



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

TRANSKILOMBA:
Transitividades de Gênero, Vínculos e Direitos no Mundo Comunitário Quilombola de
Surubiu-Açú — Santarém, PA, BR

Brasília

2024

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

TRANSKILOMBA:

**Transitividades de Gênero, Vínculos e Direitos no Mundo Comunitário Quilombola de
Surubiu-Açú — Santarém, PA, BR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”.

Orientadora: Pr.^a Dr.^a Camila Cardoso de Mello Prando.

Coorientador: Pr. Dr. Evandro Piza Duarte.

Brasília

2024

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

**TRANSKILOMBA: Transitividades de Gênero, Vínculos e Direitos no Mundo
Comunitário Quilombola de Surubiu-Açú — Santarém, PA, BR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da
Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovado em: ____ / ____ / ____

BANCA AVALIADORA

Prof.^a Dr.^a **Camila Cardoso de Mello Prando**
Orientadora — Faculdade de Direito (UnB)

Prof. Dr. **Evandro Piza Duarte**
Coorientador — Faculdade de Direito (UnB)

Prof.^a Dr.^a **Rita Laura Segato**
Membra Interna — Universidade de Brasília (UnB)

Prof.^a Dr.^a **Camilla de Magalhães Gomes**
Membra Externa — Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a **Lucineide Barros de Medeiros**
Membra Externa — Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

Prof. Dr. **Janaína Lima Penalva da Silva**
Membro Suplente — Universidade de Brasília (UnB)

Figura 1 – Jade e o rio



Fonte: Acervo do pesquisador

À Jade Lopes da Silva, por (des)consertar e
puxar tantas provocações para a vida; e

À Professora Maria Sueli Rodrigues de Sousa,
minha grande mestra e mentora deste estudo,
que formou uma comunidade de estudantes
desobedientes e cheios de pulsões para criar
outras perspectivas de vida.

PRÓLOGO

– Acordado, Lourival?

Ela sabia que sim. Meus passos amadeirados me entregaram. Finalizei a arrumação da bagagem para a viagem. Deixei edredom, travesseiro, lençol de cama e toalha.

– Jade, eu vou deixar, viu? Tu se importa?

– Não, tudo bem. Pode deixar.

Na cozinha, Jade preparava um café sem açúcar, como deixei escapar essa minha preferência. Era incompreensível para ela, esse meu gosto.

– Café sem açúcar... credo! Não tem gosto de nada.

Ela não toma café. Separou um pacote de biscoito maria, aqueles arredondados doces.

Sem jeito, lamentou que eu não levaria nada. Ora, como não? Não é tempo de piracuí, uma farofa de peixe acari, nem de mel, como da última vez em que estive lá.

Não resisti à tentação poética, que é verdadeira, e repliquei, mesmo ciente de que ela, por dentro, não ficaria satisfeita por eu "sair sem nada nas mãos":

– Jade, eu levo tanta coisa! Tanta coisa! E eu só posso te agradecer. Passei muito bem! E estou levando comida boa na barriga, que está cada vez maior, e tanta coisa que tu me ajudou a observar, a ouvir. Levo muito, fique tranquila.

Tomei o café desaçucarado; do outro lado da mesa, a doçura da companhia à minha frente se derretia ao comunicar seu desejo de fuga para evitar despedidas.

– Se eu pudesse, corria para a rua só para não ter que me despedir. Eu não gosto!, lamentou.

A rua é o rio, Jade. Dizem que ele é o choro de deusas. Por que não pode ser o nosso? O choro bom de saudade?

Jade ouviu o som do barco que me levaria a Santarém. Ajudou-me a colocar as malas (três volumes, ao todo) em seu bote, que parecia vazar menos. Ela havia comprado uma massa 'durepox' para tapar as fissuras.

Com corpo seminu, sem camiseta, apenas com sua minissaia jeans, a mesma que usava quando embarquei da última vez em dezembro, partimos rumo ao centro do rio, que fica a uns 20-30 metros de sua casa.

Conversamos um pouco. Acenei com a lanterna do celular para o barco. Ele parou. Jade se adiantou na entrega de parte das bagagens e ficou sem jeito para me abraçar na frente dos rapazes que nos recebiam. Um deles a chamou por 'jade, meu amor' e encenou alguma brincadeira sonolenta que, por conta da madrugada e do momento de despedida, não prosperou.

Encostado junto ao barco, Jade baixou a cabeça e, apoiada com a mão direita no barco e em pé dentro do bote, me abraçou de lado, com a cabeça baixa.

– Sabino, empresta a rede para ele! disse ao rapaz que me ajudou a subir.

Dei um grito mais alto:

– Obrigado, Jade!

E seu bote tratou de se afastar com avidez até parar com uma distância-esconderijo.

– “Eu não choro. Quase nunca choro”, ela havia me confessado uma vez na casa de dona Rosa.

O choro de Jade é o rio. São as fissuras de seu barco que exige pressa no remo, mas parou, dessa vez, para fissurar em formas de lágrimas.

Aos poucos, a imagem de Jade se somou à cena das árvores sem rosto e com seus desenhos mergulhados sob um céu azulado e sobre as águas de cor púrpura.

Jade parou por um instante no meio do rio. Iria sair para pescar logo depois.

A madrugada é o rio.

Tudo é o rio. Jade é o rio e o rio é a Jade: grandiosa e caudalosa na vida.

As lágrimas são do rio. A saudade é o rio. A música é o rio. O rio e suas margens: Jade é a terceira margem, de Guimarães Rosa, quando ele fala da margem que existe sem existir; Jade é aquela que não é nem isto, nem aquilo, de Cecília Meireles.

Ainda estamos, nesse momento em que escrevo, ligados por esse rio que, espero, me ajude a trazer as palavras para escrever esse livro-compromisso que assumi com ela.

Esta escrita é um rio.

Surubiu-Açú, PA, 25 de junho de 2021,

Lourival.

RESUMO

Esta tese descreve o processo de investidura de uma travesti como liderança comunitária quilombola. Com inspiração etnográfica, o estudo se baseia na história, na narrativa e na trajetória de Jade Lopes, travesti negra, líder do quilombo de Surubiu-Açú, no Baixo Amazonas, em Santarém, Pará. A convivência na comunidade incluiu observação participante, entrevistas abertas parcialmente gravadas e interações informais no cotidiano, registradas em diários de campo. Aos 58 anos, Jade é dirigente da associação comunitária local e presidente do time de futebol masculino “Beira Rio”, além de ser reconhecida na região por suas práticas de cura. Em 2016, soube da existência de uma travesti que vivia em um quilombo e participava das negociações políticas locais; optei por investigá-la a partir das questões: Como se deu o processo de inserção de Jade no foro comunitário do quilombo e o reconhecimento de sua legitimidade política como liderança? Como a comunidade se organiza internamente? Como se inter-relaciona com a identidade de gênero de Jade? De forma específica, questiono a inter-relação dos vínculos comunitários nesse processo de atuação, investidura e reconhecimento político de uma personagem trans nas deliberações internas que formam um sujeito coletivo. Em diálogo com o pensamento de Rita Segato e outros autores da perspectiva decolonial, argumento que, ao se inserir no foro interno de Surubiu-Açú e investir-se para representá-lo como dirigente, Jade vive o primeiro direito fundamental de uma pessoa: pertencer a um povo. Mostro que (i) sua autoridade é constituída a partir do acúmulo de vínculos formados por cura, trabalho e organização diária; (ii) o quilombo opera como estrutura comunal de convivência, sustentada por interatividade e reciprocidade, na qual trabalho partilhado, assembleias e mutirões resolvem conflitos sem exclusão ou punição letal; e (iii) sua transitividade de gênero insere-se em um espaço de negociação contínua em que a diferença, entendida como variação legítima entre pares, não é convertida em anomalia, categoria que decreta desvio e exclui da interlocução. A diferença se legitima à medida que sustenta a vida comunal.

PALAVRAS-CHAVE: gênero; sexualidade; raça; decolonialidade; quilombos; pluralidades.

ABSTRACT

This dissertation examines the investiture of a travesti as a community leader in a Brazilian quilombo. Grounded in ethnographic practice, it follows the history and life trajectory of Jade Lopes, a Black travesti who leads the Surubiu-Açú quilombo in the Lower Amazon, Santarém, Pará. Fieldwork combined participant observation, partially recorded open interviews and everyday informal interactions, all documented in field diaries. At 58, Jade heads the local community association and presides over the men's football team "Beira Rio"; she is also renowned for her healing practices. After learning in 2016 that a travesti was actively involved in local political negotiations, I focused on three questions: How did Jade enter the quilombo's deliberative forum and gain political legitimacy as a leader? How is the community internally organized? How does that organization articulate with Jade's gender identity? More specifically, I explore how communal ties shape the exercise, investiture and political recognition of a trans figure within collective decision-making. Drawing on Rita Segato and decolonial authors, I argue that Jade, by acting within Surubiu-Açú's internal forum, enacts the first fundamental right: belonging to a people. I show that (i) her authority rests on a dense network of ties forged through healing, labour and everyday organization; (ii) the quilombo functions as a communal structure sustained by interactivity and reciprocity, where shared work, assemblies and collective efforts settle conflicts without exclusion or lethal punishment; and (iii) Jade's gender transitivity inhabits a continuous space of negotiation in which difference—understood as legitimate variation among peers—is not reclassified as anomaly, a category that decrees deviation and bars interlocution. Difference gains legitimacy insofar as it sustains communal life.

KEYWORDS: gender; sexuality; race; decoloniality; quilombos; pluralities.

RESUMEN

Esta tesis describe el proceso de investidura de una travesti como lideresa comunitaria quilombola. Con inspiración etnográfica, el estudio se apoya en la historia y trayectoria de Jade Lopes, travesti negra, dirigente del quilombo Surubiu-Açú, en el Bajo Amazonas, Santarém, Pará. El trabajo de campo combinó observación participante, entrevistas abiertas parcialmente grabadas e interacciones cotidianas informales registradas en diarios. A los 58 años, Jade dirige la asociación comunitaria local, preside el equipo de fútbol masculino “Beira Rio” y es reconocida por sus prácticas de curación. En 2016, al saber de una travesti que participaba en negociaciones políticas del quilombo, planteé tres preguntas: ¿Cómo se produjo su inserción y legitimidad como líder? ¿Cómo se organiza internamente la comunidad? ¿Cómo se entrelaza esa organización con su identidad de género? En términos más precisos, indago la interrelación de los vínculos comunitarios en el desempeño, la investidura y el reconocimiento político de una figura trans en las deliberaciones colectivas. En diálogo con Rita Segato y autores decoloniales, sostengo que, al actuar en el foro interno de Surubiu-Açú, Jade ejerce el primer derecho fundamental de toda persona: pertenecer a un pueblo. Demuestro que (i) su autoridad se basa en el cúmulo de vínculos forjados mediante curación, trabajo y organización diaria; (ii) el quilombo opera como una estructura comunal de convivencia, sustentada en interactividad y reciprocidad, donde el trabajo compartido, las asambleas y los mutirões resuelven conflictos sin exclusión ni castigo letal; y (iii) la transitividad de género de Jade se desarrolla en un espacio de negociación continua donde la diferencia, entendida como variación legítima entre pares, no se convierte en anomalía, categoría que decreta desvío y excluye la interlocución. La diferencia se legitima en la medida en que sostiene la vida comunal.

PALABRAS CLAVE: género; sexualidad; raza; decolonialidad; quilombos; pluralidades.

LISTA DE SIGLAS

- ACENO** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste
- ADCT** – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- ADI** – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ANPOCS** – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
- ANTRA** – Associação Nacional de Travestis e Transexuais
- ARQCSURUBIU-AÇÚ** – Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade Surubiu-Açú
- BA** – Bahia
- CAPES** – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CECOSAM** – Centro de Convivência dos Sapateiros de Manaus
- COVID-19** – Doença causada pelo coronavírus SARS-CoV-2
- CRQ** – Conselho de Representação Quilombola
- CUDS** – Sigla utilizada na referência editorial (sem expansão no corpo do texto)
- DF** – Distrito Federal
- DJE** – Diário da Justiça Eletrônico
- EDUFBA** – Editora da Universidade Federal da Bahia
- EDUNISC** – Editora da Universidade de Santa Cruz do Sul
- FCP** – Fundação Cultural Palmares
- FOQSS** – Federação das Organizações Quilombolas de Santarém
- GAB** – Grupo de Apoio à Base
- GLQ** – Gay and Lesbian Quarterly
- HIV** – Vírus da Imunodeficiência Humana (*Human Immunodeficiency Virus*)
- INCT/UNB** – Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (Universidade de Brasília)
- IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- LGBTQI+** – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais e outras identidades
- LGBTQIA+** – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras identidades
- MG** – Minas Gerais
- MPT-DF** – Ministério Público do Trabalho no Distrito Federal
- OAB** – Ordem dos Advogados do Brasil

ONG – Organização Não Governamental

PA – Pará

PI – Piauí

PR – Paraná

RDP – Revista Direito Público

SEADE – Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados

UESPI – Universidade Estadual do Piauí

UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

UFPB – Universidade Federal da Paraíba

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNB – Universidade de Brasília

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Jade e o rio.

Figura 2 – Mapa da região elaborado por Alem Gennari.

Figura 3 – A casa de Jade.

Figura 4 – Rede de histórias.

Figura 5 – Imagens da Exposição “Quilombismo Travesti” no Quilombo Surubiu-Açú.

Figura 6 – Jade na produção do mel para comercializar.

Figura 7 – Jade e os rapazes do quilombo de Surubiu-Açú na promoção (festejo) de Nossa Senhora Aparecida, em Cabeça D’Ônça.

Figura 8 – Jade benzendo (à esquerda) e consertando (à direita).

Figura 9 – Jade costura “vermelha”, uma forma de abscesso na pele, próxima ao quadril.

Figura 10 – Jade é “o zelador” da associação.

Figura 11 – Reunião semanal da associação.

Figura 12 – Jade e os jogadores do time de futebol do quilombo de Surubiu-Açú, do qual é presidente e treinadora.

Figura 13 – Jade conserta um jogador machucado.

Figura 14 – Trapiche.

Figura 15 – Jade recebe o total de 268 reais pelos 47 quilos de peixe. Após a divisão da quantia entre ela e seus três colegas de pesca, cada um(a) recebeu 67 reais pela pescaria.

Figura 16 – Vida anfíbia no período da cheia.

Figura 17 – Imagens da casa de d. Rosa no período de cheia e na seca.

Figura 18 – Imagens dos encontros no alpendre da casa de d. Rosa no período de cheia.

Figura 19 – Ida à pesca.

Figura 20 – Jade voltando de Cabeça D’Ônça.

Figura 21 – Jade prepara-se para a festa de Nossa Senhora Aparecida.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
Encontro com o tema.....	16
Transkilomba.....	17
Decantação da pergunta.....	21
Perguntas-guia	24
Perspectivas teóricas.....	24
<i>Decolonialidade</i>	24
<i>Estudos cuir/queer</i>	25
Estratégias metodológicas	27
Estrutura	29
1 PERCURSOS	30
1.1 A pergunta dentro de si.....	30
1.2 A escrita arraigada	36
1.3 A pesquisa em campo: conhecendo Jade e a comunidade quilombola.....	37
1.4 O fotográfico	42
1.4.1 A imagem no barco.....	44
1.4.2 Ensaio Fotográfico.....	46
1.4.3 A organização	48
1.4.4 A fama	49
1.5 Estrangeiro, gênero e branquidade: “e esse aí, quem é? É filho do boto?”	53
1.6 Chegada: todos os caminhos levam ao Centro-Sul brasileiro?.....	61
1.6.1 Transarquivocídio.....	68
2 SEXUALIDADES E GÊNEROS TRANSITIVOS.....	73
2.1 Nome de agrado: “Cada novela que entrava, quem é destaque na novela, ela troca; ela é bicha poderosa”	73

2.2 Gênero, sexualidade e (de)colonialidade.....	77
2.3 Patriarcado de alta e baixa intensidade.....	79
2.4 (Des)colonização nos Andes coloniais	83
2.5 Transculturação: um terceiro espaço cuir.....	88
2.6 Sexualidades dos nossos chãos.....	90
2.7 (Des)colonização da sexualidade no Brasil contemporâneo	95
2.8 Sexualidades transitivas.....	100
3 O OUTRO: COMUNIDADE, PLURALIDADE E DIFERENÇA	104
3.1 O dia a dia.....	104
3.1.1 “Onde ela está, tem alegria. Se ela não está, sentimos falta”	108
3.1.2 Dom de puxar e consertar.....	111
3.1.3 O zelador	113
3.1.4 Time de Futebol “Beira Rio”	114
3.2 A pesca, o mel e a roça: “São seis meses dentro d'água; seis meses na terra”	116
3.3 Jade é de Iemanjá.....	126
3.3.1 Igreja da Fé	128
3.4 Fio condutor.....	129
3.4.1 Pluralidade e diversidade: alteridades históricas e identidades políticas iconizadas.....	130
3.5 Estratégias para a diferença: multiculturalismo em questão	136
3.5.1 O Outro como Anomalia	138
3.6 Investidura	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”.
(Tierno Bokar, sábio de Bandiagara)

Encontro com o tema

Foi em um bar brasileiro que ouvi, pela primeira vez, a história de Jade, em 2016. A cerveja ‘litrão’, mais barata, tornou aquele local rota estudantil para os estudantes UnB. Como ensina Sueli Rodrigues (2022, p. 58), “a gente deveria viver mais a mesa de bar. É onde a gente tem a liberdade de falar”. E eu concordo.

Às vésperas de concluir minha pesquisa de mestrado sobre sexualidades e corpos não normativos em comunidades rurais no Piauí (Carvalho Neto, 2017), o tema compôs a roda de interesse a partir das provocações sobre experiências de pessoas trans¹ em contextos rurais, interioranos e para além do Centro-Sul brasileiro. “Uma travesti que vive em um quilombo”, disse um dos colegas que estavam à mesa². Ele referia-se à história de Jade, cujo nome não foi dito na ocasião.

Em 2020, no segundo ano de doutoramento, busquei pistas para conhecê-la. As informações preliminares sobre sua história contavam sobre a convivência de LGBTQIA+³ em espaços comunitários.

Aos 58 anos, Jade trabalha como agricultora, apicultora e pescadora. É prestigiada no local pelo dom de “consertar/puxar”, que envolve técnicas de massagens e reza para tratar

¹ Ao longo do texto, utilizo “pessoas trans” como uma forma ampla para abordar sobre o coletivo das identidades trans, bem como enfatizar sua ‘transitividade’, e referir-se, especificamente, a travestis, mulheres e homens transgêneros, pessoas transmasculinas e transfemininas, não binárias e outras expressões de corpos dissidentes quanto à cisgenderidade.

² Após esse encontro casual em 2016, não obtive retorno do colega que comentou sobre a história de Jade. O antropólogo peruano Diego Pérez Ojeda Del Arco foi o principal interlocutor que me auxiliou na identificação do quilombo de Surubiu-Açú e Jade. Encontrei-o em maio de 2020, pela rede social *Facebook*, no período em que desenvolvia sua pesquisa de mestrado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) em Surubiu-Açú, na qual reflete sobre os processos identitários étnicos protagonizados por grupos sociais cujas ações orientam o autorreconhecimento enquanto comunidades remanescentes de quilombos na região do Baixo Amazonas (Del Arco, 2020). Tornamo-nos amigos desde então, inclusive tive a oportunidade de conversar sobre a pesquisa com sua turma de graduação em antropologia social na universidade em que leciona em Lima, no Peru. Essa parceria foi fundamental para iniciar o estudo e uma lição do necessário pacto de solidariedade no ambiente acadêmico.

³ A sigla refere-se a lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, travestis, queer, intersexo e assexuais, além de outras corporalidades, expressões e identidades dissidentes que experienciam discriminações e preconceitos em razão de suas dissidências às normatividades cisgêneras e heterossexuais.

machucados musculares e ósseos. É também uma liderança quilombola e presidenta do time de futebol local, o Beira Rio. Nesse sentido, a história de Jade, descrita como uma travesti quilombola respeitada em sua comunidade na Amazônia, era potente. Durante a conversa no boteco relatada acima, me informaram apenas sobre a existência de Jade, pois, neste primeiro momento, nem seu nome e nem o do quilombo onde vivia foram revelados.

Os burburinhos estudantis no bar e os ‘litrões’ de cervejas avolumados embaixo da mesa embebedaram os temas e conduziram a conversa para outro lugar. A história de Jade, no entanto, ficou registrada. Naquele momento, optei por não a investigar, pois envolvia dados geográficos, culturais e históricos distintos da pesquisa que, à época, realizava no Piauí, como citei acima.

Transkilomba⁴

Jade nasceu em 2002, inspirada na protagonista da novela “O Clone”¹. Dona Maria de Lourdes, 74, deu à luz a Ira⁵, em 1966. Não existe abertura para reconhecer o nome feminino escolhido pela mais filha velha, hoje com 58 anos, entre os oito filhos que teve com seu Tavico, 77.

Antes, Jade também já foi Poderosa, Sol, Olga e Adelaide. Em Cabeça D’Ônça, Adelaide é mais comum; em Surubiu-Açú e nas regiões vizinhas, Jade é o nome feminino de maior adesão. Não consegui identificar a qual telenovela e personagem serviram de referência para os demais nomes. Em conversa com seu Lauro, 76, amigo de Jade e morador de Cabeça D’ônça, relatou que “[...] a cada novela que entrava; quem é destaque na novela, ela troca [de nome]; ela é bicha poderosa.” Optei por chamá-la de Jade ao longo do texto, por ser o mais usual atualmente.

Ela estudou até a quarta série do ensino fundamental. Foi professora de alfabetização durante dois anos. Segundo ela, parou de lecionar após ser picada por uma cobra, e não retornou mais à sala de aula. Trabalhou como empregada doméstica e garçonne em Santarém (PA) e Manaus (AM), mas voltou a morar no sítio². Com 1,56 metro de altura, se divide entre as atividades de pesca, de agricultura e de apicultura. A pesca é sua principal fonte de renda.

Se, por um lado, Geni, de Chico Buarque (1979), traduz o lugar de uma travesti: feita

⁴⁴ “Transkilomba” a justaposição de *trans*generidade e ‘kilombo’, que faz referência à língua bantu (Munanga, 1996). Para Rodrigo Gomes (2020), a adoção do uso do vocábulo ‘kilombo’ é uma estratégia para aproximar uma grafia mais próxima de sua língua de origem., além de traduzir a potência recriadora das vidas negras ao longo da história.

⁵ Apelido do nome civil de Jade. Sua utilização foi autorizado por ela.

para apanhar, boa de cuspir - a vida de uma travesti é um inventário da crueldade desses nossos tempos; pelo outro, as evidências preliminares sobre Jade indicam o recebimento de um tratamento que lhe permitiu, por exemplo, tornar-se liderança em sua comunidade — não sem conflitos, rasgos e dissensos. Jade encarna o lugar de uma ‘travesti’ do fim do mundo?⁶

Francis da Conceição (2022, p. 60), ao analisar a letra “A Mulher do Fim do Mundo”, cantada por Elza Soares, afirma tratar-se de uma história de vida sobre uma “realidade social de problemas como: subordinação dos corpos negros, carnavalização e fetichização da mulher negra, solidão, memória da população afro-brasileira”. Em qual mundo estão inseridas as pessoas trans no cenário brasileiro?

De acordo com os dados da *Transgender Europe* (TGEU)⁷ e da *Trans Murder Monitoring* (TMM)⁸, atualizados em 2023, a situação jurídica das pessoas trans brasileiras avançou, incluindo a possibilidade de retificação de nome⁹ e gênero em documentos civis. Em relação aos cuidados de saúde, hormônios são fornecidos sob supervisão médica, embora a obtenção de forma irregular ainda seja uma realidade. No entanto, são recorrentes as dificuldades no atendimento pelos profissionais da saúde, que muitas vezes desconhecem as questões experienciadas pela população trans e pela persistente ausência de reconhecimento¹⁰

⁶ Faço a paráfrase em referência à “A Mulher do Fim do Mundo (2015)”, interpretado por Elza Soares, que, ao comentar sobre, disse: “Eu acho que a mulher do fim do mundo é aquela que busca, é aquela que grita, que reivindica, que sempre fica de pé. No fim, eu sou essa mulher”. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2015/11/18/elza-soares-temos-que-acabar-com-esse-racismo-que-quase-ninguem-ve/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

⁷ O projeto *Trans Murder Monitoring* possui limitações metodológicas quanto à coleta dos dados. 1) Inexiste dados e estimativas disponíveis para casos não relatados. 2) Os dados não abrangem a totalidade dos casos relatados em todo o mundo, mas somente aqueles que estão disponíveis na internet, bem como os que foram relatados por ativistas locais ou organizações parceiras. 3) A pluralidade de idiomas apresenta uma variedade de termos utilizados para referir-se a pessoas trans e de gênero diverso. 4) A desidentificação das identidades trans ou gênero diversos nos casos de homicídio. Apesar disso, optei por inseri-los para descrever um cenário parcial de crimes publicizados nas mídias de comunicação que enunciam, em alguma medida, o perfil dos transfemigenocídios de conhecimento público, que seguramente apontam para uma realidade ainda mais grave.

⁸ <https://transrespect.org/en/research/tmm/>

⁹ Em 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou procedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4275, na qual se discute a possibilidade de alteração de gênero no assento de registro civil de pessoas trans. A decisão assegura que: “[...] 3. A pessoa transgênero que comprove sua identidade de gênero dissonante daquela que lhe foi designada ao nascer por autoidentificação firmada em declaração escrita desta sua vontade dispõe do direito fundamental subjetivo à alteração do prenome e da classificação de gênero no registro civil pela via administrativa ou judicial, independentemente de procedimento cirúrgico e laudos de terceiros, por se tratar de tema relativo ao direito fundamental ao livre desenvolvimento da personalidade” (BRASIL, 2019, p.).

¹⁰ O conceito de reconhecimento em Axel Honneth (2009) é fundamentado em três dimensões interligadas — amor, direito e solidariedade — que sustentam o desenvolvimento moral e social dos indivíduos, bem como a gramática dos conflitos sociais. O reconhecimento no âmbito do amor ocorre em relações primárias, como familiares e de amizade, e promove a autoconfiança por meio de vínculos emocionais. No campo do direito, o reconhecimento jurídico assegura o autorrespeito ao garantir que todos sejam tratados como “fim em si”, com direitos universais que independem de papéis sociais específicos. Já na solidariedade, o reconhecimento social valoriza as capacidades e realizações individuais dentro de sistemas de referência social, o que promove a autoestima e fortalece laços comunitários. Honneth argumenta que esses três níveis de reconhecimento são

e aceitação:

Tanto as barreiras de acesso, como a ausência de acolhimentos sensíveis às condições das populações trans geram consequências importantes para saúde mental. Enquanto população marginalizada, todo preconceito social e violência vivida demandaria que os serviços e profissionais de saúde não fossem mais uma fonte de violência. Ao identificarem este segmento do Estado, não como um elemento de suporte, mas sim um ponto agressor, afasta ainda mais este grupo populacional da atenção que poderia ser oferecida (Borgert *et al.*, 2023, p. 15).

Segundo a Antra (2023)¹¹, pelo 15º ano consecutivo, o Brasil foi o país que mais assassinou pessoas trans no mundo. Em comparação com o ano anterior, registrou-se um aumento de 10,7% nos assassinatos de pessoas trans em 2023. Ao todo, foram identificadas 155 mortes de pessoas trans, sendo 145 assassinatos e 10 suicídios, com a vítima mais jovem tendo apenas 13 anos. Dentre os assassinatos, 5 foram de defensores de direitos humanos, 136 contra travestis e mulheres trans/transexuais, e 9 contra homens trans e pessoas transmasculinas.

O número de assassinatos em 2023 foi 150% maior do que em 2008, quando foram reportados 58 casos, e ficou 15% acima da média anual de 126 assassinatos registrada entre 2008 e 2023. De 2017 a 2023, a Antra mapeou 1057 assassinatos de pessoas trans, e ainda mantém, segundo a entidade, uma política estatal de subnotificação da violência LGBTIfóbica.

Nesse cenário, questiono se a história local de Surubiu-Açú pode representar a partilha de um projeto de sociedade em que possamos pensar o lugar da diferença, e, assim, acessar a igualdade de direitos e a defesa pelas formas plurais de estar, pensar e sentir. Estima-se que a expectativa de vida de uma pessoa trans brasileira seja de 35 anos. O ódio, um aspecto da emocionalidade humana, é capaz de traduzir a crueldade desse dado?

Nesse sentido, para Rita Segato (2016, p. 15-16, *tradução minha*), a questão de gênero não é residual, minoritária e marginal. A autora assegura que o tema aqui proposto “é a pedra angular e o eixo de gravidade da construção de todos os poderes”¹², e menciona a expansão da

fundamentais para o bem-estar individual e coletivo e para a transformação de conflitos sociais em processos de emancipação.

¹¹ Bruna Benevides (2023) descreve a metodologia de coleta de dados a partir das fontes primárias “(A) aquelas onde os dados são obtidos a partir de informações: 1) governamentais (Disque 100, SINAN, etc.); 2) órgãos de segurança pública; 3) processos judiciais/órgão da justiça e; 4) casos publicados em diversos veículos jornalísticos e mídias, hegemônicas, alternativas ou locais – que devido à ausência ou dificuldade de acesso ou subnotificação por parte do Estado, acabam se tornando as principais fontes dessa pesquisa. E há as fontes secundárias (B), que são dados complementares e trazem informações em que nenhuma mídia/imprensa cobre ou publica o assassinato, e nos são trazidas por diversos meios: 1) ativistas e representantes de instituições de direitos humanos, que chegam pelos mais variados meios e canais de comunicação (e-mail, Instagram, Facebook, WhatsApp, etc.), onde muitas compõem a rede de instituições afiliadas da Antra e outras ONGs e instituições parceiras; 2) publicações nas redes sociais como Instagram, X/Twitter, Facebook e outras; 3) envio de informações via relato testemunhal⁹⁴; e 4) outras fontes não classificadas” (Benevides, 2023, p. 35-36).

¹² No original: “En efecto, la presión desatada en todo el continente por demonizar y tornar punible lo que acuerdan en representar como “la ideología de género” y el énfasis en la defensa del ideal de la familia como sujeto de

violência de gênero ligada às novas formas de guerra, em que:

A violência desencadeada sobre os corpos feminizados manifesta-se em formas inéditas de destruição corporal, bem como no tráfico e comercialização de tudo o que esses corpos podem oferecer. Tal ocupação predatória de corpos feminizados vem sendo praticada como nunca antes e, nesta etapa apocalíptica da humanidade, espolia até deixar somente restos. (Segato, 2016, p. 88)

Os corpos trans vivem neste cenário em que a violência que os acometem é exponencial, em que “travestis e transexuais compõem o grupo mais estigmatizado e discriminado na população LGBT” (Pedra, 2020, p. 37):

Por aqui, esse grupo acumula índices assustadores: alta evasão escolar, alta mortalidade, baixa presença no mercado de trabalho formal, baixa expectativa de vida, baixa escolaridade, pouco acesso a bens e serviços, pouco acesso aos serviços públicos de saúde (Pedra, 2020, p. 37).

Diante disso, carrego uma pergunta que não necessariamente será respondida nesta tese. Esta, talvez, seja principal pergunta que carrego e apresento para compreender nas ciências humanas: como introduzir a felicidade daqueles dos ‘diferentes’ — trans, gay, lésbica, negra ou deficiente etc. - como parte das metas da sociedade? Como enraizar valores capazes de proteger esses corpos? A escolha da experiência comunitária no quilombo de Surubiu-Açú ajuda-nos a pensar sobre essa pergunta.

A literatura acadêmica que trata sobre sexualidades e identidades de gênero fora do eixo metropolitano/centro-sul/estadunidense e europeu é incipiente. São poucos os estudos que investigam as formas de ser quanto às pluralidades. No direito, a igualdade é o principal amparo para se pensar o Outro pluridiverso. A proposta desta investigação parte de um campo em que, nos estudos étnico-raciais sobre quilombos, não identifiquei estudos que tematizem a presença de LGBTQI dentro dessas comunidades.

Ainda nesse campo, Fabio Gontijo¹³ desenvolveu uma literatura importante com reflexões sobre experiências e expressões da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos, rurais e etnicamente diferenciados, em que aponta a incipiência de pesquisas, nas ciências sociais brasileiras, com exceções a exemplo de Silvana Nascimento (2006), Paulo Ferreira (2008), Luana Barbosa (2010), Fernandes (2014), Martinho Tota (2016a, 2016b, 2016c, 2016d, 2017b), Lourival Carvalho Neto (2017), entre outros.

Nos estudos rurais, Fabiano Gontijo (2015, p. 148) constata haver uma quase total

derechos a cualquier costo transforma a los voceros del proyecto histórico del capital en fuentes de prueba de lo que he venido afirmando: que, lejos de ser residual, minoritaria y marginal, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes” (Segato, 2016, p. 15-16).

¹³ Ver Fabiano Gontijo (2005, 2016, 2017, 2021).

ausência de pesquisas que tratem especificamente das experiências e/ou práticas sexuais no mundo rural. Estevão Fernandes *et al* (2016, p. 11-12) argumenta que “[...] o regime da verdade heteronormativa branca, masculina, metropolitana e de classe média impõe-se hoje, de forma radical, baseado em uma estrutura de poder a ser, não apenas compreendida, mas, enfrentada [...]”, por meio de descentramentos e renovações epistêmicas.

Pietra Paiva (2020) apresenta um cenário semelhante, uma vez que as pesquisas sobre travestilidades estão centralizadas no *lôcus* urbano e metropolitano, a exemplo de Berenice Bento (2006); Don Kulick (2008); Marcos Benedetti (2005); Larissa Pelúcio (2009); e Tiago Duque (2011). A autora, em sua etnografia com cinco travestis, realizada em um município rural/interiorano do sertão do norte-rio-grandense, ela argumenta que

“[...] travestis em contextos interioranos e rurais indicam rupturas com as percepções hegemônicas sustentadas na cis(hetero)normatividade e na centralidade urbana, configurando outras formas de construir e performatizar travestilidades a partir de contextos diversos [...]” (Paiva, 2020, p. 25).

A concentração de estudos no Centro-Sul inviabiliza a elaboração de uma estrutura epistemológica apropriada que dê conta “do cruzamento de questões de sexualidade e gênero com raça, etnicidade, ruralidade, interiorianidade, religiosidade, geração, deficiência” (Gontijo, 2015, p. 10-13).

Uma das etnografias mais recentes em Surubiu-Açú (Del Arco, 2020), na qual analisa-se a produção e as reproduções dos processos políticos de reconhecimento territorial na comunidade quilombola, omitiu a presença de Jade no espaço, apesar de sua liderança. Se a diferença de Jade por ser travesti não se traduz como tema no estudo sobre o quilombo, por que omitir a importância de seu trabalho na comunidade?

É nesse sentido que parto para pensar o processo de investidura, isto é, o ato ou efeito de deliberar e conferir à Jade a posição de liderança política do quilombo de Surubiu-Açú. Mobilizo as dimensões étnico-racial e de gênero em sua experiência. Surubiu-Açú, o quilombo onde Jade vive, encontrou um lugar para ela.

Decantação da pergunta

Nas lições de Nêgo Bispo (Santos, 2015), quilombo é uma comunidade tradicional que guarda e preserva saberes e modos de vida africanos. Para Beatriz Nascimento (2018), vai além do território, ao abranger as experiências subjetivas e existenciais do (re)fazer os modos de vida.

Essa indefinição a respeito do que seja um quilombo levou historiadores a ampliar

seu conceito. (...) Essas variações também foram sofrendo modificações através do tempo como imaginário histórico e social. (...) Compreendendo o quilombo em seu sentido histórico, diríamos que ele se transformou num instrumento ideológico e num sistema social alternativo. É importante, pois, que se reproduza sua trajetória para o entendimento de seu aparente desaparecimento da História do Brasil a partir do final do século XIX e das sobrevivências ou diferenças que ele projetou no século XX (Nascimento, 2018, p. 303-304, 307).

Etnografias sobre trajetórias de pessoas trans em comunidades quilombolas são escassas, pois ainda “[...] não conseguimos achar estudos específicos sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos quilombolas [...]” (Gontijo; Domingues; Igor, 2016, p. 66). As pessoas LGBTQI+ não eram vistas como pertencentes ao universo rural, cuja idealização de seus corpos era interpretada como bíblica, sagrada e “pura”, sendo descabida, sua percepção enquanto corpo sexualizado, erótico e desejante (Gontijo; Domingues; Igor, 2016; Ferreira, 2008). Hoje, porém, pauta-se a necessidade desses atravessamentos em temas de investigação científica, inclusive para perceber as expressões de direitos produzidas nas intersecções entre territórios e sexualidades.

Luana Barbosa (2010), em sua etnografia sobre a trajetória política de Kátia Tapety, discute a experiência de uma travesti no mundo comunitário rural piauiense. Kátia foi a primeira travesti eleita a um cargo político no Brasil, e reside na cidade de Colônia do Piauí (PI). Sobre essa inserção social, a autora argumenta que se deve:

“a) ao tipo de socialização, descrita por Rita Campos, em que as crianças, ainda muito cedo, participam das ocupações familiares – e, desse modo, Kátia, embora lhe tenha sido vetada a educação formal, pôde ser inserida na função política que era tradicional em sua família; b) à prestação social de serviços, como parteira, como dentista ou mesmo como política, que gerou uma comunidade em torno de si. O trabalho comunitário de Kátia em Colônia do Piauí pode, aqui, ser interpretado a partir dos elementos tão citados pelos meus interlocutores, como impor-se (às pessoas) ou conquistar (as pessoas e seu espaço) (Mirella, 2010, p. 59).

Kátia Tapety tem proximidade com a trajetória de Jade que, embora não tenha se vinculado à política institucional partidária, se tornou liderança ativa no quilombo. Mirella aponta que a inserção de Kátia ocorreu pelo histórico familiar ligado à política-partidária e à sua prestação de serviços como parteira, dentista e política. Em sentido semelhante, como já citado, Jade trabalha como agricultora, apicultora e pescadora. É prestigiada pelo seu dom de ‘consertar/puxar’, que envolve técnicas de massagens e benzimento em machucados musculares e ósseos. Jade é benzedeira, puxadeira e consertadeira, ofícios de cuidado comunitário, e atende desde recém-nascidos a senhoras idosas evangélicas. Por semana, conserta, puxa ou benze de 20 a 25 pessoas. Aos sábados, Jade exerce a função de “zelador”, como se autodescreve, no barracão do quilombo, onde ocorrem os bingos comunitários e as reuniões em geral. Filha de Iemanjá, uma divindade africana das religiões afro-brasileiras, é

liderança comunitária pela Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade Quilombola de Surubiu-Açú (ARQCQSA) e presidenta do time de futebol local “Beira Rio”, seu corpo *trans* se soma à resistência ancestral da luta negra e indígena na região amazônica. Os ofícios desempenhados por Jade são tradicionais, quilombolas, expressam tanto sua relação com a vida, o território, a comunidade, a família e a religiosidade e, também, são marcadas pelo gênero.

Estive na comunidade em três etapas durante épocas diferentes do ano. O período de cheia e de seca do rio Amazonas muda completamente a rotina do lugar. Na cheia, a terra firme some e vive-se somente da pesca. O trânsito é feito por pequenas embarcações. Na baixa das águas, há o mel, a colheita do plantio e a pescaria. É o período em que ocorrem as festas, e há mais interação entre as pessoas.

À frente de sua casa, há um afluente do rio Amazonas. Na cheia, que dura de cinco a seis meses, a água encosta na casa. Na seca, fica a distância de 25 metros. É uma vida anfíbia. Jade pesca; e, na cheia, chega a passar 30 horas direto no rio Amazonas; tira mel de abelha ‘brava’ no mato, e, mesmo sem a proteção devida, sai sem picadas, e cria as ‘mansas’, em caixotes, dentro de casa também; na seca, ela planta mandioca, banana e pimenta. Cria duas galinhas e corre, referindo-se a quem chama de seus ‘filhinhos’, atrás dos filhotes quando se enrolam em uma rede de pesca no quintal. Por semana, chega a receber de 15 a 20 pessoas para puxar/consertar. Além de ser convocada para as festas e o bingo comunitário do quilombo semanal, que acontecem aos sábados no barracão da comunidade. O meio de transporte principal são botes e canoas.

Para acompanhá-la em seu cotidiano, foi preciso uma adaptação sofisticada: acordar cedo, compreender e, discretamente, afastar-me das situações íntimas; perceber quando minha presença alterava sua produtividade na pesca; e contar sobre mim. Para não interferir na produtividade de seu trabalho - referenciada, na comunidade, como acima da média entre os moradores. Quando alguém precisava pescar mais e ganhar um pouco mais de dinheiro, ela é convidada para acompanhá-lo. Segundo relatos, a pesca quase dobrava a quantidade de peixes.

Quem chegava para ser puxado/consertado, impunha-se um silêncio. Minha presença era sentida aos que buscavam o tratamento ofertado de Jade. Apresentei-me, na maioria das vezes, como um escritor de um livro sobre a história de Jade e da comunidade. Não faria sentido desenvolver sobre o que é tese de doutoramento, embora tentasse explicar o contexto da pesquisa.

Fiquei conhecido como “o menino de Brasília que veio escrever sobre a história da Jade”. Ora menino, ora senhor, era preciso reconhecer esse meu lugar de poder, como homem,

branco, cisgênero, acadêmico e “de Brasília”.

Perguntas-guia

Como se dá a inserção de Jade no foro comunitário do quilombo e o reconhecimento de sua legitimidade política como liderança? Como a comunidade se organiza internamente? E como se inter-relaciona com a identidade de gênero trans de Jade e outros sujeitos com identidades de gênero e práticas sexuais dissidentes? De forma específica, o objetivo da pesquisa é compreender a inter-relação dos vínculos comunitários nesse processo de investidura política de uma personagem trans no percurso histórico de deliberações internas que formam a vida de um sujeito coletivo.

Perspectivas teóricas

Dialogo com os estudos queer/cuir e autores do campo da perspectiva decolonial e, em especial, Rita Segato, principal referência na construção do estudo, cuja teoria aborda o projeto histórico dos vínculos (Segato, 2012, 2018a) - orientado pela reciprocidade e pela criação de comunidade - e as alteridades históricas (Segato, 2007), em que, nas histórias locais, as formas de ser-Outro são constituídas por grupos sociais cujas interações e formações específicas se estabelecem na inter-relação com a sociedade nacional.

Decolonialidade

Aníbal Quijano (1980, 1988, 1992a, 1992b, 1992c, 1993, 1994, 1997, 2000a, 2000b, 2009a, 2009b) argumenta que os processos históricos mundiais de colonialismo circundaram na colonialidade do poder em que as nações colonizadas foram subordinadas ao mundo moderno-colonial europeu e estadunidense. O autor questiona sobre a hegemonia mundial do eurocentrismo: ““Por que, a partir do Eurocentrismo, vê-se e faz-se ver o mundo inteiro como se fosse a Europa Ocidental? (...) Por que o restante do mundo não europeu admite perceber-se, ou até busca perceber-se ou ser percebido, dessa maneira?” (Quijano, 2009b, p. 5, *tradução minha*)¹⁴.

¹⁴ Texto original: “¿Porqué desde el Eurocentrismo se ve y se hace ver todo el mundo como si fuera Europa Occidental? (...) ¿Porqué el resto del mundo no Europeo admite percibirse, incluso procura percibirse o ser percibido, de ese modo?”

Nesse sentido, Walter Mignolo (2017) propõe que a opção decolonial envolve uma abordagem epistêmica que se distancia dos fundamentos estabelecidos pelos conceitos ocidentais e pela acumulação tradicional de conhecimento. Esse desvinculamento não implica ignorar ou abandonar os conhecimentos já institucionalizados em nível global, mas sim substituir a geopolítica do saber e a política de Estado baseadas na história imperial ocidental por uma perspectiva centrada nas pessoas e nas subjetividades racializadas. Para Mignolo, o "Ocidente" refere-se à geopolítica do conhecimento, mais do que a uma localização geográfica. A proposta decolonial, portanto, requer um processo de desaprendizagem, ou seja, questionar e reconfigurar os modos de pensar moldados pela razão imperial e colonial, que se sustentam nas línguas e tradições culturais europeias, deixando de lado outros saberes e linguagens, como o árabe, o mandarim, o aymara e o bengali.

