames do discurso literário apreendido por uma autora atravessada por diversas identidades subalternizadas para além daquela de personagem das próprias histórias: “travesti puta escritora, doutoranda em teoria literária” (Moira, 2016, p. 123), mas também militante (puta)feminista. Vale dizer, acerca disso, que adentrar tanto o cenário literário quanto o acadêmico é um aspecto de privilégio e de projeção, uma vez que, por estar à época da escrita dos relatos no doutorado na Unicamp e por se inscrever como escritora, Moira consegue dar projeção à sua voz, além de autoridade e legitimidade aos discursos produzidos. Para além da retórica do *mea culpa*, essa observação

confere ainda mais força política à análise crítica realizada na obra. Somente políticas de ocupação, do corpo à academia, da pista à literatura, das normas de gênero e suas violências à habitação agentiva da posição de *vítima*, podem ser capazes de fabricar legitimidade e autorização discursiva para as epistemologias travestis e putafeministas. Essas ocupações, tão mais difíceis quanto mais intensos os atravessamentos de normas subalternizantes, tais como gênero, raça e sexualidade, promovem a redistribuição do direito de narrar, de agenciar a palavra literária.

Nesse âmbito, o *locus* enunciativo de Moira produz *descentramentos identitários* importantes ao problematizar fronteiras naturalizadas, entre *homem* e *mulher*, entre *agressor* e *vítima*, entre os *lixos* e a própria narradora personagem, o que faz passar no fio de sua análise também as violências de gênero, de raça e de classe que se encarregam de produzir as masculinidades daqueles que violentam. Para tanto, recorrendo ao regime de produção, significação e hierarquização de corpos, gêneros e desejos, mobiliza recursos de linguagem para tecer sua crítica. Esse é o caso das intertextualidades irônicas com textos bíblicos. Além das passagens da citação anterior, que menciona Lucas 21:1-4, a passagem da esmola do rico e da viúva pobre, em outro momento da obra, a autora cita Mateus 19:21 quando trata do desprendimento de vender tudo o que tem e dar aos pobres, e Mateus 19:31 ao resgatar o versículo que diz que as prostitutas nos precederão no Reino dos Céus (Moira, 2016). Essas redes tecidas entre textos *sagrados* e *profanos* ambigüizam suas pretensas naturezas, de modo que tais intertextualidades funcionam como modo de apropriação política do discurso religioso que participa da constituição de uma sociedade estruturada pela transfobia e pela putafobia. O discurso hegemônico da moral cristã tem seu sentido torcido, em uma apropriação transviada do discurso violento, em nome da suspeição ante sentidos estabilizados, claros, bem delineados e evidentes, o que parece ser parte importante do projeto narrativo e político em funcionamento na obra discutida.

Considerações finais

É interessante observar a forma como, nos pontos de maior avanço do texto de Moira (2016), suas crônicas ácidas e realistas, as brechas e os arrombamentos à *la* Derrida (2001), a partir da incursão na literatura da travesti puta escritora, ou da escritora puta travesti, operam um duplo movimento: o da *manifestação* e o da *desconstrução* daquilo que é entendido como representação. Em seu trabalho à margem e fora do centro, que fala de uma minoria à margem ou para além dela, centrifugamente, Moira (2016) expõe as fissuras num tecido social em que ser travesti e ser puta são estigmas que carregam pesos próprios, ao passo que a junção dos dois em um mesmo corpo – que, por sua vez, integra uma coletividade, uma minoria – ilumina ainda mais o breu da rua, do *matel*, do estacionamento e do motel barato não somente para escarnecer da sociedade falsa samaritana, mas sobretudo para dar visibilidade àquelas que, por lucrarem em cima do prazer, por retirarem o sexo do lugar de trabalho voluntário compulsório destinado às mulheres, são postas como indignas e abjetas, por um lado, e destituídas de sua humanidade, por outro.

Como esclarece Preciado (2014, p. 22), “as práticas contrassexuais [...] devem ser compreendidas como tecnologias de resistência, dito de outra maneira, como formas de contradisciplina sexual”. Nesse caso, não só a travestilidade, mas também o trabalho sexual podem ser encarados como *tecnologias de resistência* e *contradisciplinas sexuais*, sendo as putas travestis atuantes com práticas que rompem com os padrões cisheterocentros do sistema de gênero e com a naturalização do trabalho sexual na economia libidinal cisheterocapitalista. Nesse âmbito, e complementarmente, quando pensamos na culpabilização contra indivíduos considerados dissidentes de gênero, não devemos nos esquecer de toda a conjuntura discursiva e prática que procede à exclusão e ao apagamento dessas existências e desses corpos, considerando-os, muitas vezes, impróprios para compor o tecido social e, por isso, elegíveis a uma política extensa de produção da morte, o que daria a ver a *necropolítica*, tomando o termo emprestado do estudioso camaronês Achille Mbembe (2016), por detrás das questões de gênero e de trabalho no Brasil. Assim, contrariando Preciado (2014), estamos distantes de ser uma sociedade contrassexual – aquela que “se dedica à desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero” (2014, p. 22) –, pois o conservadorismo ainda impera, a despeito de alguns avanços.