Estudos cuir/queer

Tamsin Spargon (2017, p. 13) situa os campos em que as teorias queer são estudadas, e exemplifica que se estendem a “interpretações da representação do desejo entre pessoas do mesmo sexo em textos literários, filmes, músicas e imagens; análises das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos sobre identificação transexual e transgênero, sobre sadomasoquismo e sobre desejos transgressivos” (Spargo, 2017, p. 13). Para o autor, o queer:

[...] pode funcionar como substantivo, adjetivo ou verbo, mas em qualquer caso se define contra o “normal” ou normalizador. A teoria queer não é um quadro de referência singular, conceitual ou sistemático, mas sim uma coleção de compromissos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria queer é uma escola de pensamento, então ela é uma escola com uma visão bastante heterodoxa de disciplina. O termo descreve um leque bastante diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos. (Spargo, 2006, p. 8-9)

Antes de prosseguir, vale problematizar a escrita do termo em inglês queer para a pronúncia mais aproximada do português/espanhol, de modo que:

A escrita da palavra “queer” como “cuir” faz alusão, na América Latina, ao modo como esse termo soa, à sua presença fonética em nossas falas castelhanas. Ao mesmo tempo, essa forma de escrita tem sido apresentada como uma forma de crítica e resistência à importação de termos sem considerar seus contextos e trajetórias políticas (San Martín, 2011, p. 59).

De acordo com Richard Miskolci (2009), não são os sujeitos que criam experiências, mas as experiências que criam sujeitos, que são marcados por processos sociais que precisam ser reconstituídos, explicitados e analisados, incluindo “a necessidade de reconstituir historicamente e analisar sociologicamente os processos normalizadores que produzem esses outros, sem os quais o hegemônico também não se constituiria nem manteria seu poder” (Miskolci, 2009, p. 174).

Em “Elaborando uma ética queer”, Luisa Amaral (2024) destaca que a teoria *queer* busca, sobretudo, desestabilizar normas e discursos estabelecidos ao propor novas epistemologias e relações que evitem reproduzir repetições, oposições e as diversas formas de violência a elas associadas, contexto em que a queeridade representa a adoção da exclusão da normalidade, recurso da cultura dominante, como ponto de partida para criticar os regimes normativos que apresentam as posições de normal e anormal. Sua proposta seria uma ética imanente e situada de acordo com os respectivos contextos nos quais estão inseridos, em vez de julgar a vida de fora com base em valores transcendentais de bem e mal e que considere o que é bom ou ruim para determinados corpos. O queer/cuir, nessa perspectiva, representa uma posição de contestação das normas, e opõe-se à ideia de uma identidade fixa. Nesse sentido, argumenta Amaral, o termo “queerizar” se refere à ação de desconstruir e desestabilizar identidades e conceitos, bem como as epistemologias que os sustentam.

Acrescento a essa perspectiva o que Rita Segato chama de “ética da insatisfação”, que se pretende acolher a interpelação do diferente, destinada a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética, movida por uma pulsão ética:

[...] é a pulsão ética que desinstala os chips cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma paranatureza, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, parabiológica, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o desejo ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta (Segato, 2006a, p. 222).

Ou seja, o desejo ético, encontrável em diferentes comunidades morais, possibilita superar a forma determinada para pensar e desarticular identidades políticas iconizadas, que tendem à estabilização e à produção da normalidade. Lorenzo Bernini (2021) atribui ao queer a transferência de uma instabilidade para substantivos e os altera quando utilizado como adjetivos:

O que caracteriza as teorias queer é uma série de temas e problemáticas expressadas pelo termo queer, assim como um ethos que buscarei elaborar mais adiante e um compromisso político ou antipolítico (mas jamais apolítico), no caso de algumas tendências. Entre esses temas, estão “a luta contra o sexismo, o chauvinismo

masculino, a homofobia, transfobia, bifobia, mas também a crítica do sistema binário de sexo/gênero, a heteronormatividade (a ‘ideologia da heterossexualidade compulsória’) (Bernini, 2021, p. 101, *tradução minha*).

O autor apresenta que a perspectiva/teoria queer são expressões de um conhecimento engajado, interpelado, ativista, articulada por sujeitos envolvidos com as políticas de sexualidades em diálogo com os movimentos políticos. Pensar a perspectiva queer é agir junto aos movimentos sociais.

Para Leandro Colling (2015, p. 181), a teoria queer/cuir é plurinacional, não pertence a uma nacionalidade específica; é um conjunto de reflexões, ideias e ativismos de diferentes contextos e localidades. Para o autor, a teoria *queer* mostra que identidades são inscritas por meio de experiências culturalmente construídas em relações sociais, e o êxito de investigações que busquem articular estas esferas dependerá do desenvolvimento de metodologias que não apenas permitam estudar cada um dos componentes do processo social de constituição das identidades, mas, sobretudo, analisem as interdependências entre categorias, de forma que não resultem na soma de opressões.

Estratégias metodológicas

Desenvolvi uma pesquisa qualitativa, etnográfica, que consistiu na escuta durante conversas informais, registradas em diário de campo e em entrevistas abertas gravadas com os atores sociais da comunidade. Participei de atividades comunitárias, como festas, campeonato de futebol, bingo comunitário e reuniões da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade de Surubiu-Açu (ARQCSURUBIUAÇU), oportunidades em que fotografei e tomei notas em um diário de campo.

Publiquei três ensaios etnográficos - um deles, em coautoria com Jade. Considerando a centralidade da transitividade de gênero neste estudo e da importância epistemológica em subverter a norma, como a própria experiência de Jade evidencia, optei pela variação das grafias femininas e masculinas, sem me restringir ao masculino para contextos gerais, universais, e ao feminino de forma residual. A escrita deve transitar.

Registrei mais de mil fotografias, por meio de um aparelho celular¹⁵, das quais foram selecionadas 30 imagens fotográficas, cuja disposição sequencial segue a organização do texto escrito. Os critérios adotados para a seleção e composição da etnofotografia foram: 1) a potencialidade de responder à pergunta de pesquisa e aos seus objetivos e as qualidades

¹⁵ Modelo A51, da marca Samsung, com 32 megapixels.

técnicas, heurísticas e estéticas da fotografia; 2) utilizar parte desse acervo as imagens organizadas no ensaio “Quilombismo Travesti”, publicado no 45º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs)¹⁶, realizado em 2021, e, em coautoria com Jade Lopes, no Prêmio Pierre Verger¹⁷, durante a 33ª Reunião de Antropologia Brasileira (RBA), em 2022; e “Transkilomba”, publicado no XI Seminário des Alunes PPGAS-MN/UFRJ, em 2022¹⁸.

A ideia de fotografar veio para reunir mais material de pesquisa e para complementar as entrevistas e os diários de campo. Era uma forma de memorizar as cenas do cotidiano e auxiliar na escrita após retornar do campo. Quando observei o todo, percebi que as fotografias comunicavam muito sobre o meu argumento em relação à solução comunitária do quilombo para a diferença de uma travesti. As imagens têm uma adesão maior do público e foi a forma que encontrei para devolver parte do resultado ao quilombo. As fotografias são testemunhos encarnados de uma narrativa. Resolvi investir nisso e, apesar do amadorismo, tive a notícia feliz que o ensaio venceu um prêmio importante nas ciências sociais.

As investigações incluíram três imersões no quilombo: três dias em dezembro de 2020, cinco dias em junho de 2021 e 14 dias em outubro de 2021. A pesquisa enfrentou dificuldades de comunicação à distância devido ao baixo acesso à internet e ao sinal de telefonia, mas mantive contato contínuo por telefone e aplicativos de mensagens desde junho de 2020. A convivência na comunidade incluiu observação participante, entrevistas abertas parcialmente gravadas, e interações informais no cotidiano, registradas em diários de campo.

¹⁶ ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS. **ANPOCS 2021: conteúdo do evento**. Plataforma da ANPOCS com conteúdo do evento realizado em 2021. Disponível em: https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1217. Acesso em: 26 out. 2024.

¹⁷ ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Prêmio Pierre Verger 2022**. Site oficial do Prêmio Pierre Verger da Associação Brasileira de Antropologia. Disponível em: https://www.ppv2022.abant.org.br/534_BR?lang=pt-br. Acesso em: 26 out. 2024.

¹⁸ SEMINÁRIO DESALUNES. **V Prêmio de Fotografia – Desalunes**. Página oficial do V Prêmio de Fotografia do Seminário Desalunes. Disponível em: <https://seminariodesalunes.wixsite.com/vpremiofotografia/c/%C3%B3pia-retorno-ao-sens-%C3%B3rio>. Acesso em: 26 out. 2024.

Figura 2 – Mapa da região elaborado por Alem Gennari



Fonte: IPHAN, 2011

Estrutura

A tese está dividida em três capítulos, os quais estão compostos por cenas¹⁹ com descrições etnográficas que considere cenas obrigatórias”, no sentido que Patrice Pavis (2008, p.42) apresenta como sendo aquelas “que o público prevê, espera e exige”. Por cena, entendo como um segmento temporal no ato, seria uma seção que privilegia um acontecimento singular hospedado em um cenário-narrativo.

As “cenas obrigatórias” da pesquisa foram elencadas a partir das circunstâncias apontadas por Pavi, para a qual se torna necessária pela lógica inerente ao tema, pelas exigências do efeito dramático e pela condução inexorável a ela, que justifica a modificação ou alteração

¹⁹ Para Patrice Pavis (2008, p. 42): “CENA. Do Grego skênê, barraca, tablado; Francês: scelle; Inglês: stage. Alemão: Bühne; Espanhol: escenario. 1. O skênê era, no início do teatro grego, a barraca ou a tenda construída por trás da orquestra. Skênê, orchestra e theatron formam os três elementos cenográficos básicos do espetáculo grego; a orquestra ou área de atuação liga o palco do jogo e o público. O skênê desenvolve-se em altura, contendo o theologeion, ou área de atuação dos deuses e heróis, e em superfície com o proscaenium, fachada arquitetônica que é o ancestral do cenário mural e que dará mais tarde o espaço do proscênio. 2. O termo cella conhece, ao longo da história, uma constante expansão de sentidos: cenário, depois área de atuação, depois o local da ação, o segmento temporal no ato e, finalmente, o sentido metafísico de acontecimento brutal e espetacular. Fazer uma cena para alguém”.

na vontade e, por fim, torna-se obrigatória pela história em si. Desse modo, escolhi apontar as dimensões cenográficas de forma fragmentada, desigual, ao longo dos capítulos. A estrutura etnográfica não obedece a uma linearidade descritiva. As descrições se interpenetram ao longo do texto.

Nesse sentido, o capítulo um aborda os percursos etnográficos e a formação da interpelação subjetiva que carrego e apresento ao campo teórico e as ‘saías justas e jogos de cintura’ (Bonetti; Fleischer, 2007) nas negociações no campo empírico. No capítulo dois, apresento as cenas “Nome de Agrado”, em que articulo o debate sobre a (de)colonialidade do poder no contexto das dissidências de gênero e sexualidade, para refletir sobre as transitividades da experiência de Jade no quilombo à luz de outros contextos de sexualidades e corpos do “nosso chão”. No terceiro e último capítulo, apresento as cenas em que Jade mostra suas múltiplas habilidades como liderança da associação comunitária do quilombo de Surubiu-Açú, consertador, puxador, presidente do time de futebol, pescadora, agricultora e apicultora, com o objetivo de refletir sobre o sentido de comunidade e a negociação da diferença no contexto em que ela desenvolve suas atividades e estratégias, e introduzo a reflexão sobre o lugar de Jade como mediadora nos conflitos no quilombo.

1 PERCURSOS

1.1 A pergunta dentro de si

“Poderia um vaqueiro piauiense amar um neto gay?” foi a primeira pergunta que impulsionou a (auto)etnografia familiar que realizei no mestrado²⁰, e que permitiu um retorno epistêmico²¹ à comunidade rural piauiense “Liso do Sussuarão”²². Meu avô, vaqueiro e analfabeto, hoje com 85 anos, foi o único que não havia manifestado qualquer forma de discriminação quanto a mim e a outros familiares homotransdissidentes²³.

A autorrevelação desse dado, que identifiquei a partir da escrita de relatos

²⁰ Em 2017, concluí o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília – PPGD/UnB, sob orientação da professora Rita Laura Segato, com a pesquisa “A negociação da diferença na experiência de corpos e sexualidades plurais em comunidades rurais e na capital do Piauí”, disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/31422>. Acesso em 4 abr. 2023.

²¹ Proponho retorno epistêmico como possibilidade de produção de conhecimento cuja vocação teórica engajada com um projeto histórico que possibilite reatar práticas, imagens, memórias, emocionalidades, corporalidades e vínculos conceituais a partir do espaço-tempo de origem de regiões periféricas.

²² Nome fictício.

²³ O termo refere-se às dissidências de gênero e sexualidades (homossexualidades e transgeneridades) em relação à cisheteronormatividade.

autobiográficos, redirecionou a perspectiva sobre mundos interioranos e rurais, para além dos grandes centros e capitais no mundo metrópole. Nesse regresso, descobri que, na porteira do curral próximo à casa de meus avós maternos, meu cordão umbilical foi enterrado, pois “[...] o povo dizia que, se o rato comesse o umbigo do bebê, ele poderia vir a se tornar um ladrão quando crescesse e, por isso, era bom enterrar próximo aos bois, pois são animais bons” (Carvalho Neto, 2017, p. 13).

Organizei meus primeiros relatos em um espaço virtual que nomeei “coisinhas do chão” (Barros, 2010). Entre as miudezas do espaço-tempo comunitário de minha origem familiar, estava enterrado, na porta do curral, meu cordão umbilical que, antes preso ao umbigo, passou a simbolizar um rito de vínculo com o lugar onde foi depositado. Trata-se de um ritual de proteção à vida do recém-nascido por meio do vínculo ao seu território umbilical.

A vontade de narrar, compreender e teorizar sobre a trajetória de corpos dissidentes em espaços interioranos e rurais teve esse ponto de partida. No entanto, muitas vezes, fui contestado sobre a validade científica dessas narrativas que se assemelhavam a uma forma literária de escrita frente ao discurso tradicional acadêmico, sobretudo no direito, minha disciplina de formação, e na antropologia, área com a qual, na pós-graduação *stricto sensu*, tenho dialogado a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

Sobre o assunto, James Clifford (2002) comenta sobre práticas de representações entre culturas. Quando questionado se a sua produção etnográfica é uma forma de literatura, responde que escrever uma etnografia pode ser como escrever um romance, mas é apenas parte de uma mensagem na qual a constituição literária e retórica dos fatos está no mesmo nível de sua facticidade e são consideradas narrativas já constituídas e historicizadas pela condensação retórica e estruturação narrativa, e, na etnografia, são renarrados e interpretados de forma consciente:

Essa dimensão literária é uma ameaça para certas noções de objetividade científica, e assim fomos acusados de “hiper-relativismo”, “niilismo”, “auto-absorção com o próprio umbigo”. Nessa visão, uma vez que uma certa centralidade é atribuída à retórica, e uma vez que se dá um certo reconhecimento a um sujeito posicionado num discurso, uma vez que os processos de representação se tomam também constitutivos da realidade, esta é definida como uma realidade “subjativa”. É uma espécie de máquina que funciona a partir dessa oposição objetivo-subjetivo, dedicada a colocar as coisas em um dos extremos dessa dicotomia. Mas a maioria dos discursos ocupa posições intermediárias entre os dois pólos. Existe na verdade um continuum de posições. Mas essa máquina faz com que toda vez que você use com frequência a primeira pessoa do singular no seu texto, você possa se ver classificado no lado “subjativo” daquela dicotomia. Onde e quando exatamente essa máquina é posta para funcionar é o que eu acho interessante pesquisar, como um outsider em relação ao discurso antropológico (Clifford, 2002, p. 264-265).

Nessa relação dicotômica entre objetividade-subjetividade, permanece uma distinção

comum em que, de um lado, se escrito na primeira pessoa, o texto acadêmico é comprometido por um ‘hipersubjetivismo’, e, no outro lado, estão os ‘objetivos’ e, por isso, científicos. Quando narro a história de meu avô e o processo de arraigamento por meio do enterro do cordão umbilical na minha comunidade familiar, não escrevo sobre um ‘eu’ desarticulado de um ‘nós’, impedido de caminhar em direção a um outro.

Meu percurso argumentativo partiu de uma escuta e interpelação subjetiva na busca para interpretar e identificar formas coletivas de satisfação. Como introduzir a felicidade daqueles que são tidos como diferentes — trans, gay, lésbica, negra ou deficiente etc. — como parte das metas da sociedade? Como enraizar valores capazes de proteger esses corpos das pedras na rua? Quais projetos de sociedade podem garantir um lugar para suas diferenças e, por meio dela, acessar a igualdade de direitos e a defesa pelas formas plurais de ser, pensar e sentir?

Essas interpelações alinham-se à ideia de desenvolver uma sensibilidade ética, de uma reivindicação das aspirações e valores de um projeto histórico alternativo e disfuncional ao capital (Segato, 2015b). A autora, ao discutir sobre o potencial do projeto antropológico, enfatiza a importância da abertura à demanda do outro como método e, nesse movimento de interpelação, que esse outro nos diga quem somos e o que espera de nós, demandando-nos o uso da caixa de ferramentas do ofício etnográfico para responder perguntas e contribuir com o projeto histórico dos povos e comunidades nas quais o etnógrafo se insere. Assim, estas demandas podem ser teorizadas, deliberadas e inscritas no discurso teórico.

Como descrevi, essas perspectivas impulsionaram meu retorno epistêmico ao Piauí, cujo ponto de partida envolve o entendimento de que o primeiro direito fundamental de toda pessoa é ter povo, pertencer a uma coletividade e, assim, tecer os fios de sua história (Segato, 2014), com o objetivo de “voltar, reatar, recuperar o vínculo com o projeto histórico dos povos enclausurados pela colonialidade e amnésia compulsiva (Segato, 2015b, p. 20) sobre as tramas históricas tecidas às sombras do incisivo —holofote moderno perpetrado pela —frente estatal-empresarial-midiática-cristã (Segato, 2015b, p. 101) que reduz o tecido comunitário aos farrapos.

Esta chave teórica foi fundamental para eu permanecer no Piauí e definir a rota de pesquisa a partir do lócus onde meu cordão umbilical se encontrava enterrado – rito de vincularidade semelhante ao que Sérgio Mosquera (2000) descreve sobre a *ombligada* em comunidades afro-chocoanas na Colômbia. A partir de testemunhos locais, o historiador afirma que se trata de uma manifestação religiosa, característica das religiões ancestrais africanas, em que há troca de poderes, forças e energias capazes de direcionar a vida do indivíduo. Por meio do umbigo, viabiliza-se o acesso a uma cosmovisão sobre a história local, que vincula o rebento

à sua comunidade.

O rito do umbigo evidencia um processo que, adaptado ao contexto universitário, beneficia a formação de pensadores e de pensadoras nesse novo espaço. O arraigo do pensamento pode ocorrer por meio do estímulo à formação de vínculos entre a comunidade acadêmica e suas diferentes disciplinas e perspectivas sobre o campo do conhecimento, de modo que, na convivência intra e extramuros do ambiente de ensino, a audiência plural possa redirecionar as formas de poder constituídas nos espaços acadêmicos.

Rita Segato (2015) observa ainda que, neste processo, ocorre o sequestro das subjetividades como cláusula do jogo colonial, em que estudantes indígenas, membros de uma comunidade campesina ou afrodescendente são comumente apartados de seus estilos próprios de existência e de pensamento. O campo do saber é convertido em fonte de supressão de vínculos originários e se torna o “chão de fábrica” do produtivismo obediente e desarraigado do espaço-tempo no qual o estudante se encontra. O resultado desse processo é um suicídio do pensamento (Segato, 2015; 2018).

A conjugação de dados familiares alterou o modo de perceber a realidade das LGBTQIA+ para além dos grandes centros e todo o sistema de relações que tendem a uniformizar e higienizar a experiência do tratamento da diferença e igualdade, e vice-versa. Ou seja, incorreríamos no mesmo erro se, na tentativa de afastar a ‘sujeira’²⁴ para não ofender a ordem idílica sobre o corpo camponês - criticada por Dione Moraes (2020) ao descrever o processo de instituição do imaginário sobre o camponês e o rural²⁵ pelo discurso do “Texto Brasileiro sobre o Rural” (TB)²⁶ - fizéssemos o mesmo processo de uniformização.

Um ente pautado na Tríade Deus-Homem-Natureza, o camponês, no imaginário

²⁴ Mary Douglas (1966) afirma que a sujeira ofende a ordem, e representa aquilo que não pode ser incluído por seu potencial de desestabilizar. A pureza, por outro lado, busca garantir a manutenção de um padrão homogêneo, é antagonista da mudança, ambiguidade e contradição, de modo que: “Se pudermos abstrair patogenicidade e higiene de nossa noção de sujeira, estaremos diante da velha definição de sujeira como um tópico inoportuno. Esta é uma abordagem muito sugestiva. Implica duas condições: um conjunto de relações ordenadas e uma contravenção desta ordem. Sujeira, então, não é nunca um acontecimento único, isolado. Onde há sujeira há sistema. Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólico de pureza” (Douglas, 1966, p. 50).

²⁵ Dione Moraes (2006) esclarece que o termo “interior” no Piauí, originalmente usado para significar distante da costa no imaginário sertão/litoral, tem uso sui generis. Diferente da maioria dos estados, onde refere-se à oposição entre capital e demais cidades, no Piauí o termo expressa a oposição campo/cidade, e reflete o imaginário de sertão herdado de tempos antigos e presente na memória cultural e simbólica.

²⁶ Para Paulo Ferreira (2006, p. 55-56), o Texto Brasileiro *sobre* o Rural (TB) “[...] é uma palavra de Ordem. Um discurso “autorizado” sobre o Outro. É uma espécie de palavras régia estruturada sobre o Outro – pessoa, coisa, objeto. Ora, o TB, com seu imaginário e constelações de palavras bem-ditas, insere-se no campo de uma certa magia. As palavras exercem, no contexto do TB, um poder tipicamente mágico: as palavras fazem ver, crer, “agir”. [...] O poder das palavras se exerce tão-somente sobre aqueles que se sentem dispostos a executá-los, em síntese, a nelas crer. Crer – crede – significa crer, mas também obedecer. O princípio do poder das palavras reside na

instituído do Texto Brasileiro, é um ser que se porta, muitas vezes, naturalizado, de comum acordo com seu nome de família, uma espécie de sujeito funcional, ligado ao patrimônio Terra, in natura, um personagem bíblico. Ele, o homem do campo, nesta glosa analítica, tem como missão crescer e multiplicar para (re)produzir em conformidade, pois seu destino é ganhar o pão pelo suor do próprio rosto. Mantenedor de uma sexualidade instituída, escamoteada, o corpo dele é casto, pois está devotado à família, e castrado, isto é, sua libido está limitada a reprodução da espécie. Em tese, produz-se um Corpo-assim, ou seja, um corpo camponês já dado, definido, discursivamente, em sua sexualidade, espécie de mais-valia em prol de valores-guias. (Ferreira, 2008, p. 31).

Naturalizado, funcional, vinculado à terra e à família, com uma sexualidade controlada e limitada à reprodução, o corpo-camponês do meu avô não havia despertado como questão em sessões individuais de psicoterapia. O TB, constituído pela linguagem colonial, impediu-me de acessar uma experiência viva, latente e sensível da minha história, acessado após escrever um relato biográfico de violência homotransfóbica que sentenciou, na noite da escrita, uma crise de insônia que demandou outro relato de acolhimento.

O tema sobre sexualidade e gênero é também parte de uma história de sofrimento. Concordo com o que Rita Segato (2017) aponta, que a politização do sofrimento pode ser um processo terapêutico para a superação de uma dor causada por uma agressão. Transformamos uma experiência pessoal em um problema da *pólis* e, assim, buscamos a solução desse problema na esfera coletiva, como parte de um sujeito maior e não individual.

Nesse sentido, a problematização da subjetividade na prática antropológica, em especial no campo de gênero e sexualidade, permite acessar, na busca pelo outro, a si mesmo; caso contrário, como explica Miriam Grossi (1992), incorre-se no erro de subsumir experiências que destoem da prática comum aos homens antropólogos cisgêneros e brancos que, em regra, não explicitam questionamentos subjetivos ligados às suas identidades de gênero e racial.

A interpelação da produção de conhecimento a partir de questões ‘subjetivas’ abre espaço para acessar uma avenida autoral estudante, na medida em que é “mais útil contar aquilo porque passamos do que simular um conhecimento independente de qualquer pessoa e uma observação sem observador. Na verdade, não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia” (Valéry, 1991, p. 204).

Com perspectiva semelhante, Rita Segato (2015b, p. 276) argumenta o estímulo à escrita autoral como parte da meta de ruptura do caráter colonial e racista da universidade para desarticular o lugar de consumidores/aplicadores de categorias formuladas e pré-fabricadas no

aplicabilidade que se estabelece, através do discurso, entre um corpo social encarnado – o camponês – em um corpo biológico, o do porta-voz, e dos corpos biológicos socialmente modelados, inseridos, “educados” para recolocar suas ordens, como também suas exortações, suas insinuações ou suas injunções, e que são os “sujeitos falados”, como diz Pierre Bourdieu (1982), ou seja, os fiéis, os crentes” (Ferreira, 2006, p. 56).

Norte branco. Sua crítica ao mercado global de ideias, que determina a divisão mundial do trabalho intelectual, aponta a paisagem geopolítica racializada nas universidades do Sul não branco. Ao atravessar o cruzamento da fronteira Norte/Sul, nós, os corpos que carregam o signo dos vencidos da história dentro de uma ordem geopolítica mundial, somos vistos desde uma perspectiva biopolítica como não brancos que atribui valores diferenciados entre saberes e produções de autores do Norte e do Sul.

Nesse sentido, há uma interdição à produção teórica a partir de nossos corpos racializados, quando olhados pelo Norte. É uma expropriação interessada na reserva de mercado - rigorosamente vigiado – que constringe e define quem terá o *know-how* tecnológico, daquele que produzirá teoria, pois, por meio da potência teórica, reformula-se a história e a forma para compreendê-la, para compreender as sociedades (Segato, 2018).

Em suas aulas, reuniões de orientação e falas públicas, Segato é assertiva ao afirmar que o obstáculo epistêmico à criatividade do pensamento inviabiliza a formação de novos autores, cujo risco é, ao contrário disso, formar fichadores de textos, ofício este que se restringe à eleição e ao descarte de informações. Alerta-nos que “nunca um fichador de textos foi um bom autor” (Segato, 2017a).

A revogação da própria autoria, diante da oportunidade de criação do conhecimento, escolta o sujeito à prisão de si: aferrolha o ventre imaginativo da escrita e da fala, suspende o processo digestório da informação e submete o sujeito à condição de hospedeiro parasitário de conteúdo, tornando-o um inventário de conhecimento. Esse sintoma pode ser comumente identificado nos cursos de pós-graduação *stricto sensu*, em que, para Segato, o excesso de leituras impede a escuta da pergunta que carregamos conosco e a descoberta da rota de interesse no campo do conhecimento e no tratamento da informação. O tempo de digestão das informações é necessário para que se abra um caminho a partir de nossa própria pergunta, cujo ponto de partida evidencie um interesse genuíno, por impulso criativo, lúdico e apaixonado:

A universidade se tornou um espaço em que o aluno aprendeu a eleger e a descartar informações. Como abrir uma avenida autoral própria nesse mar de informações para ir respondendo à própria pergunta, sem permitir que se desvincule da pergunta que já traz como ser humano, como pessoa? (Segato, 2017a).

A opção teórica é política, assim como responder às perguntas formuladas que, em certa medida, orientam o projeto histórico capaz de reunir um vocabulário que ilumine aspectos específicos da realidade sócio-histórica.

Ao tratar sobre o sentir na produção acadêmica, Barbara Araújo (2011) critica a suposta neutralidade científica que separa e reforça a polarização pesquisador/pesquisado, bem como

atua como uma armadilha edificada de ordem conteudista colonizadora ao afastar as experiências subjetivas e intersubjetivas, uma. O ‘sentir’ envolve a interpelação subjetiva e autocrítica para a construção do conhecimento científico, em que “somente um olhar formatado pela sensibilidade poderá permitir a construção de histórias autônomas” (Araújo, 2011, p. 15).

Como descrevi, uma pergunta que me levou a outras: primeiro, a relação com meu avô; e, depois, outras experiências em torno da diferença de orientação sexual e identidade de gênero, como a história de Jade.

1.2 A escrita arraigada

Relatar a mim mesmo, politizar o sofrimento de uma opressão²⁷ sofrida desde a infância (por ser um homem gay) e me tornar alguém engajado no tema de gênero e sexualidade é parte deste processo de retomar não apenas uma perspectiva epistemológica, mas, também, do próprio viver. Contudo, abdicando da área de pesquisa no Piauí, vi a possibilidade de aprofundar a construção dos meus argumentos, conhecer outras estruturas comunitárias e compreender como a LGBTQIA+ estão situados.

Reconheço, então, a importância do investimento na narrativa contra-hegemônica desde o mundo comunitário quilombola e na sua relação com um corpo trans; o que foi feito após diversas tentativas para identificar quem era a Jade e onde ela vivia, processo que teve início em junho de 2020. E, em dezembro do mesmo ano, fui conhecê-la. A princípio, com o interesse de investigar a história local comunitária de Jade e entender como uma pessoa trans — até então, descrita como uma travesti — conquistou o lugar de liderança comunitária em um quilombo.

Homi Bhabha (2014) aponta o direito de narrar, ou de narrar-se, como um ato de comunicação apto a contar, recontar e reformular histórias, temas e registros, criando uma fissura na avenida da vida social com capacidade para redirecionar seu fluxo. Para isso, entendi a importância de etnografar essa trajetória no quilombo, sobretudo por envolver dimensões de

²⁷ Iris Young (2021) configura a opressão em cinco faces: exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência, sendo qualquer uma delas o suficiente para classificar um grupo oprimido. Para a autora, o conceito de opressão emerge mais claramente com a noção de que a opressão frequentemente existe na ausência de discriminação aberta, e define como uma “[...] inibição de um grupo por meio de uma vasta rede de práticas cotidianas, atitudes, suposições, comportamentos e normas institucionais. A opressão é estrutural ou sistêmica. O caráter sistêmico da opressão implica que não há uma necessária correlação entre um grupo oprimido e outro grupo, opressor. Embora a opressão estrutural em nossa sociedade envolva relações entre grupos, essas relações não se enquadram geralmente no paradigma de uma manutenção consciente e intencional da condição de submissão de um grupo por outro” (Young, 2021, p. 494).

um corpo trans dissidente dentro de uma comunidade afro-brasileira.

Rita Segato (2015) é enfática ao afirmar que “Quem ganha a história é quem a conta. O importante da história é a sua narrativa. [...] Só se vence uma demanda, só se vence uma batalha, quando se narra como aconteceu.” Sob esta perspectiva, surge, portanto, a importância de narrar trajetórias fora do eixo padrão — Centro-Sul brasileiro, em contextos urbanos —, a fim de observar distanciamentos, aproximações e aspirações comuns, atravessadas por tramas coletivistas que escoam pela sociedade, no curso da história e, assim, consequentemente, promover a inscrição destes contextos no discurso jurídico.

1.3 A pesquisa em campo²⁸: conhecendo Jade e a comunidade quilombola

Figura 3 – A casa de Jade



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Sobre as narrativas etnográficas, Darcy Ribeiro (1978), em entrevista concedida à Mariza Peirazo, reforçou o valor permanente de uma etnografia e a atemporalidade do conjunto

²⁸ Utilizo o conceito de campo a partir dos argumentos de Pierre Bourdieu e Loic Wacquant (2012, p. 134-135, *tradução minha*), para os quais: “Em termos analíticos, um campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relacionamentos objetivos entre posições. Essas posições são definidas objetivamente, em sua existência e nas determinações que impõem a seus ocupantes, agentes ou instituições, por sua situação atual e potencial (*situs*) na estrutura de distribuição de espécies de poder (ou capital) cuja posse ordena acesso às vantagens específicas que estão em jogo no campo, bem como por sua relação objetiva com outras posições (dominação, subordinação, homologia, etc).”

de seus diários de campo em relação à teoria. Ele relembra de uma conversa com Lévi-Strauss, quando o questionou sobre um livro que havia lhe enviado. Strauss recomendou que ele fizesse etnologia, e Darcy Ribeiro retrucou: "Então, eu faço etnologia e você teoriza, não é? Mas eu não posso teorizar".

Segundo Darcy Ribeiro, o antropólogo francês lhe respondeu: "As minhas teorias e as suas não vão durar 20 anos, mas a sua etnografia vai ser republicada no futuro, porque tem um valor permanente. Muita gente vai beber dela, como eu bebi dela". Consciente da importância de registrar as narrativas sobre Jade, sem necessariamente estar vinculado às dimensões tradicionais de análise antropológica, como as linhagens de parentesco, busco acolher as observações registradas no diário, além do material de entrevista e conversas gravadas, por entender o valor da trajetória para os estudos de gênero e sexualidade na perspectiva étnico-racial:

Ou seja, quando você não joga fora a sua pesquisa... Porque a tendência do acadêmico bem formado, hoje, oxfordiano, é jogar fora, porque ele já vai lá com uma ideia de que vai com um problema, ele vai com uma deformação, ele vai com a servidão. Se ele não vai com servidão nenhuma, se ele vai tentar entender um conjunto humano, um complexo humano, isso é de uma importância grande e isso tem um valor permanente para a ciência (Ribeiro, 2012, p. 16).

O antropólogo brasileiro afirma que:

Quando eu fui ver os índios Urubus, por exemplo, eu passei com eles dois períodos muito longos, de vários meses, então, eu tenho uma quantidade enorme de observação sobre eles, que terão valor permanente no futuro, já que aquela sociedade desapareceu como desempenho de vida. Isso fez com que as minhas pesquisas não fossem o que tendem a ser as pesquisas acadêmicas dos jovens brasileiros formados e deformados pelos professores estrangeiros, norte-americanos e franceses. Deformados porque eles são capazes dessa perfeição de fazer uma pesquisa de campo, interessado, por exemplo, em estrutura do parentesco, e fazer dessa... ou estruturalismo lévi-straussiano, e não ver nada dos índios, não ter interesse nenhum. Vão colher exemplos para melhorar o discurso do Lévi-Strauss. Nem para melhorar; para ilustrar o discurso do Lévi-Strauss (2012, p. 6).

Darcy Ribeiro reitera o caráter permanente para o futuro sobre as observações que produziu com o povo Urubus e analisa, criticamente, a forma dos pesquisadores brasileiros na formulação de seus estudos. Seu argumento se aproxima da crítica à colonialidade do saber, onde o Norte global produz e nós, colonizados, repetimos. Ribeiro dizia que, ao lado de Florestan Fernandes, ele "colhia arte plumária e o Florestan, 800 páginas sobre a guerra entre os Tupinambá" (2012, p. 4)

A arte enuncia não apenas expressões do artista ou de onde foi produzida, mas também de quem a observa. No campo etnográfico, Michel Agrosine (2009, p. 32) traz os pontos-chave para "cumprir as metas tanto da ciência como da literatura ou da arte", em um relatório

etnográfico. Primeiro, na introdução, defende que é necessário capturar a atenção do leitor e situar o valor analítico do estudo. Segundo, é preciso caracterizar a cena na qual nós, pesquisadores, estamos inseridos, a fim de descrever o campo onde a pesquisa foi feita e de evidenciar a forma de produção de dados no cenário, isto é, realizar uma “descrição densa”, processo em que são demonstrados os detalhes, o contexto, as emoções e as perspectivas relacional e social para evocar “emoções e as nuances de relacionamento social a fim de evocar o “‘sentimento’ de uma cena e não apenas seus atributos superficiais” (Agrosine, 2009, p. 32). Terceiro, deve-se descrever os detalhes que compõem o conjunto de padrões socioculturais para tornar nítidas as pessoas e sua comunidade. Quarto, sugere resumir os principais pontos do estudo e propor contribuições para o campo do conhecimento.

Esses quatros elementos orientam a elaboração desta tese, que adotará a forma ensaística de escrita, no intuito de elaborar um argumento aproximado ao nosso modo de se relacionar: pela contação de histórias. A escuta atenta é um esforço para compreender não apenas as palavras pronunciadas, mas o gesto do corpo, para onde o olhar é desviado, o espaço em que ocorre e, inclusive, se o cheiro do café novo é suficiente para encerrar a audiência. Se for, nem sempre é sinal de nossa inabilidade com as perguntas, mas revela, no mínimo, um modo delicado de pontuar uma narrativa. A escuta etnográfica envolve muito de si, de quem pesquisa, de quem imerge. Relembro a percepção de Conceição Evaristo sobre o assunto (ou sobre o “assuntar”):

Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E, no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. [...] Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (Evaristo, 2011, p. 9).

As nossas histórias se entrelaçam e expressam modos de assuntá-las e vivê-las, quilombolas e africanos. Evaristo (2005) traz a escrevivência, escrita alinhavada à história da memória e do cotidiano do seu povo, como parte do esforço de relevar as minúcias cotidianas não-ditas sobre a condição do povo negro no Brasil. A autora afirma ter descoberto nesse contexto a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita, e adverte: “a nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.”

A pesquisa, em diálogo com travestilidades e quilombos, expressa, em seus elementos teórico-metodológicos, o compromisso com estas intersecções, já que suas produções de

conhecimento e vida passam pelo incômodo e desobediência epistêmica (Mignolo, 2017). Como bem descreve Beatriz Nascimento (2018, p. 420):

Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse mim contém muitos, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização. Disto me vem um grande arder que às vezes paralisa a produção, sem a interlocução do outro. É um momento de alteridade muito sólida, a solidão do Pantera Negra ou de Biko. É também como aquela inquietação descrita por Félix Guattari/Guattari e Deleuze, “*falar e sobretudo escrever é jejuar*”.

A autora colabora com o entendimento de que não escrevemos sozinhos. As pesquisas que evidenciam as pessoas trans, quilombolas e outras como sujeitas - e não objeto - se fazem em conjunto, expressam coletividades e autorias plurais. Sobre a importância de narrar, Conceição Evaristo (2011, s/n)²⁹ afirma ter descoberto a função, a dor, a necessidade e a potência da escrita a partir das urgências dos corpos, sobretudo negros e indígenas: “O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer”.

Na experiência de corpos homotransdissidentes³⁰, escrever é formatar, no sentido de emprestar forma e devolver em construtos da experiência humana, por meio dos nomes, a pulsão de vida em diferentes momentos da história, em que a dor, o desejo e o amor se entrelaçam. Escrever é contar o cheiro de medo presente na ruga da bicha velha e contar os passos do andar agoniado das maricas, cujos apelidos depreciativos são revelados a partir do personagem artístico LGBTQIA+ da moda. É contar a dor e o desejo pelo avesso de um corpo agendado para não gozar em público e numerar o peso do ar ao ser revelado. É contar os movimentos dos olhos revirados de prazer encostado na porta do banheiro de casa, e aprender a contar passos de quem chega e de quem sai de uma sala de aula. É elaborar o sentir da liberdade para rebolar na rua, aprendendo a contar ao mundo com quantas palavras se faz uma história de dor, desejo e amor.

Em Carta a Zézim (1979), Caio Fernando Abreu recomendava ao amigo que ele só deveria escrever o que viesse de dentro para fora e que, portanto, deveria remexer fundo e, se possível, extrair sangue com as unhas para se entregar às palavras e alcançar a meta de uma dedicação visceral à escrita. Abreu diz a Zézim, ao citar o poeta Gabriel de Britto Velho, para apagar “o cigarro no peito, diz pra ti o que não gostas de ouvir, diz tudo”. Há uma visceralidade como parte da descoberta autoral e da formulação da questão que traz em si, a qual não necessita

²⁹ <https://blogueirasfeministas.com/2011/11/22/conceicao-evaristo/>

³⁰ A categoria indica a experiência de corpos dissidentes da cisheteronormatividade.

ser exercitada no formato tradicional de escrita acadêmica, tampouco deve seguir um rito de sofrimento como forma de alcance a uma suposta plenitude.

A escrita acadêmica serviu para “apagar o cigarro” da forma hermética de organizar o pensamento na pesquisa - introdução, desenvolvimento e conclusão -, que se assemelha à ordem biologizante e cisheteronormativa³¹ da vida humana: nascer-crescer-reproduzir-e-morrer. A escrita implicada em nomear a norma (Mombaça, 2017), em uma perspectiva decolonial, atende à linha do sentir-criar-nascer-girar-recomeçar.

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não-marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho. Em oposição a isso, “o outro” – diagrama de imagens de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos “sujeitos normais” – é hiper-marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objeto. Nomear a norma é devolver essa interpretação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que os sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora. (Mombaça, 2017 p. 11).

Gloria Anzaldúa (2000, p. 229-236), em artigo dirigido às escritoras do terceiro mundo, diz:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. [...] Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

³¹ Para Cathy Cohen (1997, p. 440), a heteronormatividade envolve “práticas localizadas e instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e relacionamentos heterossexuais como fundamentais e ‘naturais’”. Em paralelo, a cisnormatividade, como descrito, alinha-se a essa lógica ao favorecer a cisgeneridade como expressão de corpos e identidades de gênero naturalizadas e mentalmente saudáveis. Essa normatividade molda as práticas sociais e políticas, influenciando as formas como as diversidades corporais e de identidade de gênero são compreendidas e validadas socialmente. Nesse sentido, Vergueiro (2016, p. 264) argumenta que a cisnormatividade pode ser compreendida em alinhamento com a heteronormatividade, dado que ambas se sustentam em práticas e instituições que legitimam e privilegiam determinadas identidades como naturais e mentalmente saudáveis. No caso da cisnormatividade, há uma valorização da cisgeneridade como uma norma ideal de corporalidade e identidade de gênero, “tais práticas organizam, entre outros fatores, moralidades, ideais de família e Estado, bem como as possibilidades políticas de pensarmos as diversidades corporais e de identidades de gênero”.

Percebe-se a importância da nomeação como prática que enfrenta as colonialidades e possibilita a disputa de projetos identitários diversos. Viviane Mosé (2005, p. 72) argumenta que "nomear é impor identidade ao múltiplo, ao móvel, é forjar uma unidade que a pluralidade de coisas não representa". Embora concorde que a nomeação identitária possa imobilizar a pluralidade das formas de vidas, nomear a norma e formas de sofrimento é fundamental para uma compreensão de direitos humanos, na medida em que “quando se pronuncia uma palavra capaz de nomear um sofrimento que corre pelas veias da sociedade, que faz referência a uma injustiça real, não existe força capaz de parar a sua circulação (Segato, 2015b, p. 272, tradução minha).

1.4 O fotográfico

Figura 4 – Rede de histórias



Fonte: Acervo do pesquisador.

Destaca-se que a etnofotografia, intercalada entre as seções ao longo dos capítulos, especialmente no terceiro e último, não são secundárias à construção do argumento. Ela pode ser lida de forma independente, na medida em que “não é mais aceitável a ideia de relegar a imagem a segundo plano nas análises dos fenômenos sociais e culturais” (Caiuby Novaes, 1998, p. 116). Se os direitos humanos podem ser processos de luta pela dignidade humana (Herrera Flores, 2009), com a vocação permanente de nomear o sofrimento humano a fim de consagrá-lo na chave-mestra da nação, que é a lei (Segato, 2017), a fotografia é um instrumento com capacidade para revelar formas não apenas de sofrimento, mas também de felicidade, com potencial sensibilizador para o reconhecimento de direitos. Na linguagem da luta por direitos,

a palavra dita produz eco, a escrita codifica aspirações e a fotografia revela o não-dito de um acontecimento e aponta seus múltiplos significados.

Imerso no abismo sentenciado pelo silêncio da escrita, repito as palavras ansiosas de Cecília Meirelles (1942) quando solicita, em seu poema *Encomenda*: “Desejo uma fotografia, como esta - o senhor vê? - como esta”. Como no verso da poetisa brasileira em que o eu-lírico, ansioso, encomenda ao fotógrafo o registro da imagem que traz consigo, confesso ter ânsia parecida com a escrita da tese, mas foi somente depois, com um tempo, que surgiu o desejo de fotografar os fios das memórias e dos vínculos urdidos no quilombo para, com isso, propor a construção de um trajeto epistêmico.

Para ficar mais confiante diante da comunicação proposta nesta etnofotografia, confesso que, inicialmente, busquei ajustá-la a formas tradicionais de ensaio: começo, meio e fim. Esforço inútil. Com as mãos desacompanhadas do epitélio, foi inviável seguir com o texto. Frustrei-me. Era preciso me reencantar com a pesquisa e isso significava assumir o significado do campo. Por esse reencantamento, a fotografia em palavras reata o frescor emocional e a pertinência ética das experiências (Sontag, 2003).