Ao narrar as alegrias e agruras de ser travesti prostituta, Moira consegue incomodar, fazer rir e chorar, ensinar, criticar, dar a ver, e tudo isso a partir, por um lado, da experiência vicária dos leitores e, por outro, da pena da escrita bífida de uma literatura anfíbia que desconstrói, na ligação entre Arte e Política, ao inverter a hierarquia e a ordem estabelecidas. Nesse percurso, tomando mais uma vez as palavras de Santiago (2002, p. 20), três princípios da estética subjazem a *e se eu fosse puta?*, a saber: *ut delectet*, *ut moveat* e *ut doceat* (para deleitar, comover e ensinar). Isso porque a representação é encampada de modo desestabilizador e contradiscursivo a partir do putafeminismo, da crítica à cisheteronormatividade, da busca por um *locus* de enunciação que rompa com a subalternidade, das fissuras e do arrombamento causados pelo campo textual/literário. Enfim, de um *locus* enunciativo travesti puta, Moira (2016) consegue muito mais do que ganhar destaque no meio editorial brasileiro; consegue falar sobre as margens, partir delas e dirigir-se a elas, num movimento fecundo de representação e representatividade.

Além disso, consideramos que o presente estudo, que discutiu as disputas identitárias em torno de questões de gênero, especialmente relativas aos limites da categoria “mulher” como sujeito político da luta (puta/trans)feminista, bem como do tensionamento em torno das subjetividades travestis e de trabalhadoras sexuais, pode contribuir não somente para o aprofundamento de questões relativas à obra literária em tela, mas especialmente para ampliar as discussões em torno dela e das teorias desenvolvidas nessa seara. Também vimos que as narrativas autobiográficas de Moira (2016), com travestis e prostitutas, ambientadas em diferentes espaços, principalmente no espaço público, mais especificamente na via pública, são relatos de experiências vivenciadas por corpos abjetos que apenas ali podem transitar num tempo-espaço específico. Esse espaço-tempo é a noite, quando prédios públicos, comerciais e toda a vida útil e moralmente aceita de uma cidade se escondem. Assim, pode-se instaurar um espaço heterotópico (Foucault, 2013) no coração da cidade, o

tempo-espço da prostituição.

Vale destacar, por fim, que comparecem nos recortes das narrativas analisados tensões discursivas e de poder relativas aos regimes de autorização discursiva que produzem quais vozes podem ser ouvidas e quais estão silenciadas, a partir do *locus* enunciativo dos sujeitos que falam. É por meio de sentidos de contestação/disputa/tensionamento desses modos de produção do conhecimento machistas e cisheterocentrados, segundo as lógicas da colonialidade de gênero, que o projeto literário e político de Moira (2016) se erige. Nesse contexto, a especificidade deste estudo está, a nosso ver, na possibilidade de construção de um modo de leitura de uma obra literária produzida por uma pessoa travesti e trabalhadora sexual que problematiza, desde sua narrativa autobiográfica que resgata e apresenta situações comuns a um grupo social marginalizado e subalternizado, as experiências de violência e as demandas políticas dessas posições subjetivas, recorrendo ao pensamento transfeminista e putafeminista como uma epistemologia feminista decolonial.

Referências

- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ALLES, N. L. Clandestinidade e estigma: reflexões sobre a visibilidade comunicacional de mulheres prostitutas. *Comunicação & Sociedade*, v. 40, n. 1, p. 159-183, 2018.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, J. *Vida precária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CULLER, J. *Teoria literária: uma introdução*. Tradução de Sandra Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.
- DALCASTAGNÈ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo, SP: Editora Horizonte; Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2012.
- DERRIDA, J. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- EVARISTO, C. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, M. *O corpo utópico*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 80, p. 115-147, 2008.
- JESUS, J. G. *Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE A DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, 6., 2012, Salvador. *Anais [...]* Salvador: ABEH, 2012. p. 1-15.
- LUGONES, M. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista de Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-95, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, 2016.

MOIRA, A. *e se eu fosse puta?* São Paulo: Hoo Editora, 2016.

PRADA, M. *Putafeminista*. São Paulo: Editora Veneta, 2018.

PRECIADO, P. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, v. 9, n. 9, p. 227-238, 1997.

SANTIAGO, S. Uma literatura anfíbia. *ALCEU*, v. 3, n. 5, p. 13-21, 2002.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. 235 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

Recebido em: 29/03/2024.

Aceito em: 13/06/2024.