Para Susan Sontag (2003, p. 72), as fotos traçam rotas de referência e, por isso, um sentimento tem mais chance de se cristalizar em torno de uma foto do que de um lema verbal. Por outro lado, a autora argumenta que a reação de um espectador e o significado de uma foto, seja ela entendida como um objeto ingênuo ou como a obra de um autor experiente, dependem de como sua identificação será apresentada na legenda: isto é, depende das palavras.

A tonalidade, a profundidade, a textura, o enquadramento e o foco de uma fotografia auxiliam em sua inteligibilidade, mas esses ajustes não esvaziam a dimensão ambígua que a acompanha e não invalida as diferentes maneiras para ser interpretada, pois “não olhamos apenas para uma foto; sempre olhamos para a relação entre nós e ela” (Moreira Leita, 1988, p. 85).

É possível existir riscos de ambiguidades e descontinuidades nessa etnofotografia em que busco registrar as lições para desver o mundo e encontrar nas palavras novas coisas, como afirmou Manoel de Barros (2010), ao confessar o estranhamento que sente com as normalidades da gramática cotidiana e seu desejo por formar um léxico capaz de nomear e explicar sua relação com a vida.

Para Sylvia Novaes (2017, 2020a, 2020b), a fotografia e o audiovisual, ao serem incorporadas à prática antropológica, cria um espaço para a produção, discussão e análise de imagens. A este campo, denomina-se como antropologia da imagem, a qual deve estar conectada a outras áreas do conhecimento. Sem dispor de sua autonomia na produção de

conhecimento, de forma crítica e consciente, é uma ferramenta de linguagem complementar, de forma recíproca, o texto, de modo que capture nuances que a escrita encontre limites para se expressar e transmite a riqueza das experiências humanas. Para a antropóloga, trata-se de um campo que exige sensibilidade, técnica e, sobretudo, respeito pelas culturas e pelos sujeitos com quem trabalhamos, e deve ser explorada não apenas como recurso documental, mas também como uma forma de expressão etnográfica, diante do potencial de provocar reflexões sociais e políticas.

Tanto a fotografia como os filmes etnográficos conseguem envolver o espectador de forma particular e impactante, com a capacidade de mobilizar sensibilidades e engajar públicos diversos, diante de seu poder comunicativo que facilita a compreensão, a empatia e a circulação do conteúdo, sobretudo pelo dinamismo e potencial de disseminação do conhecimento antropológico por meio das redes sociais,

A negociação da produção de imagens demanda reflexão ética cuja ótica deve preservar a dignidade e os direitos dos interlocutores e das comunidades retratadas, ou seja, o rigor técnico e a responsabilidade ética interdependentes. Ambos precisam sopesar os efeitos sobre os sujeitos fotografados ou filmados e sobre os públicos que as consomem (Novaes, 2020a).

As imagens enunciam sobre o retratista e o retratado. Os registros fotográficos que produzi com imagens das casas sobre o rio em cujo leito os barcos transitavam como se fossem automóveis nas ruas de uma área urbana, com a diferença de que, no período das cheias, era o único transporte viável, o preparo das comidas (em particular, o cozimento das tartarugas chamou minha atenção), as condições sanitárias, a arquitetura das casas de madeira, comunicavam, para além do contexto retratado, sobre o meu olhar de contraste com a realidade à qual estava habituado. Esses registros revelam uma marca da minha produção.

A etnofotografia parte do processo educativo ampliado para formar, envolver e reatar os vínculos entre as pessoas, para que a meta da felicidade humana se constitua a partir da diferença. O juiz, o promotor e o delegado precisam aprender sobre o direito ao trabalho, à dignidade, ao lazer, à proteção física e psíquica, a partir do testemunho do ensaio. É preciso acomodar esse lugar na vida, o lugar da diferença que não elimine a existência do outro; e deixar que os incomodados com a pronúncia das injustiças que se mudem.

1.4.1 A imagem no barco

Era 7 de outubro de 2021. A pandemia da covid-19 estabilizou-se à medida que a vacinação se ampliava. Em Santarém, porém, houve o surto da "urina preta" Estimava-se que

houve um caso letal na cidade e outros três com diagnóstico. O mercado, já enfraquecido pela covid-19, paralisou. Um quilo de peixe era vendido por um real. Por falta de clientela, parte da produção era descartada.

Parti às 13h. Já estava atrasado. Pela primeira vez, não passei de 24h no hotel. A ansiedade estava mais controlada. O vínculo etnográfico (Bizerril, 2004) ameniza o medo do desconhecido e potencializa a vontade do encontro. O caminho já era mais conhecido. O comandante Jane já me conhecia. Inclusive, me esperou alguns minutos. No barco, reconheci outras pessoas. Seu José Maria, professor de história na comunidade vizinha, estava lá. Nos conhecemos na primeira viagem, no barco, em dezembro de 2020. Não lembrava de seu nome, mas de sua função e que estava doente à época. Havia sofrido um acidente vascular cerebral (AVC). Ele estava recuperado e ficou surpreso ao me ver. Questionei se ele estava melhor do problema de saúde desde a última vez que estive ali.

Fiquei mais à vontade no barco para aproveitar a presença das pessoas para compreender suas falas e possíveis revelações. Nas outras vezes, tudo me chamava atenção. Dessa, queria sentir o espaço a partir do prazer que era estar ali. Sentei-me ao lado de um senhor. Conteí sobre meu propósito ali – escrever o livro sobre a história de Jade –, e segui a conversa sobre outros assuntos. Inclusive, sobre a “urina preta”³², doença que afetou muito a venda de peixe na região.

Na viagem, compartilhei parte das fotos que eu havia revelado. Virou um pequeno evento de amostragem. Retirei algumas que poderiam constranger alguém ou a própria Jade. Uma moça sorriu quando viu a foto em que Jade estava abraçada a um rapaz. A imagem havia sido feita pós-pesca, e ela estava descabelada e com trajes masculinos. Foi o provável motivo para o riso, mas, ainda assim, a questioneí sobre o porquê do sorriso.

Sem resposta, recolhi a foto novamente. Ela silenciou, e manteve uma postura condescendente. Passei a controlar ainda mais as fotos em circulação. Evitei imagens em que Jade estava descomposta. Tentei conter o possível estrago e controleí o fluxo. O grupo de pessoas a conhecia. E elogiaram o trabalho.

O barco seguiu seu curso. Durou 5:30h de viagem. Aporteí na casa de Jade. Estava seco, bem diferente da última vez. Havia uma diferença de 15-20m de distância do rio até a casa. “Vamos ajeitar as coisas primeiro”, disse ao me receber.

Passamos o domingo na casa de dona Rosa, depois de minha chegada. Havia cerca de vinte pessoas que ficaram por lá. Jade bebia cerveja e, depois de um tempo, passou a fumar.

³² A urina preta é uma condição rara que pode ocorrer devido à rabdomiólise, doença que destrói fibras musculares e libera mioglobina na corrente sanguínea, escurecendo a urina ao ser filtrada pelos enxágues.

Estava animada. Eu trouxe dois presentes: um para ela e outro para dona Rosa.

Comprei dois porta-retratos e dois álbuns de foto. Imprimi todas as fotos que tirei na última vez que vim. Diego, o antropólogo peruano, me encaminhou 20 fotos para revelar e devolver à comunidade. Um senhor idoso, antigo na comunidade, faleceu em janeiro deste ano. Não por Covid-19. Já estava adoecido, segundo disseram.

Ao todo, foram cerca de 200 fotos. Entreguei os presentes e partilhei as fotos. Foi um evento. Todos se reuniram em torno da mesa de plástico cor de café. Riana e Rafael, netos de d. Rosa, ambos com 4 anos, estavam animados. Havia fotos de todos, sobretudo de Jade, que separava atentamente aquelas em que ela estava: sempre segura e atenta, quase ansiosa, para não deixar nenhuma de lado.

As fotos circularam entre os outros que, por timidez ou que chegaram depois da reunião, não viram. Todos elogiaram Jade nas fotos. Sua vaidade sobressaltou: tempos depois, ela fazia pose para as fotos quando ia fotografá-la, e me avisou que, em casa, iria vestir as roupas dela para um ensaio.

Concordei, mas disse que também gostaria de fotografá-la no cotidiano, que ela veria o resultado, tanto digital como impresso, de modo que ela escolheria de qual gostou mais.

1.4.2 Ensaio Fotográfico

Conversei com Jade sobre a proposta de exposição das fotos em um bingo beneficente que iria ocorrer no final de semana seguinte. Seu Trindade, esposo de Dona Rosa, vice-presidenta da associação quilombola, está doente. Sofre de mal de Parkinson e outros problemas crônicos na coluna.

A comunidade realizaria esse bingo para reunir fundos e financiar parte do tratamento. À distância, dei algumas orientações sobre o processo judicial contra o INSS para assegurar o benefício de auxílio-doença para ele. Ele já tem advogada constituída, então meu papel é apenas consultar o processo e dar noções sobre o prazo e dicas sobre o que conversar com ela, de modo mais discreto.

Infrinjo, de certa forma, o trabalho da colega. Mas a dificuldade de comunicação é real. E percebo que a comunicação entre eles e eu acaba sendo uma ponte. Ainda resta o saldo atrasado, que é uma quantia maior, mas o trâmite é outro. Enfim, o fato é que o bingo seria no sábado. Meu prazo era até quinta.

Consultei Jade sobre a possibilidade de expor as fotos no dia desse bingo. A ideia era expor em uma rede de pesca, com prendedores de roupa, com o resumo do trabalho, as devidas

identificações, no salão comunitário onde acontecem as atividades da associação.

Percebi Jade receosa. Fiquei intranquilo com aquilo. Me questionei se eu não estava forçando uma situação, de que ela não queria ter a exposição ali, na comunidade, por questões internas. Depois, mais intimamente, confidenciou que era melhor eu conversar com dona Rosa e que ela propunha às demais pessoas da associação, para saber se concordam ou não.

Ela disse que, por ela, não havia problema. Por outro lado, eu insisti que, se ela não quisesse, não precisaríamos expor. Ela disse que não, que não tinha problema, mas que poderia haver algum problema pela comunidade, que as pessoas precisavam decidir e saber se queriam ter suas imagens expostas.

Compreendi. Assim como na última vez, em que Jade se adiantou antes de irmos à casa de sua mãe para saber se ela nos receberia, voltando bastante chateada pela resposta negativa, embora a mãe tenha cedido depois quando chegamos lá, senti que Jade temia por si, pelo receio de se frustrar com a negativa da comunidade em ter a exposição negada, ou temia por mim, talvez com receio que eu me sentiria rejeitado em não ter a proposta aceita. Ou os dois. Rejeitar a minha proposta de exposição seria uma forma de rejeitá-la?

Expliquei a ela que, se não quisesse expor, estaria tudo bem.

Em seguida, escolhemos as fotos que ela mais gostou, e a comunidade topando, expomos. Adotei a estratégia de imprimir fotos de outras moradoras e moradores, até para que as pessoas se sentissem parte do processo. Não há como escrever sobre Jade de forma dessituada da comunidade. Jade é uma comunidade. E Jade tem uma comunidade em torno de si, também representada pelas pessoas que estão nas imagens.

O fato é que expliquei que isso não me magoaria caso a proposta fosse rejeitada. E que acharia mais adequado que passasse pela deliberação da associação, que essa era a melhor forma. Que, se não fosse aprovada neste momento, não teria problema. Seguiria normalmente. Iria levar em frente.

Penso que esse seja o maior potencial que vejo, o motor do que quero pensar, o motor interno do mundo comunitário por onde passa a formação do lugar que protege a diferença e a constitui como um direito: a deliberação interna. Jade participa desses espaços.

De todos eles. Era um estrangeiro lá. E me dei conta que, por mais simples que sejam as fotos - fotos que, a meu ver, poderiam embelezar o evento beneficente -, elas precisavam ser submetidas à deliberação interna. E isso não passaria sem ocorrer a divergência individual (de Jade, de sua frustração), mas ela devolveu ao espaço comunal a decisão sobre uma proposta que atravessa o interesse geral. A princípio, ela argumentou que "nem todo mundo gosta de se mostrar". Aí eu disse que não precisava ter fotos das pessoas que não quisessem. Então, ela

afirmou que era uma escolha da comunidade. Entendi.

Percebi - e confesso que é difícil não interpretar - não sendo homotransfóbico. Se há uma demanda como essa, em que existe um protagonismo de uma sujeita, se houver essa interdição à exposição, a motivação seria uma limitação à Jade, por ser uma travesti, ou a mim, por ser um estrangeiro, ou ao trabalho em si, por não se mostrar relevante o suficiente a ponto de se converter mais objetivamente para acessar a uma política pública, como foi o caso da pesquisa do antropólogo peruano que auxiliou a comunidade no reconhecimento quilombola?

Ou por haver o destaque de um indivíduo diante de um corpo comunal, que, apesar de suas subjetividades que constituem os membros que a compõem, move-se por meio de uma identidade coletiva (para fora) e de um modo comunal (para dentro)?

A interpretação fácil, para mim, sempre é ler homotransfobia em tudo. E é também sentir raiva, em certos momentos. Muitos falam "a Jade vai ficar famosa". E eu não prometo isso. Apenas digo que a história dela é importante de ser contada pelo trabalho que faz na comunidade, pelo lugar que conquistou, pelas relações que estabeleceu, e, claro, é inviável falar da Jade sem falar da comunidade e, por isso, é preciso conhecer o todo. Tento ampliar esse discurso para além da manchete que acompanha o "menino que veio escrever a história da Jade" e, logo em seguida, "ela vai ficar famosa".

Ela contou que, na última vez, quando fui embora, alguns dos rapazes com quem ela tem mais amizade vieram para a casa dela e a questionaram sobre o porquê ela não tirava fotos com eles. Ela disse que era o contrário, eles que não pediam ou não deixavam tirar fotos. Todos queriam sair, mas tinham vergonha quando eu estava, imagino. E sentiam que a oportunidade havia sido perdida quando eu ia embora.

1.4.3 A organização

O passo foi apressado. A meta seria encontrar o material para assegurar a exposição fotográfica agendada para o dia seguinte. Fui a Santarém para isso. A insegurança fez morada, mas não havia mais tempo para espera ou entraves. Era ali, agora, ou não era. Voltaria apenas com o material básico: a malhadeira de pesca e os prendedores de roupa para sustentar as imagens.

A expectativa era que, além do conteúdo, a estética comunicasse sutileza e seriedade. No entanto, o resultado ainda pareceu um tanto jocoso, especialmente com a expressão "um livro de Jade". Talvez, o livro o seja para o contexto local, mas o ensaio fotográfico, não.

Não sei se pela insegurança na recepção, ou pelo planejamento apressado, mas suponho

que: impressões de fotos (em diversos tamanhos), rede de pesca, girassóis e arbustos artificiais, banner, hospedagem, passagens de barco, táxi, mototáxi, mantimentos e tantas outras miudezas, creio que já superou o valor de dois mil reais. Apenas para essa etapa da pesquisa (a exposição). Sem contar as passagens aéreas, a hospedagem de chegada e o supermercado para contribuir com as despesas. Bateu um suspiro de aperto porque me questionei se precisaria de tudo isso, se realmente não superdimensionaria o momento, mas o fato é que não conseguiria fazer menos. O 'depois' a gente ajeita. Ou o futuro repara. A satisfação pela conclusão de uma etapa do trabalho, feita de forma minimamente decente, também paga.

Comprei 10 metros de malhadeira de pesca de nylon e a espalhei em um dos lados abertos do barracão comunitário, onde ocorreu o bingo. As fotos ficaram suspensas pelos prendedores de roupa do tipo amadeirados. Cerca de 24 girassóis, 10 galhos de folhas verdes/marrons e 4 arbustos compridos fizeram a decoração da rede de pesca-foto. O banner impresso foi colado em uma folha de isopor grossa, com espessura de 5cm, e encapada por EVC cor nude. Imprimi um resumo curto para ficar junto à rede de pesca.

Como brinde, comprei 20 envelopes pequenos, de cor laranja, para distribuir as fotos impressas às pessoas que participaram e/ou apareceram nas imagens durante os três períodos em que estive lá (dez/20, jun e out/21). As imagens da exposição foram 20x25; ao todo, havia 45, das quais selecionei com Jade aquelas que quis expor e de outras pessoas que também assim autorizaram. As fotos de brindes foram 10x15. Esta foi a forma que encontrei para que cada um/a levasse para casa uma lembrança do trabalho, desse período.

1.4.4 A fama³³

A promessa de fama de um indivíduo frente ao mundo comunal. Não, eu não prometo aquilo que não posso cumprir. Não é, ao menos para mim, nesse momento, o objetivo de uma pesquisa transformar uma narrativa para emoldurá-la e torná-la inteligível para a mídia, por exemplo. A isso, creio que seja o que chamam de fama.

É possível mostrar o cerne do meu argumento: que o direito à diferença pode se constituir a partir da vida comunitária, por meio de seus vínculos e deliberações internas e não exclusivamente pela lei moderna. Em contextos em que a diferença é negociada sob novas formas, sem despolitizar os corpos “diferentes” (o “outro” do sujeito universal), garantindo-

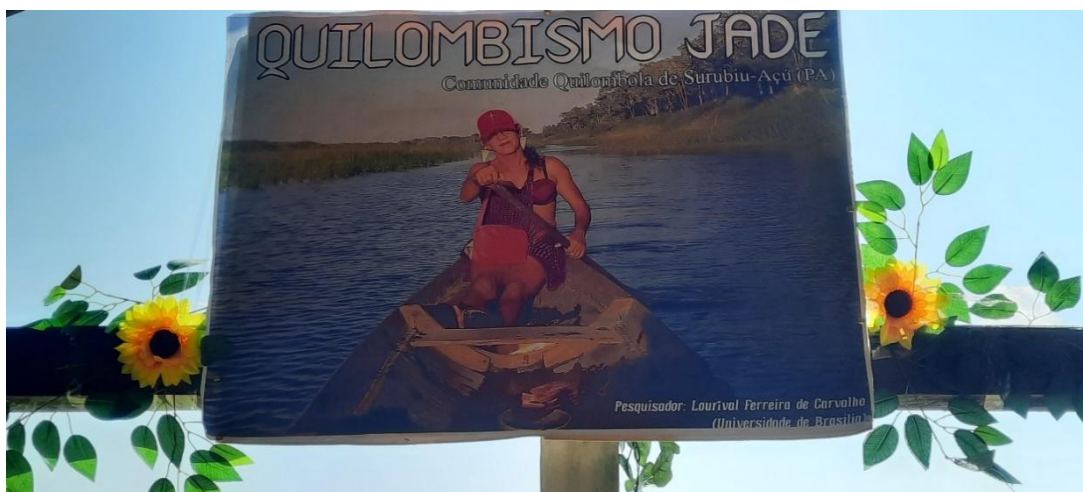
³³ Jade concede entrevista para o DF TV, além de ser citada em inúmeras matérias em portais. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/df1/video/pesquisa-da-unb-e-premiada-ao-retratar-cotidiano-de-uma-quilombola-travesti-10097021.ghtml> Acesso em 7 ago. 2024.

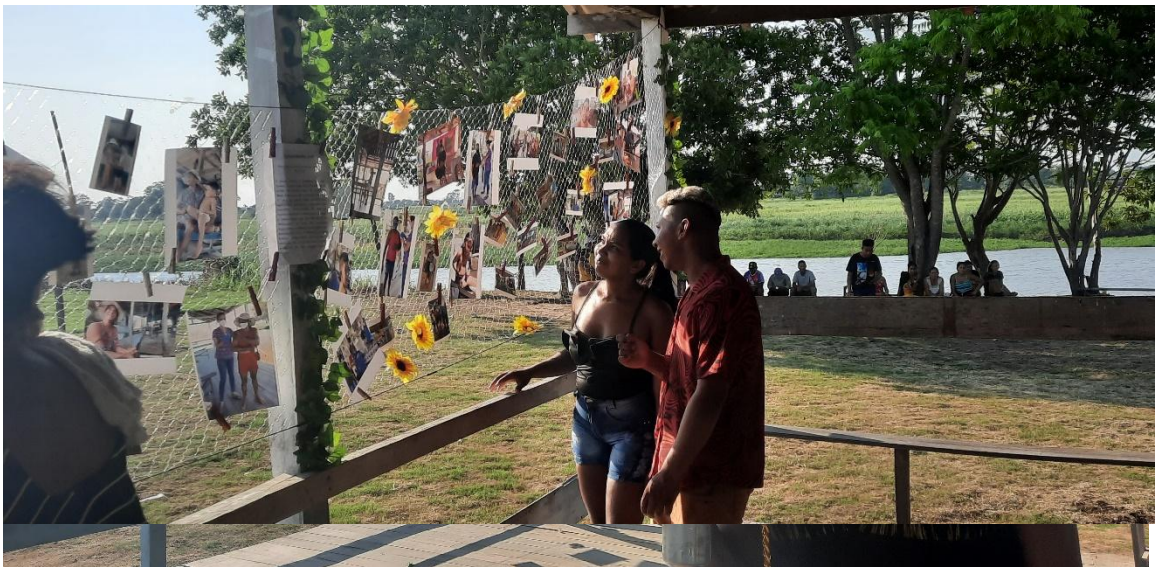
lhes um lugar na tomada de decisão sobre os destinos da comunidade. Meu desejo era compartilhar a história de Jade sem torná-la um “*post*” acadêmico capturável pela mídia, uma das ferramentas modernas para intervir na vida comunitária.

Por mais tentador que seja, por mais que apresentar a história de Jade tenha um potencial de circulação, questiono-me em que medida compõe uma estratégia expor certas realidades sem fragilizá-las, sem torná-las frágeis para a “rapina da forma modernidade de alta intensidade” (Segato, 2012)? Em que medida tornar Jade “famosa”, ainda que destacada por mim, pelo estrangeiro que “veio de Brasília para escrever sobre o livro de Jade”, não é uma forma de intervir na vida comunal que se formou ali?

Jade tem seu lugar e prestígio conquistado. Centralizar sua “fama” a partir de um olhar exterior, da minha estadia lá, era um reconhecimento de fora para dentro, um status diferenciado para o prestígio que ela já tem e que é grandioso. Por outro lado, percebi que, ao dizer que escrevia sobre a história dela, havia um certo estalo nas pessoas: “ah, isso é verdade, a história dá um livro”. “Vale a pena contar, sim”, é o que todos respondiam quando questionava o que pensavam sobre a proposta de escrita do livro. Percebi um encaixe: o prestígio existente foi captado de outra forma. E o prestígio continua o mesmo. Fora ou dentro.

Figura 5 – Imagens da Exposição “Quilombismo Travesti” no Quilombo Surubiu - Açú





Fonte: Acervo do pesquisador.

1.5 Estrangeiro, gênero e branquidade: “e esse aí, quem é? É filho do boto?”

Ora menino, ora senhor, fiquei conhecido como “o menino de Brasília que veio escrever sobre a história da Jade”. Um lugar de poder — homem, branco, cisgênero, advogado e “de Brasília”, embora natural de Teresina-PI. Nos primeiros dias em Surubiu-Açú, durante um almoço coletivo na beira do rio, minha presença foi questionada por um morador da região que, embriagado e sem discrição, perguntou ao colega: “E esse aí, quem é? É filho do boto?”.

Ouvi-o. A associação chamou minha atenção. O que seria ser ‘filho do boto’? Em um primeiro, pensei tratar-se de um jargão associado a um insulto: ser filho do boto era o mesmo que ser ‘filho da puta’? Também pensei fazer referência à minha sexualidade e sobre algum aspecto que tenha denotado certa efeminação. Apresentei-me ao senhor, e o interpelei sobre a pergunta. A cachaça ‘camelinho’ já havia embebedado o senhor, que não mudou de assunto e não deu atenção ao meu interesse. A lenda, por outro lado, faz referência a um imaginário popular descrita da seguinte forma:

Segundo a lenda, o Boto, encontrado nos rios da Amazônia, se transforma em um belo, charmoso e elegante rapaz durante a noite e sai das águas à conquista das moças. Elas não resistem aos seus encantos e caem de amores por ele. Contam que os locais de atuação do Boto são geralmente às margens dos rios, quando as mulheres vão tomar banho, ou mesmo nas festas realizadas nas cidades próximas aos rios. Os Botos vão aos bailes e dançam alegremente com elas, que logo se envolvem em meio aos seus galanteios. Se apaixonam e engravidam deste rapaz. É por esta razão que ao Boto é atribuída a paternidade de todos os filhos de mães solteiras. O Boto anda sempre de chapéu, pois dizem que de sua cabeça exala um forte cheiro de peixe. Quando chega à festa, geralmente é desconhecido de todos, mas logo consegue conquistar uma moça bonita e com ela dança a noite inteira. Contudo, antes do dia amanhecer, ele vai embora sem que ninguém o veja mergulhando no rio. Ele também é considerado protetor das mulheres, pois quando ocorre algum naufrágio em uma embarcação e há algum boto próximo a esta, ele salva a vida delas empurrando-as para as margens dos rios (Rocha, 2012, s/n).

Segundo Kauã Vasconcelos e Felipe Sússekkind (2020), a imagem do boto como um homem branco que seduz jovens mulheres pode funcionar como uma memória explícita da colonização. Eles explicam que situações de violência e abandono das mulheres na Amazônia se conectam com relatos de encontros com os botos.

Este ponto é reforçado por uma coluna, publicada em 2017 no portal Geledés, escrita pelas juízas Elinay Melo e Nubia Guedes, que destacam que as histórias regionais do boto reforçam aspectos de uma sociedade patriarcal, machista e misógina, e escondem anos de violência dirigida às mulheres e altos índices de estupro, muitas vezes no seio familiar, nas áreas remotas da Amazônia (Vasconcelos; Sússekkind, 2020).

Registros em cartórios de crianças órfãs como “filhos do boto” são comuns em toda a região amazônica, e funcionam, muitas vezes, como uma forma de justificar socialmente o

abandono paterno ou a violência contra a mulher.

Deborah Lima (2014) considera que as histórias do boto demonstram o poder de resistência do pensamento dos ribeirinhos diante de uma suposta lucidez modernizadora imposta historicamente pelos colonizadores na Amazônia, e essas narrativas reafirmam uma definição de mundo não ocidental, caracterizada pela relação fluída e mutável entre a natureza e a cultura e pela crítica às transformações sociais. O espírito ameaçador do boto é associado ao homem branco, ambos vistos como vetores de alteridade canibal na colonização amazônica, e entendido como o outro, não metaforicamente, mas dentro de um arcabouço cosmológico em que corpos brancos, assim como os botos, metamorfoseiam-se como espíritos predadores (Vasconcelos; Sússekind, 2020).

Dorival Borges Junior *et al.* (2021) exploram a sexualidade na encantaria da lenda do Boto, uma das lendas mais conhecidas do folclore amazônico. Eles realizam uma explanação teórica sobre a lenda e seus aspectos simbólicos, utilizando fragmentos do filme "Ele, o Boto" (1987), dirigido por Walter Lima Junior, para elucidá-los. No filme, o Boto é retratado como uma figura sedutora e brincalhona que seduz mulheres e provoca a ira dos homens. Além disso, o Boto deixa uma marca nas mulheres com as quais tem contato ou encanta, bem como no "filho de Boto" gerado a partir da sedução.

Entendo, portanto, que, entre aspectos da mitologia, possivelmente uma delas poderia estar associado a uma leitura étnico-racial sobre ser um estrangeiro branco no quilombo de maioria negra. A identidade de “filho do boto” cujo pai é desconhecido. Aquela fala do senhor revelava minha posição ali dentro. O mito representa o encontro entre o branco colonizador (boto fugidio) e o não-branco colonizado, em que os acessos sexuais resultavam em filhos com paternidade desconhecida. Valdo, morador que presenciou a pergunta do senhor, ao perceber meu desconforto, explicou que ele se referia à brancura da minha pele. O filho do boto é um estrangeiro branco e filho do colonizador.

Em junho de 2021, na segunda vez em que estive no quilombo, este dado foi confirmado quanto à dimensão racial. Seu Marica, quilombola, descreveu dois adolescentes, possivelmente albinos, como filhos do boto. Em geral, fiquei conhecido como “o menino de Brasília que veio escrever sobre a história da Jade”.

Deborah Lima (2014) explora o ponto de vista dos narradores, que relatam esses eventos como reais. Apesar de serem experiências pessoais, essas narrativas são vistas popularmente como “lendas” devido à tensão entre o perspectivismo ameríndio e a ontologia naturalista. As narrativas sobre botos refletem o encontro entre diferentes formas de simbolização e discutem as consequências de uma tradução direta, incluindo a questão da comunicação entre esses

mundos distintos, afirma a autora. Esse “encontro colonial” gerou problemas persistentes de interpretação, evidenciados pelas narrativas do boto, que mostram o embate entre diferentes concepções de mundo em termos de verdade e mentira, razão e crença, poder e submissão. Para a visão naturalista, o boto encantado é considerado uma fantasia ou lenda, enquanto o perspectivismo vê a comunicação entre mundos como possível pela transformação de corpos. O homem branco é uma alteridade de terceira ordem, e representa uma capa sobre a capa animal (o boto), encobrindo a humanidade comum.

O “menino de Brasília”, embora de origem piauiense, traz consigo aspectos semelhantes ao que Luana Barbosa (2010), em sua etnografia em Colônia do Piauí sobre a trajetória de Kátia Tapety, também se viu em lugar semelhante:

É óbvio que não podemos ser inocentes e esquecer-nos de que toda relação de poder é contextual, fluida, dinâmica e possui suas nuances. [...] Ainda que a reflexão de pesquisadores passe pelo registro daquilo que é humano em cada relação intersubjetiva, eu nunca deixei de observar que, se, por um lado, eu precisava objetivamente daquelas pessoas para realizar minha pesquisa, por outro, estava em jogo para elas o prestígio de ser o foco da atenção das “meninas de Brasília”⁸, o fato, para Kátia, de “terem vindo lá de Brasília só para conhecê-la”, a observação atenta das pesquisadoras sobre Colônia do Piauí. [...] Mas é também óbvio que, ao sair de Colônia, eu tinha a alternativa de dirigir-me para qual estado fosse, para qual hotel fosse, para minha casa. Eu poderia então me debruçar sobre o computador e sobre os livros, durante meses, para refletir sobre aquela experiência. Para elas, Colônia do Piauí continuava sendo o foco, e não o fundo. Para elas, não desapareceriam as campanhas políticas, as muriçocas, a seca, as tempestades rápidas e repentinas, a escassez de recursos financeiros (Barbosa, 2010, p. 21).

Era provável que, por ser de Brasília, eu conhecesse a maioria dos políticos que passavam pelos telejornais. Apesar de ser alguém que, em certa medida, não estranhava, por exemplo, a falta de energia elétrica e água encanada, sendo o banho direto no rio, optei por compreender esse lugar de poder e não tentar destituí-lo apenas com afirmações de que era comum para mim, porque não era, embora já convivesse em ambientes interioranos, com graves falta de infraestrutura. Com a diferença do excesso d'água e da casa de madeira, no Piauí, meus avós moravam em uma casa de taipa, arte feita de tala de coco e barro na parede, coberta por palha seca de coco babaçu no teto.

Esse lócus fazia parte da minha convivência com o modo de vida na zona rural. No entanto, a condição de estrangeiro-escritor-branco, em uma comunidade com escolaridade baixa, marcava a minha presença na convivência. Por mais que eu explicasse essa origem humilde, dificilmente seria visto de outra forma. Por um bom período, fui esta presença “de fora”.

Eu assumi este lugar, compreendendo que isso não significa reiterá-lo. Não se nega um dado. O investimento de ampliação do diálogo precisa ser na negociação da convivência. São

os dias e a integração no cotidiano que permitiria que minha presença fosse recebida com menos formalidade.

No dia a dia, ser estrangeiro significava jantar antes das pessoas na casa de dona Rosa, ter oferta de lanche incomum, preocupação com o barulho enquanto dormia, a interação por vezes artificial, quando não havia assunto para conversas. Em contrapartida, passei a me esforçar para devolver o conforto que eu entendi ter retirado deles, que mudaram seu cotidiano para me receber. Evitei realizar as descrições no diário de campo, feitas no celular, ou em um caderno pequeno, para interagir mais com as conversas e a dinâmica, sobretudo quando estava entre outras pessoas fora da casa de Jade.

Ainda sobre os perrengues e estranhamentos internos em campo, Alinne Bonetti e Soraya Fleischer (2007)³⁴ relata que, logo nas primeiras notas de campo, surgiram sinais de estranhamento, que se intensificaram ao longo da pesquisa, e menciona que o impacto inicial da chegada evidenciou um primeiro eixo de diferenciação: a condição de ser estrangeira dentro do próprio país. A condição de sulista (mulher branca), que poderia parecer um dado biográfico irrelevante, associou-se a outros fatores como cor, classe social, grau de instrução, sexo e idade, apontando desde o início para as dificuldades que enfrentaria devido à diferença de universos entre a sua origem e os ambientes pelos quais circularia.

Acostumada com as diversas paisagens das grandes cidades brasileiras e partindo de experiências etnográficas anteriores com populações urbanas de baixa renda, o cenário de favelas e vilas populares não lhe era estranho, e os cuidados com a roupa, acessórios, modo de falar, de se apresentar e de interagir com as pessoas, que costumavam ajudá-la a ser mais discreta, pouco faziam efeito em Recife, área de seu estudo. Por mais que tentasse se mimetizar, sua figura se destacava.

Sua cor, associada às roupas inadequadas para o clima local e ao acento regional, denunciavam sua condição de estrangeira, embora não fosse vista como uma gringa. Sua cor, origem de classe e regional despertavam curiosidade, afirma.

Também destaca que eram comuns questionamentos sobre o que faria na vila, de onde vinha, quanto tempo permaneceria, se estava sozinha e se sentia saudades de casa e da família. Além disso, questionavam como ela, tão jovem aos olhos dos interlocutores, podia ser aventureira, sendo vista como um ser neutro e assexuado, nem homem nem mulher. Bonetti

³⁴ A autora realizou uma etnografia conduzida em Recife com mulheres de baixa renda engajadas no ativismo feminino popular. A pesquisa analisa a articulação entre o gosto pela militância e o desejo de ascensão social, compreendendo o campo político como espaço de realização pessoal e transformação cotidiana. Destaca as categorias “capital de articulação política” e “colocar a arapiraca na mesa” como expressões nativas de gênero e poder, em diálogo com a teoria antropológica feminista.

(2007) afirma que o campo político é predominantemente masculino, como destacado por autores como Lúcia Avelar (1989), Beatriz Heredia (1996), Moacir Palmeira (1996) e Jussara Prá (1992).

Em Surubiu-Açú, como já descrevi, eu integrava uma paisagem negra, e seria impossível passar despercebido não apenas como homem branco, mas muito branco. Aceitei. Além do aspecto classista vinculado a uma corporalidade branca, pela vestimenta, pelos tropeços em andar sobre as vielas de madeira, o modo de falar, o vocabulário, entre outros, não passei despercebido como homem gay.

A todo momento estava tensionado pela expectativa negativa sobre minha orientação sexual. É possível se definir como passável para a heteronorma? A passabilidade como recurso de, despercebidamente, ser identificado como hetero (ou 'ômi', de homem) ou não-viado. Existe um parâmetro que determina a escala do tornar-se 'ômi'. Em relação à Jade, sou ômi-ômi; quanto aos filhos de d. Rosa, por exemplo, antes de viado, sou branco, estrangeiro, de Brasília, advogado. A leitura preliminar dos corpos conta uma história sobre o espaço-tempo em que estamos inseridos.

Não se trata de um 'eu-essência'. A descrição de um eu-viado não é possível sem o outro-hetero. Ninguém foge à norma, sobrevive e resiste a ela, sem se sobrepor ou submergir. É um pedágio contínuo cuja travessia é constituída por testes, papéis e lugares. Há tributos instituídos e permanentes. Eis aí o processo de *torna-se ômi*.

Minhas efeminações atravessam pedágios. Certa vez, fui à mercearia com dona Rosa em Cabeça d'Ônça. Conversávamos sobre o crescimento dos evangélicos na região, onde são a maioria. No caminho, falei que era gay. Jade já havia dito a ela. "Eu já sabia, Jade falou (...). Não me importo, é escolha de cada um", disse.

Sua expressão entre o desconforto e um não-dito de 'eu sei lidar com isso'. Sofrida, seu timbre é alto e firme, e conta: "[eu] já lutei muito, criei meus irmãos, depois que minha mãe morreu com 38 anos; eu tinha só tinha 15, era a mais velha, daí fui cuidar dos meus irmãos com o meu pai". Sua experiência de sofrimento e precocidade como cuidadora dos irmãos serviu de recurso para comunicar sua empatia. A conversa não rendeu para além disso. Relaxou o músculo da face, recobrou o olhar, e parecia querer dizer algo. Não disse. E não prolongamos o assunto.

De modo geral, me sentia em um lugar neutralizado. A expressão não é boa, e tende ao erro. E deve estar errada. Mas é o vocabulário que se apresenta. Essa neutralização de quem sou (gay) pareceu não ser uma questão. Por isso, afirmei que, antes, sou um estrangeiro, de fora.

Minha presença, como homem branco, neutralizava qualquer outro sinal que poderia

sugerir algo negativo. Talvez, com o tempo, isso mudaria, e o marcador de alguém duplamente efeminado – a condição de estrangeiro afetava cotovelos e ombros? Meus gestos eram percebidos, embora mais 'discretos', segundo a cisheteronorma, do que os de Jade. A verdade é que tive medo. Não acho que eu teria a obrigação de 'declarar-me' gay. Para Jade, na primeira vez em que estive lá, contei. Como ouvir todas suas intimidades sem expor, ainda que parcialmente, as minhas?

Mostrei à dona Rosa as fotos de meu companheiro, que ligou para ela em um domingo à noite. Enquanto mostrava a ela fotos com meus pais, avós, sogros e dele, seus dois netos pequenos e o filho, pai de um deles, com cerca de 30 anos, se aproximaram para ver também. Evitei mostrá-los a eles. Encerrei o mostruário de imagens. As vozes das crianças seriam instantâneas se vissem. E de seu filho, que mora com ela, talvez nem tanto. Pela comunidade, comentava-se que também era gay.

Questionei-me, certa vez, enquanto passava a limpo meu diário de campo: a palavra mais dramática da vida é a última? Ou é aquela que não termina por concentrar uma condição permanente na existência? A certeza da inconclusão é a única que tenho. A certeza do que consigo dizer sobre ser gay em campo é o fio condutor das perguntas que tento organizar a partir das dúvidas, das inseguranças e do discurso acadêmico.

No mestrado, lembro que, enquanto caminhava em direção à casa do "viado da comunidade" onde moram meus avós, eu percebia um olhar da vizinhança. As pessoas sabiam quem eu era. Eu não era o Lourival, mas o neto do avô paterno, também Lourival, já falecido; era o neto do Moisés; o filho do Pio, como meu pai é conhecido. Eu era um estrangeiro de dentro, mas me tornava identificável ao cruzar a estrada a pé, todos os dias, em direção à casa de Ponciano, 73 anos, o 'viado' dali. A estrangeirice urbana era interiorizada pela aproximação com a linhagem masculina que era interpelada ao andar pelas estradas que quase nunca andei sozinho e, solitário, atravesso o quintal do viado.

Era viado o filho-neto-do-fulano? O fato é que anotei aquilo. Se era real ou não a intencionalidade de me condenar pelos olhares da vizinhança ao atravessar a estrada, afirmo que era real minha vergonha. Mas, por que a vergonha? Não sou eu o super aprendiz de pesquisador, o militante orgulhoso? A vergonha em campo afeta os restos de privilégios do esconderijo da efeminação que consigo conter em algum movimento do corpo.

Na primeira vez que fui a Surubiu-Açú, a questão retornou. Quando decidi não mais pesquisar no Piauí, não desejava ser conhecido, ser ligado a qualquer linhagem, a qualquer campo político ou acadêmico prévio, a ter qualquer previsibilidade do que faria... Havia uma desmotivação difícil de ser assumida: lá era mais simples, eu conhecia a história, os modos, as

entradas, mas conhecia também a rota para acessar dores minhas. Sobrecarrega-me emocionalmente.

Na busca pela história de Jade pela singularidade que o caso representava. Claro, há em mim o interesse no tema e nas pluralidades do que já tento entender. Mas havia, sobretudo, por dentro, uma vontade de não acessar a mim mesmo pelas vias já conhecidas. Por lá, cheguei como um estrangeiro do começo ao fim. Exceto pela língua, a terra é estrangeira para mim: a geografia, o modo de vida, o modo de se fazer política, os acessos, a moradia, o transporte, e a vida de Jade. Por mais que tente visualizar alguma proximidade entre nós, é quase inexistente. Esse é um vício que poderia incorrer.

Não que haja qualquer intenção de me comparar a ela, mas somos muito diferentes ao ponto de dizer: em que medida podemos nos encontrar como ponto de identificação no sentido de simetria de experiência?

Penso que esse ponto não precise existir para que a pesquisa flua; por outro lado, não sei se por meu narcisismo branco-cis que tende a mergulhar/centrar em mim mesmo e/ou pelo próprio envolvimento etnográfico em si, mas me pergunto que, por menos aparente que seja, há um ponto em comum em que me vínculo ao que observo em Jade. Não sei se pela opressão, que é diferenciada, bastante diferenciada, incomparável.

A comparação não é a melhor forma de filtrar o que se quer conhecer entre duas realidades. Duas realidades podem coexistir e se intercruzar sem mostrar distinções objetivas. Objetivamente, eu e Jade não sofremos a mesma opressão. Por raça, classe, gênero, geração e tantos outros marcadores. Por outro, Jade confessa que detesta cochichos. Os olhos cochichos quando atravessava aquela estrada na zona rural do Piauí?

Em um domingo, enquanto eu balançava no alpendre da cozinha de Jade, chegou um casal de jovens. Chegaram pela manhã e foram embora no final da tarde. É comum amigos de Jade chegarem e ficarem o dia todo. Almoçaram, lancharam, dormiram.

Eu já havia conhecido o rapaz, Amaral, e sua namorada, Edilene. Após um tempo de conversa, senti vontade de me recolher. O calor estava forte. A sensação térmica devia chegar aos 40°. O andar de cima, onde durmo, é ainda mais quente, pois o telhado de amianto esquentava ainda mais. É impossível ficar no quarto isolado.

Sei que o isolamento não é o ideal em estudos etnográficos, mas há momentos em que você quer apenas ficar em silêncio. Armei a rede embaixo, na lateral da casa, onde é mais ventilado e ficava próximo às pessoas que estavam na área do fundo da casa. Me esforcei para não parecer antipático, antissocial.

Não havia assunto. Em um momento, me empolguei com a conversa. E contei que eu

era gay e que tinha meu companheiro, com quem era casado, e contei minha história. Pedi ao casal que fossem discretos, mas sabia que a história iria se espalhar. Senti que Jade não concordou com a minha revelação, mas me encorajei. Parecia que me lançaria no rio sem saber nadar. Já me sentia à vontade para falar de mim. Não sei se errei, se me coloquei em risco, mas foi o que decidi no momento e como quis fazer para me sentir à vontade de afirmar quem eu era naquele momento. Saiu.

A conversa seguiu com a mesma fluidez, mas me isolei. Em conversa com Jade, retomei o assunto e ela soltou que teria sido melhor que eu não tivesse dito, que iria piscar para mim no momento, a fim de que eu não contasse. Fiquei ansioso e comecei a me justificar. Disse que já estava no final da pesquisa, que estava me sentindo tão bem lá que não via problema em mostrar quem eu era, quem eu sou e que, quando voltasse, esperava voltar como passeio e, claro, para mostrar o resultado do trabalho. Senti que ela mudou o tom. A minha ansiedade fez com que a minha vontade de me justificar por um possível erro em meu ato se sobrepôs, e não buscar entender, primeiro, o porquê de ela não indicar que eu dissesse a eles sobre minha sexualidade. Quando me dei conta do rumo que a conversa levou, tentei retomar esse ponto mais importante para a pesquisa.

Ela já tentou ir no sentido "já tá dito, não precisa esquentar, não; os meninos são tranquilos!". Só que eu não estava satisfeito. Ela queria me consolar quando viu meu comportamento por ter cometido um erro que poderia afetar minha presença na comunidade.

Insisti em questioná-la que, se ela fosse me orientar, o que diria: dizer ou não sobre minha sexualidade, sobre o fato de ser gay, ser casado com um homem? Foi categórica:

Jade: Não!

Lourival: Por quê?

Jade: Eu conheço, o Amaral vai falar pros meninos e eles vão falar entre eles. O Lourival é gay; aquele menino que escreve o livro da Jade é gay. E chegaria aos mais velhos, por exemplo.

Lourival: mas eles mudariam comigo? Não me receberiam mais?

Jade: Não, não... receberiam normal. Mas eu conheço. Iam falar pelas costas. Iam comentar. Eu não ia gostar. Iam falar mal.

Lourival: Mas falar mal seria falar de eu ser gay?

Jade: É. Aí a história ia se espalhar. E iam ficar de cochichos.

Lourival: Mas isso não é bem falar mal, Jade, eu sou gay... Enfim. Mas entendo o que tu diz. Acho que isso me coloca em risco de alguma forma?

Jade: Não, não... pode ficar tranquilo. Ninguém mexe contigo não.

Lourival: Então, só comentariam mesmo?

Jade: É.

Lourival: Hummm.

Jade: Mas não se preocupa. Eu não vou deixar. (Entrevista, 23 de junho de 2021)

Como disse, Jade não gosta de cochicho, de sussurros direcionados a ela, e, provavelmente, sua advertência era uma projeção do que ela experimentara. E, de fato, como

demonstrarei no decorrer da tese, esse dado fica evidente. A vida comunal no quilombo está atravessada por normas de gêneros e pelas problemáticas que envolvem a cisheteronormatividade. Há trocas, intermediações, e o lugar social e político construído por Jade no quilombo ressignificam esses conflitos e contradições.

1.6 Chegada: todos os caminhos levam ao Centro-Sul brasileiro?³⁵

Para Luana Barbosa (2010), todos os caminhos levam, sobretudo, a São Paulo, na medida em que o campo da “antropologia trans”, analisada por Benedetti (2005), ainda é centrado no contexto do “ambicionado clã do Sul”.

Em “Toda feita: o corpo e o gênero das travestis”, Benedetti argumenta que as abordagens antropológicas deram novos contornos sobre as questões envoltas das travestis cujos estudos concentravam-se na medicina e na psicologia sob um viés patológico. Propõe, assim, a ‘antropologia trans’ como uma possibilidade de investigar esse fenômeno sob uma perspectiva sociocultural, “construída a partir de valores, práticas e históricos que podem ser reinterpretados e ressignificados” (Barbosa, 2010, p. 27).

Em sua etnografia, denomina “universo trans” como um macrocosmo onde o *lôcus* de pessoas trans está reduzido aos espaços públicos e abertos das áreas de prostituição de travestis na cidade. A perspectiva político-epistemológica do “clã do Sul” tende a reduzir potenciais pluralidades:

[...] As principais etnografias brasileiras sobre travestis estão centradas em um tipo de padrão que remete ao eixo Sul-São Paulo – em todas elas, encontramos um pouco das travestis enlatadas da chamada globalização, com litros de silicone, com próteses, com roupas que acentuam os atributos “femininos”, com maquiagem e com unhas bem-feitas ou postiças, nas esquinas e quadras mais movimentadas que são a cena da prostituição (Barbosa, 2010, p. 9)

“Toda quebrada na plástica” (Pelúcio, 2005) é parte do processo de construção das “travestis enlatadas da chamada globalização”, descritas a partir dos litros de silicone, próteses, vestimentas ditas ‘femininas’, maquiagem e unhas postiças cujo padrão remete às cenas de prostituição no eixo Sul-São Paulo³⁶ (Barbosa, 2010):

A ingestão de hormônios, as aplicações de silicone, as roupas e os acessórios, o *acuendar a neça*, as depilações são momentos de um processo que é maior e que tem por resultado a própria travesti e o universo que ela habita cria e habita. Da mesma forma, os arranjos e jogos das relações que estabelecem com os clientes da

³⁵ Referência ao título do livro “Todos os Caminhos Levam a Roma”, de Scott Hahn e Kimberly Hahn (2013).

³⁶ Ver “antropologia das travestis” em Marcos Benedetti (2005).

prostituição, com os maridos, com os *bofes*, com as outras travestis, com a família, e com a sociedade mais ampla estão, sobretudo, pautados e organizados pelos valores que cercam o feminino e o masculino nesse universo: estão construídos pela lógica do gênero (Benedetti, 2005, p. 131-132).

Jade, por outro lado, é o “outro” feminino e masculino em relação a esse padrão hiper-real, em que a feminilidade é mais real que o real. A travesti-modelo que, muitas vezes, é a hipótese de trabalho do ativista profissional, que projeta uma ilusão, o modelo de travesti/travestilidade como holograma ético por excelência (Baudrillard, 1981).

Na linguagem colonial-moderna interna, o “outro” do Centro-Sul seria o Norte-Nordeste, concebido como um espaço culturalizado. Questiono: essas formas universalizantes do ‘dever ser’ travesti seriam delírios de superioridade do clã do Sul-Sudeste? Essa crença em realidades que ignoram evidências de pluralidades, e separam, de forma binária, os papéis de gênero em favor de uma hegemonia. No entanto, no outro polo, é possível delirar com a criação de novas estruturas que unam pessoas localizadas epistêmica ou institucionalmente nas regiões Norte e Nordeste do País, como propõe Fabiano Gontijo *et al* (2016a).

Nos diálogos com a literatura do campo e na revisão do material de campo, identifiquei que a opção por “trans” nesta tese é uma estratégia de comunicação exterior, na língua do “mandato das identidades globalizadas” (Barbosa, 2010, p. 14), e não a partir das conversas que tive no quilombo que, em linguagem êmica, as categorias gay e viado circulam mais no vocabulário de Surubiu-Açú.

Fica a questão: como nomear? Se nomearmos como travesti, não retratamos exatamente como Jade se refere à própria identidade, embora haja variações; viado ou gay, além de enquadrar experiências trans em uma categoria mais ampla dos homossexuais, geralmente é utilizado nas ocasiões de conflito, em frases com coordenações adversativas como em um conflito entre Jade e d. Rosa, que afirmou que “em Cabeça D’ônça só tem viado”, referindo à comunidade de origem de Jade, que respondeu: “Lá (em Cabeça D’ônça) pode só ter viado, como eu, mas sou assumida! Aqui tem, e é pior: é cheio de viado encubado e de puta velha!”. Há um ‘apesar de’ implícito que expressa que ‘ser viado’ seria algo negativo, compensado por “ser assumida”.

Jade e eu discutimos sobre como ela preferia ser identificada em termos de identidade sexual e gênero: “gay”, “travesti”, “bicha”. Ela respondeu que preferia o termo “travesti”, por considerá-lo mais respeitoso. Exploro se o termo “gay” também é aceitável, mas ela considera “gay” e “travesti” identidades equivalentes. Questiono-a sobre como as pessoas a percebem em comparação a mim, e menciono que, embora possamos ser vistos como gays, há diferenças em

relação à vestimenta, que, para Jade, é a única diferença:

[...]

Lourival: Não, se eu fosse escrever hoje, como tu gostaria, como tu não gostaria que fosse chamado? Identificada... gay, travesti... porque, assim, eu...

Jade: Acho que o travesti...

Lourival: Ou bicha?

Jade: Ou bicha, é...

Lourival: Qual tu acha que é mais respeitoso?

Jade: Eu acho, é... porque me chamam travesti, e é o mais respeitoso, eu acho.

Lourival: Travesti?

Jade: É.

Lourival: Se eu colocar gay?

Jade: É, pode ser, não tem nada de...

Lourival: Faz diferença para ti?

Jade: Não, porque eu acho que os dois são a mesma coisa.

Lourival: Porque, é como eu estou te dizendo, as pessoas geralmente falam “gay”, mas o que... qual a diferença que tu vê entre nós dois, por exemplo?

Jade: Isso, a diferença é o que eu visto, porque eu visto roupa de mulher e tu, de homem. É a única diferença que tem. [Conversa gravada, 23 de junho de 2021]

O ‘tanto faz’ em relação à sua identidade de gênero ficou ainda mais explícito quando menciono que, embora ela tenha nascido com um nome diferente e tenha sido registrada como tal, ao longo da vida, passou a se identificar com outro nome e gênero, como "Jade", ou, em outras localidades, como em "Cabeça D’Onça", como "Adelaide", e diz, ao final, que se identifica como uma “senhora velha”, e reafirma que prefere ser chamada de “travesti”, após a minha insistência, e encerra o assunto:

Lourival: Mas, e aí... sim, só para mim concluir. Aí, então, ao longo da vida tu se identificou como Jade, por mais que o seu registro de nascimento ainda esteja lá como como, enfim como o teu nome de nascimento, mas você se identifica como Jade e tu te veste como Jade, tu gosta, enfim, como uma mulher né? Como uma...

Jade: Como uma senhora velha.

[Gargalhada]

[...]

Lourival: E aí, geralmente isso é uma travesti. Uma pessoa transexual, ela já tem, assim, não necessariamente, mas ela tem outras necessidades, às vezes de fazer cirurgia, às vezes de fazer... ela prefere ser chamada só de um gênero, ou seja, ou ela, ou ele, e aí tu, nesse caso, dentre “bicha”, “viado”, “gay”, “travesti”, “transexual”, “homossexual”, “fresco”, e tantos outros nomes, se eu fosse escrever hoje - ou nenhum deles - se eu fosse escrever hoje sobre a tua história: Jade é flamenguista, de Iemanjá, Pescadora e mais o que nesse sentido?

Jade: Travesti.

Lourival: Travesti?

Jade: É. Gosto mais. [Conversa gravada, 23 de junho de 2021].

O “gosto mais” veio precedido de um “é tudo a mesma coisa”, quando apresento diferentes opções: bicha, viado, gay, travesti, transexual, homossexual, considerando os termos mais comuns de circulação nas novelas e telejornais. Sua preferência é por ‘travesti’, e gay, como disse, é referenciado em ocasiões de conflito – seja quando ela identifica sua posição em relação ao outro envolvido no conflito, seja pelos demais da comunidade. Travesti é a expressão

como ela, ao ser questionada, diz preferir, mas, em geral, não é uma questão em situações rotineiras.

Em “A Invenção do Nordeste”, Durval Albuquerque Júnior (2011) analisa a criação da região como dobra espacial refratária a mudanças advindas de fora. A identidade do que é ‘ser nordestino’ fundamentaliza-se como resistência ao seu outro (Centro-Sul), e constitui-se como uma rugosidade no espaço nacional cuja formação ocorre a partir de uma aliança de forças de grupos de elites locais interessada na demarcação político-econômica de mercado.

A região surge assim como uma dobra ‘espacial’, como um espaço fechado às mudanças que vêm de fora. O Nordeste se voltaria para si como forma de se defender do seu outro, do espaço industrial e urbano que se desenvolvia notadamente no Sul do país. O Nordeste é uma rugosidade do espaço nacional, que surge a partir de uma aliança de forças, que busca barrar o processo de integração nacional, feita a partir do Centro-Sul. (Albuquerque Júnior, 2011, p. 94).

O Norte-Nordeste ocupa, no imaginário nacional, um não-lugar, como um “fim de mundo” (Barros; Silva, 2016) cuja identidade cultural é descrita como marca regionalista que luta contra às mudanças sociais que estariam levando à feminização da sociedade (Albuquerque Júnior, 2013). A identidade paulista, ao contrário, constituiu-se como regionalismo de superioridade sobre outros nacionais fundado, sobretudo, pela ascendência europeia e branca, como o berço de uma nação civilizada, progressista e desenvolvimentista (Albuquerque Júnior, 2011, p. 57).

Para esta perspectiva, o Norte-Nordeste é constituído por um regionalismo de inferioridade:

Construído a partir de temas, imagens e enunciados que definiram outros tipos regionais anteriores, o nordestino será descrito de diferentes formas, mas terá alguns traços definidores que se encontrarão em todas as versões: será um tipo rural, que não se identifica com o mundo moderno, reativo ao processo de transformações que, desde o século XIX, implantava uma sociedade tipicamente capitalista e burguesa no país; reativo ao processo de implantação de uma sociedade urbano-industrial. Ele representará uma tradição agrária e patriarcal, quando não escravista. Será o bastião de uma sociedade artesanal e folclórica, que estaria desaparecendo. Será definido, acima de tudo, como uma reserva de virilidade, um tipo masculino, um macho exacerbado, que luta contra as mudanças sociais que estariam levando à feminização da sociedade (Albuquerque Júnior, 2013, p. 208-209).

Outro aspecto dessa fundamentalização identitária é apontado por Rita Segato (2022) ao narrar sua experiência em oficinas da Coordenação de Mulheres da Funai nas aldeias, onde se esperava discutir com as mulheres indígenas a crescente violência contra elas. No entanto, especialmente nas áreas onde a vida tradicional é mais preservada e a autonomia em relação ao Estado é mais valorizada, como no Parque Indígena do Xingu, os caciques e os homens compareciam às reuniões para alegar que não havia nada que o Estado precisasse discutir com

as mulheres, e afirmavam que seu mundo "sempre foi assim" e que o controle sobre elas sempre existiu. Esse argumento, segundo a autora, é culturalista e fundamentalista, pois presume que a cultura não tem história.

Trata-se de um processo de politização das identidades que substituiu as lutas dos anos 70 baseadas em concepções de classe (Segato, 2007). As lutas anteriores contra "o sistema", fundamentadas em uma estrutura de exploração e dominação econômica, foram trocadas por demandas de inclusão por parte dos setores excluídos, cada um em nome de uma identidade modificada ou até criada para servir de assinatura do sujeito dessa demanda. Fundamentalismos étnicos surgiram em todos os continentes como base para disputas nesse novo formato de política. Essa transformação da política, reduzida a uma disputa distributiva aparentemente fundada no fechamento das identidades e em fobias étnicas, resultou no abandono de ataques a um objetivo maior, como a luta contra o capitalismo.

A autora observa que demandas aparentemente étnicas encobrem ou distraem da existência de um inimigo maior, que permanece intacto, oculto e estável ao longo das últimas décadas do século XX e início do XXI, e critica a política das identidades globalizadas como um aspecto dos direitos humanos que serviu como estratégia eficiente para o Império intervir e participar nos assuntos internos dos países do continente, por meio de seus agentes, muitos dos quais são acadêmicos. As nações são moralizadas em nome do discurso dos direitos que, para Rita Segato (2007), constitui uma expressão do "imperialismo moral" dos direitos humanos, que sustentou o intervencionismo dos anos 80 e 90 e perdeu credibilidade de forma abrupta.

Esse processo da produção de estratégias coloniais que entronizam, por meio do discurso dos direitos humanos e da fundamentalização de identidades supostamente refratárias à ordem colonial, é observado por Ekine (2016) ao criticar o "imperialismo LGBT", promovido por ONGs e complexos industriais de doadores, ao tentar "salvar" os africanos da África:

Uma outra tensão deriva do imperialismo LGBT desenvolvido dentro de ONGs rentáveis/complexos industriais doadores, construído na premissa de salvar os africanos da África. Como estas tensões conflituosas empurram uns contra os outros, eles se dividiram internamente, de forma que vários ativistas lutam para serem escutados. Mesmo se a população LGBTI africana se tornou um lugar de luta de narrativas ao mesmo tempo relacionadas e em competição, e se as tensões associadas empurram umas contra as outras dentro da divisão interna, é essencial que elas se engajem a partir dos seus próprios termos [NT: do que são], no plano nacional e internacional, e continuem a explorar os desafios de uma política transformadora" (Ekine, 2016, p. 14).

Discute-se duas narrativas interligadas que dominam as discussões sobre as sexualidades queer africanas, segundo a autora. A primeira narrativa, originada de fundamentalismos religiosos, afirma que as sexualidades queer são "não-africanas" e patologiza

a existência da queerness (condição queer) no continente, e acusam iniciativas pró-queer na África de serem imperialistas. A segunda narrativa, sobre a 'homofobia africana', baseia-se em discursos coloniais que descrevem a sexualidade africana como desviante e é apoiada por uma agenda LGBT contemporânea neoliberal que tenta universalizar normas sexuais e de gênero euro-americanas, e aponta que “a Internacional Gay, como parte de uma agenda geral neoliberal, é um obstáculo, ao definir e controlar as estratégias e resultados de uma luta queer africana baseada em lutas interseccionais e em movimentos que se constroem” (Ekine, 2016, p. 14). Isso significa que “uma, afirma que as sexualidades queer são 'não-africanas', enquanto a outra, trata a África como um lugar de homofobia obsessiva” (Ekine, 2016, p. 10).

As tensões entre essas duas narrativas representam um desafio estratégico para as políticas queer anticoloniais africanas, que se encontram entre o imperialismo LGBT e os fundamentalismos religiosos, por um lado, e as construções locais contemporâneas da sexualidade e do gênero, por outro.

Nesse sentido, as reservas sobre as intervenções internacionais permanecem fortes, especialmente devido à falta de consultas locais e às ações que podem colocar em perigo ativistas e condições locais. A crítica pública às intervenções unilaterais de ativistas ocidentais poderosos é arriscada, devido à possibilidade de difamações e retirada de publicações. Ekine argumenta que lidar com figuras intocáveis, cuja celebridade é baseada em suas histórias de luta, pode ser mais prejudicial para os "ajudados" do que para os "ajudantes". O complexo do salvador branco, que se apropria das lutas de outras pessoas, continua a prosperar.

As intervenções ocidentais que impõem narrativas ocidentais sobre as lutas queer africanas são uma continuação da supressão histórica das necessidades e experiências africanas desde a colonização. A luta africana visa não apenas mudar a legislação existente, mas também reafirmar suas próprias narrativas e recuperar sua humanidade. A Internacional Gay, como parte de uma agenda neoliberal, é vista como um obstáculo ao definir e controlar as estratégias e resultados das lutas queer africanas, ignorando a resistência local e o movimento de libertação (Ekine, 2016, p. 10).

Em resposta aos esforços legislativos anti-queer, ONGs e governos ocidentais adotaram uma postura intervencionista, com declarações sobre a retirada de ajudas humanitárias aos países do Sul global que continuassem a perseguir populações LGBT, de modo que “as reservas sobre as intervenções internacionais permanecem fortes, particularmente em vista da falta de consultas e das ações que resultam em minar e mesmo colocar em perigo os ativistas e as condições locais” (Ekine, 2016, p. 14).

A posição antiessencialista deve considerar a África e a africanidade como construções históricas e contingentes, em oposição à suposta existência de uma essência africana cristalizada. No mesmo sentido, a vida vivida por Jade supera uma nomeação única, distancia-se de vocação essencialista. São formas de ser Outro que não necessariamente podem ser catalogáveis.

A revelação de Jade sobre sua identidade de gênero aos pais e à comunidade e a descoberta de seu “dom”, como é descrita sua capacidade de cura na localidade, aconteceram em sequência, como se houvesse uma comunicação entre a cura e sua sexualidade. Foram duas revelações que se completavam: enquanto a primeira poderia desatar os laços familiares e comunitários e provocar distanciamentos, a outra reatava esses vínculos e reuniu uma comunidade em torno de si.

É importante situar que a modelização da experiência do quilombo com a transitividade de gênero ocorreu de modo indutivo, partindo da descrição densa da interação com os interlocutores de Surubiu-Açú. O dado prévio que me levou a investigar o caso foi a seguinte classificação: “uma travesti que morava no quilombo”. No entanto, foi necessário o estranhamento sobre as identidades políticas adotadas pelo movimento LGBTQIA+ que poderiam não se adequar à experiência de Jade. O dado sobre a transitividade de gênero e apresentar Jade como uma “pessoa trans” é, advertidamente, para fora, para uma comunicação com a ciência que consegui organizar.

O “trans” representa a transitividade de gênero configurada a partir do trânsito de expressões pelas quais Jade se comunica com seu corpo, cujas identidades não necessariamente se encontram catalogadas. A transitividade é, portanto, a permissividade de transitar, performaticamente, por diferentes configurações de gênero. Jade transita mais do que estaciona em uma forma única de performar suas amostras de gênero (Butler, 2003). Exemplifico: Jade transita na vestimenta, ora usa sutiã, ora benze uma senhora idosa sem a roupa superior, “de peito aberto”; transita ao se denominar, ao mesmo tempo, como mulher, gay, bicha e, ao descrever uma de suas atividades na Associação, diz “eu sou o zelador” – assim, no masculino. Transforma seu nome conforme o personagem feminino de destaque em uma novela ou filme. Jade já foi Adelaide, Poderosa, Olga, entre outros.

O desejo classificatório de gênero e sexualidade é exterior à comunidade. Recordo a situação embaraçante que vivi com um interlocutor, de 73 anos, em uma comunidade rural no Piauí, na qual, ao final das conversas que tivemos durante um ano e meio, questionei como ele gostaria de ser identificado no texto. Apresentei as opções: “[...] você quer ser nomeado como gay, homossexual, bicha ou viado?”. A resposta dele foi: “Eu quero que diga que eu sou

querido, bem-querido, aqui.” (Carvalho Neto, 2017, p. 81) A expressão “gay” ficou conhecida naquela comunidade por uma novela da Rede Globo, por meio de uma personagem homossexual que se assumia na dramaturgia. Lá, para designar homem que se relaciona sexualmente com outro e é o passivo no ato, costuma-se dizer “veado” ou, conforme a entonação, “viado”, mas isso não reduz a experiência do sujeito à forma como esse expressa sua sexualidade. Situação semelhante ocorre com Jade. Por isso, optou-se pela transitividade de gênero, na tentativa de descrever esse trânsito performativo de Jade em relação à leitura sobre si e sobre seu corpo. Essa conclusão cheguei em diálogo com Jade e com os interlocutores do campo.

Nesse sentido, faço um paralelo dos aspectos da colonialidade/decolonialidade com as dimensões de gênero nas experiências trans no Brasil: todos os caminhos das transgeneridades levam ao Centro-Sul brasileiro?

1.6.1 Transarquivocídio

O arquivo age como um desnudamento e é uma brecha no tecido dos dias, disse Arlette Farge (2015). E é nele que “tudo se focaliza em alguns instantes de vida de personagens comuns, raramente visitados pela história, a não ser que um dia decidam se unir em massa e construir aquilo que mais tarde se chamará de história” (Farge, 2015, p. 14).

Em 17 de novembro de 2021, solicitei à Fundação Cultural Palmares (FCP), por meio da Plataforma Integrada de Ouvidoria e Acesso à Informação - Fala.BR, as cópias digitalizadas de todo o acervo documental em trâmite na FCP referente ao quilombo de Surubiu-Açu. O meu objetivo era conhecer a história institucional do quilombo e seu processo de reconhecimento pelo Estado. Buscava identificar, também, se Jade Lopes era mencionada em algum arquivo público e, se sim, de que forma. A singularidade da história de Jade no quilombo demandava a pesquisa nos arquivos que instituíram o quilombo.

Luciana Brito (2016) destaca que o arquivo não se resume ao monturo de papéis; trata-se de um sistema de condições históricas, que enunciam um “registro de saber e poder que faz funcionar a engrenagem” (Brito, 2016, p. 27). Jade Lopes da Silva, como é conhecida, inexistia para o Estado. Seu nome civil permanecia inalterado. O critério para definir seu nome feminino no quilombo era afinidade, o agrado, e não o cartório de registro civil. É como o ocultamento das linhas não-brancas, apontadas por Segato (2007), em que há a fotografia de um personagem recortado, cuja posição ocupa apenas o espaço vazio da memória. O cisarquivismo ou cisarquivocídio é a eliminação discricionária dos registros de saber e de existir dos corpos e

sexualidades dissidentes dos arquivos estatais, em que a cisgeneridade³⁷ e a heterossexualidade são presumíveis e, ainda que consciente da dimensão de luta por direitos, como atuou o antropólogo Diego del Arco.

Quando identifiquei a total ausência de Jade tanto na etnografia de Del Arco (2020), estudo mais recente sobre o quilombo, e no processo administrativo, sobretudo nas atas de assembleia, entrei em contato com a ex-presidente da Associação e com a própria Jade. Iniciei o diálogo sem mencionar o dado de ausência. Para a primeira, Jade havia, provavelmente, faltado às reuniões; para a própria Jade, ela afirma ter participado de todas, mas as atas eram assinadas em momento posterior de quem participou, podendo ter acontecido de um, a exclusão ter sido deliberada; dois, ela não se encontrava em casa na ocasião, apesar de ter coincidido com as três reuniões da assembleia. Argumento que seja resultado do processo de exterioridade estatal: com o Estado, não é possível negociar a partir das dissidências.

Um cânone remoto, de atmosfera rarefeita, se estabeleceu, progressivamente, nos espaços institucionais, assim como a particularização, residualização, minorização de tudo o que não é atuando no campo dessa vida pública, que não é para ser acessível a todos. Isso é assim porque, devido à sua história colonial, nossos Estados não mantêm com a sociedade e os territórios que administram a mesma relação que os Estados europeus mantêm com os seus. Nossos Estados e todas as suas operadoras, quando instaladas em suas competências, não podem deixar de reproduzir a relação distanciada e no exterior em relação ao que é administrado, pessoas e territórios. É muito difícil alterar essa relação de exterioridade gerencial, encarnada pelos homens, pois é a marca e a estrutura da relação colonial e seu patrimônio sempre presente na arquitetura estatal (Segato, 2016, p. 104, *tradução minha*).

Antes de ter acesso aos arquivos do processo, eu tinha pelo menos três expectativas prévias à análise: 1. Por não ter alterado seu nome civil, Jade Lopes não estaria no processo; se estivesse, estaria com o seu nome de registro; 2. Se ambos estivessem omissos, seria necessário saber se, à época do protocolo do processo (2014), Jade já residia no quilombo e participava da Associação; 3. Pelo contexto político-institucional da gestão da FCP, tive receio de ter a minha solicitação recusada, pois, naquele período, o ensaio fotoetnográfico “Quilombismo Travesti”³⁸

³⁷ Segundo Vergueiro (2016), a cisgeneridade pode ser inicialmente definida como a identidade de gênero das pessoas cuja experiência interna e individual de gênero corresponde ao sexo que lhes foi atribuído ao nascimento. Em uma análise crítica e decolonial, a cisgeneridade é também problematizada por sua colonialidade do saber, na medida em que, ao centralizar a delimitação identitária das “pessoas cis”, mantém-se atrelada a uma perspectiva analítica que ignora as assimetrias e disputas de poder inerentes ao campo da linguagem e da identidade de gênero. Tal disputa pela linguagem visa questionar as hierarquias e superar as desigualdades discursivas que frequentemente marginalizam identidades de gênero não cisgêneras, incluindo trans e travestis, entre outras. Além disso, a definição de cisgeneridade ainda pressupõe que os corpos considerados “normais”, “ideais”, “congruentes” ou “padrão” possuem uma coerência fisiológica e psicológica, associada de forma consistente a uma das categorias de sexo biológico ao longo da vida, e estabelece uma conformidade esperada entre o corpo e as expressões e identificações percebidas como apropriadas para cada gênero. Referência: <https://books.scielo.org/id/mg3c9/pdf/messeder-9788523218669-14.pdf>.

³⁸ Disponível em: https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1217. Acesso em 24 out 2022.

havia sido amplamente divulgado nas mídias local e nacional, após receber o Prêmio Ana Galano de melhor ensaio fotoetnográfico do 45º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores das Ciências Sociais (Anpocs)³⁹.

Dessa forma, em busca do aparecimento das enunciações da particularidade do caso de Jade, o arquivo surge como o instrumento legal daquilo “que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (Foucault, 2008a, p. 158). É um documento que expressa a narrativa oficial. É “romance em cadeia” (Dworkin, 2005) que o pesquisador e escritor podem acessar a título de fonte e de objeto da pesquisa.

Com 72 páginas, o Processo nº 01420.005612/2014-14 tem data de abertura no dia 13 de maio de 2014, às 09:26h. Em sua capa, o assunto é anunciado: “Emissão De Certidão De Autodefinição Como Comunidade Remanescente De Quilombo Da Comunidade ‘Surubiu-Açú’, localizada no município de Santarém-PA”. O primeiro impulso da solicitação foi dado pelo Presidente da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade de Surubiu-Açú - ARCQSURUBIUÇU, Joeli Pinto da Silva, em que requer “a certificação de nossa terra” (p. 2), com base no artigo 68⁴⁰, embasado pela ata da assembleia geral de fundação da ARQCSURUBIU-AÇÚ, em 7 de junho de 2013. A página cinco traz um carimbo do protocolo geral “em branco”. Por meio do ofício 372/GAB, de 14 de maio de 2014, a chefia de divisão anota “Abertura de processo CRQ com pendência na ata, de acordo com a Portaria n 98/07/FCP”.

O Estatuto da ARQCSURUBIU-AÇÚ forma o arquivo, no qual, em seu art. 2, afirma ser “uma sociedade civil, sem fins econômicos, não faz distinção de cor, sexo, credo, religião ou opção partidária.” O art. 4º apresenta como requisitos para a filiação de sócios: “I - Integrar tradicionalmente a Comunidade Remanescente do Quilombo de Surubiu-Açú; II - Ter no mínimo dezesseis anos.; III - Ter participado de três reuniões consecutivas da ARQCSURUBIU-AÇÚ; IV - A Assembleia é quem decide a entrada de novos associados” (p. 11).

³⁹ Em seguida, alguns links que noticiaram a pesquisa em curso: Globo: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/12/04/doutorando-da-unb-ganha-premio-nacional-com-ensaio-fotografico-de-travesti-quilombola.ghtml>. Acesso: 22 out 2022; Metrópoles: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/doutorando-da-unb-ganha-premio-por-ensaio-sobre-travesti-quilombola> Acesso em 22 out 2022. Uespi: <https://uespi.br/egresso-do-curso-de-direito-conquista-premio-de-melhor-ensaio-fotografico-com-tema-quilombismo-travesti/>. Acesso em 22 out 2022. Unb: <https://noticias.unb.br/39-homenagem/5364-ensaio-fotografico-de-doutorando-em-direito-ganha-premio-nacional>. Acesso em 22 out 2022. Ocorre Diário - <https://ocorrediarario.com/quilombismo-travesti-ensaio-fotografico-sobre-jade-vence-premio-nacional-para-autor-sao-solucoes-comunitarias-para-a-diversidade/>. Acesso em 22 out 2022.

⁴⁰ Constituição Federal de 1988 – Artigo 68 ADCT. ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. ART. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.

Criada por meio da Lei nº. 7668, de 22 de agosto de 1988, esta Fundação tem o objetivo de “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (Brasil, 1988), conforme o caput do art. 1º da referida lei⁴¹. Contudo, Sérgio Camargo, que presidiu a Instituição entre novembro de 2019 e março de 2022, por indicação do chefe do Executivo, o presidente Jair Messias Bolsonaro, não visitou nenhum quilombo no país ao longo de sua gestão (Borges, 2022).

Sua atuação foi no sentido contrário: foi acusado, pelo Ministério Público do Trabalho do Distrito Federal (MPT-DF), de perseguição político-ideológica, discriminação e tratamento desrespeitoso contra servidores, além de ter proferido declarações racistas contra o congolês Moïse Kabagambe, brutalmente assassinado no Rio de Janeiro. Ele também postou, em agosto de 2019, que “a escravidão foi terrível, mas benéfica para os descendentes”. “Negros do Brasil vivem melhor que os negros da África” (Borges, 2022), completava a publicação.

Segundo o relato histórico da comunidade quilombo de Surubiu-Açu, que compõe o processo administrativo nº 01420.005612/2014, o quilombo confere o assunto “Emissão de Certidão de Autodefinição como comunidade remanescente de quilombo - a comunidade ‘Surubiu-Açu’”.

Percebe-se que, por meio de disputas constitucionais, a Constituição acolhe nas ADCTs a possibilidade de povos e comunidades tradicionais quilombolas formalizarem o reconhecimento como remanescente de quilombo por meio de processo administrativo junto a Fundação Cultural Palmares. A nomeação desta identidade colabora com as escrevivências, uma vez que os sujeitos coletivos se dispõem a contar suas histórias inclusive por meio de processos judiciais.

⁴¹ Conforme o Regimento Interno da Fundação Cultural Palmares, em seu Capítulo I, a Natureza, Finalidade e Competência estão delineadas no art. 1º, que diz: “A Fundação Cultural Palmares FCP, nos termos dos artigos 1º e 2º da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, tem por finalidade promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira e exercer, no que couber, as responsabilidades contidas no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, regulamentado pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, com competência para: I - promover e apoiar a integração cultural, social, econômica e política do afrodescendentes no contexto social do País; II promover e apoiar o intercâmbio com outros países e com entidades internacionais, por intermédio do Ministério das Relações Exteriores, para a realização de pesquisas, estudos e eventos relativos à história e à cultura dos povos negros; III implementar políticas públicas que visem dinamizar a participação dos afrodescendentes no processo de desenvolvimento sociocultural brasileiro; IV promover a preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro e da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos; V – assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, nas ações de regularização fundiária dos remanescentes das comunidades dos quilombos; VI promover ações de inclusão e sustentabilidade dos remanescentes das comunidades dos quilombos; VII – garantir assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos tituladas na defesa da posse e integridade de seus territórios contra esbulhos, turbações e utilização por terceiros; VIII – assistir as comunidades religiosas de matriz africana na proteção de seus terreiros sacros; e IX – apoiar e desenvolver políticas de inclusão dos afrodescendentes no processo de desenvolvimento político, social e econômico por intermédio da valorização da dimensão cultural” (Fundação Cultural Palmares, 1988).

As disputas jurídicas, por meio de processos judiciais ou do campo administrativo, buscam exigir do Estado brasileiro, conforme sua processualística, o reconhecimento, por meio da nomeação, de direitos ancestrais, seja do território, de políticas públicas, das identidades quilombolas e trans. As permanências contra coloniais que desafiam o padrão universal moderno de binariedades opostas e racializado se expressam nos corpos dissidentes, nos territórios e comunidades tradicionais, nos modos de vida, saberes e fazeres que estão “além da outra margem do rio” (Guimarães, 1994), não são “nem isso nem aquilo” (Meireles, 2004), nem novo nem antigo, e sim ancestral, contemporâneo.

Os quilombos vivem experiências plurais (Nascimento, 2018), inclusive jurídicas (Gomes, 2020), em que a ancestralidade, a relação com o rio e os corpos dissidentes informam os direitos tanto quanto os processos e procedimentos, em sede de Justiça formal. Os relatos observados e por mim produzidos expressam que, mesmo entre estranhamentos, brincadeiras, ofícios tradicionais, conflitos conformações familiares, afetivas e sociais, na comunidade quilombola, Jade goza de um prestígio.

2 SEXUALIDADES E GÊNEROS TRANSITIVOS

2.1 Nome de agrado: “Cada novela que entrava, quem é destaque na novela, ela troca; ela é bicha poderosa”

Jade mora há doze anos no quilombo de Surubiu-Açú, na casa cedida por seu Raimundo, que vive em Santarém. A arquitetura de castanheira da casa range a cada passo ou movimento mais firme. Foi construída sob palafitas, com dois andares, e, antes de entrar, os calçados devem ficar no começo do trapiche que dá acesso à casa. Entra-se apenas com os pés descalços.

O quarto de Jade ficava embaixo, onde guarda poucos móveis. Um televisor, que funciona por uma bateria de carro abastecida por uma placa solar, uma cômoda de seis gavetas com um espelho quebrado, varais atravessados de um lado ao outro do quarto e objetos menores, como uma sapateira. Ela dorme em uma rede de pano. Os outros dois cômodos ficam no andar de cima, cujo acesso se dá por uma escada flutuante estreita. Havia uma cama de casal em um dos quartos do andar de cima. O outro estava sem nenhum móvel. Parecia sem uso aparente.

Em todo o ambiente, havia marcas de tinta descascadas, e frestas nas paredes, causadas pela madeira já em desintegração. À noite, a iluminação principal fica a cargo das estrelas e da lua, cuja luz atravessa as pequenas frestas na parede e na janela, protegida por uma tela de mosquito. Os carapanãs se engajam pelas entradas clandestinas, e conseguem ocupar a área interna do cômodo.

Conheci a casa de Jade em dezembro de 2020, primeira vez em que estive no quilombo de Surubiu-Açú. Naquele período, a quantidade de contaminações por Covid-19 parecia ter se estabilizado. Ao chegar em Santarém - PA, para evitar o contágio da comunidade, me isolei por sete dias no hotel antes de partir para o quilombo. Fiquei hospedado no centro da cidade⁴, próximo ao porto de embarque para a comunidade, cuja referência é a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição⁵, localizada em frente à área portuária.

“Pede para descer no ponto da ‘Rosa cheirosa’”, explicou d. Rosa, quilombola e amiga de Jade, e principal interlocutora que me ajudou a chegar ao quilombo. Meses antes, por meio dela, conversei com Jade por telefone pela primeira vez. A cobertura telefônica e de internet era precária, e, como a pesca e a colheita de mel exigem imergir mata e rio adentro onde não havia sinal, dificultou o contato direto por telefone.

O ‘cheiro’ no apelido de d. Rosa faz referências às pimentas que vende em Alenquer (PA), cidade vizinha a Santarém. O trajeto é feito diariamente por moradores da região, que vão a Santarém para comercializar as produções agrícolas e pesqueiras.

Viajei no barco “Capitão Vagner V”. Ao meu lado, sentou-se Gilda – uma senhora de baixa estatura, branca, cabelos curtos ondulados. Seus olhos verdes se amoldavam em uma pele enrugada, o que lhe dava uma aparência entre 50 e 60 anos. Mãe de sete filhos, casou-se com o professor de História e Geografia, Zé Maria, que leciona na única escola pública na região.

Ela retornava de uma atividade do sindicato rural, onde era delegada desde 2008. Sua função é auxiliar trabalhadores rurais de Cabeça d’Onça, comunidade vizinha a Surubiu-Açú, em demandas de aposentadoria, na intermediação do acesso a políticas de assistência social, como a distribuição de cestas básicas.

Sua trajetória como liderança sindical iniciou após um incêndio em sua casa. “Perdi tudo em casa, perdi a casa, acabou tudo”, lamentou. As comunidades da região organizaram bingos e doações para reconstruir a moradia e recuperar outros bens. A experiência com a rede de solidariedade dos moradores motivou-a a engajar-se politicamente. Tornou-se “alguém sem preconceitos”, disse enquanto enxugava os olhos marejados, e completou que passou a conviver com pessoas com diferenças crenças: “Recebo evangélico, católico, macumbeiro, todo mundo”, conclui.

Gilda é prima de Jade, a quem chamou de “Ira”, e acrescentou que Jade era o “nome de agrado”. O agrado era o critério para o respeito ao seu nome, apesar de eventualmente ser chamada por Ira.

Em normas administrativas e jurisprudências brasileiras, o termo usado por Gilda se aproxima do nome social, direito assegurado às pessoas trans para que, junto ao nome civil em documentos de identificação, conste o nome conforme o gênero que se identificam, uma forma de “nome de agrado” documentado para que, em serviços públicos, como atendimentos na rede pública de saúde, o agente estatal possa utilizá-lo para evitar constrangimento público, sem precisar alterar o nome civil registrado em cartório.

No Brasil, o nome social é o que Berenice Bento (2014, p. 166) denomina de “solução à brasileira”. São “(...) normas que regulam o respeito à identidade de gênero em esferas micro: nas repartições públicas, em algumas universidades, em bancos (...)”, e constituem uma forma de “cidadania precária e gambiarra legal”, pois, embora permita “às pessoas trans existirem em alguns lugares, conforme se auto identificam, porém, em outros, como no mercado de trabalho, estariam submetidas a situações vexatórias.” (Lages; Duarte; Araruna, 2021, p. 714):

Embora se possa explorar e defender as potencialidades desse “jeitinho brasileiro” por 1) garantir ambientes menos hostis às pessoas trans e; 2) fornecer argumentos locais e gerais contra a patologização; acredito que aqui ainda nos movemos em uma dimensão da cultura política brasileira, onde cidadania é transmutada em dádiva. A aprovação do nome social, por exemplo, nas universidades não é uma garantia imediata de sua efetivação. Pelos relatos de pessoas trans em encontros nacionais, nota-se que há um segundo momento de luta: a implementação nas chamadas e em outros documentos. (Bento, 2014, p. 178)

Gilda, ao referir-se à Jade como “Ira” e diferenciar o sentido de ambos, comunicava a um estrangeiro, de forma preventiva, um marcador da diferença¹¹ de sua prima. O nome masculino “Ira” a identificava para fora, um desconhecido; na convivência diária, porém, Jade era o nome de sua preferência.

Racialmente, Jade se vê como uma “pessoa de pele clara”, e defende sua ascendência indígena e branca: “O meu pai também, da família do meu pai, e os (irmãos) do meu pai nasceram com o pelo todo arrepiado”, conta. O cabelo arrepiado é uma marca fenotípica que associa à ancestralidade indígena.

Aos 13 anos, Jade revelou sua identidade de gênero. Afirmou-se “gay” para os pais, e passou a vestir-se com roupas femininas. O pai recebeu bem a notícia; a mãe, evangélica, não. Seis meses após revelar sua identidade, viu uma mulher, uma presença espiritual, enquanto estava na roça. Sentiu-se fraca. Voltou para casa, e adormeceu.

Acordou com a comoção em torno de seu primo, então com três meses de idade, adoecido e em estado grave. Levantou-se, foi até à criança e, após observar a situação, colocou-a sobre suas pernas. Com ramos de alecrim, rezou. O conteúdo da reza “é segredo, fica no meu sentido”, afirmou. Enquanto benzia, sentia a presença da mulher que havia visto na roça. O menino foi curado. Cansada, Jade dormiu durante um dia inteiro, por 24 horas. Sua referência comunitária como benzedeira iniciou após promover a cura da criança.

Quando cheguei ao quilombo, a bajara⁴² aportou na casa de dona Rosa, como fui orientado. Ali era o principal ponto de encontro de Surubiu-Açú, onde sempre um grupo de pessoas se reuniam. Um piso pequeno de ripas de madeira formava o porto de chegada. Ficava a cerca de dez metros de distância do quintal da casa. Dois rapazes¹⁴ estavam sentados à beira do rio. Um mais jovem, com cerca de 25 anos, e outro mais velho, com idade acima de 50. Eram pescadores.

⁴² “Bajara” é a designação local de uma canoa amazônica de casco largo, projetada para receber motor de popa e acomodar maior carga e passageiros.

Jade não estava em casa, colhia mel na mata. Ao encostar, anunciei o meu objetivo ali – conhecer a trajetória de Jade no quilombo. Eles sorriram, o riso indicava haver certa intimidade com ela. O semblante dos dois transparecia uma vontade de contar, de dizer algo. O tom jocoso disfarçava a timidez com a minha presença. “Eu sou o marido dela”, afirmou o mais velho, enquanto empurrava o colega com safanões no ombro, e reiterou: “sou o marido da Jade”. O tom das afirmações demarcava uma posição de prestígio na vida de Jade. E eu, o estrangeiro, recém-chegado para conhecê-la, deveria estar ciente disso.

Quando a seriedade da conversa foi recuperada, vieram os elogios. O trabalho dela foi, novamente, reverenciado. O senhor que se autodenominou “marido de Jade” relatou que, em momentos de dificuldades financeiras, costuma convidá-la para pescar. Ela o faz render na pescaria, e, ao final, repartem o lucro.

A conversa foi interrompida pelo mais jovem ao anunciar a chegada de Jade. Ela vestia uma calça jeans e camiseta largas — já desgastadas e sujas de terra. Suada e com marcas escuras de cinzas no rosto, seu cabelo castanho escuro, com entradas de calvície acentuadas, estava coberto por um chapéu de palha. Não havia em seu corpo quase nenhuma referência à imagem comum de mulheres transgêneros e travestis dos centros urbanos. Naquela ocasião pós-colheita de mel, a marca de feminilidade estava apenas em seu nome de pedra ornamental, Jade.

Ao sair da bajara encostada na beira do rio, gritou pelo nome de um dos rapazes: “Ei, ‘fulêro’¹⁶, me ajuda aqui! Cuida!” De longe, ela me observava, com curiosidade e timidez recíprocas. É o “menino de Brasília que veio”, ouvi o rapaz mais jovem que foi ajudá-la. Jade deixou o barco, subiu a ribanceira e, antes de me cumprimentar, relatou, orgulhosa, seu rendimento de mel naquela tarde.

Ela dispensou cumprimentos calorosos. Sua objetividade não permitiu um abraço. Os cuidados sanitários, por conta da pandemia da Covid-19, também não. A minha máscara reforçava a condição de estrangeiro. Por ali, ninguém usava qualquer medida de proteção, a não ser o isolamento geográfico da comunidade em relação ao centro urbano e às distâncias impostas pelo rio Amazonas.

Decidimos partir para a casa dela. O pescador mais velho, que disse ser “seu marido”, se dispôs a ajudar a levar os mantimentos até a casa de Jade. Fomos de bajara. A timidez do primeiro contato foi desfeita com a frequência do assunto sobre sexo. Jade narra suas experiências sexuais com frequência. Assim que chegamos, nosso ajudante começou a beber a cachaça “camelinho”. Ficamos os três no alpendre da casa. Enquanto Jade lavava as louças no girau, o pescador, já embriagado, falava sobre assuntos aleatórios, e passou a provocá-la. “Eu acho que isso aí de gay não é de Deus”, provocou.

Constrangida, Jade responde: “Isso (ser gay) existe desde que o mundo é mundo. Existe desde o começo dos tempos. É tipo corno, que tem até os tempos de hoje, como tu”. A expressão “corno” é utilizada para se referir ao homem traído pela esposa. Como observou Fonseca (2002, p. 147), o fantasma dos “cornos” é uma arma potente na comunidade: “Entre vizinhos, as aventuras da mulher adúltera são comentadas principalmente para dizer algo de seu marido (que ele é um coitado ou um palhaço), quase nunca para desprestigiar a própria mulher ou seus consanguíneos”. Ser “corno” tem repercussões dramáticas para os homens. O silêncio imediato no ambiente, após a fala de Jade, confirmou esse dado.

Em seguida, as insinuações sexuais do pescador para Jade suspenderam o constrangimento. Sentado em frente a ela, o homem flexionou uma de suas pernas para apalpar seu próprio órgão genital por cima da bermuda de tecido tãtã. A cena de sedução foi estabelecida após a tensão entre os dois. As provocações se inter cruzavam. O homem, ao se referir à identidade de Jade como pecado cristão, além de manifestar seu desejo, guardava uma segunda intenção: comunicava-se comigo, o terceiro personagem da cena, o estrangeiro, “o menino de Brasília”, como fiquei conhecido, para mensurar a minha reação sobre o assunto e ganhar previsibilidade sobre o que ocorreria logo depois.

A resposta de Jade teve efeito tranquilizante: não apenas pelo constrangimento em referência a uma suposta traição vivida pelo pescador, mas também por retirar a moral cristã¹⁷ da prática sexual entre duas pessoas tidas como do “mesmo sexo”, ao relacionar com a origem do mundo.

2.2 Gênero, sexualidade e (de)colonialidade

A lógica da colonialidade, conforme discutida por Walter Dignolo (2017), ajuda a compreender o desenvolvimento da civilização ocidental desde o Renascimento até os dias de hoje, sendo que os colonialismos históricos foram parte constitutiva dessa estrutura. O conceito de “colonialidade” surge, por si só, como uma ferramenta de análise decolonial que apresenta a inseparabilidade entre modernidade e colonialidade, uma vez que a modernidade não existiria sem os processos coloniais, cuja ligação entre si se materializou na exploração e opressão dos territórios e povos não europeus, com respostas decoloniais que emergiram desde o século XVI para contestar essas imposições.

Dignolo (2007) também ressalta que a modernidade, enquanto fenômeno global, foi construída a partir de fases cumulativas e simultâneas de expansão, lideradas por diferentes potências, desde os impérios ibéricos até o domínio americano no século XX. Além disso, ele

critica o discurso do pós-nacional, e discute como essa ideia é um produto ocidental vinculado à promoção do livre-comércio global, ao passo que a globalização, na prática, traz consigo a narrativa do progresso moderno e a lógica da exploração colonial. O controle epistemológico que sustentou essa matriz colonial inclui a ciência e a arte, ambas mobilizadas para consolidar uma visão de mundo eurocêntrica, em que a natureza foi objetificada para servir aos interesses econômicos das elites coloniais.

A colonialidade, portanto, desdobra-se em domínios interligados, como o controle econômico, político, de conhecimento, gênero e sexualidade, pois, quanto a esta, “presumiam relações heterossexuais como a norma. Consequentemente, classificavam, também, as distinções de gênero e a normatividade sexual” (Mignolo, 2007, p. 6), isto é, se estendia ao controle sobre os corpos e subjetividades, e criou normas e relações de poder que até hoje moldam as estruturas globais.

[...] a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação à razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais. O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias[...] (Mignolo, 2017, p. 6).

Anibal Quijano (2005) argumenta que a conquista da América marcou o início de um novo padrão de poder global, e configurou a região como o primeiro espaço-tempo da modernidade e a primeira identidade moderna. Esse padrão global foi estabelecido por meio de dois processos históricos centrais que se interrelacionaram: a codificação das diferenças raciais e a exploração econômica.

Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia (Quijano, 2005, p. 117)

O primeiro processo envolveu a formulação de uma ideia de raça, que se fundamentava em uma suposta distinção biológica entre conquistadores e conquistados. Essa diferença foi

utilizada para justificar uma hierarquia de dominação, e classificou os conquistados como naturalmente inferiores. A raça, assim, tornou-se o elemento central e fundacional das relações de poder impostas pela conquista.

O segundo processo consistiu na integração das diversas formas de controle do trabalho, recursos e produtos. Esse controle foi articulado em torno do capital e do mercado mundial, consolidando um sistema de exploração que ultrapassou as fronteiras da América e se estendeu globalmente. Dessa forma, a população americana foi inicialmente categorizada nesse novo padrão de poder, o qual mais tarde foi aplicado à classificação da população mundial.

Nesse sentido, colonialidade do poder é uma chave para compreender a organização colonial-moderna em torno das dissidências de gênero e sexualidade. Em sua análise, Segato apresenta o mundo-aldeia como hospedeiros do gênero pré-colonial nas margens e nas dobras da colonial-modernidade, cujo tensionamento resulta da resistência à “incorporação ao cânone da colonial-modernidade e da cidadania universal” (Quijano, 2005, p. 90):

O advento da modernidade introduz o antídoto para o veneno que ela mesma inocula. O Estado moderno das repúblicas latino-americanas é herdeiro direto da administração ultramarina e, portanto, seu objetivo permanente é colonizar e intervir. O Estado enfraquece a autonomia, perturba a vida institucional, dilacera o tecido comunitário e cria dependência; com uma mão, oferece a versão da modernidade baseada no discurso igualitário crítico, enquanto, com a outra, já introduziu uma versão de modernidade baseada na razão instrumental capitalista liberal e no racismo que sujeita homens não brancos à emasculação (Segato, 2021, p. 90).

São criadas e catalogadas anomalias que, após processadas pela grade do referente universal e em uma chave multicultural, são reduzidas, tipificadas e classificadas em termos de identidades políticas iconizadas, para somente nesse formato serem reintroduzidas como sujeitos possíveis na esfera pública (Segato, 2007).

2.3 Patriarcado de alta e baixa intensidade

Rita Segato (2012) analisa como o patriarcado colonial transformou sistemas de prestígio que, anteriormente, eram mais flexíveis e dualistas. Em sociedades pré-coloniais, existia um diferencial de prestígio nas decisões, onde as mulheres desempenhavam um papel relevante na esfera doméstica, influenciando decisões indiretamente. Com a chegada do Estado e da colonização, essa dinâmica se alterou, tornou-se mais rígida. Ela destaca que, em aldeias, os homens conduziam os debates públicos, enquanto as mulheres manifestavam suas opiniões

de forma indireta.

A autora também menciona a distribuição de poderes e tarefas, e ilustra que, em sociedades no Quênia, os homens não participavam do processamento de alimentos. Esse contexto cultural impunha aos homens a necessidade de buscar outras opções para alimentação, como comer na rua ou depender de alguém para preparar a comida. Ela critica a visão fundamentalista dos caciques, que consideram os interesses das mulheres como fragmentadores do projeto coletivo, uma forma de chantagem que busca subordinar as reivindicações femininas.

Nesse processo, a politização e a defesa dos interesses transformam também o comportamento das mulheres, que passam a reivindicar seus direitos e interesses dentro da própria comunidade. Segato sugere que essa politização é um fenômeno abrangente, que envolve todos os componentes de um povo, e resulta em uma resposta articulada e dinâmica dos sujeitos oprimidos diante das transformações históricas e políticas.

Assim, a modernidade, com sua precondição colonial e sua esfera pública patriarcal, é uma máquina produtora de anomalias e executora de expurgos: "positiviza a norma, contabiliza a pena, cataloga as doenças, patrimonializa a cultura, arquiva a experiência, monumentaliza a memória, fundamentaliza as identidades, coisifica a vida, mercantiliza a terra e equaliza as temporalidades" (Segato, 2016, p. 24). A economia global funciona de maneira similar; a expansão da economia global enfrenta como maior inimigo os mercados locais e regionais, formas de troca situadas que não se submetem à captura pelo referente universal monetário.

Michel Foucault descreve o panóptico⁴³ como um "dispositivo polivalente de vigilância" e uma "máquina óptica universal das concentrações humanas" (Foucault, 1997, p. 170), que também pode ser traduzido nesse contexto. Para a vida privada ser pública e capturada pelo Direito, deve-se expressar de maneira traduzível ao referente universal⁴⁴. Caso contrário, o público não captura, vigia ou protege.

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as "disciplinas". Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de

⁴³ O panóptico é um modelo arquitetônico idealizado por Jeremy Bentham que permite a observação constante de todos os indivíduos em um espaço. Essa vigilância contínua ajuda a moldar o comportamento e a tornar os indivíduos mais obedientes. O Panóptico projeta luz sobre cada pessoa, garantindo visibilidade e controle rigoroso, o que facilita a acumulação de saber sobre os vigiados e a gestão das suas ações. O conceito de Panóptico evoluiu para o "panoptismo", um princípio geral de uma nova "anatomia política" que, ao contrário da soberania tradicional, foca nas relações de disciplina. A sociedade disciplinar, caracterizada pelo uso de grandes instituições de confinamento como prisões, escolas e hospitais, enfrenta uma crise e começa a ser substituída por uma sociedade de controle com novos mecanismos de vigilância e gestão dos indivíduos.

⁴⁴ C.f. Rômulo Santos (2019), o qual analisa a leitura do panóptico de Jeremy Bentham realizada por Foucault com densidade.

dominação (Foucault, 2004, p. 118).

No direito positivo⁴⁵, é possível transformá-lo em histórico, adaptando leis, mas essa transformação enfrenta a inércia e dificulta a intervenção prática das pessoas. Em determinadas sociedades comunitárias e coletivistas coloniais, há uma circulação entre diferentes naturezas que permitem trânsito, uma forma de ‘mudança de pele’, que constitui um patriarcado de baixo impacto, presente nos mitos de diferentes povos, como os ameríndios, Nova Guiné, África e no Ocidente, no Gênesis bíblico, com diferenças de prestígio, mas também com transitividade entre posições, onde não há uma comunicabilidade plena, mas, sim, uma transitividade (Segato, 2012).

Gilbert Herdt (1984), em *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, antropólogo que trabalhou com os Sambia em Papua Nova Guiné, descreve que a forma de iniciação sexual masculina é o felácio por homens mais velhos. Eles entram na escola de iniciação onde o mais novo realiza o felácio nos mais velhos, nos senhores da escola de iniciação, e, enquanto engolem sêmen, masculinizam-se. O autor identifica um medo descrito como uma "fantasia transexual", em que mitos transformam o receio de que um homem possua atributos femininos em uma certeza afirmativa de sua masculinidade.

Nessa sociedade, há o problema da procriação. O jovem casa-se com uma mulher e se reproduz para o seu povo e família. No entanto, como ele aprendeu a sexualidade de outra forma, a reprodução será realizada em um intercuro sexual, em um lugar distante, fora da aldeia, na floresta, ao tempo em que, no ato sexual reprodutivo, mastiga uma semente amarga e a cospe constantemente para não se contaminar com a essência feminina, que vem da mulher, da esposa, que representa um perigo permanente de “poluição pela feminilidade”. Na sexualidade, há as dimensões do afeto, do prazer e do erotismo formatadas na escola de iniciação com homens. E a reprodutividade, separada e obrigatória, na conjugalidade.

Com esquema semelhante, no filme “O banquete de casamento”⁴⁶, há uma figura masculina (Wai) que vai se casar com uma mulher (Wei Wei), mas, na verdade, vive com um homem (Simon). O motivo do casamento é para justificar-se aos pais, que vivem na China, e o

⁴⁵ Nesta pesquisa, objetivamente, entende-se direito positivo como a explicitação das leis e outros instrumentos normativos oficiais do Estado (Albó, 2000).

⁴⁶ Sinopse do filme: Wai (Winston Chao) é um homem de negócios jovem e bem-sucedido de Taiwan que mora em um belo apartamento no Brooklyn com seu namorado americano Simon (Mitchell Lichtenstein). Seus pais não sabem que ele é gay, e com isso ele sofre constantes pressões para se casar, então Simon o incentiva a se casar com a inquilina Wei Wei (May Chin) por conveniência. Em troca, ela conseguiria o seu green card, já que Wai é naturalizado americano. No entanto, o belo plano dos três começa a dar bem errado e render engraçadas situações quando a família do noivo chega de Taiwan na véspera do casório. Disponível em: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-84877/>. Acesso em 10 set. 2024.

cobravam para casar-se. No decorrer da trama, ele descobre que o pai também é gay, mas casou-se para fins reprodutivos, e evitar o fim geracional da família. A história narra, nas entrelinhas, uma transmissão geracional de uma forma de amar, apesar de o não dito ser aquele que não pode passar abertamente, mas com sutileza, de forma que, na modernidade europeia ocidental estatizada legislativa, captura-se tudo que se pode dizer. É um estilo de sentir, e não se pode capturar todos os estilos de sentir em um discurso, em uma classificação. E é isso que a modernidade e a lei exigem. Entre a (prática) reprodutiva e a afetiva, entre homens, é muito sutil a liberdade da experiência; e a vida, a linguagem, não são sutis. Não aceita e não incorpora essa sutileza.

Histórias míticas sobre a redução da mulher a uma posição de obediência estão presentes em várias culturas. Segato (2021) argumenta que a evidência de um patriarcado pré-colonial é a presença de mitos de origem onde a mulher é sujeitada. Para ela, a conquista não teria sido possível sem uma diferenciação de gênero pré-existente.

Essas histórias refletem, como dito, um patriarcado de baixo impacto. No Antigo Testamento, há indícios dessa guerra onde a mulher comete um erro de desobediência. Exemplos incluem o povo Massai, em que as mulheres, originalmente donas dos rebanhos, perderam essa posição devido a uma suposta preguiça.

Trata-se de histórias que estão incrustadas nas tradições da maioria dos povos. Nelas, é possível pensar como se desejar, a partir de um referencial de trânsito, em transição, onde não existe um ‘mundo aldeia ideal’, tampouco um mundo da modernidade ideal. É uma transição constante, característica de nossa sociedade, na qual o homem é a dobradiça entre os dois mundos e atua como colonizador em casa, servindo como ponto de interseção. Para Rita Segato (2012), existe um patriarcado originário com menos intensidade, fundado por uma diferença de prestígio nas sociedades duais, onde havia um mundo das mulheres, com conflitos internos, mas também com alianças. Na modernidade, isso não é possível; a ideia de sororidade, por exemplo, presente desde os primeiros dias do feminismo nos anos 1960 e 70, não possui uma dimensão jurídica, o que leva à sua falência (Segato, 2007).

A reconstrução da realidade não propõe a criação de algo puro; trata-se de um mundo intermediário, com realidades intermediárias, transições entre a realidade estatal e o mundo aldeia, entre a ordem colonial moderna e a ordem pré-colonial, com influências benignas e malignas. Há um ‘entremundos’:

Ordem pré-intrusão, dobra fragmentária que convive conseguindo manter algumas características do mundo que antecedeu a intervenção colonial, mundo-aldeia: nem palavras temos para falar deste mundo que não devemos descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela. Trata-se de realidades que

continuarão caminhando, como dissemos aqui, junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Mas que, de alguma forma, ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano de ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de status, como casta e gênero (Segato, 2012, p. 114).

Sobre a dimensão da intensidade das desigualdades de gênero em Surubiu-Açú e a percepção sobre a paisagem na qual Jade sentiria menos preconceito foi dita por Zé Clido que, em uma das viagens a Surubiu-Açú, aproximou-se e disse: “Eu também sou primo da Jade, conheço muito ela”. Ele partilhou sua percepção em relação à prima quanto aos conflitos e riscos na convivência na comunidade e fora, na cidade:

A comunidade vem toda aqui. Na cidade, o preconceito é diferente. Aqui, todo mundo se conhece. Não tem preconceito. É uma comunidade pequena. São poucas as que não aceitam. [Na cidade]. Há milhares de pessoas, e ela [Jade] iria sentir mais. [Na comunidade, Jade] Sente mais confiança em conversar, não perde nenhuma festa. [Zé Clido, diário de campo, 15 de outubro de 2021]

Já havia circulado no barco o meu propósito e, provavelmente, dissonâncias quanto à Jade não seriam proferidas. Havia interesse em demonstrar que, por ali, Jade era respeitada, e que o preconceito seria menor na cidade. Por outro lado, embora sejam encontráveis episódios de homotransfobia, inclusive com um caso de agressão física ocorrido há cerca de 20 anos, as evidências ao longo do campo demonstram que, no quilombo, atos de violência, sobretudo verbal, não circundam em letalidade e não a excluem dos espaços políticos. Surubiu-Açú não é uma comunidade pura, no sentido de não haver intercâmbios com a cidade. Porém, sua distância geográfica e os aspectos culturais que formam a comunidade impõem diferenças estruturantes que permitiram Jade encontrar um lugar na vida comunal. Zé Clido relaciona a dimensão espacial reduzida, onde “todo mundo se conhece”, e isso facilita compreender o papel de cada membro dentro do espaço comunitário.

2.4 (Des)colonização nos Andes coloniais

Em *La Descolonización del ‘Sodomita’ em los Andes Coloniales*, Michael Horswell (2013) discorre sobre a crise no final do século XV com a sucessão dos governantes incas em Tahuantinsuyu – um Pachacutec (mudança cataclísmico) que a reprodução cultural do corpo social andino e a transição de corpos imperiais na passagem de uma geração à outra⁴⁷. Para

⁴⁷ Michael Horswell (2013) abre nota explicativa para explicar os espaços físicos e culturais e os povos aos quais menciona em seu livro (os Andes, os andinos e a cultura andina): “[...] Tawantinsuyu, o império Inca encontrado

mediar a tensão nesse período histórico, o povo inca convocou ao Cuzco o “chuqui chinchay” ou “apo dos otorongos”, divindade indígena de dois gêneros reverenciada na cultura andina cujos assistentes rituais eram atores vitais em suas cerimônias:

O corpo do terceiro gênero foi um signo em um sistema semiótico que privilegiava a representação e a comunicação no plano corporal mais do que na página escrita. A memória coletiva dos andinos depende da transmissão oral e da interpretação auxiliada por unidades mnemônicas, como o quipu (cordas multicoloridas com nós usadas para lembrar dados históricos e administrativos nos Andes), tecidos, topografia natural, rituais, arquitetura monumental, cerâmica e escultura. Acima de tudo, essa memória dependia mais das pessoas que representavam a história ritualizada de sua cultura do que dos alfabetos tecnologicamente impressos e padronizados, uma diferença cultural significativa que teria grande impacto quando uma invasão espanhola, outra *pachacuti*, fosse desencadeada nos Andes. A impermanência do corpo humano e de suas vestimentas refletem a fragilidade relativa da memória cultural andina. Quando figuras sagradas, como o chuqui chinchay e seus ritualistas do terceiro gênero, foram escritas como diabólicas e inaceitáveis nos escritos coloniais espanhóis, os estudiosos se depararam com um desafio (Horswell, 2013, p. 12-13).⁴⁸

Nesse sentido, Michael Horswell (2013) explica que a "conquista" espanhola e a colonização dos Andes foram imortalizadas nos chamados "livros dos valentes", que deram origem às conhecidas "cidades letradas", associadas ao "lado sombrio" do humanismo renascentista. Essas metáforas, as quais refletem a supremacia da literatura espanhola nas Américas, organizam uma masculinidade presumida no sujeito escritor, muitas vezes naturalizada tanto nos textos coloniais originais quanto nas historiografias subsequentes e na

pelos espanhóis em 1532, era uma região multiétnica e multilíngue que se estendia ao longo das montanhas dos Andes, do que hoje é o sul da Colômbia até o norte da Argentina. Inclui territórios que se expandiam das serras do leste até a bacia da selva Amazônica e, a oeste, até o Oceano Pacífico. Os incas eram um dos muitos grupos étnicos nessa região, um grupo que iniciou uma expansão imperial em meados do século XV. Rapidamente estabeleceram relações governamentais recíprocas entre sua capital serrana do sul, Cusco, seu local de origem, e outros centros étnicos ao longo dos Andes. Esse crescimento de poder foi realizado em um período de 80 anos; por isso, muitas culturas não incas preservaram grande parte de sua identidade e língua. Enquanto se discute o Tawantinsuyu e a subsequente invasão e colonização espanhola, esforça-me para diferenciar as áreas culturais distintas. Na verdade, afirmarei que a diversidade de etnias apresentou desafios únicos para o retrato das culturas inca e andina pelos cronistas espanhóis no século XVI e poderia ajudar a explicar por que e como os sujeitos deste estudo, terceiros gêneros, foram objetos de transculturação” (Horswell, 2013, p. 12, *tradução minha*).

⁴⁸ Trecho original: “Estos chamanes qariwarmi (hombres-mujeres) mediaban entre las esferas simétricamente dualísticas de la cosmología andina y la vida diaria presentando rituales que en momentos requerían prácticas eróticas entre ellos y hombres. Sus travestidos atuendos servían como un signo visible de un tercer espacio que negoció entre lo masculino y lo femenino, el presente y el pasado, la vida y la muerte. Su presencia chamánica invocó la fuerza creativa andrógena frecuentemente representada en la mitología andina. El cuerpo del tercer género fue un signo en el sistema semiótico que privilegió la representación y la comunicación en un plano corporal más que sobre una página escrita. La memoria colectiva de los andinos dependió de la transmisión oral y la interpretación asistida por unidades mnemónicas tales como el quipu (cuerdas multicolores anudadas utilizadas para recordar datos históricos y administrativos en los Andes), textiles, topografía natural, rituales, arquitectura monumental, cerámica y escultura. Sobre todo esta memoria dependió más de la gente que representó la historia ritualizada de su cultura que de los alfabetos impresos tecnológicamente y estandarizados, una significativa diferencia cultural que tendría un impacto grande cuando la invasión española, otro pachacuti, es desatada en los Andes. La impermanencia del cuerpo humano y sus vestiduras reflejaron la relativa fragilidad de la memoria cultural andina. Cuando las figuras sagradas como el chuqui chinchay y su ritualistas del tercer género son inscritas como diabólicas e inaceptables en los escritos coloniales españoles, los académicos son presentados con un reto”.

crítica literária, sendo uma subjetividade “central para a formação das narrativas coloniais que pretendia criar sentido para a invasão, colonização e resistência indígena” (Horswell, 2013, p. 13).

Os homens considerados “valentes” e letrados à época, sob influência das correntes filosóficas emergentes, revelaram em seus escritos uma instabilidade subjacente à masculinidade espanhola, evidenciada nas interações discursivas entre o sujeito masculino ideal e o Outro cultural, representado pelos povos indígenas americanos, em contraste com os antigos rivais mouros da Península Ibérica, de modo que, “desde o início do ‘encontro’ e da ‘conquista’ das Américas, as diferenças de gênero e sexualidade dos indígenas, como as personificadas pelos ritualistas do terceiro gênero, desafiaram os conceitos espanhóis de masculinidade e feminilidade” (Horswell, 2013, p. 14).

Faço uma observação que Walter Mignolo (2017) aponta que os proponentes das ideologias coloniais eram predominantemente cristãos, brancos e homens, e que eles assumiam como norma a heterossexualidade. Constituiu-se uma matriz branco cisheteroconforme⁴⁹ (Magalhães, 2017), encarnado pelo sujeito universal:

Devido à sua história, ao que acabei de me referir de forma muito condensada, o sujeito natural dessa esfera pública, herdeira do espaço político dos homens na comunidade, será, por marca de origem e genealogia: 1) masculino; 2) filho da captura colonial e, portanto, a) branco ou embranquecido; b) proprietário; c) letrado; ed) pater-famílias (descrevê-lo como «heterossexual» não é adequado, pois sabemos muito pouco sobre a sexualidade propriamente dita do patriarca). Portanto, apesar de suas características particulares, todos os enunciados do sujeito paradigmático da esfera pública serão considerados de interesse geral e possuirão valor universal. É a partir desse processo que se pode afirmar que a história dos homens, o processo histórico da masculinidade, é o DNA do Estado, e sua genealogia masculina se revela cotidianamente. (Segato, 2016, p. 94)

Essa presunção implicava na categorização das distinções de gênero e na imposição de uma normatividade sexual, que sustentava as hierarquias sociais e políticas da colonialidade⁵⁰.

⁴⁹ Camila Magalhães (2017) explora a construção de uma matriz corporal ideal, marcada pela colonialidade, onde linguagens são elaboradas sobre os sujeitos e seus corpos. Essa construção é fundamental na articulação entre corpo, sexo, gênero e raça, e desempenha um papel crucial na definição da dicotomia da colonialmodernidade, que opõe humanos e não humanos, delimitando as fronteiras entre diferentes (des)humanidades. O ideal estabelecido nesse contexto é o de homens brancos, heteroorientados, cuja identidade de gênero corresponde ao sexo designado ao nascer. Além disso, a autora opta pelo termo "heteroconformes" para descrever essa conformidade aparente à norma de orientação sexual e identidade de gênero, inspirando-se em Rita Segato (2016), que sugere que o termo "heterossexualidade" é insuficiente para descrever a sexualidade patriarcal. A autora também rejeita a proposta de Segato de utilizar "paterfamílias" e, em diálogo com Viviane Vergueiro (2015), adota "conformes" para expressar uma adesão normativa, ainda que parcial ou superficial.

⁵⁰ Rita Segato (2021) aborda a longa trajetória histórica que fundamenta a experiência humana, marcada por uma ruptura ocasionada pela conquista e colonização, cujo processo envolve uma reconfiguração epistêmica, ou seja, uma mudança fundamental nos paradigmas de conhecimento e organização temporal, afetando tanto os povos conquistados quanto os conquistadores. A autora identifica esse momento como uma transformação profunda do patriarcado, que se converte em uma nova estrutura patriarcal de caráter colonial e permanente. Essa transmutação

A partir dessa visão, as relações de gênero e sexualidade eram reguladas e classificadas de acordo com padrões eurocêtricos, reforçando estruturas patriarcais e heteronormativas que marginalizavam qualquer forma de diversidade. O processo de categorização era parte integrante do controle colonial, que não se limitava apenas ao domínio econômico ou político, mas se estendia ao controle sobre os corpos e subjetividades.

Nesse processo, o corpo andino, entendido como um “sítio de memória cultural”, foi incorporado e subjugado por um discurso masculinizado e letrado, adequado às práticas religiosas sancionadas pelo cristianismo espanhol, como exemplificado nas celebrações do Corpus Christi. A ritualidade corporal, vista como uma forma de resistência cultural indígena, foi considerada perigosa e herética, especialmente quando opunha a mulher ou o andrógino contra o masculino. Para os espanhóis, o feminino e o andrógino eram inferiorizados. No entanto, para a cultura andina, essas categorias eram específicas como complementares e recíprocas ao masculino.

As tensões entre essas duas posturas foram ritualmente negociadas com o objetivo de recriar o conjunto andrógino originário e utópico, representado na mitologia andina. O equilíbrio simétrico entre o masculino e o feminino foi, em momentos, arbitrado através de performances corporais de ritualistas do terceiro gênero, mais frequentemente representados como inferiores, lascivos sodomitas pelos tropos espanhóis de sexualidade. Os andinos travestidos introduziram uma crise ao paradigma patriarcal espanhol, pois a ruptura simbólica do terceiro gênero no sistema binário de gênero serviu ao propósito de criar harmonia e complementação entre os sexos e invocou o poder e privilégio da força criativa andrógina. Esse desafio às normas sexuais inspirou uma contraofensiva em várias áreas da cultura colonial: historiografia, direito civil, literatura eclesiástica e representações artísticas religiosas. Essas áreas do discurso colonial conspiraram na tentativa de apagar e eventualmente transculturar a subjetividade ritual do terceiro gênero (Horswell, 2013, p. 14).

A transitividade de gênero harmônica e complementar no mundo andino, marcada pela androginia, também foi identificada em Recife, no Xangô, por Rita Segato (2005). A família de santo é considerada uma unidade social, na qual os papéis masculinos e femininos não se diferenciam. Não há distinção entre os papéis sociais entre uma mãe e um pai-de-santo. Suas lideranças e responsabilidades são exercidas de forma equivalentes, por exemplo, no aconselhamento e orientação aos filhos, na intermediação entre os orixás e os filhos e na distribuição de recursos, com notória predileção aos perfis de líderes que articulam papéis sociais andróginos:

ocorre por meio de quatro principais transições: (1) a racialização e biologização das relações de gênero, onde atributos raciais e de gênero passam a ser biologicamente naturalizados; (2) a imposição de posições binárias, que reforcem oposições e desigualdades; (3) a centralização do poder político na figura do sujeito universal — homem, branco, alfabetizado, proprietário e pater familias; e (4) uma redefinição do espaço doméstico como despolitizado e nuclearizado, o que implica uma marginalização e despolitização do papel das mulheres. Esses elementos delineiam o arcabouço de uma ordem patriarcal colonial, que perpetua as estruturas de dominação e exclusão.

De fato, tanto os papéis sociais de liderança como os de subordinação podem ser descritos como papéis andróginos, e tanto homens como mulheres podem desempenhá-los mais confortavelmente se exibirem uma combinação de atitudes e habilidades masculinas e femininas no seu comportamento. Noutras palavras, considera-se que homens que apresentam facetas femininas e mulheres com facetas masculinas acumulam uma gama mais ampla de experiência e são capazes de compreender as necessidades espirituais de um número maior de filhos e clientes. Daí também a preferência, antes mencionada, por uma combinação de um santo masculino e um feminino na cabeça dos membros (Horswell, 2013, p. 442).

Por outro lado, em consonância com o que Michael Horswell aponta sobre o discurso colonial espanhol em relação à demonização de divindades do terceiro gênero e com o que Segato identifica no Xangô quanto à preferência por lideranças andróginas, em Surubiu-Açú, os líderes evangélicos classificaram Jade como “a terceira pessoa que não existe”, “o terceiro gênero” e que “o terceiro é aquilo que não é visto, que não tem; pela Bíblia, está escrito homem e mulher”. Para eles, Jade ocupa a terceira margem, no sentido de Guimarães Rosa (1994) quando descreve, em seu conto, a terceira margem do rio como aquela que existe, mas sem reconhecimento. É a terceira existência, o que não se toca, o incompreensível.

Durante a conversa, Arthur, líder da Igreja da Fé, esquivou-se da maioria das perguntas sobre Jade: não trabalharam juntos na pesca, não foi “puxado” ou “consertado” por ela, e frases como “eu não sei explicar” ou “eu não vou saber lhe dizer” foram comuns. Havia uma indisposição e desconfiança notórias em comentar sobre um tema que poderia repercutir negativamente na comunidade. Manteve um discurso evasivo apresentado como respeito e não discriminação. Por outro lado, houve resistência para reconhecê-la como Jade:

Arthur: - Meu amigo, eu não vou lhe explicar, porque a conversa pode estar desse jeito. Eu posso explicar cem motivos, mas tem mais de duzentos por cima. Então, eu não sei explicar, não. Só sei que chamam Jade para ele, como tu sabe, mas eu não chamo Jade.

Lourival: Por quê?

Arthur: Porque não, porque não é o meu costume. Eu o chamo de amigo, nem sei o nome dele, qual é o nome dele? (Entrevista, 23 de outubro de 2021)

Após ter dito desconhecer o nome civil de Jade, emenda dizendo não gostar de chamar as pessoas pelo apelido: “Eu chamo pelo nome, e isso (Jade) é apelido. Então, eu chamo pelo nome.” Arthur destoa do critério de agrado para definição do nome. Reivindica o costume de chamá-la apenas por “amigão” e, embora tenha comentado sobre chamá-la pelo nome civil, quando o questionei sobre como a Igreja interpreta a experiência de Jade, deixou evidenciar o motivo sobre não a chamar por nenhum dos dois nomes relacionados à Jade. Tratava-se de uma “terceira pessoa”:

Arthur: Eu não sou muito sábio, né, eu não sou teólogo, mas fiz muitos cursos por aí. Eu estudei um pouco de teologia bíblica, só. Mas, assim, tem muita coisa que eu não sei. Mas terceiro é aquilo que não é visto, que não tem. Pela Bíblia, está escrito

homem e mulher, né?! Mas não está escrito homem vira mulher e a mulher vira homem, não está escrito isso aí, isso é outra coisa. Eu não sei como é, não sei como acontece, e porque eu não sei, eu não discrimino. Deixa eu falar uma coisa com você, então, disso aqui, eu estou fora. (Entrevista, 23 de outubro de 2021)

Para o líder religioso da Igreja da Paz, a terceira pessoa não existe. O “amigão” representa a adjetivação de uma experiência que se fundamenta pela existência que não é reconhecida no espaço público, mas indica uma superioridade moral pelo discurso de respeito e não-discriminação - por “só Deus poder julgar” -, então Jade pode ser o “amigão”, mas sem a sua existência ontológica reconhecida. Ele narra sobre pecado, no trecho bíblico sobre Sodoma e Gomorra:

Arthur: Sodoma e Gomorra eram duas cidades ali pelo Oriente, né?! Isso aconteceu há milhares de anos atrás. A palavra Sodoma era de um povo que abusava, um homem abusava de outro homem. Mas isso era uma lei severa, como se fosse um jeito feio, né?! Mas falavam que era assim. E então, essa cidade existia e se chamava Sodoma, e tinha Gomorra, e Deus destruiu (as cidades) com fogo por causa disso. Agora, eu não sei o tipo de pecado, eu não tenho muito entendimento, né?! Mas eu sei o que eu leio das profecias por causa do pecado, e o pecado separa o homem de Deus. Então, foram destruídas por Deus com fogo. Está na Bíblia, tanto na Bíblia crente como na católica, que é só uma, né?! Então, eu não tinha conhecimento desse negócio que você ia falar, Jade, porque lá onde eu morei, nunca existiu. E para o lado de cá, que eu vim saber como é. (Entrevista, 23 de outubro de 2021)

A história de Sodoma e Gomorra é apresentada como pano de fundo para configurar a experiência de Jade como pecado, que justifica a separação entre o ser humano e Deus. A destruição pelo fogo das duas cidades indica o tratamento para uma dissidência sexual: o discurso de eliminação do Outro.

2.5 Transculturação: um terceiro espaço cuir

Michael Horswell também analisa a transculturação como um fenômeno que molda subjetividades cuir, mas também desafia a fixação de identidades essenciais, sendo caracterizado por afinidades ideológicas que tornam a representação de gênero e sexualidade um campo de disputa. As subjetividades cuir transgridem as normas sexuais e de gênero dominantes, sendo formadas e influenciadas pelas dinâmicas transculturais, e ocupam posições marginais em relação à normatividade. A ideia de espaços liminares ou terceiros espaços, embora não diretamente definida, pode ser entendida como contextos em que as diferenças culturais e de gênero se manifestam de maneira que articulam as tensões entre culturas nativas e dominantes.

O autor destaca que o conhecimento subalterno emerge precisamente dos sujeitos marginais, especialmente daqueles cuja identidade cuir foi subalternizada pela colonização.

Esse saber é crucial para entender os processos transculturais e as formas de representação cultural que persistem, mesmo diante dos esforços coloniais de apagamento, evidentes em práticas culturais e produções literárias andinas. Horswell explora como escritores espanhóis e mestiços narraram as experiências de gênero e sexualidade dos indígenas andinos, criando significados que, embora inteligíveis para os europeus, não necessariamente correspondem às perspectivas nativas. A legitimidade das afirmações de verdade nesses textos é ancorada na autoridade colonial, que busca moralizar as observações feitas como um desejo de moldar a realidade observada a partir do lugar de enunciação dos cronistas.

A subjetividade do escritor desempenha um papel essencial, pois, quanto maior a autoconsciência histórica do narrador, mais críticas são suas representações do sistema social e das normas que o sustentam. Para compreender esse desejo de moralizar, é necessário investigar a tradição literária da qual os cronistas e historiadores coloniais emergem, começando pela literatura peninsular espanhola que serve de pano de fundo. A partir daí, examina-se como a relação de cada escritor com o aparato colonial influencia a representação das culturas de gênero andinas.

Observa-se que muitas representações coloniais possuem características protoetnográficas, ou seja, pretendem descrever o Outro, mas frequentemente acabam inventando imagens que distorcem a realidade cultural andina. A reprodução de tropos de sexualidade nos discursos coloniais contribui para a criação de estereótipos sobre o Outro. Nesse sentido, Rita Segato (2022) aponta que:

O processo de colonização envolve a imposição de monoteísmos ao cosmos não monoteísta do mundo indígena e a adesão à modernidade-colonial, com sua transição rumo à estrutura binária de anormalização, minorização e marginalização das diferenças a partir de um centro que relega seus outros à condição de minorias residuais em relação ao sujeito universal. Conforme dito antes, o dual e o binário representam duas estruturas drasticamente distintas. A estrutura binária se desdobra em uma variedade de binarismos nos quais o segundo termo se torna uma função – e, também, uma invenção – do primeiro: desenvolvido/subdesenvolvido, branco/não branco, moderno/primitivo, civilizado/bárbaro, sujeito universal (Homem)/minorias. Enquanto o mundo pré-colonial é dual, o mundo colonial/moderno é binário, e o binarismo é o mundo do Um e seus Outros – a mulher, assim, se converte no outro do homem; o negro, no outro do branco; a sexualidade homoerótica, no outro da heterossexualidade etc. Dessa forma, apenas um termo é ontologicamente completo, ao passo que os outros são anômalos. O homem com letra minúscula, um entre muitos, do mundo comunal, transforma-se no Homem com H maiúsculo do humanismo moderno e passa a encarnar, a incluir, a sequestrar quaisquer discursos e ações que se pretendam políticos; passa a iconizar, com seu corpo, todo o universo da politização. É quando nos deparamos com a invenção das minorias (Segato, 2022, p. 15-16).

A relação problemática entre o discurso dominante sobre o Outro e as vozes contestatórias de escritores mestiços e indígenas evidencia que os tropos de sexualidade desempenharam um papel central na formação de subjetividades e na transculturação durante o

período colonial. Horswell enfatiza essa ambivalência ao traçar a genealogia do termo "sodomita" e seus derivados, e revelam as nuances e implicações do uso colonial do conceito, e argumenta que as metáforas normativas são insuficientes para capturar a complexidade e a diversidade da reprodução cultural.

Em sua análise, ele destaca que as práticas sexuais entre homens e indivíduos transgêneros tiveram papel importante nos rituais da região andina, na medida em que, durante o processo de colonização, os sujeitos de terceiro gênero foram marginalizados e assumiram novos significados, sendo frequentemente utilizados no discurso hegemônico como representações transculturais ou tropos queer de sexualidade. O autor critica a perpetuação do preconceito heteronormativo nas teorias, e observa que isso contribui para a manutenção de ideologias de exclusão, mesmo nas análises críticas da cultura colonial e pós-colonial das Américas. Nesse sentido, uma proposta de abordagem radical da alteridade pode enriquecer a compreensão da reprodução cultural, ao incluir aqueles sujeitos cujas identidades queer, embora distintas na cultura de origem, se tornaram ainda mais marginalizadas após a transculturação.

2.6 Sexualidades dos nossos chãos

Ainda no Xangô, Segato (2005) fala sobre o sentido de família, gênero e sexo em experiências afro-brasileiras, e demonstra que, no culto da tradição nagô, há um esforço sistemático de desvincular “as categorias de parentesco, de personalidade, de gênero e sexualidade das determinações biológicas e biogenéticas a que se encontram ligados na ideologia dominante na sociedade brasileira” (Segato, 2005, p. 421).

De acordo com a antropóloga, o princípio de indeterminação biogenética e a concepção de matrimônio são identificados a partir da atribuição de “santos-homens” e “santos-mulher” com base nos tipos de personalidade, e não por ser homens ou mulheres. Não há distinção. Conforme o estudo, “os orixás servem como uma tipologia para classificar pessoas de acordo com sua personalidade” (Segato, 2005, p. 424), e, da mesma forma, identificou-se outras estruturas de gênero, o qual se encontra ‘fatiado’: como dito, desenvolveu-se um sistema próprio de classificação de personalidades, no âmbito psicológico, religioso e social.

Em uma casa onde a líder é uma mãe, por exemplo, o marido não assume o papel de mandante. Não é uma casa com um pai, mas com uma mãe. O marido realiza tarefas como buscar um botijão de gás ou ir à padaria. O corpo não determinava o papel social, a sexualidade, a orientação sexual, o papel político ou a personalidade; essa última estava dada pelos santos. Havia pais de santo extremamente ‘machões’ na história, e um outro, que vivia com várias

amantes, era, curiosamente, filho de Oxum, um orixá mais feminino e sedutor.

A personalidade, portanto, não estava atrelada à sexualidade, e defini-la pelo orixá seria um erro porque o gênero era formado por camadas, de modo que “[...] o culto tem a peculiaridade de colocar à disposição dos seus membros um sistema de classificação de personalidades em predominantemente femininas e predominantemente masculinas, isolando claramente este aspecto psicológico de outros componentes da identidade de gênero da pessoa” (Segato, 2005, p. 428).

Um homossexual, mesmo com trejeitos femininos, com dois orixás femininos, se tiver o genital masculino, detém a competência de ter a mão de faca para cortar o bicho e fazer as obrigações. Esta é a referência ao corpo-biológico, conforme Rita Segato (2005, 442-443) explica:

Por outro lado, e em franco contraste com tudo o até aqui exposto, todas as atividades executadas nos rituais são estritamente distribuídas de acordo com o sexo da pessoa. Tive repetidas indicações de que, na esfera ritual, as categorias naturais de macho e fêmea adquirem uma significação da que carecem em todas as esferas de interação. Revisando rapidamente a distribuição de papéis na organização dos rituais, constata-se que só os homens podem sacrificar os animais oferecidos aos orixás, cortar os *oberés* (incisões na pele) e raspar a cabeça dos iniciantes, entrar no “quarto de *Igbalé*”, onde os espíritos dos mortos habitam, e officiar para eles, tocar os tambores, cantar para Exu e abrir e fechar os “toques” ou os rituais públicos – embora tenha presenciado ocasiões em que as últimas três proibições não foram cumpridas, o que faz pensar que elas são menos rigorosas que as quatro primeiras, sempre obedecidas.

Assim, o santo poderia ser cuidador, como Oxum⁵¹, e, ainda assim, gostar de mulheres. Um casal heterossexual poderia ter uma mulher no papel ativo e o homem, passivo. Não havia uma determinação do mundo ocidental em que o corpo é a única referência. É possível concluir que, nesse espaço-tempo, a primeira grande divisão dos orixás é entre o feminino e o masculino, só que havia um continuum de feminino e masculino, mas nenhum era igual. Não se tratava de uma experiência binária, mas dual. A realidade era de trânsitos, de proporcionalidades, de mais ou menos, de pouco a pouco, de posições intermediárias.

No que se refere às noções de parentesco, a experiência no terreiro traz uma crítica à desnaturalização e ao não determinismo biológico não tinha manual porque ainda não havia sido elaborado. O parentesco biológico é escanteado, para que o parentesco ritual, de santo, a família de santo, tome o lugar de parentesco biológico:

Apesar de existir um conceito para cada um dos papéis sociais dentro da família de santo – mãe, pai, filha, filho, irmã e irmão-de-santo –, não existe qualquer noção de marido e mulher dentro do parentesco religioso, nem qualquer termo que denote a existência de um papel social relacional entre estas duas pessoas dentro da família de

⁵¹ Segato (2005, p. 426) explica que: “Entre os orixás mulher, Oxum, a filha mais nova, é considerada como epítome do feminino: sensual, ingênua, dócil e infantil, desejosa de curar, ajudar e cuidar dos fracos”

santo (Segato, 2005, p. 439).

O parente biológico não possui distinção internamente, a não ser que conquistasse seu caminho por outro lado. O que era biologia, determinismo biológico, foi reposicionado em um lugar de subordinação. Inventar-se uma segunda natureza, com razões históricas, conclui a autora.

Como uma unidade social, a família de santo coloca ao alcance dos seus membros um sistema de parentesco alternativo que é organizado e estável, apesar de ser bastante esquemático, o que libera as pessoas da incerteza de terem que depender unicamente da cooperação e solidariedade das relações de parentesco legítimo, que são, geralmente, frágeis e pouco articuladas. Neste sentido, a família de santo simula a família uma família afro-americana simples e inteiramente confiável, já que se apoia em sanções sobrenaturais e é ritualmente legitimada (Segato, 2005, p. 440).

A singularidade do sistema é não excluir mulheres da liderança familiar, encontrável em famílias patriarcais, da mesma forma em que homens, como é comum em família matrifocal, na medida em que tanto homem quanto a mulher iniciados no culto podem tornar-se de uma família de santo.

Nesse tema, Pierre Clastres (1978), em “A Sociedade Contra o Estado”, relata a experiência etnográfica com o povo indígena Guayaki (ou Aché), no Paraguai. Ao abordar a divisão entre homens e mulheres e seus respectivos papéis, destaca a presença de Krembêgi, que seria, na linguagem moderna, homossexual. A partir da divisão binária entre os Guayaki, seria um ‘não-homem’, pois as atividades de homens e mulheres são “fortemente marcadas pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e aliás, como por todo o lado, complementares” (Clastres, 1978, p. 100).

Os papéis de gênero são organizados a partir da oposição entre o arco e a flecha, em que “o arco, única arma dos caçadores, é um utensílio exclusivamente masculino e que a cesta, que é por excelência própria das mulheres, não é utilizada senão por elas: os homens caçam, as mulheres transportam” (Clastres, 1978, p. 103). A existência dos homens está diretamente vinculada à condição de caçadores e as mulheres, à colheita.

Krembêgi foi o que assumiu a condição de homem não-caçador, tornando-se uma mulher “ou, posta a questão noutros termos, este havia descoberto, por meio da sua homossexualidade, o *topos* a que o destinava logicamente a sua incapacidade em ocupar o espaço dos homens” (Clastres, 1978, p.108). Ele portava a cesta como faziam as mulheres e carregava a respectiva faixa para transportá-la sobre a testa. Seu papel comunitário era vinculado ao das mulheres (colheita), mas isso não o tornava mulher e sim, como dito, um não-homem.

Em Crônicas dos Índios Guayaki, Clastres (2020) descreve a vida e a morte de

Krembegi. Seu corpo era “gordo e grande” e usava cabelos longos, como uma mulher, enquanto os outros homens eram esguios, musculosos e tinham cabelos curtos.

“Seus companheiros de tribo não falavam de bom grado dele, e [eram] sempre reticentes” (Clastres, 2020, p. 209). Krembegi jamais toca em um arco, metáfora da virilidade e do ser-homem. O arco é o homem, a cesta é a mulher, isto é, Krembegi era “um homem sem arco, mas provido de uma cesta” (Clastres, 2020, p. 210), tornando-se uma “pessoa da cesta”. Ele estava de *pane*, condição em que o homem se tornava incapaz de ser um caçador.

Se a origem do *pane* é por vezes misteriosa, em algumas circunstâncias pode-se assinalar com toda certeza sua causa. Uma, tão fatal que ninguém sonharia um instante em brincar com fogo, é o ato de consumir sua própria caça, é a recusa da troca. Ao querer guardar tudo para si, só se ganharia a separação total e definitiva do mundo dos animais, já que o *pane* impediria doravante de flechar qualquer um (Clastres, 2020, p. 215).

Krembegi estava *pane* por nunca conseguir flechar um animal. Sua condição era por natureza. Por não possuir o arco, era um não-homem. Era um portador de cesta. Clastres descreve que ele partilhava o abrigo de uma família, onde era bem recebido, exercendo o papel feminino nos trabalhos domésticos.

Ninguém no acampamento presta-lhe atenção particular, ele é como todo mundo. Ele realiza apenas tarefas de mulher, todos sabem disso, é ponto pacífico. Assim Krebêmgi, nem mais nem menos anônimo que um outro na tribo, ocupa tranquilamente o lugar que o destino lhe fixou. Vive com as mulheres, como elas, não corta seus cabelos e carrega uma cesta. Ele está em casa nesse lugar, aí é ele mesmo, aí se reconhece. Por que seria infeliz? (Clastres, 2020, p. 219).

Krembegi nunca mantinha relações sexuais com mulheres, “porque ele tem um pênis pequenininho, muito semelhante ao do quati. Comparam-no de bom grado às pontas que guarnecem as extremidades das flechas: realmente parece pouca coisa, ele não poderia utilizá-lo” (Clastres, 2020, p. 223). Nem homem e nem mulher, ele era *kyrypy-meno* (ânus-fazer-amor). Sua sexualidade era descrita como pederasta. Para se tornar um, era preciso haver parceiros sexuais com os quais o *kyrypy-meno* se realizasse, eis que:

A lei maior com que se medem todas as sociedades é proibição do incesto. Krembegi, porque é *kyrypy-meno* (ânus-fazer-amor), acha-se no exterior dessa ordem social. Vê-se então cumprir até seu termo final a lógica do sistema social ou, o que dá no mesmo, a lógica de sua inversão: os parceiros de Krembegi são seus próprios irmãos. [...] Injunção exatamente contrária àquela que rege as relações entre homens e mulheres. A homossexualidade não por ser senão ‘incestuosa’, o irmão sodomiza o irmão e, nessa metáfora do incesto, confirma-se e reforça-se a certeza de que precisamente o incesto não poderia ser cumprido (o verdadeiro: aquele de um homem e de uma mulher) sem pôr à morte o corpo social (Clastres, 2020, p. 224).

Os parceiros de Krembegi eram poucos e, eventualmente, deve se relacionar com um homem sem laços de parentesco, para além de seus irmãos, sendo esse seu destino: “pane,

pederasta, invertido segundo a ordem sexual e segundo a ordem social, nada descontente de sua sorte” (Clastres, 2020, p. 224). Pierre Clastres (2020) apresenta um personagem que vivia na comunidade, mas que não estava entre o homem-arco, nem como mulher-cesto, embora realizasse o trabalho feminino de colheita. Pertencia a uma família, em que as tarefas domésticas eram designadas a ele. Na convivência, “é claro que, por vezes acham nele um ar de palhaço, com sua mania de adornar o colo ou a cabeça com enfeites os mais inesperados” (Clastres, 2020, p. 220), sendo motivo de desdém pelos outros homens, cuja virilidade era medida por sua capacidade de caça, o que não era o caso de Krembêgi, que portava a cesta sem ser uma mulher, pois se recusava a pertencer ao grupo e espaço que costumava habitar.

O autor relata o ritual funerário de Krembêgi, cuja desapareição não parecia afetar os homens, incluindo seu irmão. Os urubus anunciaram onde se encontrava o corpo:

Quando o adeus a Krembêgi chega ao fim, os homens se ocupam dele. Rapidamente, porque fede, em gestos quase brutais, forçando um pouco pois a rigidez cadavérica já deve ter começado, eles dobram as pernas bem sobre o peito. É a posição fetal; nela estamos antes de nascer, voltamos a estar quando deixamos de viver (Clastres, 2020, p. 225-226).

Em sua morte e enterro, os ritos foram semelhantes aos dos demais. Algumas semelhanças se aproximam das observações em relação à Jade: sua presença traz um espaço tratado em tom jocoso. Muitas vezes, era descrita como “palhaça” ou como a “alegria” do lugar. Geralmente, quando chegava produzida para algum evento, sua presença era recebida entre risos e olhares de admiração.

A conotação sexual de suas brincadeiras era uma forma que encontrava para dizer o que somente ela teria autorização para falar: o ato de rebeldia ao seu papel masculino. Os homens - jovens e mais velhos - acompanhavam o fio da piada e costumavam “dobrar a aposta”, e aumentavam o peso do teor sexual das expressões, que estavam geralmente ligadas aos termos vinculados à genitália e às relações sexuais, em geral, não apenas com ela. No entanto, ninguém ganhava de Jade nessa arena de humor de cunho sexual. O constrangimento de alguns deles era o ponto final da batalha por quem se expressava mais em uma linguagem sexual. Em algumas vezes, fazia parte da anunciação do interesse por ela. Era o código de manifestação entre eles. As brincadeiras entre si carregavam ambiguidades que contavam sobre as realidades locais. Eram manifestações de símbolos que remetiam ao erótico, ao tempo em que utilizam elementos que compunham o vocabulário imagético da região. Testemunhei, por exemplo, situações em que um homem tentava demonstrar interesse sexual em outro rapaz a partir de referências ao modo de conduzir os barcos. Ele descrevia que, nas curvaturas do rio, exige-se maior traquejo e malemolência na utilização do remo para direcionar o caminho correto. As curvas do rio eram

usadas como metáforas do corpo do rapaz, e a habilidade do remador em atravessar o percurso tortuoso era uma característica de que o sexo com ele era bom. Ele dizia “eu remo para cima e para baixo”, e apontava, aos risos, para o quarto de cima.

Ao contrário de Krembegi, Jade desempenha todas as tarefas - de homens e mulheres -, pois pesca, planta e colhe mel sem a limitação de ser ou não homem, ou mulher. Jade transita sem enquadramentos:

Ora, como querer enquadrar, identificar, uma pretensa homossexualidade no campo? Como querer classificar de gay is beautiful os afectos mal-ditos em pura afecção? Como querer construir políticas públicas para corpos em constantes devir? O indizível nas sociedades camponesas esqueceu de ser (*cf.* Lins, 2000), corpos fugidos, fluxos e refluxos de uma máquina de guerra contra o Império da Identidade (Ferreira, 2008, p. 163).

O trabalho de Clastres (2020) fala sobre o casamento entre homens guarani que independe de os corpos serem masculinos. Entre os Cunas e outros povos da América do Norte, houve casamentos entre pessoas do mesmo sexo, com distribuição diferenciada de papéis de gênero e trabalho. Com a colonização, a sexualidade não-branca é capturada pela sexualidade branca do vencedor, e torna o homem o emissário da conquista em casa. Essa identificação com o colonizador branco, enquanto permanece como homem de dentro, caracteriza o mundo de trânsitos.

2.7 (Des)colonização da sexualidade no Brasil contemporâneo

Há uma crítica crescente em relação à concentração de estudos no Centro-Sul, que inviabiliza a elaboração de uma estrutura epistemológica apropriada que dê conta “do cruzamento de questões de sexualidade e gênero com raça, etnicidade, ruralidade, interiorianidade, religiosidade, geração, deficiência” (Gontijo, 2016).

Ao comparar as formas de sociabilidades metropolitanas e das cidades de pequeno e médio porte da Amazônia, Fabiano Gontijo (2021) observa que, nas grandes cidades, há espaços como bares, boates, festas, parques, praças, saunas e cinemas. No sentido oposto, em Santarém, município de Surubiu-Açú, por exemplo, esses espaços podem existir, mas são complementados por outros, como igarapés, barracões de festas comunitárias, campos de futebol, beiras de matas, margens e praias do Rio Tapajós, mesas de bilhar e estradinhas de chão batido, onde negociam a visibilidade e permissividade de ser e estar homossexual.

Os mecanismos utilizados pelos interlocutores na construção de suas formas de pertencimento e na espacialização por meio de práticas de sociabilidade no contexto interiorano amazônico definem critérios morais e efetivos para a "aceitação" da homossexualidade e a "permissividade" das vivências sexuais. Essas formas de sociabilidade, no contexto santareno,

são apresentadas por Fabiano Gontijo e Igor Erick (2017) de dois espaços de sociabilidade: uma chácara na área rural periférica e uma casa privada no centro da cidade.

A chácara, acessível por estradas de terra, é um local reconhecido por homossexuais mais velhos como um recanto de liberdade e prazer, onde se realizam diversas atividades sociais, esportivas, afetivas, encontros à beira do igarapé e ensaios de quadrilhas juninas. Frequentadores como Sebastian, um cabeleireiro e coreógrafo, destacam o local como um espaço seguro para expressar sua identidade por meio da dança de boi-bumbá, apesar do preconceito. O segundo espaço, a casa Tucupi, localizada no bairro mais urbanizado de Santa Heloísa, é conhecida por seus shows de toadas de boi-bumbá e atrai um público diverso. A oposição entre os bairros de Santa Heloísa e Moro, baseada em percepções de segurança e classe social, também influencia a dinâmica social urbana.

Em “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia”, Fabiano Gontijo e Igor Erick (2017) relatam provocações a partir de interlocutores que moram em Santarém. Em diálogo com Marcelo, Jonathan e Siqueira - moradores de Santarém (PA) oriundos de grandes centros urbanos do Sul e Sudeste do Brasil que se definem como homossexuais.

Marcelo, recém-chegado à cidade, questiona sobre a vivência da homossexualidade na cidade amazônica. Jonathan afirma que não havia bares, boates ou festas exclusivas para o público LGBT em Santarém, enquanto Siqueira acrescentou que seria difícil viver a homossexualidade abertamente sem ser "discreto". No entanto, apesar das diferenças, como Jonathan e Siqueira ressaltaram, havia formas particulares de sociabilidades homossexuais locais em que são negociadas ser e estar homossexual.

Em outro cenário, os autores analisam um grupo de quatro pessoas que se consideram “amazônidas”, com o objetivo de responder “O que é ser homossexual em Santarém, no interior do Pará, em plena Amazônia?” (Gontijo; Erick, 2017, p. 252). A primeira, Maria, artesã da região das várzeas do Aritapera⁵² - local que abrange 14 comunidades; entre elas, Cabeça D’ônga e Surubiu-Açú - refere-se à sua comunidade como "interior" e a Santarém como "cidade", a qual seria mais permissiva à expressão da homossexualidade devido ao maior número de habitantes. O segundo, Rafael, estudante, chama Belém de "capital" e a vê como mais aberta e permissiva, comparada a Santarém, que considera conservadora. João, indígena Borari,

⁵² A região abrange 14 comunidades situadas na várzea do rio Amazonas acessíveis apenas de barco, em viagens de quatro horas em média, entre elas, Cabeça D’ônga e Surubiu-Açú. As cuias Aíra são produzidas em cinco comunidades:

considera seu bairro rural e o distrito de Alter do Chão como "interior", e sente-se mais confortável nesses locais menores e mais acolhedores. Médica residente em Rabo do Macaco, Roberta, compreende a comunidade como um "interior" mais adequado para a expressão de sua homossexualidade em comparação às menores ao redor.

Os amigos de Rafael em Belém acreditam que grandes metrópoles, como Rio de Janeiro e São Paulo, são mais aceitáveis para a homossexualidade do que Belém, mas também veem Santarém como um local mais permissivo devido ao menor clima de violência.

Em Surubiu-Açú, o entendimento majoritário é de que, na cidade, Jade teria menos proteção e segurança. Desenvolvo essa evidência no Capítulo três, mas adianto a resposta de Jade sobre onde prefere viver: “Porque todo mundo, assim, me conhece, né? Aí eu... e logo eu não tenho medo de nada!”

Essas percepções revelam como as noções de "aceitação" e "tamanho" influenciam as experiências e expressões de diversidade sexual e de gênero na região santarena, e reforçam a centralidade de estudos sobre essas dinâmicas em contextos não-urbanos (Gontijo e Erick, 2017, p. 268).

Estevão Fernandes e Fabiano Gontijo (2019) reiteram o argumento sobre a necessidade de abranger outras axialidades nos estudos de gênero e sexualidade, sem desconsiderar as contribuições históricas e sociológicas já estabelecidas. Os riscos de uma genealogia linear e teleológica da institucionalização do campo podem limitar as possibilidades conceituais ao focar apenas na academia e nos saberes institucionalizados. Os estudos de Fry sobre (homo)sexualidade surgiram paralelamente à estruturação dos movimentos homossexuais brasileiros e outros movimentos sociais, como o feminista, focados na igualdade de direitos, e destacavam que esses movimentos são constitutivos do processo de diferenciação da sociedade brasileira e emergem da experiência social das camadas da classe média em formação.

Os estudos sobre travestis e as experiências homossexuais em zonas rurais ou interioranas eram tão raros quanto os estudos sobre especificidades lésbicas. A partir da década de 2000, após trabalhos pioneiros, as representações sobre a sexualidade feminina e as experiências lésbicas começaram a ganhar visibilidade com a apresentação de comunicações em congressos, publicação de artigos e defesa de dissertações de mestrado e teses de doutorado. Além disso, os estudos sobre travestis e transexuais despontaram com vigor na mesma década. Os estudos sobre homossexualidade, frequentemente focados na realidade de homens homossexuais dos grandes centros urbanos e dissociavam sexualidade de gênero, contrastam com os estudos sobre travestilidades e transexualidade, que demonstraram um maior interesse pela relação entre sexualidade e gênero.

Em suas pesquisas, Fernandes e Gontijo (2019) mostraram que a maioria dos artigos sobre gênero nas áreas rurais focava na organização social vinculada aos aspectos econômicos da vida no campo e nas questões morais relativas à família, com pouca ou nenhuma atenção à sexualidade. Estudos de gênero e sexualidade, quando articulados com a ruralidade, abordavam, principalmente, a condição da mulher camponesa e as relações de poder nas relações de gênero. A sexualidade era frequentemente relegada à vida urbana, sendo considerada "indizível" nas sociedades camponesas, como observa Ferreira (2008).

A sexualidade e a diversidade sexual e de gênero no contexto rural não foram transformadas em objetos de estudo devido a agendas de pesquisa pautadas por tradições intelectuais focadas em economia e política. Em algumas tradições intelectuais que buscam entender as sociedades camponesas como sistemas sociais específicos, a economia e a política se tornam dimensões mais privilegiadas do que a sexualidade, entendida como secundária.

A abertura para outras possibilidades ontológicas, subjetivas e epistêmicas, especialmente aquelas situadas nas margens como lugares de enunciação política, como unidade de ruptura com as hierarquias e formas de dominação que internalizam complexos hierárquicos nos colonizados, de modo que adotar as margens como posições mutáveis é vista como uma forma de compreender outras existências. Além de tratar-se uma reação crítica às visões etnocêntricas e eurocêntricas que permitam a construção de um espaço de resistência ontológica e um “giro epistemopolítico radical” para contrapor a narrativa colonial (Gontijo; Erick, 2017).

Os autores argumentam que lugares como senzalas, quilombos, aldeamentos e favelas enquanto locais de enunciação e epistemes-outras, são difíceis de serem compreendidos dentro das categorias de conhecimento neutras e universais. Essas são dificuldades de demonstrar que críticas indígenas provêm de fraturas resultantes de ações normalizadoras e violência epistemológica, e defendem a necessidade de considerar essas críticas como lugares de fala, isto é, retomar as fronteiras, as beiradas, as franjas, o não lugar, o relacional, o reativo e o queer:

[...] ao menos o nosso queer, cabocalizado, é notadamente um movimento de anti/pós/de/contra-colonial, dado que processos de heteronormatização, virifocalidade e normalização são partes intrínsecas de um processo de incorporação de sujeitos à máquina colonial... Seria possível, inclusive, queerificar Darcy Ribeiro, quando esse fala do moinho de moer gente: no fim das contas, é essa a imagem contra a qual lutamos (Fernandes e Gontijo, 2019).

Fernandes e Gontijo (2019), por fim, defendem a necessidade de retomar e transcender epistemes mais radicais, e propõem a caboclicização, indigenização e cordelização do queer como possíveis caminhos. Eles argumentam que uma teoria social que não reconheça suas próprias contradições e repercussões apenas reforça os obscurecimentos das relações de poder

colonialmente constituídas.

O pensamento incomodo (Segato, 2022) e a desobediência epistêmica que, para Walter Dignolo, consiste em:

A opção decolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geopolítica e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção decolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi, voltarei a isso), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo (Dignolo, 2008, p. 290).

Fabiano Gontijo (2019) discute como a experiência homossexual no Brasil é tratada de maneiras diversas pelas instâncias estatais, às vezes com respeito, como no reconhecimento da união civil entre pessoas do mesmo sexo pelo Supremo Tribunal Federal, e outras vezes com desdém, como na proibição de cartilhas informativas sobre diversidade sexual nas escolas.

Jasbir Puar (2007) sugere que o Estado pode usar essa postura respeitosa para ser reconhecido internacionalmente como civilizado, de acordo com padrões ocidentais modernos, enquanto internamente oculta relações de poder que favorecem certas práticas e marginalizam outras consideradas abjetas (Butler, 2002), e questiona a política representacional hegemônica nos Estados Unidos, baseada em valores ocidentais elitistas, que cria o conceito de homonacionalismo.

No Brasil, a reivindicação por direitos ao casamento e adoção por pessoas do mesmo gênero pode não representar todas as pessoas em relacionamentos homossexuais. Essa demanda foi possivelmente pautada pelo Estado porque o modelo de casamento e adoção reivindicado é similar ao vigente entre heterossexuais. Formas alternativas de afetos e relacionamentos, como identidades não binárias ou relacionamentos multifacetados, não são pautadas pelo Estado e continuam invisibilizadas. Isso pode ocorrer porque a aceitação dessas reivindicações pelo Estado pode ser vista como uma tentativa de se alinhar às nações “civilizadas” sem desestabilizar as estruturas heteronormativas.

As experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos, rurais, etnicamente diferenciados ou racialmente delimitados são raramente consideradas pelo Estado

brasileiro. Como resultado das negociações biopolíticas entre o Estado e suas margens, apenas as sexualidades modeladas pela urbanidade, branquitude e heteronormatividade são legitimadas como inteligíveis enquanto outras formas alternativas permanecem invisíveis. Essas alteridades foram estabelecidas no Brasil como corpos e sexualidades "outras", silenciadas e governáveis pelo Estado nacional bionecropolítico (Lima, 2018).

As alteridades respondem de maneira criativa e original ao controle estatal, revelando a complexidade da relação entre Estado e sexualidade. A história da teoria queer e suas adaptações no Sul Global ganham significados particulares devido aos regimes de verdade, dispositivos biopolíticos e mecanismos institucionais locais.

A teoria queer, ao ser transportada para o Sul Global, torna-se uma teoria crítica às formações identitárias normalizantes e contribui para a descolonização, desapegando-se da lógica da colonialidade e do prestígio conferido à Europa e aos Estados Unidos (Pereira, 2015).

A análise da relação entre Estado e sexualidade aponta para um pensamento crítico e reflexivo decolonial e queer para compreender uma realidade transnacional. Gontijo (2019) retoma Jimeno (2007), que argumenta que o naciocentrismo das antropologias latino-americanas tem o potencial de questionar as bases ideológicas do Estado-nação e da diferença colonial persistente, e contribuir para um fazer antropológico transnacional com vocação decolonial. As ciências sociais feitas no Sul Global ajudam a perceber a apropriação da teoria queer para fins políticos pelo Estado e as limitações da teoria queer produzida no Norte Global para compreender as relações de poder entre Norte e Sul e denunciar a diferença colonial persistente.

A necessidade de adjetivar o fazer antropológico no Sul Global como queer é questionada, pois a produção local já se assemelha à proposta crítica e reflexiva da teoria queer estadunidense. Um fazer antropológico que analise a produção das margens do Estado, o potencial de transgressão a partir das margens e a negociação de modalidades alternativas de Estado e projetos de "escritas da nação", contra a reprodução dos colonialismos internos (González Casanova, 2006), é defendido. Essa antropologia deve viabilizar a compreensão do surgimento, manutenção e consolidação do aparato heteropatriarcal de poder e sua superação (Fernandes e Gontijo, 2016).

2.8 Sexualidades transitivas

Ainda no Xangô de Recife, Segato (2005) também aborda um tema pouco estudado em

contextos comunitários: a homossexualidade de mulheres cisgêneros.

A homossexualidade feminina constitui uma tradição, um costume transmitido de geração a geração e, de acordo com as minhas observações, as mães não a escondem dos seus filhos e até seus parceiros masculinos são cientes dela. A sua negação, por parte de alguns pais ou mães de santo interessados em adquirir boa reputação frente aos leigos que se aproximam do culto, deve-se a que eles sabem da contradição existente entre este aspecto da tradição do xangô e o sistema de valores dominante na sociedade brasileira (Segato, 2005, p.13).

Era a presença expressiva de casais de mulheres, com relações intensas e apaixonadas. O amor sáfico era a maioria entre as mulheres das filhas-de-santo das casas. Havia, contudo, o interesse em manter uma ‘boa reputação’ para fora, para quem não fosse do culto, em razão da “contradição existente entre este aspecto da tradição do xangô e o sistema de valores dominantes na sociedade brasileira” (Segato, 2005, p. 423).

Havia uma estratégia de permanecer com o umbigo dentro, um mundo próprio, e outro fora, mais receptor ao externo. Existia uma visão definida do mundo próprio e o mundo de fora, com fronteiras fixas. Entre elas, expressões de sexualidades em trânsito.

Em sua etnografia em uma comunidade rural no Ceará, Paulo Ferreira (2008, p. 12-13) afirma que “o indizível das sexualidades camponesas é, nestes termos, processual, pois, muitas vezes, com o casamento nos moldes oficializados, tudo é esquecido, não-dito, outras vezes é mal-dito, cumplicidades entre homens com mulheres e homens no meio do sertão cearense”. E narra a observação participante durante as relações sexuais entre homens que se encontravam para “caçar”:

Eles *não falavam nada*, apenas pediam para que eu ficasse em *silêncio*, esperando os pais-de-família que viriam depois. Rapidamente já éramos oito homens no *meio* da caatinga. Neste ínterim, começaram todos a se tocar, a se acariciar, em *silêncio*, ouve-se apenas os sussurros, os insetos e os pássaros nas moitas. Corpos suados, homens despídos, naquela penumbra da noite, em que não dava para saber, pois a intenção era experimentar o acontecimento, quem era o “ativo” ou o “passivo” no intercuro sexual, quem era André, Tadeu, Juca, Joaquim, Ivo, Mário etc. Apenas corpos, exalando um cheiro intenso de esperma. Pura criação. Ao término, quando os pais-de-família ejacularam, André finalmente quebra o silêncio e diz: *vão na frente. Depois eu, Tadeu, Mário, Ivo e Paulo [antropólogo] vamos depois!* (Ferreira, 2008, p. 29-30).

Em sentido semelhante, Peter Fry (1982), ao discorrer sobre cultos religiosos e a periferia de Belém, no Pará, afirma que:

[...] provavelmente em outras partes do Norte e Nordeste brasileiro, certos homens que reivindicam a preferência pela companhia sexual de outros homens, aos quais é atribuído o status de “bicha”, são atraídos aos cultos não somente porque estes são popularmente definidos como nichos de homossexualidade masculina, mas por duas outras razões importantes. Primeiro, tanto a homossexualidade masculina quanto os cultos de possessão são definidos como comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros. Segundo, de acordo com as ideias teóricas de Douglas (1966, 1970) e Turner (1969), verificamos que ser definido pela sociedade como sujo e perigoso é frequentemente uma vantagem positiva para aqueles que exercem uma

profissão ligada aos poderes mágicos. Pessoas que são definidas e se definem a si mesmas como “homossexuais” encontram-se classificadas como “perversas” e “desviantes” e, portanto, permanecem nas margens da estrutura social formal. “Ter estado à margem”, escreve Douglas, “é ter estado em contato com o perigo, é ter estado na fonte do poder” (Douglas, 1966, p. 97).

O antropólogo aponta que, em 1974, em uma periferia de Belém, apresentava a seguinte configuração:

Nesse sistema, os machos (uso este termo para me referir ao sexo fisiológico dos indivíduos, evitando, assim, possíveis confusões entre sexo fisiológico e papéis de gênero que discutirei mais tarde) são concebidos como pertencendo a duas categorias fundamentais, “homens” e “bichas”. A categoria “bicha” se define em relação à categoria “homem” em termos do comportamento social e sexual. Enquanto o “homem” deveria se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (*gender role*) feminino. No ato sexual, o “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada (Fry, 1982, p. 90).

Esse modelo do ativo/passivo foi observado no quilombo. Jade era bicha - ora mulher, ora gay. O fato é que, nas relações com seus parceiros, era apenas passiva (penetrada). Ruth Landes (2002 [1947]), em *A Cidade das Mulheres*, ao abordar a homossexualidade masculina em comunidades negras de Salvador, na Bahia, cita que, em determinadas tribos indígenas estadunidenses, o homossexual passivo “era protegido, encorajado a adotar papéis social e sexual das mulheres e, por vezes, assumir responsabilidades sagradas e, menos frequentemente, lhe era permitido adotar, com aprovação social, a conduta licenciosa que atribuímos às prostitutas profissionais” (Landes, 2002, p. 319).

Ao abordar os pais de santos em comunidades de religiões afro-brasileiras, aponta que eles são “antes de tudo, uma anomalia sexual, e só secundariamente o chefe da casa de culto” (Landes, 2002, p. 328), enquanto a mãe é a chefe sagrada do culto africano. Segundo a antropóloga estadunidense, a maioria dos pais e filhos de santo são notórios homossexuais passivos.

Ainda no que tange à transitividade nas práticas sexuais, assim como Rita Segato (2005, p. 434) conclui que, no Xangô, “a bissexualidade pareceu-me a orientação predominante entre os membros do culto”, em Surubiu-Açú, percebi fortemente a bissexualidade entre os homens. Não menciono Jade por ela ser uma figura lida como feminina e, embora seja tratada como homem/gay/viado em alguns momentos, os homens que se relacionam com ela não se veem como homossexuais e nem se sentem constrangidos ao falarem abertamente sobre os casos que tiveram com ela. A bissexualidade à qual refiro é entre homens cisgêneros. A posição assumida no ato sexual aproxima-se do que Peter Fry (1982) e Ruth Landes (2002) apontam que, em suas

etnografias, o passivo é considerado gay; o ativo, não.

Em Surubiu-Açú, tanto a partir dos relatos de Jade como dos rapazes que chegam e contam suas histórias, percebo que a prática bissexual é muito comum. O "ser-gilete" e o "cortados- dois-lados" é atribuído aos que são passivos/ativos nas relações. Falas do tipo "eu pego o que vier" e "eu meto a rola se aparecer" é mais dita pelos homens com vida pública heterossexual, mas que já mantiveram ou mantém relações sexuais ocasionais com outros homens na condição de ativo.

Encontrei um caso em que dois homens mantinham um relacionamento estável, mas apenas um era considerado, em conversas informais, gay, por já ter supostamente se relacionado sexualmente com outros homens na comunidade sendo o passivo no ato sexual. No entanto, não posso afirmar que, em todas as relações que envolvem penetração entre homens, haja essa distinção fixa. Não há concordância com a identidade a partir de uma prática. Contudo, apesar de a identidade não ser uma demanda em si, percebo haver desejo entre os homens, muito embora no ato os papéis sexuais exercidos sejam, como disse, estruturantes quanto às suas identidades fora ali. No que tange ao desejo em si, do corpo a corpo, a bissexualidade tende a ser predominante, e a transitividade, a regra.

3 O OUTRO: COMUNIDADE, PLURALIDADE E DIFERENÇA

3.1 O dia a dia

O dia de Jade começa cedo. Às quatro e meia da manhã, seu passo amadeirado pela casa anuncia o seu “pulo da rede”.⁵³ Os cantos matinais dos pássaros se somam à sua cantoria, enquanto ela serve comida às galinhas, enche os galões d’água e passa um pano molhado pelo chão. Enquanto esfregava, confessou: “O meu dia inteiro é assim, é cantar. Eu fico assim em casa. [...] Eu estou aqui, eu canto; eu vou ali, eu canto. O meu dia inteirinho. Se eu trabalho por ali, eu estou cantando, eu estou rindo” (Diário de campo, outubro de 2021).

As letras são heterogêneas. Jade emendava diferentes refrões de canções brasileiras famosas. As românticas eram maioria, mas houve espaço para letras cristãs. O repertório incluiu “O Cara Errado”, do cantor sertanejo Léo Magalhães; “Ligação Urbana”, da dupla Bruno e Marrone; “Princesa”, de Amado Batista; “Anjos de Deus”, do padre Marcelo Rossi; e “Como Zaqueu”, do cantor evangélico Regis Danese. Com a voz rouca, Jade entoava o tom apaixonado em “Princesa”: “[...] a deusa da minha alegria, ternura da minha poesia, os meus olhos querem te ver. Princesa, a musa dos meus pensamentos, enfrente a chuva, o mal tempo. Para poder um pouco te ver!” (Diário de campo, outubro de 2021)

A veemência da cantoria de Jade conferia corporalidade à alegria, à poesia e aos olhos da deusa e musa da letra. Jade vivia seu principado no alpendre ao fundo de sua casa, com vistas para uma vegetação mais rasteira, com plantação de mandioca e pasto para gado, para uma mata fechada, e, na lateral noroeste, para uma lagoa.

Outra música segue a sequência dos refrões da cena: “Tem anjos voando neste lugar, no meio do povo, em cima do altar, subindo e descendo em todas as direções, não sei se a igreja subiu ou se o céu desceu, só sei que está cheio de anjos de Deus, porque o próprio Deus está aqui” (Diário de Campo, outubro de 2021).

A canção “Anjos de Deus” ficou conhecida no final da década de 1990, na voz de Marcelo Rossi, cantor e padre brasileiro. Em 2003, o religioso foi associado ao adoecimento psíquico do ator e dançarino Jorge Lafond, que interpretava a personagem *drag queen* Vera Verão na televisão aberta, tendo resultado, supostamente, em sua morte no dia 11 de janeiro de 2003, aos 50 anos. Em entrevista, Lafond (2009) conta ter sido retirado do palco do programa de televisão em que se apresentava em virtude da recusa do cantor católico em dividir o mesmo

⁵³ Expressão popular que designa levantar-se de rede de pano de dormir.

espaço com ele, que vestia roupas femininas de seu personagem Vera Verão.

É provável que Jade desconheça esse dado sobre o compositor. E, se soubesse, seria desimportante para a alegria que demonstrava no momento. Suas vestes femininas – uma minissaia curta rosa clara, já desgastada, e uma camiseta preta justa – pareciam confortáveis o suficiente para subir e descer em todas as direções, como diz a letra católica sobre os “anjos voando neste lugar”. Entre um esfregão e outro, o desfecho do musical improvisado foi com a letra “Como Zaqueu”, cantada por Ana Paula Valadão.

Em junho de 2021, a cantora evangélica declarou que a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida – AIDS é resultado da relação sexual entre homens e os responsabilizou pela infecção de mulheres pelo vírus (Altman, 2020). Pela declaração, Valadão responde a uma ação penal proposta pelo Ministério Público Federal (MPF), na qual o órgão requer indenização por danos morais coletivos ao que o ministério qualifica como discurso de ódio contra homossexuais e pessoas que convivem com o Vírus da Imunodeficiência Humana — HIV (Paiva, 2021).

Ao conjugar letras de compositores de base político-ideológica cristã, Jade apresenta um sentido próprio para as composições, embalada pela sua alegria, ao tempo em que subverte a marca excludente inscrita na trajetória dos compositores. O corpo desobediente e as vozes de cantores cristãos se interpenetram e formam uma musicalidade de entremundos, em que o rodopio da saia de Jade no trabalho doméstico de sábado assume seu ritmo. Se as tecnologias sonoras podem operar como difusoras do discurso religioso por meio de música de artistas fundamentalistas, Jade entoava outra perspectiva em seu dia a dia.

A trajetória dos cantores cristãos não arrefeceu o empenho de Jade na limpeza da casa, interrompida com a chegada de um vizinho para pegar água filtrada. O filtro fica na área externa, no alpendre. É feito de cimento cru, sem revestimento de tinta ou outra forma de vedação. O funcionamento da filtragem interna é incompreensível, mas sua estrutura retangular, com cerca de um metro e meio, indica tratar-se de um instrumento adequado à realidade local, onde inexistia rede de encanamento. A água filtrada é guardada em um único pote de barro, cuja estampa floral desbotada divide espaço com a vigília noturna de uma dúzia de anfíbios que se aglomeram em volta da torneira miúda.

Durante as noites, Jade se ocupa com as telenovelas. Assiste a uma parte na casa da vizinha – Aparecida, que mora com o esposo, conhecido como “Bocó” – e a outra em sua própria casa. A vizinhança é separada por uma distância aproximada de 700 metros entre si. Os encontros nos alpendres ocorrem para assistir às novelas, telejornais e jogos de futebol e são pretextos para viabilizar o compartilhamento de assuntos do dia.

Quando Jade resolve não sair, é comum aparecer alguém em sua casa. A maioria são

rapazes, com quem geralmente partilha o jantar. Também prefere, às vezes, ficar sozinha nesse turno, em que aproveita para estirar o corpo pelo trapiche e observar o céu e as estrelas. Intenso, o escuro na mata é impenetrável durante a noite, rompido apenas pela claridade do céu que se reflete nas camadas altas das árvores e da superfície do rio. Certa vez, sentada nessa posição, ela confidenciou:

Eu fico imaginando assim... porque Deus fez tudinho em sete dias. E o homem aqui, ele quer fazer tudo... eu digo, assim, aqui, eu digo pelo sítio. Eu tiro a prática pelo sítio. Quando está seco aqui o Amazonas, o pessoal quer se juntar para cavar, eles querem... tem gente, né?! Quer cavar porque está muito seco, e então pedem água. Quando está cheio, eles querem que seque. Quando tem muita chuva, eles querem sol. E quando desponta o sol, que está quente, eles querem chuva. Poxa, mas se Deus que fez, Deus que quer... e a pessoa ainda fica reclamando?! O que eu faço, eu tenho que agradecer pela saúde que Ele me dá. Eu não vou ficar reclamando do que Ele faz. Mas tem gente que não entende [Entrevista, 12 de dezembro de 2020].

Jade pensa sobre a própria existência e sua resignação que remete a um fatalismo relacionado a um aparente conformismo em relação ao próprio, um destino fatal, de uma posição resultante das relações sociais que, para Martin-Baró (2017), fomenta a marginalização dos povos latino-americanos. Essa foi a primeira impressão que tive ao ouvir: “se Deus que fez, Deus que quer”. Por outro lado, se a cena fosse observada com menos fúria e desprezo pelas manifestações de crenças em comunidades populares, não poderíamos considerar que a forma como Jade se expressava refletia sua compreensão de si em relação ao coletivo onde vive?

Em outros contextos, ela chegou a contestar a ideia de que “ser gay” não é uma criação divina, e se defendeu que, assim como ela, houve outras criações, como o “ser corno”, também existia “desde que o mundo é mundo”.

Paulo Freire (1967, p. 59) entende a existência como um conceito dinâmico, que se manifesta na dialogação permanente entre as pessoas, delas com o mundo e do “homem com seu Criador”. A forma como Jade compreende sua própria existência reflete essa perspectiva, fundada na mitologia cristã, similar à ideia de Freire de uma inter-relação com um Criador, com Deus. O resultado dessa dialogação é o que nos torna seres históricos. Jade, ao observar a lua deitada no trapiche, expressava sua relação consigo mesma e com o contexto em vivia, imersa nas contradições inerentes à condição humana.

Em dia santo⁵⁴, Jade não trabalha. Quando trabalhou em dia santo, foi picada por uma arraia. “A pior dor que já senti”, lembra. Sua programação para o dia seguinte foi colher mel. Minha participação foi vetada; segundo ela, por receio de que eu fosse picado pelas abelhas bravas (europeias e africanas). Insisti. Ela desestimulou. Questionei-a se ela também não estaria

⁵⁴ Data simbólica em homenagem a uma determinada divindade religiosa.

em risco ao tirar mel desprotegida: "Meu couro é duro, os meninos dizem", falou em um tom para diferenciar o risco a que se expõe e o de colocar alguém em risco.

Ela repete esse ritual com quem a acompanha. Ela é quem lidera. Faz a fumaça, deixa as abelhas confusas, derruba a árvore onde está a colmeia e reitera os favos de mel. Ela inicia e, só na hora de derrubar, já com as abelhas atordoadas pela fumaça, é que seu companheiro de colheita intervém. "Às vezes, levo quatro, dez picadas, mas não fico mal; os meninos, uma vez, tiveram até febre". Os favos de mel ela espreme e cõa em casa. Divide em garrafas e vende o litro por 40 reais.

Figura 6 - Jade na produção do mel para comercializar.



Fonte: Acervo do pesquisador.

3.1.1 “Onde ela está, tem alegria. Se ela não está, sentimos falta”

Aos domingos, Jade gosta de ir a uma “promoção”, como costumam chamar as festas locais. Nos bingos, a sorte está ao seu lado, afirma:

Jade: - Não. E aí, era a festa no Espírito Santo, no bingo, aí eu disse, eu vou comprar duas cartelas de bingo, que eu vou ganhar o boi. Aí, a menina disse assim: “Ah, não vai ganhar nada, quem vai ganhar sou eu!” E eu: aposto que eu vou ganhar, se eu não ganhar com você, eu ganho com outra pessoa Tá. Foi na hora da última pedra, não sei que pedra foi, sei que ganhou eu mais uma mulher. “Vamo vender?” Vamos. Deu para mim cento e vinte reais (para cada), a minha parte e a dela, porque o bicho não era muito grande, sabe?! Mas aqui, na época, cento e vinte reais era “bem dinheiro”. Isso era lá no Espírito Santo, Siri Mirim de Cima. Aí, quando foi em dezembro, nós fomos em Santa Luzia, na boca do Siri Mirim de Baixo. Era uma novilha [o prêmio do bingo onde ela foi], só que era grande a novilha. Nós ganhamos três. Sorte no dinheiro, de novo. Aí, fomos na Aparecida, chegou lá, eu comprei as cartelas de bingo, eu ganhei duas caixinhas de cerveja. Foi ali, no São Raimundo do Aritapera, eu ganhei um bolo porreta no bingo. No Cristo Redentor, eu ganhei uma colcha, que está lá em cima, na cama. (Jade, em entrevista, 12 de dezembro de 2020)

Quando narra a sequência dos acertos nos jogos e dos prêmios recebidos, Jade comunica a compreensão de si como um ser protegido pela própria sorte e pelo destino. Seu entusiasmo enuncia a alegria por compreender que as causalidades felizes lhe acompanham para além dos jogos de sorte. Ser chamada ao palco também é comum nas festas em que participa:

Jade: - Sim, me chamam lá para cima do palco. “Ah, eu quero apresentar a Jade aqui. Qual é o bofe que vai ganhar uma caixinha de cerveja para dar um beijo na Jade, de língua?” Vinham um atrás do outro, mas só vale um. Aí, eu escolho o que eu quero. (risos)

Lourival: Ah, então é tu que escolhe?!

Jade: É. E os bofes todos bêbados e eu quase de porre... [risos]

Lourival: Aí, rola de tudo?

Jade: Aí, rola tudo. Sabe, tem que ser beijo de língua mesmo! Eu ganho uma caixinha, vai uma caixinha (de cerveja) para ele e vem todos juntos.

Lourival: Pronto. (Jade, em entrevista, 12 de dezembro de 2020).

Quando lançada a disputa para alguém beijá-la em público, no palco, sob a promessa de uma caixa de cerveja, o corpo de Jade se transforma no meio de ultrapassagem subversiva à moral hétero-cisgênera. Jade representa a zona fronteira entre a obediência e a desordem, e o exibicionismo do beijo de língua deduz a desobediência de seu corpo que é objetificado pelo olhar exterior sob a recompensa a quem também se soma à cena, que reúne, a um só tempo, subversão, objetificação e sexualização de um corpo trans. Jade, embora tenha o beijo público precificado, permite-se a ser a protagonista da cena, em que vive o erotismo exibicionista e a remuneração por aceitar fazer parte do momento festivo no palco. Ela narra esses episódios com regozijo.

Figura 7 - Jade e os rapazes do quilombo de Surubiu-Açú na promoção (festejo) de Nossa Sra. Aparecida, em Cabeça D'Ônça. 10 out. 2021.



Fonte: Acervo do pesquisador.

Noutro momento, participamos de uma festa em Cabeça D'Ônça. Partimos em um barco com outras sete pessoas. Era meio-dia. Havia um barco grande ancorado na entrada da comunidade. Caminhamos cerca de um quilômetro em direção ao campo de futebol e à quadra onde a banda musical iria se apresentar. Formamos um grupo de dez pessoas, todas de Surubiu-Açú. Enquanto caminhava, as pessoas a cumprimentavam. Uma senhora sentada na porta de casa perguntou alto: - E a senhora, como vai?, perguntou à Jade, que aparentava certo desânimo.

Horas antes, porém, sua ansiedade era notória. Saiu cedo para pescar a comida para o almoço. Pescou três surubim²⁷. Esperávamos o barco que nos levaria à "promoção" e esta era especial, talvez a mais importante do ano, pois reúne filhos da comunidade que chegam em embarcações vindas de Santarém a partir das 4 horas da manhã. Para quem vem de fora, paga-se 40 reais, que inclui, além do translado, café da manhã e almoço.

A bebida é vendida pelos moradores em barracas improvisadas. As janelas também se tornaram balcão de vendas de bebidas alcoólicas, água e comidas. A música ao vivo estava instalada em um palco que ficava à direita do salão de festa com, aproximadamente, 100 metros quadrados. O bar ficava à esquerda, cujas janelas retangulares se dividiam entre a venda e a entrega das cervejas, que era gelada por sacas de gelo despejadas sobre elas. Não havia energia elétrica suficiente para funcionar os *freezers*. No centro do espaço, as pessoas se aglomeravam em pequenos grupos. Era possível perceber a reunião de grupos familiares e de amigos - não

apenas entre aqueles que eram da comunidade em si, mas da região como um todo. O trânsito entre os grupos é constante; aos poucos, eles se dissolvem e se misturam. Há um entrelaçamento, inclusive de parentesco, entre as pessoas.

Jade atravessa o salão. E caminha com sua saia lápis de algodão comprida, de cor caramelo, bota de vinil preta cano médio, blusa florida, chapéu e maquiagem forte. Seus passos eram acompanhados por olhares e murmúrios indiscretos de homens cisgêneros. Dois deles chegaram a erguer o queixo e esticar os lábios em direção a ela, para apontá-la e chamar atenção do colega, com insinuações sexuais. Ele gesticulava para o outro: "Eu quero transar hoje". No outro canto, alguém gritou: "Ei, tem cuidado aí, ó", apontando para ela. Jade seguiu com seu passo firme até encontrar o grupo, onde foi recebida com alegria. Após beber cerveja, chegou a hora de ir ao banheiro. Na verdade, ir ao mato: "Não gosto de usar o banheiro. Nem de homem, nem de mulher, porque é tudo descampado", confessou.

Os banheiros feminino e masculino, de fato, eram indiscretos. Estavam a dois metros de altura do chão, apoiados sobre um suporte de madeira, e as portas eram voltadas para a área da festa. Não havia fechaduras. No masculino, um dado chamou atenção: o uso de drogas ilícitas dentro dos cômodos. De três em três, eles se alternavam ao redor do mictório, enquanto partilhavam um pó branco entre si.

Encontrei Jade na saída. Ao redor dela, formou-se um círculo. Eram os homens do quilombo de Surubiu-Açú e Cabeça D'Ônça, unidos pela cerveja e histórias. Pedi uma foto. Eles se juntaram, Jade ao centro, abraçada por um deles. "[Ela] é uma flor da comunidade", disse Edivaldo, um senhor de meia idade.

A ideia do "livro de Jade" se espalhou. Todos queriam participar, sentir-se parte da história. A expectativa por "um livro de Jade" influenciou na forma como os rapazes a tratavam naquele espaço. Havia orgulho em demonstrar proximidade a ela.

Ageu, jovem de vinte e poucos anos, pediu uma foto com ela, ansioso por aparecer nas "páginas 24 e 72", afirmou sem explicar o porquê dessas páginas. Talvez ele tenha imaginado um livro próprio, sobre si, e Jade estaria presente. O que ele teria para contar?

No dia seguinte, Jade acorda com os brilhos do dia anterior nas pálpebras. Em torno do olho, o lápis preto bem reforçado já se arrasta pelas olheiras após as poucas horas de sono. Jade continuou até meia noite, quando chegou seu vizinho, Pedro, 50 anos, e pediu companhia para beber a cerveja embalada por gelo dentro da caixa grande isopor, onde são guardados os peixes, frangos, garrafa d'água e cerveja, que são acomodadas debaixo do mesmo cobertor de gelo - um misturador nato de cheiros e de sabores dentro do mesmo recipiente.

3.1.2 Dom de puxar e consertar

Figura 8 – Jade benzendo (à esquerda) e consertando (à direita)



Fonte: Acervo do pesquisador



Segunda-feira, um dia de folga. Ainda assim, a porta de Jade nunca ficava fechada. Pelo menos dez pessoas entravam e saíam. Uma mulher evangélica, 70, apareceu cedo. Depois, dois jovens também chegaram. Todos atrás de algo que apenas ela podia fazer: "puxar", "consertar", benzer. Cada um com suas dores em busca de cura.

O trabalho de 'puxar', geralmente, é quando há algum tipo de dor muscular, um machucado nas juntas. Consertar indica um problema mais sério, desde machucados ósseos a fortes dores de cabeça, e pode, a depender do caso, envolver também a reza. Em crianças, geralmente, ela benze. Puxar é a prática que envolve a massagem muscular e, às vezes, óssea; consertar envolve o cuidado geral do corpo e envolve uma reza mais discreta, mais silenciosa, e, também, há massagem; o benzimento é mais a reza, não há um toque mais intenso no corpo. O foco é espiritual, e pode haver o uso de pequenas cordas ou tiras de pano, em caso de levantar a espinhela, ou a costura de feridas, que é uma forma simbólica de curar 'vermelhas' ou 'rasgaduras' musculares no corpo, de modo que ela atravessa a área com uma agulha com linha (ou apenas uma tira de pano), como se estivesse costurando a área, mas não há perfurações. Há

apenas a reza, com movimentos de 'costura' da ferida. De modo geral, as especificidades se inter cruzam. 'Consertar' parece ser a prática mais abrangente; puxar, também muito usado, é mais focado em dor muscular/óssea.

Figura 9 – Jade costura ‘vermelha’, uma forma de abscesso na pele, próxima ao quadril



Fonte: Acervo do pesquisador.

“Qual o conteúdo da reza, o que pensa, enquanto está com os olhos fechados?”, perguntei. Jade parou por um instante. “É segredo”, respondeu com simplicidade, com brilhos nos olhos como se guardassem algo sagrado. “Tá no meu sentido”, acrescentou, sem mais explicações. Às vezes, ela lacrimejava, mas continuava o trabalho.

“Desde quando aprendeu a saber consertar?”, insisti na conversa. “Quando salvei um primo, recém-nascido, quando eu tinha 13 anos”, disse. Ela dormiu durante 24 horas após o ato de cura. A transição de gênero chegava enquanto dormia, com os sonhos, como emergência

ativa de um desejo na memória⁵⁵. O episódio de cura da criança coincidiu com o período em que transicionou de gênero, e passou a vestir-se com roupas femininas. Iniciou ali uma viagem, uma jornada em terra desconhecida, em que o poder de cura a ajudou a encontrar um lugar para sua força de transformação política por meio do corpo. Depois desse dia, todos passaram a chamá-la de "consertador". Outros preferiam "puxador". Jade tira a dor, cura feridas invisíveis. Seja com uma reza discreta ou uma massagem intensa, ela faz o que precisa ser feito.

Naquela tarde em sua casa, um jovem, 17, e seu João, 80, foram até lá. O primeiro reclamava de um machucado em uma partida de futebol, e o segundo, de dor nas costas. "Dona Jade, a senhora pode me puxar?", pediu seu João. Ela sorriu. Sabia o que fazer. Começou o ritual de sempre: mãos firmes, gestos precisos, murmúrios quase inaudíveis. Ela entendia de ossos, de músculos, de almas.

Jade não era apenas uma puxadora. E benzia, consertava. Não era só parteira ou rezadeira – era uma curadora. Mexia em dores que a medicina branca não alcançava.

3.1.3 O zelador

Figura 10 - Jade é 'o zelador' da associação⁵⁶.



Fonte: Acervo do pesquisador.

⁵⁵ Referência ao documentário “Orlando, Minha Biografia Política”, dirigido e roteirizado por Paul Preciado, produzido um século após *Orlando: Uma Biografia* (1928) de Virginia Woolf. Este romance pioneiro retrata um protagonista que atravessa uma transição de gênero na narrativa. Preciado utilizou uma carta fictícia à autora para destacar que o Orlando literário agora existe na realidade. A obra inclui 26 pessoas trans e não-binárias, representando uma diversidade etária (8 a 70 anos), explorando temas de identidade e transformação. Com abordagem poética e política, o filme reflete as mudanças sociais contemporâneas. Sinopse disponível em: <https://www.adorocinema.com/filmes/filme-312600/>. Acesso em: 17 nov. 2024.

⁵⁶ Na imagem, Jade, prepara o barracão comunitário para o bingo semanal da comunidade; ao seu lado, Riana, 5 anos, a acompanha.

Figura 11 - Reunião semanal da associação



Fonte: Acervo do pesquisador.

O salão estava silencioso quando Jade chegou, como sempre fazia aos sábados de manhã. Era cedo, e o sol ainda não havia aquecido o chão do barracão da associação. Sem hesitar, ela começou sua rotina: varreu o chão, passou o pano molhado, cada movimento preciso, quase automático. "Sou o zelador", disse com o rosto suado. Era seu ofício na gestão da associação, e preparava o local para receber o bingo comunitário a fim de arrecadar fundos para atividades coletivas do quilombo.

Enquanto limpava, os poucos móveis no local pareciam velhos conhecidos. Ela retirava o pó de cada um, e cuidava como se fossem parte da história que protegia ali, no coração do quilombo. Terminado o trabalho, deixou o salão limpo. Foi para casa.

Quando Jade retornou, já arrumada, o burburinho começava a tomar conta do lugar. Do outro lado do barracão, na casa de dona Rosa, alguns moradores se perguntavam: "Cadê a Jade que ainda não está aqui?" — "Ela já veio e já voltou. Chega daqui a pouco de novo", respondeu alguém, e, de fato, ela chegou. Pronta para o bingo. Todos os sábados, era assim.

3.1.4 Time de Futebol "Beira Rio"

Figura 12 - Jade e os jogadores do time de futebol do quilombo de Surubiu-Açú, do qual é presidente e treinadora. 19 out. 2021.



Fonte: Acervo do pesquisador.

Jade, presidente do "Beira Rio", circulava frenética à beira do campo. Seus gritos, uma mistura de incentivo e ordens, atravessavam o calor sufocante. A respiração pesada denunciava o esforço que fazia, típico de treinadores que vemos na televisão. Ela não apenas preside, ela treina. Organiza o campeonato com as outras comunidades. Mobiliza recursos para transporte, uniformes e até comida. Define táticas, orienta posições. Apesar do papel de líder, estava vestida para a festa que seguiria ao jogo.

Figura 13 - Jade conserta um jogador machucado. 19 out. 2021



Fonte: Acervo do pesquisador.

No meio da partida, afastou-se para o barco ancorado, onde almoçava. Gritam seu nome à distância. Um menino, ofegante, surge: "Um jogador se machucou, estão chamando a Jade." Sem hesitar, ela desce correndo, larga o prato pela metade. Ajoelha-se ao lado do jogador caído, que se contorcia de dor. Com firmeza, ajusta a perna machucada. "Pronto," diz com segurança,

enquanto dá uma tapinha final. O rapaz levanta, ainda dolorido, mas pronto para voltar ao campo.

3.2 A pesca, o mel e a roça: “São seis meses dentro d'água; seis meses na terra”

A cheia do rio altera a paisagem. Submersas, as árvores compridas às margens são quase reduzidas a suas copas. Em junho de 2021, quando estive pela segunda vez no quilombo, ao encostar na casa de d. Rosa, reconheci apenas um jarro de barro pintado com flores que estava no barracão comunitário ao lado da casa de dona Rosa. É lá que acontecem as reuniões da associação da comunidade, os bingos e as festividades. O restante da paisagem – para um olhar viciado no semiárido piauiense e no cerrado brasiliense, como eu – é irreconhecível.

Assim que cheguei de bajara, reconheci Jade de longe. Ela usava um chapéu bege claro com abas medianas onduladas, de modo que cobria seu olho esquerdo. O estágio mediano de sua calvície fez com que incorporasse o chapéu como um acessório permanente. Seus brincos eram dourados e compridos. Destacavam-se em um vestido branco com estampas de pequenas flores abstratas, nas cores rosa, verde e azul. O comprimento da roupa passava um pouco abaixo do joelho. Seu batom rosa-claro contrastava com os olhos pintados de preto. Havia constrangimento em seu sorriso. Ao encostar no trapiche, ajudou-me a descer da bajara e a me equilibrar nas pontes improvisadas para o semestre de cheia. Houve resistência ao meu cumprimento pelo abraço.

Os cumprimentos têm contornos diferenciados diante da timidez do encontro. A demonstração de afeto público não era sua forma de expressar as boas-vindas. E, ali, diante da minha insegurança com os encontros que viriam em seguida, me fez acreditar que, talvez por timidez, enquanto Jade prefere recuar de cumprimentos efusivos, o abraço era o caminho escolhido para esconder a minha própria timidez.

O desafio de equilíbrio nas pontes fez diminuir a tensão e a ansiedade da chegada. Na travessia, as madeiras estalavam e encostavam na água. O meu porte físico – mais alto e com sobrepeso – destoava dos outros moradores, que tinham uma estatura baixa e, em sua maioria, eram curvilíneos.

Figura 14 - Trapiche



Fonte: Acervo do pesquisador

No período de cheia, a renda vem da pesca. Antes, havia a colheita de mel e o plantio da agricultura. Toda plantação é perdida nesse período. Os barcos, ao retornarem da pesca, trazem expressões de rostos com pesar.

Um pesar que chama atenção. Não apenas pela dificuldade de ampliar a renda, mas pela rotina anual: pelo menos metade do ano se vive, sobretudo, da pesca. O semestre das águas é sentido com lamento. A tradição de cheia do rio é interpretada como um momento de mais criatividade na gestão da sobrevivência. Não há como se afugentar um do outro.

As pessoas ficam, em certa medida, mais próximas, no sentido de não circularem mais por outros territórios ao redor, como no período da seca. O terraço de madeira no fundo da casa de d. Rosa é o espaço onde se encontram. Quem vai, necessariamente, quer encontro. Há cerveja gelada, a ‘camelinho’, cachaça comum na região, e, às vezes, comida para quem chega.

Os cubos de gelo sustentam a frieza dos alimentos e das bebidas. Não há energia elétrica. A principal fonte vem de baterias de carro que abastecem a televisão e as luzes. A placa solar abastece a bateria de carro. O tempo lá é quente e úmido. Em poucos minutos, não é raro a roupa ficar encharcada de suor.

Figura 15- Jade recebe o total de 268 reais pelos 47 quilos de peixe. Após a divisão da quantia entre ela e seus três colegas de pesca, cada um(a) recebeu 67 reais pela pescaria.



Fonte: Acervo do pesquisador

Na pesca, Jade é mestra. Em todos os lugares onde encostei e falei sobre ela, observei que sua capacidade de trabalhar, sobretudo como pescadora, era elogiada. A rota de chegada pode ser por qualquer parte da casa. Com a cheia do rio, a mobilidade é baixa.

Figura 16 – Vida anfíbia no período da cheia



Fonte: acervo do pesquisador.

O odor e a marca d'água na pelagem dos cachorros revela a vida anfíbia em Surubiu-Açu. Negão e Núria — os dois cães de dona Rosa, uma liderança quilombola -, aprenderam que nadar é regra básica para se movimentar para além dos madeirites debaixo do chão das casas de palafitas. Entre os meses de fevereiro e agosto, não há terra firme. É o período de cheia do rio Amazonas. “[São] seis meses dentro d'água; seis meses na terra”, descreveu Jade sobre a duplicidade do espaço-tempo em que vive.

Figura 17 – Imagens da casa de d. Rosa no período de cheia e na seca



Fonte: Acervo do pesquisador

Na seca, um afluente do rio Amazonas fica a cerca de 20 metros de sua casa. Na cheia, a terra desaparece. Se, na baixa das águas, o rio era a avenida principal; na alta, tudo é o rio, que chega a aumentar cerca de dez metros de altura. Com o aumento das águas, os trapiches são o único caminho para transitar pela área ao redor da casa, essas vielas aquáticas de madeiras compridas e estreitas com cerca de 40 centímetros de largura. Elas interligam desde o galinheiro e as hortas à saída para o rio largo, onde os barcos ficam atracados.

O aumento das águas diminui a interação comunitária. As festividades são escassas. As reuniões são menores pelo espaço. Elas ocorrem no alpendre da casa de algum morador que, geralmente, oferta a cachaça “camelinho”, vendida a sete reais o litro, ou a cerveja, ao custo de

três latas por dez reais. A bebida é resfriada com gelo vindo de Santarém, de barco. Paga-se dezoito reais pelo saco grande de gelo, que dura de dois a três dias na caixa de isopor.

Figura 18 – Imagens dos encontros no alpendre da casa de d. Rosa no período de cheia



Fonte: Acervo do pesquisador.

Não há fornecimento regular de energia elétrica na comunidade. Em algumas casas, há placas solares que alimentam baterias recarregáveis para uso de eletrônicos de baixo consumo elétrico, como lâmpadas, televisão, aparelho de som e carregador de celular.

No período de cheia, a renda básica fica restrita à pesca e à produção de artesanato com cuias. Antes, havia a extração de mel e o plantio de hortaliças e vegetais. O calendário das águas define o período de plantar e colher, e, após a colheita, o que restou do plantio fica submerso. O semestre da cheia das águas é sentido com lamento. O período impõe mais criatividade na

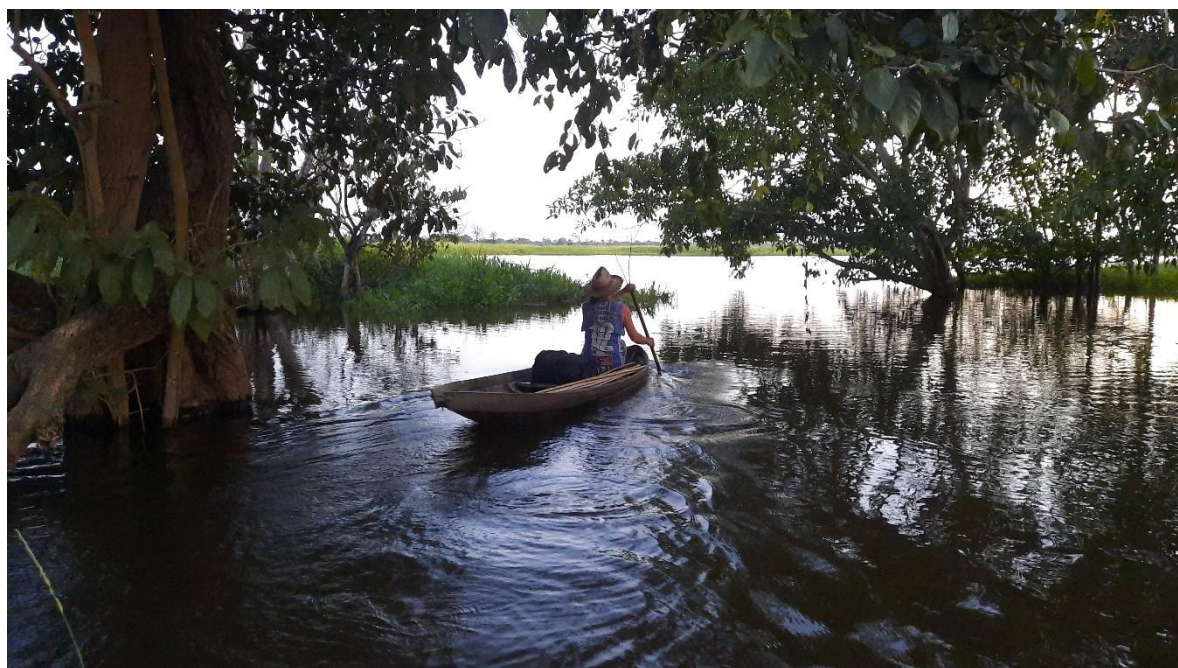
gestão da sobrevivência. A cheia é relatada pelos moradores com pesar porque, além da dificuldade de ampliar a renda, a água altera a rotina da convivência. O contato entre as comunidades é reduzido. Os encontros são mais restritos aos espaços domésticos, que se tornam públicos para os encontros.

Certa vez, encontrei Jade reclamando que a roça do vizinho entrava em seu terreno. Em seguida, me levou à casa da Aparecida, casada com o Bocó. Conta que foi professora por 2 anos. Parou quando foi picada por uma surucucu. Mora há 10 anos na casa de seu Raimundo. Ouvi alguns moradores dizendo "cadê a Jade que ainda não está aqui?". "Ela já veio e já voltou. Chega daqui a pouco de novo", outro respondeu. E chegou. Disse que participa, todos sábados, dos bingos na comunidade. Nas segundas e terças, ela disse trabalhar mais em casa.

Jade cuida de suas duas galinhas. "Voltei a criar [galinha], quero voltar a ter na cheia [do rio]", disse. O nascimento de parte da ninhada me serviu como despertador pela manhã anteontem. Jade é cuidadosa: no domingo, antes de ir à festa, verificou os ovos que ainda não havia descascado e os sacudiu, e explicou que era para não prender o filhote na casca; por diversas vezes, enquanto comíamos na mesa ou conversávamos, interrompia abruptamente quando percebia que, embaixo do assoalho, algum pintinho da outra galinha havia ficado preso na rede de pesca. Ela os trata como filhos.

Acompanhei alguns dias de trabalho de Jade, que partiu às 6h:26min da manhã para pescar. Preferiu não me levar. Segundo ela, eu não iria conseguir dormir por conta dos carapanãs. Insisti. Ela retrucou. Desisti. Entendi que ela ficaria 30 horas seguidas pesca na região alta do rio Amazonas. Provavelmente, minha presença afetaria a qualidade da pesca. Talvez ela se empenhasse até em voltar mais cedo. Dona Rosa comentou que ela ficou sem dinheiro no final de semana anterior, pois não conseguiu pescar. Elas combinaram de que d. Rosa me buscaria pela manhã. E foi o que aconteceu. Jade partiu cedo pela manhã com outros dois rapazes, inclusive com Augusto, que a ofendeu na noite anterior.

Figura 19 – Ida à pesca



Fonte: Acervo do pesquisador

Vale apontar a forma como o trabalho de Jade constitui sua transitividade de gênero, conforme diálogo com Gilda, sua prima:

Lourival: Como que é o trabalho da Jade? Com o que ela trabalha, como é que é o trabalho dela?

Gilda: Ela trabalha na agricultura e na pesca.

Lourival: Na pesca... E ela faz isso bem?

Gilda: Faz. E ela gosta da pesca, da agricultura. Tudo é com ela, negócio de plantio de roça, banana, tudo é com ela, jerimum.

Lourival: Entendi.

Gilda: Então, ela gosta. Ela é uma mulher bem decidida, além de que todo mundo gosta dela, e ela é uma pessoa que... ela nunca teve fama de que ela mexe nas coisas dos outros. Nunca, isso nunca passou na cabeça dela. Sempre, ela foi uma pessoa de

lutar para conseguir as coisas com o suor dela.

Lourival: Sim.

Gilda: Aonde tem pessoas que, às vezes, tem pessoas que dizem: “Ah, quero ser homossexual”, que Deus dá para ser, e não quer trabalhar, ela não. O negócio dela é trabalhar. Trabalha para viver do suor dela.

Lourival: Aham.

Gilda: Para o senhor ver na casa dela como é. Uma mulher muito cuidadosa para zelar por uma casa.

Lourival: É mesmo, como é a casa dela?

Gilda: É bem arrumadinha, limpinha, né?!

Lourival: Sim.

Gilda: O senhor vê lá, né?

Lourival: Como é que a senhora vê a Jade? Como um homem, como uma mulher, como uma travesti, como homossexual, como a senhora diria o que ela é?

Gilda: No caso, como ela faz as duas coisas que homem e a mulher faz...

Lourival: O que é que o homem e a mulher fazem, no caso?

Gilda: (risos) Porque ela é uma pessoa que... teve um rapaz que estava me dizendo se eu não queria trocar de sexo com ele, e ele mesmo disse que não. Eu disse: ‘Por que não?’ ‘Ah, porque dizem que um gay não faz nada.’ Ai eu disse: ‘Olha, mas da marca da Adelaide, não tem muito disso por aqui; pela cabeça dela, se for procurar pela região, [ela] trabalha. E tu não trabalha.’ Que foi para o rapaz lá em cima (para quem) eu disse isso. Então, ele faz o papel de mulher.

Lourival: Que seria...

Gilda: É, ele faz tudo. Tudo que uma mulher faz, ele faz.

Lourival: Qual, o quê, por exemplo?

Gilda: Ele limpa uma casa, ele faz uma comida; se for preciso lavar uma roupa, ele lava. Então, ele se declara como mulher, ele é realmente... não sei nem o que dizer, porque ele faz de tudo. Se você pedir para ele ir cuidar de uma pessoa idosa, ele vai, e ele cuida. Então, com ele não tem preconceito, então ele faz tudo que uma mulher, e tem certas mulheres que nem fazem o que ele faz.

Lourival: Entendi. E a senhora acha que, então, por exemplo, ser uma mulher é, no caso, é isso, é cuidar de uma casa, é saber cozinhar, lavar, cuidar...

Gilda: É, porque tem mulher que, no caso dele, ele faz o papel, assim, ele faz o papel do homem, porque ele roça, né; ele planta, tudo ele faz. Então, eu acho assim, que tem mulher... eu acho assim, não sei por que não, porque eu também sou mulher, mas tem gente que fala assim para mim: “Tu dava para ser macho, né?!” Porque, comigo, eu também faço a parte do Ira, eu sou ‘machuda’, eu derrubo murí, esse muro aqui na frente, aqui não era grama não, era murizal, mas eu tirei três capas de murí, no terçado e na enxada. Hoje, está aqui a grama, tudo isso aqui era murizal, mas foi o meu trabalho, não joguei veneno, não joguei nada. Então, eu acho que sempre tem homem e tem mulher que faz trabalho que o homem faz e a mulher, às vezes, faz trabalho até mais do que um homem. Que tem certos homens que não fazem o que a gente faz. Então, eu acho que o Ira, Adelaide, Jade, não sei... (risos)

Lourival: A senhora fale como quiser, não precisa se incomodar não.

Gilda: Ele faz uma pessoa muito caprichoso... caprichosa.

Lourival: A senhora então se vê um pouco também assim como ela, tipo, porque a senhora também faz o que é o papel do homem, né?! Um trabalho mais duro... como também o trabalho da mulher.

Gilda: Essa caixa fui eu quem fez. Essa caixa d’água.

Lourival: É mesmo?

Gilda: Fui eu que fiz a encanação da caixa, fui eu que coloquei a torneira, comigo tem essa. Eu não me fio no meu marido não. Essa coisa de caixa aqui embaixo fui eu quem coloquei. Então, tem mulher que faz o que o homem faz e tem homem que faz o que uma mulher faz.

Lourival: Entendi. Então, a senhora acha que a Jade seria o que, então, as duas coisas?

Gilda: (Risos)

Lourival: Ou só uma, na sua visão?

Gilda: Não sei nem como posso lhe dizer. Ele é desse jeito, que é igual eu, como eu estou dizendo. Ela é mulher, é homem, é mulher, porque ela faz o papel do homem e

faz o papel da mulher. Aí, eu não sei nem o que dizer. (risos)

Lourival: Então, a senhora também se vê um pouco assim?

Gilda: É, porque a gente que trabalha, que vê, né, eu não sei nem como dizer como é ela, porque ela é uma pessoa muito virada.

Lourival: Entendi.

Gilda: Todo mundo, a gente não sabe nem o que dizer para ela. (Entrevista, 17 de junho de 2021)

Gilda, em sua fala, refere-se a todo momento que Jade “faz as duas coisas que homem e a mulher faz...”. Em determinados momentos, atribui tarefas tidas como femininas para caracterizar a sua própria identidade de gênero e a de Jade/Adelaide: por exemplo, referências às tarefas de cuidado de um idoso, e “limpa uma casa, ele faz uma comida; se for preciso, lavar uma roupa, ele lava”. Por outro lado, também exerce tarefas atribuídas ao homem: “ele faz o papel do homem, porque ele roça, né; ele planta, tudo ele faz”.

Esse diálogo aproxima-se do argumento de Butler (2003, 2005), para a qual o gênero é um ato performativo, e, assim sendo, para obter eficácia, demanda diferentes práticas. No caso, para Gilda, Jade “é mulher, é homem, é mulher, porque ela faz o papel do homem e faz o papel da mulher. Aí, eu não sei nem o que dizer”. Esse conjunto de atos reiteram o êxito desse dispositivo. A performatividade do gênero é reiterada, reforça um corpo genderificado:

Uma mulher só é vista como mulher porque existem mecanismos sociais e historicamente identificáveis que não só produzem, como naturalizam a percepção de uma mulher como mulher, ocultando os mecanismos que produzem essa naturalização e isso já está presente no imaginário social mesmo quando a “menina” ainda não veio ao mundo: os pais, parentes e amigos, cuja primeira pergunta quando da gravidez é “é menino. Embora eu perceba que, de modo geral, as travestis não estão preocupadas com um pretense potencial subversivo, mas “apenas” em poderem existir em uma vida minimamente vivível. Só os clientes, em princípio, desafiariam esse modelo, pois solicitam ser passivos. ou menina?”, já imaginam o nome, as cores para o enxoval e para o quarto, os brinquedos apropriados, os dispositivos da educação que (inconscientemente) levarão a “menina” a agir como uma menina (Mirella, 2010, p. 198).

A maior chave da experiência, primeiro, reitera a teoria da performatividade de gênero e, como tal, experimenta trânsitos entre essas performances, isto é, nesse conjunto de atos, de práticas, que configuram o gênero. Segundo Berenice Bento (2003), o gênero pode ser compreendido como uma tecnologia socialmente desenvolvida, fundamentada na cisheteronormatividade e operacionalizada por diversas instituições, como as médicas, linguísticas, domésticas e escolares. Essa tecnologia produz constantemente corpos identificados como masculinos e femininos, reforçando a heterossexualidade como matriz que confere sentido às diferenças sexuais. O processo envolve uma reprodução e reiteração de códigos sociais que parecem ser naturais, o que constrói uma ideia de complementaridade entre os sexos e gêneros. Bento também destaca que os corpos são resultado de tecnologias e que a pedagogia dos gêneros molda os sujeitos para uma vida ancorada na ideologia da

complementaridade heterossexual (e cisgênera), causando divergências nos papéis como perturbações à orientação sexual e à identidade de gênero.

Gilda é uma mulher cisgênera que vive em um relacionamento heterossexual, e se identifica como “machuda” pelas tarefas que exerce e, provavelmente, por sua expressão e trejeitos lidos como masculinos: o cabelo curto, as roupas largas, unhas sem esmaltes, entre outros. Orgulha-se de realizar aquilo que “que o homem faz e a mulher, às vezes, faz trabalho até mais do que um homem.”.

3.3 Jade é de Iemanjá

Figura 20 – Jade voltando de Cabeça D’Ônça



Fonte: Acervo pessoal

O boto havia saltado a poucos metros do barco.

Lourival: O que era aquilo, Jade?

Jade: O boto!

Seguimos.

Lourival: Jade, tu tem religião?

Jade: Católica!, respondeu de prontidão.

Lourival: Mas tu pratica outras formas religiosas?

Jade: Não!

Lourival: Nem de terreiro?

Toma um fôlego maior e diz:

Jade: Só pela festa. Eu gosto da brincadeira. Eu sou doida, sabe? Eu faço de tudo. Gosto da festa!

Lourival: Mas só pela festa?

Jade: Só pela festa. Eu sou de todo lugar. Eu sou doida.

Lourival: Alguém te procura para fazer outros trabalhos espirituais?

Jade: Sim, o de puxar, de consertar, sabe... A gente reza, estira o músculo, tira

vermelha (ferida ou machucado avermelhado).

Lourival: Além disso, pedem mais alguma coisa?

Jade: Às vezes, sim.

Fica um silêncio minúsculo entre uma resposta e outra. Talvez um silêncio que pesa na resposta. Aproveitei para ir em frente e fui mais direto:

Lourival: Qual o seu santo?

O silêncio se estendeu mais e a fez contorcer na ponta do barco. Olhou para um lado e para o outro; em tom confessional, disse:

Jade: Eu sou de Iemanjá!

Lourival: É mesmo?

Jade: Sim, eu sou. Desde criança, tinha vezes que eu não acordava em casa. Só na beira do rio. E eu via uma mulher. Sou de Iemanjá.

Comentou, com muita restrição, sobre esse aspecto de sua vida.

No diálogo, fica perceptível um receio de revelar sua crença com referências a religiões de matrizes africanas. O temor aparente se explica pela quantidade de igrejas evangélicas em Cabeça D'Ônça. Conversei com dois líderes de três igrejas evangélicas. São todos homens que, embora reconhecidos como líderes na comunidade, não assumem o papel de pastor ou padre, os quais, em sua maioria, não moram nas circunscrições vizinhas e participam apenas em dias de culto ou missa.

Em geral, como introduzi na seção 3.3 do capítulo anterior, os líderes evangélicos classificaram Jade como “a terceira pessoa que não existe”, “o terceiro gênero” e que “o terceiro é aquilo que não é visto, que não tem; pela Bíblia, está escrito homem e mulher”. É a terceira existência, o que não se toca, o incompreensível.

Na região, não há outra manifestação religiosa instituída publicamente. Em Surubiuaçu, não há igreja. Todas, as três evangélicas e a católica, ficam em Cabeça D'Ônça. Quando perguntei sobre os terreiros, a expressão a um morador quilombola, seu Marico, ele respondeu que não havia “e, se tivesse, ele acabaria, pois não era sua raiz”.

Essa afirmação me causou espanto. E o questionei: - Mas, seu Marico (apelido), a umbanda e candomblé, as religiões de terreiro, são de origens do povo negro, não? Ele ficou calado. Estava bêbado. Ficou um silêncio de alguns minutos e dona Rosa respondeu, quase que balbuciando: - Só conheço duas pessoas que fazem aqui, mas elas não gostam de se mostrar. A expressão fechada de d. Rosa sinaliza que o assunto não é tratado abertamente. - Aqui tem muitos crentes, eles não gostam de quem faz isso”, disse em outra ocasião, enquanto estávamos no barco indo à mercearia em Cabeça de Onda.

Jade é macumbeira⁵⁷. Segundo dona Rosa, ela não faz qualquer serviço, nem para

⁵⁷ Tocadora de macumba, que faz referência a um instrumento de percussão de origem africana, semelhante ao instrumento reco-reco, e, no Brasil, designa, de forma genérica, os cultos afro-brasileiros de origem nagô e que receberam influências de outras religiões africanas. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. “Macumba”. In: *Dicionário Aurélio de Português* [Online]. s.d.

qualquer pessoa, apenas para poucos. Sem nomeá-lo, seu amigo macumbeiro também "não gosta de se mostrar". Ela não disse o nome. Também não insisti. Não sabia que Jade era macumbeira. Não sabia que ela se apresentava assim, pelo menos. E não se apresenta. É mais conhecida como rezadeira e puxadeira (algo como uma massagista com poderes míticos). Ela guardou essa informação. A ascensão evangélica aumentou essa necessidade de ocultamento?

A metáfora que Rita usa sobre a porta entreaberta dos terreiros só mostram o que é do interesse do outro, geralmente o Estado e seus agentes, para negociar direitos. Não se abre tudo. Não se apresenta assim abertamente. O silêncio também é uma forma de resistir.

3.3.1 Igreja da Fé

Arthur⁵⁸ é o líder religioso da Igreja da Fé, fundada em 2000, em Cabeça D'Ônça. Mudou-se para a comunidade em 1973, depois que "a terra começou a cair. Foi caindo, caindo, até que todo mundo se afastou", disse com a voz rouca, sobre o fenômeno natural das "terras caídas" e "terras crescidas", que ocorre pelo "avanço das margens do rio, e pela deposição de terra em outras partes" (Arco, 2020, p. 27), em que:

[...] no período do "verão", quando o nível das águas começa a diminuir, que as margens dos rios começam a ficar expostas a uma velocidade muito rápida, ficando assim cada vez mais pronunciadas as distâncias que passam a separar a terra firme do nível do rio. Estas distâncias, que podem variar de um a dois metros de altura, fazem com que as bases expostas das margens dos rios fiquem cada vez mais instáveis por causa da correnteza. Pouco a pouco a terra vai cedendo até que grandes pedaços de terra se desmoronam por completo, terminando depositados tanto no fundo como em margens opostas do rio (Arco, 2020, p. 48).

Arthur também explicou o fenômeno: "[...] é a força da água. Eu não sei explicar muito isso aí, porque é algo que desfaz, né? Ela vai, cria a terra, e ela mesmo desaparece". Fugindo das "terras caídas", ele e sua família se mudaram para Cabeça D'Ônça: "Eu vim para cá meio, assim, aperreado, porque as terras não estavam assentando, né? E eu perdi muita coisa lá, que não terminei de tirar, e aí vim embora para cá."

É pai de sete filhos - três homens e quatro mulheres - e, quando chegou em Cabeça D'Ônça", após se restabelecer, iniciou o núcleo da igreja com reuniões em sua casa.

Quando eu cheguei aqui, eu comprei um terreno e estabeleci uma casa, e a gente começou a fazer aquela reuniãozinha que a gente fazia com cinco, seis (pessoas), e a gente chamava, naquela época, de reunião de família. Depois que nós fizemos, nós começamos a chamar de célula. O nosso corpo é cheio de células, né?! E então, nessas células que a gente fazia, as pessoas iam chegando, sentando com nós, e foi começando, aceitando Jesus. E então era o que nós tínhamos e a Jade morava perto daquela igreja lá. Eu combinei com ele, porque cada um trabalha[...]. Então, nós

⁵⁸ Nome fictício.

trabalhamos ali, fundamos a igreja e até hoje permanece (Entrevista, Arthur, em 21 de outubro de 2021).

Arthur descreve o início da organização como um corpo: reprodução de células, pequenos grupos de pessoas que se reuniam para discutir sobre a bíblia. Jade é citada pela primeira vez, e é tratada no feminino e no masculino, sendo mencionada a partir de sua vizinhança à primeira unidade da igreja que, após o aumento das “células”, a Igreja da Fé se consolida.

Ao perguntar como ele se refere a Jade, Arthur retorna utilizando o masculino: “Não chamo nem Jade, nem Ira, eu me acostumei a chamar ele de amigão. 'Ei, amigo, e aí, amigo'. Sempre falo com ele assim, e ele vai pescar, mas eu não peso mais, né? Nunca discriminei e nunca vou discriminar, não tenho esse direito... Para julgar, é só Deus, né?!” O tema da discriminação aparece em seguida, como uma justificativa, enquanto eu tentava explorar mais sobre a dinâmica entre eles. Apesar de, inicialmente, considerar o nome pelo qual Jade é conhecido localmente, Arthur afirma não a chamar nem de Jade nem de Ira, preferindo o uso de “amigão”. O nome próprio não é mencionado.

3.4 Fio condutor

Há um fio condutor entre essas narrativas: em comunidades distantes de hospitais e instituições médicas, uma benzedeira ou consertadeira ganha centralidade. Isso a ajuda a se inserir mais? A ser mais necessária? As hijras na Índia também são consideradas protetoras, podem curar⁵⁹ (Hinchy, 2014; Giovanaz, 2020;). Jade pesca, capina, tira mel de abelha e trabalha em tudo. Todos dizem: é a melhor pescadora da região. Além disso, é a presidente do time “Beira Rio”. Essas parecem ser as respostas para pensar o espaço que Jade encontrou na comunidade da qual faz parte. Há também o trânsito, que já discuto no capítulo 2, em sua personalidade e expressão de gênero.

Jade usa vestimenta masculina quando trabalha na pesca, agricultura e mel. Veste-se com roupas femininas nas reuniões da associação e festas. Em casa, usa apenas um sutiã, ou fica sem camiseta, apenas de saia, e assim fica enquanto recebe alguém para puxar/consertar. Sua transitividade é uma jornada que aponta o cenário de expressões de gênero como ficções

⁵⁹ As hijras, pessoas transgêneros reconhecidas como terceiro gênero na Índia, são mencionadas há cerca de quatro mil anos nos textos sagrados do hinduísmo (Giovanaz, 2020). Acredita-se que possui poderes espirituais para abençoar ou amaldiçoar pessoas. Sua identidade não se limita à sexualidade ou gênero, mas está ligada a fatores como parentesco, casta e economia (Nanda, 1990; Reddy, 2005; Mirella, 2010).

políticas: ela usa a “camiseta de homem”, usa uma “saia jeans de mulher”, fica de peito nu enquanto benze uma criança, sem hormônios, sem seios femininos, e não deixa de se considerar Jade. Ela vive o conforto da vestimenta. Outro aspecto: não se trata de mais uma travesti que migrou de seu local para viver nos grandes centros, o que é legítimo, e não busco comparar essas experiências, mas há a tendência de essencializar o corpo camponês (ou quilombola, negro, rural), como aponta Paulo Ferreira (2008), ou mesmo a classificação binária do gênero a partir de sua posição no ato sexual, que, aliás, vale lembrar o que Gayatri Reddy (2005) encontra na Índia, onde há a classificação em pantis (homens penetradores), kotis (homens penetrados) e narans (mulheres), isto é, a principal distinção é a penetração, entre o penetrado e o não penetrado. As hijras, por exemplo, são consideradas kotis, aspectos que se repete, ao mesmo publicamente, no Brasil (Kulick, 2018; Mirella, 2010), inclusive em Surubiu-Açú.

3.4.1 Pluralidade e diversidade: alteridades históricas e identidades políticas iconizadas

A discussão sobre o Outro, sobre a diferença, perpassa as relações éticas com o humano, entendendo “éticas” como o movimento em direção a esse Outro, sem reduzi-lo a uma extensão de si mesmo, como um espelho do próprio eu. Constitui-se a partir das relações interpessoais, intersubjetivas, no contato direto, em uma comunidade onde o vínculo forma um tecido social. Há uma distinção entre o projeto histórico das coisas, ou da coisificação da vida, em que a meta de satisfação é o acúmulo, e o projeto histórico dos vínculos, que prioriza a vida humana, a manutenção da comunidade e preserva o tecido comunitário⁶⁰. Rita Segato (2018, p. 9) afirma:

Há dois projetos históricos em curso no planeta, orientados por concepções divergentes de bem-estar e felicidade: o projeto histórico dos vínculos, destinados a metas de satisfação distintas, em tensão, e, em última instância, incompatíveis. O projeto histórico centrado nas coisas tem como meta de satisfação ser funcional ao capital e produz indivíduos, que, por sua vez, se transformam em coisas. O projeto histórico dos vínculos busca a reciprocidade, que produz comunidade. Ainda que vivamos inevitavelmente de forma anfíbia, com um pé em cada caminho, uma contra pedagogia da crueldade trabalha a consciência de que somente um mundo vincular e comunitário põe limites à coisificação da vida.

O trabalho de Jade se insere nessas perspectivas a partir da questão de como essas relações funcionam em suas redes de complexidade e qual camada comunitária possibilitou que ela vivenciasse sua completude ontológica. Isso abrange as formas de trabalho locais que permitiram sua sobrevivência na pólis e a transformação em liderança comunitária, por meio

⁶⁰ Tecido comunitário é qualquer organização social comunitária constituída pela complementaridade e, embora encontrável com hierarquias de poder internas, a relação não esvazia, por exemplo, a ‘diferença’ de sua politicidade, ou seja, de sua capacidade de atuar politicamente no espaço público na comunidade da qual faz parte.

de negociações e transmutações entre mundos.

Rita Segato (2007, p. 28), em *La Nación y sus Otros*, reflete sobre as políticas de identidade, diferença e formações nacionais de alteridades históricas, cujo conceito é “usado para nomear as formas de ser outro produzidos pela história local, em oposição às ‘identidades políticas’ globais” e completa:

A ideia de “formação nacional” pode ser entendida como a aplicação à ideia de Nação do instrumento do relativismo antropológico (como uma lente para “deslocar” o olhar para observar e compreender diversos cenários de sua própria perspectiva). Este conceito chama a atenção para que os processos de outrificação, racialização e etnicização típicos da construção dos Estados nacionais que emanam de uma história que se passa dentro dos limites, e, ao mesmo tempo, molda a paisagem geográfica e humana de cada País. Por sua vez, isso resulta em uma formação imaginária dessa “paisagem”, captada por vezes na pintura histórica e na pintura de paisagem artística e, já no século XX, no cinema [...]. É por isso que chamo de “alteridades históricas” os perfis humanos que resultam desse processo e enfatizo seu surgimento situado na localidade, na região e, especialmente, na nação. (Segato, 2007, p. 28, *tradução minha*)⁶¹

As estratégias de unificação foram constituídas pelos Estados nacionais, bem como aquelas que se formaram como fraturas singulares nas sociedades nacionais, de modo que “estas fraturas peculiares que partiu, para cada caso, culturas distintivas, tradições reconhecíveis e identidades relevantes no jogo de interesses políticos” (Segato, 2007, p. 47). A autora explica que houve a formação de fraturas principais no processo histórico das nações, com estilos próprios de se inter-relacionar, e, no processo de cada formação, as alteridades históricas se constituíram como grupos sociais cujo modo de ser “outro”, no contexto da sociedade nacional, resulta dessa história com formações específicas. Há alteridades históricas próprias que não podem ser artificialmente transplantadas para um contexto exterior, de fora, sob o risco de subordinar o valor da pluralidade ao projeto homogeneizador da globalização.

É a partir dessa compreensão de alteridades históricas nacionais que reflito sobre a história de Jade: mais como pluralidade, a fim de decantar o que sua experiência específica oferece para o entendimento plural em uma nação, no contexto das identidades de gênero e sexualidades, tendo como eixo o quilombo e sua relação com a diferença. Jade poderia ser categorizada como uma mulher transexual, transgênero, travesti, gay ou apenas trans, mas é

⁶¹ Trecho original: “La idea de ‘formación nacional’ puede ser entendida como la aplicación a la idea de Nación del instrumento del relativismo antropológico (como lente de “desplazamiento” de la mirada para observar y comprender escenarios diversos desde la perspectiva que les es propia). Este concepto llama la atención sobre el hecho de que los procesos de otrificación, racialización y etnicización propios de la construcción de los Estados nacionales emanam de una historia que transcurre dentro de los confines, y al mismo tiempo plasma el paisaje geográfico y humano de cada país. A su vez, esto resulta en una formación imaginaria de ese “paisaje”, captado a veces en la pintura histórica y el paisajismo artístico y, ya en el siglo XX, en el cine; ese es el tema del décimo capítulo. Es por eso que llamo “alteridades históricas” a los perfiles humanos que resultan de ese proceso y enfatizo su emergencia situada en la localidad, en la región y, sobre todo, en la nación” (Segato, 2007, p. 28).

preciso dar um passo a mais: apesar de precisarmos de uma identidade para mediar com o Estado e reivindicar direitos, necessita-se delimitar a “gema do ovo”, sem retirá-la do caldo que a organiza e protege.

O projeto das alteridades históricas nacionais se apresenta como grupos sociais que mostram formas próprias e plurais em relação às cisheteronormatividade. Isso não é convertido, de modo automático, na matriz de anomalia, pois não partem de um princípio da normalidade. Seu ponto de partida é a pluralidade das formas de ser esse Outro, em uma equação e cenário em que é possível existir e coexistir. Trata-se do princípio do pluralismo histórico e não do pluralismo global:

O argumento relativista deve ceder lugar ao argumento histórico, da história própria, e do que propus chamar pluralismo histórico, que outra coisa não é que uma variante não culturalista do relativismo, apenas imune à tendência fundamentalista inerente a todo culturalismo. Mais do que um horizonte fixo de cultura, cada povo tece sua história pelo caminho do debate e da deliberação interna, revolvendo entre as brechas de inconsistência de seu próprio discurso cultural, transcendendo seus conflitos internos e elegendo alternativas que já se encontram presentes e que são ativadas pela circulação de ideias provenientes do mundo circundante, em interação e dentro do universo da nação, definida como uma aliança entre povos (Segato, 2012, p. 112-113).

Essa crítica ao relativismo cultural consiste na inviabilidade de contra-argumentar em favor da autonomia dos povos, compreendidos como um sujeito coletivo vivo e dinâmico, como um projeto de ser uma história “tramando a teia de uma história comum, vindo de um passado em comum e indo para um futuro compartilhado, sem excluir nesta ideia o drama dos conflitos atravessados ao longo desse caminho histórico comum” (Segato, 2014, p. 87), com a capacidade de deliberar seu processo histórico, valendo-se do contato com as experiências e processos de outros povos e comunidades.

A partir da perspectiva do relativismo, a diferença é planificada, esterilizada, apartada de seu fluxo histórico, para tornar-se uma episteme cristalizada, estabilizada e seu patrimônio substantivado. Propõe-se pensar uma via histórica, um ducto calcado na transitoriedade da história, e não no caráter do conceito antropológico que aponta:

A cultura e o seu patrimônio são percebidos como uma decantação do processo histórico, sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém. O caráter cumulativo desse sedimento se concretiza no que percebemos como usos, costumes e noções de aparência quieta e repetitiva, que o conceito antropológico de cultura apreende, estabiliza e postula como seu objeto de observação disciplinar. (Segato, 2012, p. 111)

Há um processo deliberativo constante pelos quais os povos e comunidades transitam ao longo de sua história. Chamo atenção para um aspecto importante ao tratar sobre o tema dos conflitos internos: é necessário não temer o conflito. E existe uma clara tendência negativa em

relação às soluções comunitárias para lidar, por exemplo, com as diferenças.

O caso de Jade exemplifica esse aspecto ao confrontar a expectativa predominante de que, nas grandes capitais, as diferenças — raciais, de classe, gênero ou sexualidade — sejam mais toleradas. A dificuldade em estranhar as paisagens urbanas transforma os indivíduos em seres isolados, separados de laços coletivos, moldados por uma estrutura urbana que privilegia o consumo em detrimento de outras formas de negociação em torno da vida e sobrevivência.

Na mesma cena, há duas perspectivas que partem do mesmo ponto, mas que apontam para lados opostos. Primeiro, o preconceito positivo em relação à organização moderna da vida, regida, sobretudo, pelo consumo, pela economia do dinheiro que domina a metrópole, e é constituída pela anonimidade, de modo que “é provida quase que inteiramente pela produção para o mercado, isto é, para compradores desconhecidos” (Simmel, 1973, p. 14).

Em determinadas experiências comunitárias – friso: em determinados contextos, como o quilombo de Surubiu-Açú e na comunidade onde vive meus avós, como narrei na introdução desta tese –, há modelos de organizações, e situo a experiência de Jade como exemplo desse desenho social, em que a forma de ‘digerir’ a diferença não necessariamente ocorre pela negociação do consumo, mas pela interdependência entre os sujeitos.

Jade, por exemplo, exerce atividades de cura em uma comunidade distante de um centro urbano, de hospitais e centros médicos, e, mediante as relações do ‘corpo a corpo’ e do modo diferenciado de ‘fazer política’, por meio do “dom” de cura (a comunidade define o saber de cura de Jade como um dom, uma característica extraordinária, profunda), por colocar-se disposta a atuar em diversas frentes da vida social no quilombo, como liderar o time de futebol. Jade, em sua personalidade, permite-se ao trânsito. Em outra perspectiva, como novamente afirma Simmel (1973), no mundo metropolitano, ocorre com a brevidade e a “escassez dos contatos inter-humanos conferidos ao homem metropolitano, em comparação com o intercâmbio social na cidade pequena”.

Existe um preconceito negativo em relação à organização comunitária, que pode ser entendida como estruturas mais próximas de organizações pré-coloniais, isto é, pré-modernas, ou experiências encontradas em algumas comunidades (Segato, 2012; 2014). Isso nos impede de enxergar o que foi perdido com o declínio das sociedades baseadas em vínculos coletivos e seus valores, pois tendemos a destacar furiosamente seus defeitos:

Uma cegueira derivada de um preconceito positivo – mas igualmente preconceituoso – em relação à organização moderna da vida, e de um preconceito negativo quanto à organização comunitária, pré-colonial e, portanto, pré-moderna, nos impede de ver com clareza o que se perdeu com a destruição das sociedades vinculadas e seus valores coletivistas, pois tendemos a iluminar com fúria os seus defeitos (Segato, 2017, p.

122)⁶².

Retomo a questão que levantei sobre “não temer o conflito”. Há conflitos e dissidências internas em quaisquer experiências de organização social. Apresento abaixo uma cena em que há um caso de transfobia contra Jade, na ocasião em que d. Rosa se refere à Cabeça D’Ônça como local onde “só tem viado”. Além disso, constatei entre Jade e Augusto, filho de d. Rosa:

À noite, antes de irmos embora, Augusto, 24 anos, acordou após dormir embriagado no chão. Quando acordou, Jade disse que ele passou a xingá-la: "seu gay, seu viado, vira homem". Não presenciei a cena. Ela só me chamou para ir embora. Quando entramos no barro - que, de tão liso, escorreguei e caí -, fomos para casa. No caminho, relatou sobre o incômodo que sentiu ao ser tratada daquela forma. Disse que ele é o único a tratá-la assim, principalmente quando fica bêbado, mas que, quando leva suas amigas travestis de Santarém, ele é o primeiro a ter relação sexual com ela. "Acho que ele gosta de mim, mas não assume. Quando ele tá bom [sem estar bêbado], é normal, mas quando bebe...". (Diário de campo, 19 jun. 2021)

Meu argumento é que, sim, há conflitos. Existem trânsitos, negociações e intercâmbios entre essa divisão artificial, cada vez mais dissolvida, entre o mundo rural/comunitário e o mundo urbano/metropolitano, sobretudo pelas inúmeras formas de comunicação e tecnologias que aceleram esse processo. Percebo, por outro lado, diferenciações na forma como contradições e dissensos internos, incluindo casos de discriminações, não operam de forma letal nem esvaziam politicamente a atuação de Jade. Este é o ponto. Não se trata de estender ou universalizar essas observações a todas as experiências comunitárias, tampouco reduzir a capacidade de Jade ao mero voluntarismo individualista, como se houvesse se constituído sozinha, sem intermediações e processos produzidos internamente, de forma coletiva. Uso "coletivo" não para me referir a uma instituição formal — por exemplo, não digo que, em um só ato, Jade passou a ser inserida no quilombo — mas sim à dimensão processual dessa negociação.

O processo de negociação da diferença (Carvalho Neto, 2017) atravessa camadas distintas em espaços metropolitanos e comunitários rurais. E, na perspectiva da colonialidade do poder, é possível montar as cenas dos contextos intermediários, com interfaces, transições entre a realidade do mundo metrópole e o mundo comunitário, entre a ordem colonial moderna e a ordem pré-colonial, com cruzamento variado de influências benignas e malignas:

Os sujeitos coletivos em meio a essa pluralidade de percursos históricos são os povos, cada um com autonomia deliberativa interna para produzir seu próprio caminho

⁶² Trecho original: Una ceguera derivada de un prejuicio positivo – pero igualmente preconceptuoso - con relación a la organización moderna de la vida, y de un prejuicio negativo al respecto de la organización comunitaria, pre-colonial y, por lo mismo, pre-moderna, nos impide ver con claridad lo que se ha perdido con la destrucción de las sociedades vinculadas y sus valores colectivistas, pues acostumbramos a iluminar con furia sus defectos (Segato, 2017, p. 122).

histórico, mudando ou inovando nas suas práticas, em contato - como sempre estiveram - com as experiências e processos de outros povos (Segato, 2012, p. 91).

A autora define povo como vetor histórico, em que é possível encontrar “a destilação de um processo histórico, como sedimento de uma experiência histórica acumulativa que não pára” (Segato, 2012, p. 92), sendo o costume a própria história em curso. Trata-se de um “coletivo que se percebe advindo de um passado comum e dirigindo-se a um futuro comum, é uma trama que não dispensa conflitos de interesses e antagonismos de sensibilidades éticas e posições políticas, mas que compartilha uma história” (Segato, 2012, p. 92), processo em que faz mais sentido analisar pelas vias da inter-historicidade do que pela interculturalidade.

A retomada dos fios da história, a feitura de nós e a sutura da memória são expressões da resistência de um povo à intervenção colonial-moderna. O bom Estado, propõe Segato, deve atuar em favor da restauração da jurisdição comunitária, da promoção de laços comunitários e da preservação da deliberação interna:

A brecha decolonial que pode ser disputada dentro da matriz estatal torna-se possível precisamente pelo retorno da autojurisdição às comunidades e pela deliberação interna; isso nada mais é do que a restauração da capacidade de um povo implementar seu próprio projeto histórico (Segato, 2012, p. 93).

O projeto histórico que fomenta o pluralismo histórico dos povos tem a possibilidade de explorar:

[...] as inconsistências de seus discursos culturais, tirando o máximo proveito de suas contradições e escolhendo entre alternativas que podem estar adormecidas, mas já presentes na ‘cultura’ e que se tornam vivas em resposta às ideias que circulam no mundo ao redor, interagindo com e dentro do universo da nação, definida como aliança entre os povos (Segato, 2012, p. 94).

Seu argumento trata a defesa da diferença entre horizontes culturais em seu sentido profundo e radical. Ao abordar o horizonte autônomo das culturas, Segato (2007) aponta que “essa perspectiva afirma e não desconsidera radicalidade da diferença dos povos em relação aos valores que sustentam a civilização, especialmente dos valores da acumulação e desenvolvimento tecnológico indiscriminados” (Segato, 2007, p. 17).

A partir do que Rita Segato propõe como alteridades históricas nacionais, que se constituem na forma como os grupos sociais cuja maneira de ser Outro, como expus, parte do horizonte de sentido da nação e de sua história em que se percebem as construções da diferença. Ela propõe o anseio ético como princípio para a expansão da alteridade e da insatisfação em relação aos padrões morais compartilhados. O anseio ético é conceituado como:

[...] o princípio que promove a expansão dos direitos em seu movimento universal. O anseio ético é um movimento em direção ao bem não alcançado, uma abertura alimentada pela presença da alteridade e que se manifesta na experiência de insatisfação com relação tanto aos padrões morais compartilhados – que nos fazem

membros natos de uma comunidade moral – quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional da qual fazemos parte. Em outras palavras, não é outra coisa senão uma ética da insatisfação, encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais, o que constitui o fundamento dos direitos humanos. Nesse caminho, o nós se mostra sensível e vulnerável à desafiadora existência dos outros, e vontades estranhadas, dissidentes, inconformadas, inscrevem lentamente suas aspirações no discurso da lei que como um princípio que promove a expansão dos direitos em seu movimento universal (Segato, 2006, p. 229).

Em sua crítica às certezas do pluralismo global, que se institui por meio da lei de identidades políticas iconizadas ou globalizadas, são constituídas pela potencialidade de histórias locais do Norte Global para se universalizar, de modo que partem de experiências locais e fazem o processo de acobertamento das experiências de sexualidades e de corpos não-normativos.

Ainda neste tema, destaco as estratégias de projetos históricos que, na contemporaneidade, organizaram as identidades políticas em relação aos grupos sociais engajados na luta política pela igualdade.

3.5 Estratégias para a diferença: multiculturalismo em questão

O essencialismo estratégico, como conceito político, está vinculado à matriz multiculturalista que gerou identidades políticas fortemente essencializadas. Esse processo forçou as pessoas a se identificarem de acordo com rótulos específicos, o que foi instrumentalizado em diversos campos da vida cotidiana, como na moda, símbolos e expressões culturais. O multiculturalismo, particularmente no contexto do Norte global, impôs a necessidade de identificação rígida, como forma de garantir visibilidade e representação política (Segato, 2007; 2022).

Essa imposição resultou em uma forma de interpelação na qual as pessoas eram obrigadas a se declarar pertencentes a uma identidade específica — seja como indígena, negro, asiático ou hispânico — para acessar a esfera pública e expressar suas demandas. O essencialismo estratégico, assim, serviu ao mercado, que começou a diversificar suas ofertas e consumidores com base nessas identidades políticas. O multiculturalismo, ao invés de desafiar o sistema econômico, reforçou suas lógicas de consumo, transformando identidades em nichos mercadológicos:

Durante o período multicultural, o período de transição que se abriu com a queda do muro de Berlim, pensava-se que desfazer o patriarcado seria inócuo para a usina do capital e para o projeto de acumulação-concentração. O Norte propôs uma política distributiva multicultural baseada no reconhecimento de identidades políticas ou, em

outras palavras, na politização das identidades étnicas, raciais e de gênero. Essa agenda deu origem a novas elites marcadas por sua identidade: uma elite entre as mulheres, uma elite entre os negros, uma elite entre os povos indígenas, uma elite LGBTQIA+. Pensava-se, por um lapso histórico que compreende a segunda metade dos anos 1980 – que marcou o fim do período das insurgências antissistêmicas dos anos 1960 e 1970 – até a segunda década do novo século, que era possível dismantelar o patriarcado e levantar a bandeira do “politicamente correto” sem afetar o projeto histórico de acumulação-concentração, ou seja, sem atacar as bases do capital (Segato, 2022, p. 40-41).

Nos movimentos sociais, como os LGBT, indígenas e negros, houve uma colonização interna, na qual os grupos do Norte global impunham suas estratégias políticas aos do Sul, e promoveram, assim, uma forma de hierarquia entre as lutas. Exemplos dessa dinâmica incluem a exportação de modelos de ativismo e política multicultural, com viagens financiadas para que indígenas e ativistas brasileiros aprendessem as formas de organização política do Norte (Segato, 2007; 2022).

Contudo, esse modelo multiculturalista mostrou-se limitado, pois, ao invés de transformar as estruturas de poder, adaptou-se a elas. Promoveu um racismo, uma homotransfobia e uma misoginia reciclados e ainda mais virulentos. O multiculturalismo, que deveria desafiar o projeto histórico do capital, acabou por não o fazer, gerando um retrocesso nas lutas sociais e identitárias. Vive-se as consequências desse fracasso, com o recrudescimento de violências estruturais que o multiculturalismo, em sua forma essencialista, não conseguiu combater efetivamente.

Rita Segato (2022) aponta que, nos últimos anos, essa agenda se modificou e tornou impossível observar o poder, que permanece associado ao segredo. Segundo a autora, não há como conhecer diretamente as decisões e os acordos do poder. É possível apenas identificar sua direção por meio das consequências. Ela questiona o cancelamento da agenda multicultural e a mudança de rumo no campo crítico, ocorrida após o fim da Guerra Fria, e que, com essa derrocada, cresceu um fundamentalismo religioso, frequentemente condenado no Oriente Médio, que representa uma reação às pressões ocidentais, e manifesta-se como uma das expressões mais ocidentalizadas do islã (Segato, 2022). Ela observa que essa corrente trouxe consigo uma agenda essencialista que subordina as mulheres e suas lutas, e que rapidamente se disseminou por todo o continente. Alerta também para a necessidade de perceber essa expansão como um indício de uma agenda que, ao se utilizar de consignas morais simplistas, capturou facilmente uma população sem participação política significativa e cuja consciência política não se desenvolveu durante o período progressista. Para a antropóloga, os adversários do projeto histórico crítico evidenciam a magnitude da ameaça representada pela desobediência ao padrão patriarcal de poder. O campo antagônico impõe uma visão monopolista ao instituir

um único deus, verdade, bem e modelo de justiça, enquanto o campo crítico deve valorizar o pluralismo.

3.5.1 O Outro como Anomalia

A exclusão no Brasil é uma estrutura de ordem psíquica, cognitiva, ontológica, étnico-racial, e não somente socioeconômica. Tem suas raízes no sistema de exploração escravocrata, está enraizada na ideologia e reproduzida pela cultura do povo brasileiro. Argumenta-se que as relações sociais próprias da escravidão se constituíram em uma matriz de convivência no país. Transformaram-se em costume e, apesar da imagem de cordialidade difundida sobre o nosso povo, o racismo é o ponto cego da sensibilidade brasileira (Segato, 2006).

Nesse contexto, as discussões sobre raça encontram novas camadas ao se entrelaçarem com as experiências de gênero. Ao abordar o tema racial, Frantz Fanon (2020) nomeia como a “epidermização da inferioridade” – e, nesta tese, classifico como a inferiorização de um ideal eurociséxual que se adota a linguagem dos corpos cis-brancos, como o nariz fino, corpo magro, maquiagem branqueadora, entre outros –, sendo a dor da injeção do silicone industrial o desembarque na performance do tornar-se trans. O bombeamento pelo silicone cria identidades. O autor afirma que “para o negro, existe apenas um destino. E ele é branco”. Fanon fala ainda “O negro que conhece a metrópole é um semideus” (Fanon, 2020, p. 33), processo semelhante à travesti considerada ‘europeia’, aquelas que imigram para um país europeu, geralmente para trabalhar na prostituição. Quando retornam ao Brasil, ganham outro status perante as demais que não fizeram o mesmo percurso.

Nesse sentido, pergunto: o destino de uma pessoa trans é ser cis? Marcos Benedetti (2005, p. 58) relata que os pelos são considerados um obstáculo constante na fabricação/construção do corpo travesti, e revela que, na luta contra os pelos, elas contam com a ação dos hormônios femininos, estendendo-se, também, ao afinamento da voz, à injeção de silicone e às cirurgias plásticas, —a correção predileta empreendida pelas travestis é o perfil do nariz, tornando-o mais afilado.

Rita Segato (2012) argumenta que, no padrão colonial moderno e binário, para alcançar uma plenitude ontológica, requer equalização com base em um grau de referência comum ou equivalente universal. Nesse contexto, qualquer alteridade é tratada como um problema até que seja neutralizada por essa nota, eliminando particularidades e idiosincrasias. Elementos como o indígena, o não branco e a mulher são considerados incompatíveis com o ambiente neutro do equivalente universal, exceto quando adaptados a uma identidade reconhecível globalmente.

Segundo a autora, apenas assuntos ou questões capazes de serem reformulados em termos universais adquirem politicidade e capacidade política no contexto moderno, sendo incluídos no espaço neutro do sujeito republicano e do cidadão universal. O que não se adapta a essa lógica é relegado à condição de “resto”.

A luta das travestis contra os pelos, o afinamento da voz e as cirurgias plásticas ilustram a pressão para se conformar a um padrão binário que busca apagar a alteridade. Rita Segato traz um apontamento sobre a relação binária e dual entre os mundo mundo-aldeia e o mundo-estado para distinguir as relações de gênero a partir do processo de colonização.

Rita Segato (2021, p. 85) questiona sobre “onde estão as brechas que fissuram e desestabilizam a malha da colonialidade do poder hoje, e como podemos falar sobre elas?”, e afirma que o eurocentrismo é um desvio do sujeito universal, que marginaliza aqueles que não pertencem ao centro político europeu. A universalização da Europa criou um erro: minorizou outras culturas e identidades, e transformou-as em anomalias dentro do cenário político e social global.

O dualismo, como o caso do dualismo de gênero no mundo indígena, é uma das variantes do múltiplo. O número dois resume e representa uma multiplicidade referida ou resultante dos trânsitos entre os dois polos; os cruzamentos, encontros e encruzilhadas das tantas formas de transgeneridade constatadas nos mundos não interferidos ou somente parcialmente interferidos pela estrutura da colonialidade. O binarismo, próprio do mundo do Um da colonial / modernidade, resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível (Segato, 2012, p. 123).

Para Camila Gomes (2017, p. 11), romper com essas hierarquias binárias modernas exige a busca por formas de visualizar o “um no meio do múltiplo – e o contrário igualmente -, de expandir as compreensões sobre esse um, de aumentar suas possibilidades, reconhecidas ou criadas sem a necessidade do outro excluído” (Gomes, 2017, p. 11).

Rita Segato, ainda na discussão, também observa que a primeira vítima do mandato europeu seria a própria Europa, que sofre as consequências de seu próprio sistema. O ambiente comunal das civilizações não ocidentais conseguiu incorporar a Europa, que não conseguiu reciprocidade, e manteve-se fechada em relação ao outro. Essas civilizações operaram com uma lógica paraconsistente, com a aceitação e a adesão a crenças e estruturas cosmológicas incompatíveis, aspecto que o mundo europeu não conseguiu atingir.

De acordo com a autora, o mundo-aldeia, antes da pré-intrusão colonial-moderna,

embora haja registros etnográficos em que houvesse uma estrutura patriarcal quanto ao gênero, vivia-se uma dualidade, em que o espaço doméstico era dotado de politicidade própria, em uma relação de complementaridade; enquanto que, no mundo Estado, vive-se uma relação binária, em que o espaço público passa a ser a esfera pública, esvaziando o espaço doméstico ocupado pelas mulheres de sua politicidade para opinar, propor, participar do espaço público.

Essa diferenciação aponta o quanto o mundo colonial-moderno, consequentemente, branco euro-americano, impactou a vida das mulheres, das LGBTQIAP+, inclusive dos próprios homens. Entendo que ainda podemos encontrar experiências de mundo-aldeia, onde as mulheres participem da deliberação em torno da história de suas comunidades.

Essa mesma lógica de silenciamento e opressão é abordada por Kilomba (2010) em “Memórias da Plantação”, no qual descreve a máscara como símbolo que enuncia o silenciamento que soterra memórias vivas do povo negro. A peça faz referência ao projeto colonial em que os senhores brancos impunham o lugar de mudez e tortura aos povos africanos escravizados. Em sua argumentação, a autora elabora três perguntas: “(...) quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (Kilomba, 2010, p. 172).

A boca é o órgão de enunciação e da fala, por meio da qual o controle branco é representado pela posse, em que o processo de recusa em que o sujeito aponta algo sobre o outro que se recusa a se reconhecer. A recusa, para a autora, é utilizada como mecanismo branco por meio da inversão do sentido de “estamos tomando o que é deles” (negros), que é substituído pelo “eles estão tomando o que é nosso”. Nessa recusa de posição, o sujeito Negro assume a posição do Outro do branco (eu). Torna-se o Outro “inimigo intrusivo”, e hospeda aquilo que o ego branco recusa para si. Como sentimentos positivos de si mesmo, a branquitude forma a “parte boa do ego”, enquanto o sujeito Negro é o objeto ruim, sendo-lhe incorporado as camadas que a sociedade branca reprime e transforma tabu, agressividade e sexualidade, e a branquitude vincula-se às noções de civilidade e moralidade idealizadas.

Grada Kilomba (2010) aborda a “ferida como trauma”, resultante da irracionalidade do racismo, isto é, como resultado traumatizante do contato com a violência e a barbárie do mundo branco, em que o sujeito Negro é posicionado como o ‘Outro’, sempre à margem, como diferente, incompatível, conflitante, estranho(a) e incomum.

Nesse sentido, a branquitude deve ter a consciência de si como produtora do racismo: a recusa, a culpa, a vergonha, o reconhecimento e a reparação. A recusa é o repelente inconsciente das consequências do racismo em sua concretude, isto é, se constitui pela inadmissibilidade de reconhecer a verdade. A cisão e a projeção, duas defesas do ego que vêm em sequência à recusa, é a transferência para o outro sobre os “sentimentos, pensamentos ou

experiências, mas continua a afirmar que outra pessoa os tem” (Kilomba, 2010, p. 178). A negação é a forma consciente que o branco adota em sua forma negativa, quando, por exemplo, afirma-se “nós não somos racistas”.

A culpa surge, segundo Grada Kilomba, como sanção moral sobre uma injunção do exterior. A culpa surge do conflito entre os próprios desejos agressivos do indivíduo em relação aos outros/as e seu superego (autoridade). A vergonha envolve a autopercepção moral diante das nossas próprias ações racistas, processo em que nos damos conta de como a branquitude é uma identidade dotada de privilégios.

O reconhecimento é o sucessor da culpa, pois é a consciência de nossa própria branquitude e racismo. A reparação, por fim, é a digestão do reconhecimento e sua impressão na realidade, por meio da alteração de “estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios” (Kilomba, 2010, p. 180).

Grada Kilomba (2010) descreve o percurso psicanalítico da branquitude e de suas formas de operar, de reagir e de se manter como sistema de opressão cuja irracionalidade racista é uma máquina produtora de traumas (feridas). A leitura nos faz refletir sobre como os nossos comportamentos diários — medo, culpa, negação, entre outros — se formam e caracterizam a branquitude estrutural.

Rita Segato afirma que a letalidade do racismo, da misoginia e da homotransfobia, que considera serem expressões de um mesmo crime, tem se intensificado. Ela interpreta esses crimes como manifestações do poder patriarcal e de seu disciplinamento, compondo uma unidade com diferenças específicas, mas enraizadas na lógica do controle patriarcal. Tanto o racismo quanto a misoginia e a homofobia são compreendidos por Segato como parte do disciplinamento exercido pelo patriarcado, ao lado do disciplinamento racista.

Ela argumenta que, embora as inteligências e sensibilidades humanas tentem estabelecer formas de contenção desse ímpeto de poder, o cenário atual se encaminha para uma direção incerta. Ao refletir sobre o impacto do Holocausto após a Segunda Guerra Mundial, Segato sugere que o choque global gerado pela magnitude das atrocidades cometidas levou à criação de mecanismos de contenção, voltados a restringir os excessos dos poderes. No entanto, ela expressa dúvidas sobre se, na fase atual, a sociedade conseguirá adotar um caminho similar para conter os novos riscos.

No que se refere à experiência religiosa evangélica na comunidade, destaco a análise de Flávia Biroli *et al* (2020) que aborda as matrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina. O estudo aponta que, nos últimos quarenta anos, há um crescente conflito de agendas

políticas entre os movimentos feministas e LGBTQI e os segmentos católicos carismáticos e evangélicos pentecostais, na medida em que “as novas democracias latino-americanas, constituídas a partir dos anos 1980, transformaram-se em um espaço de disputas de movimentos feministas e LGBTQIA contra movimentos de caráter conservador” (Biroli *et. al.*, 2020, p.14). Dessa forma, formou-se um antagonismo entre o pluralismo ético e as concepções morais unitárias que configuram a característica heterogênea dessa disputa. A autora argumenta que a produção teórica feminista revela as formas e os fundamentos das desigualdades e as violências de matriz patriarcal e cis-heteronormativa.

A politização reativa da reprodução e da sexualidade estabelece a nova temporalidade desse momento histórico, cuja noção de gênero e a mobilização dos movimentos feministas nas disputas jurídico-políticas na década de 1990 formaram uma inflexão que funda novas temporalidades políticas.

Os ataques ao gênero podem ser vistos como tentativas de bloquear a reorganização das relações entre mulheres e homens permitida por novos recursos anticonceptivos, com a contestação da dupla moralidade que os acompanha. São também, em sua essência, reações à “proliferação de sexualidades e gêneros” que se deu no momento em que feministas lésbicas e movimentos LGBTQI passaram a ser reconhecidos como atores políticos no ambiente transnacional, gerando impacto em diversas partes do mundo. Reprodução e sexualidade foram politizadas e ganharam novos espaços e sentidos na agenda de direitos humanos, ainda que isso nunca tenha se dado sem conflitos e resistência (Biroli *et. al.*, 2020, p. 20).

Flávia Biroli *et al* (2020, p. 23) discute ainda que “uma das formas dos atores religiosos contrários ao gênero e de suas agendas é considerá-los parte de um movimento conservador consolidado em toda a região” e completa:

Entendemos que a noção de conservadorismo é posicional, e a ideologia e o movimento político conservadores se desenvolvem em resposta ou resistência a situações históricas de mudanças na estrutura social e política. Ou seja, ideologia e iniciativas conservadoras tendem a aparecer quando segmentos sociais minoritários que desafiam a ordem estabelecida se fortalecem a ponto de ameaçar os fundamentos ideais e materiais das instituições (Biroli *et. al.*, 2020, p. 24).

O neoconservadorismo ascende como “coalizões políticas estabelecidas entre diferentes atores - religiosos e não religiosos - visando manter a ordem patriarcal e o sistema capitalista, expressando-se no contexto latino-americano” (Biroli *et. al.*, 2020, p. 25).

É nessa perspectiva que argumento que, atualmente, vivemos um movimento de direitos humanos em expansão e retração no que tange ao acesso à igualdade por meio da proteção da diferença. Explico, primeiro, o lugar da diferença, no direito, em que, para Geertz (1997), o direito, como parte do saber local, deve ter como referência o gerenciamento da diferença e não sua eliminação. Afirma ainda que o pluralismo jurídico não é uma aberração temporária, como defendem (ou atacam) alguns juristas conservadores, mas sim um elemento central em nosso

cenário contemporâneo, que promove o respeito e a aceitação da diferença com vistas a uma convivência comunitária harmônica entre desiguais.

O teórico propõe uma hermenêutica do pluralismo jurídico, a qual deve funcionar como uma tentativa de representar, de forma inteligível, as várias manifestações do saber local no contexto da heterogeneidade cultural e da dissensão normativa. Por meio das figuras do advogado e do antropólogo, o autor ilustra um caminho que auxilia no desenvolvimento da perspectiva teórico-metodológica desta etnografia sobre sexualidades e corpos não normativos no quilombo de Surubiu-Açú.

Em “Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais”, Rita Segato (2006) reflete sobre as pluralidades em comunidades morais diante do papel mediador da lei. A autora examina o projeto relativista, no âmbito da antropologia, e o projeto universalista dos direitos humanos — processo em que a dimensão ética da existência humana ganha centralidade e se apresenta como algo distinto da moral e da lei moderna. Sua proposta versa sobre o impulso ou desejo ético como motor e base dos direitos humanos, em seu contínuo processo de expansão, cujo marco definidor é a disponibilidade para a interpelação pelo outro.

O conceito de movimento de expansão dos direitos humanos, na perspectiva de Segato, em “referência ao fenômeno de constante desdobramento das categorias jurídicas que compõem os direitos humanos” (Segato, 2006, p. 230). Em seu argumento, a diferença entre lei e moral, entre sociedade nacional e comunidades morais, ela defende que:

O costume “nativo”, de povos originários ou ocidentais (tão “étnicos” para a perspectiva antropológica quanto qualquer grupo tribal), não pode ser considerado equivalente à lei constantemente gerada e transformada como consequência das lutas entre grupos de interesse dentro das sociedades nacionais e da comunidade internacional (Segato, 2006, p. 211).

Isso significa que a lei entra em tensão com o costume, sobretudo em contextos hierárquicos de gênero, raça, etnicidade ou região periférica. A palavra autorizada da nação é o poder denominador do direito, que tem a capacidade de criar e conferir *status* de realidade a uma determinada experiência. A nação, em sua forma contratualista, organiza-se por meio da lei, que deve administrar e mediar a convivência de comunidades morais distintas, entre costumes diferentes: “Nesta perspectiva, o texto da lei é uma narrativa mestra da nação, e disso deriva a luta para inscrever uma posição na lei e obter legitimidade e audibilidade dentro dessa narrativa. Trata-se de verdadeiras e importantes lutas simbólicas” (Segato, 2006, p. 212).

Rita Segato aborda o relativismo das culturas e o universalismo dos direitos humanos,

e a importância para além das sentenças judiciais, em que a lei tem um valor:

[...] pedagógica do discurso legal que, por sua simples circulação, é capaz de inaugurar novos estilos de moralidade e desenvolver sensibilidades éticas desconhecidas. Por isso, não basta à lei existir. Para sua eficácia plena, ela depende da divulgação ativa de seu discurso e, inclusive, da propaganda (Segato, 2006, p.219).

Afirma que, embora a lei seja “produto de lutas sociais e negociações, faltaria dar conta do aparecimento histórico dos direitos humanos e identificar a natureza da usina que alimenta sua constante expansão” (Segato, 2006, p. 221)⁶³.

Refiro-me aqui ao impulso ou desejo que nos possibilita, habitemos aldeias ou metrópoles, contestarmos a lei e nos voltarmos reflexivamente sobre os códigos morais que nos regem para os estranharmos e os considerarmos inadequados e inaceitáveis. O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei e a moral e considerá-las inadequadas. A pulsão ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o “contrato” impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte (Segato, 2006, p. 221-222).

A pulsão ética é um aspecto encontrável em toda comunidade moral, de modo que:

Para utilizar metáfora frequentemente oferecida pelo cinema recente, é a pulsão ética que desinstala os chips cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma paranatureza, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, parabiológica, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o desejo ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta (Segato, 2006, p. 222).

Em “Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda”, Segato (2021) apresenta a categoria “antropologia por demanda” — constituída pela produção de respostas às perguntas de quem já figurou como objeto de observação e pesquisa - para designar como a ciência litigante, interpelada e contributiva. O ofício etnográfico, quando aberto à interpelação do outro, consegue elaborar respostas a partir das demandas daqueles que, antes, eram os “nativos” ou apenas “informantes”, de modo que sejam produzidas:

[...] interpretações e dados de que necessitam para desenhar seus projetos e, principalmente, vocabulários para a construção de retóricas que sustentem as metas históricas da continuidade de sua inserção no mundo como povos e comunidades, com soberania e relativa autonomia alimentar, mercados locais e regionais, e um cosmo próprio – ainda que, como afirmo no capítulo sobre gênero e colonialidade, vivamos em um entre-mundos, o tecido comunitário se encontre rasgado e a vida transcorra em

⁶³ Rita Segato (2006, p. 210) aponta que “a cultura é constituída por costumes – tanto do pensamento e dos valores, no sentido de normas e modos costumeiros de pensar e julgar, quanto das práticas, no sentido de ações e formas de interação habituais”. E que o contato com o Ocidente foi a necessidade de implementar estratégias de transformação de alguns costumes, preservando o contexto de continuidade cultura

fragmentos de comunidade (Segato, 2021, p. 17).

É nesse sentido que o potencial do método quando aberto à demanda do outro, a qual deve ser teorizada, deliberada e inscrita no discurso teórico, a antropologia se desenvolve de modo interpelado, solicitado, demandado pelos povos que, durante cinco séculos, ocuparam a condição de objeto. Inspirado nessa perspectiva, proponho o direito por desejo ético, orientado pela ética da insatisfação em cuja linguagem se inscrevem as aspirações transmitidas pelos povos, pelas “linhagens clandestinas que navegam ocultamente pelas veias das maiorias branqueadas” (Segato, 2021, p. 25).

Com base nessa orientação política e epistemológica, o direito - e a antropologia jurídica - “[...] nos permite retornar, reatar, recuperar o vínculo com o projeto histórico dos povos enclausurado pela colonialidade e pela amnésia compulsiva imposta à população como modalidade do genocídio” (Segato, 2021, p. 25).

3.6 Investidura

Afinal, como os membros do quilombo de Surubiu-Açú compreendem a atuação de Jade na comunidade? Duas interlocutoras, d. Domingas, diretora tesoureira da associação de Surubiu-Açú, e Gisele, diretora da escola pública de Cabeça D’ônça, falaram sobre esse lugar social que Jade ocupa.

Para d. Domingas, Jade não tolera desrespeito, e é alguém que, “se mijar fora do pinico”, ou seja, é rígida em relação às normas de convivência, ela se aborrece e reage prontamente. Por outro lado, declara que, “sabendo levar”, tratando-a com respeito, deferência, a configuração é outra. Por isso, tornou-se presidente do clube de futebol. Segundo ela, Jade é a responsável por tornar o quilombo mais conhecido:

Dona Domingas: É... Quando tem evento para ela é bom, freta o bar. E ela é preferida em qualquer comunidade. O nosso quilombola é falado muito pelo intermédio dela, da Jade.

Lourival: É mesmo? Conte mais sobre isso.

Dona Domingas: Por causa que quando começaram vim aqui, que falavam nessa Jade, né? Muitos, mas até o senhor já veio aqui para conhecer ela, né? Muitos vem aí “hoje eu quero ver a Jade dançar aí e quero comer um peixe que a Jade pega”, e ela é farrista mesmo, brincalhona, aí por intermédio da Jade, nós ganhamos muitas visitas. Ela sai por aí, quando sai por aí, que ela vai com os meninos, fazem festa com ela. Quando fazem festa que arrodilham ela, para ela dançar... a Jade é da nossa... é quilombola.

Para Gisele, Jade conquistou o respeito por “se assumir” travesti/homossexual, aspecto também defendido por seu Pesado, 80.

Gisele: Ela própria conseguiu o respeito quando ela se assumiu e quis que as pessoas aceitassem ela da forma como ela era. Talvez, se ela não tivesse se assumido, se ela ficasse com medo, se esquivando, ela não teria adquirido esse respeito que ela tem hoje, tanto lá, quanto aqui. Como não, ela se escancarou, “não, eu sou dessa forma e vocês vão ter que me aceitar, gostando ou não, vocês vão ter que aturar minha presença onde eu estiver.”

Lourival: A Jade, lá em Surubiu-Açú, ela é líder do time de futebol, ela também faz o trabalho de “puxa”, ela conserta, né?! Participa da associação dos Quilombolas. Você acha que aqui ela teria a mesma oportunidade que ela tem lá, como líder comunitária, como líder do time de futebol, ou não?

Gisele: Eu acredito que sim, se ela tivesse vindo participar e quisesse seguir e ser uma liderança, acho que ela conseguiria. Hoje em dia, até dos próprios quilombolas que são homens mesmo, a gente sente que há dificuldade (e mesmo assim ela conseguiu). Se observar, se olhar a igreja católica bem, antes, quando eu vim para cá, ela era bem influente na igreja católica aqui. Hoje em dia, não tem quem queira assumir a liderança de uma igreja, de um time de futebol, porque é difícil lidar com o ser humano.

Lourival: Sim. Mas você acha que as pessoas evangélicas não iam ter uma resistência em ter uma liderança como ela? Uma liderança comunitária? Quando eu falo liderança, eu estou querendo dizer fazer parte de uma associação.

Gisele: Acredito que não, porque hoje em dia as pessoas querem que alguém assuma esse papel, tanto faz se é um, como se diz, um travesti, ou não; tendo alguém para assumir. Porque, hoje em dia, as pessoas não querem assumir a responsabilidade de fazer parte de uma associação, fazer parte de um clube de futebol. Então, se for um homem, uma mulher ou um travesti, desde que assuma a responsabilidade e leve em frente... e eu acredito que se ela fizesse parte da associação daqui, ela traria mais benefícios para cá, porque ela iria buscar, ela não é parada, ela quer algo melhor, ela vai, se tem algo errado, ela vai em frente, ela busca, ela participa.

A verdade de se apresentar o que se é ou estar na comunidade indica maior aceitação. A diretora entende que Jade, caso decidisse atuar em Cabeça D’ônya, também teria espaço, pois “as pessoas querem que alguém assuma esse papel”, afirma.

É necessário compreender como funciona o reconhecimento de Jade como liderança. Aproximo-me da discussão a partir da tipologia tríptica de Axel Honneth (2009) — amor, direito e solidariedade — que pode ser utilizada para compreender a posição de Jade no quilombo de Surubiu-Açú e o processo de reconhecimento que ela experimenta ali. A dimensão do amor remete às relações primárias e emocionais que sustentam a autoconfiança, e, no caso de Jade, essas relações aparecem em seu papel como curandeira e figura próxima à comunidade, marcada pela capacidade de promover bem-viver e cuidado mútuo.

Essas relações emocionais, embora informais, ancoram Jade no quilombo. Permite-lhe construir vínculos que transcendem o individualismo, e favorece um processo inicial de reconhecimento pessoal e coletivo. O amor lá conecta-se à confluência descrita por Bispo dos Santos (2019), em que Jade não deixa de ser ela mesma, mas se fortalece, multiplica, transita, entre suas identidades ao interagir com os outros e compartilhar experiências. Ela não precisou converter suas travestilidades perante um equivalente universal cisgênero para investir-se do papel político que desempenha.

A dimensão do direito em Honneth, associada ao autorrespeito e ao reconhecimento jurídico, se reflete na liderança política de Jade, construída a partir da legitimidade conferida pelos moradores do quilombo. Apesar de seu papel não estar formalizado em normas jurídico-formais, a aceitação de sua liderança na associação local e no clube de futebol demonstra como ela se insere em um espaço de reconhecimento que garante respeito a partir de sua atuação efetiva. A solidariedade, centrada na valorização social das capacidades individuais, é evidente na forma como Jade é percebida como representante do quilombo, capaz de atrair visitantes e fortalecer os laços comunitários, como descreveu d. Domingas. Essa dimensão do reconhecimento expressa-se na maneira como suas contribuições são valorizadas coletivamente, de modo a destacar sua capacidade de mobilização, trabalho compartilhado e participação ativa, elementos que consolidam sua autoestima e posição como liderança.

Com isso, entendo que a ritualística do processo de investidura de Jade como liderança política em Surubiu-Açú é marcada por uma construção simbólica e prática diante da história comum de seu povo. A palavra "investidura", derivada do latim *investitura*, originalmente remetia ao ato de revestir alguém com vestes específicas para simbolizar a atribuição de autoridade ou função. Em Surubiu-Açú, esse conceito ganha novos contornos ao desvincular-se da formalidade⁶⁴ e enraizar-se em práticas comunitárias informais que privilegiam o reconhecimento e a confluência como fundamento de liderança, a qual consiste na energia que move para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito, e, “quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende.” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 4).

Jade emerge como liderança por meio de sua trajetória comunitária e pela incorporação do saber orgânico, caracterizada pela ancestralidade geracional e pela criação de vínculos coletivos no território. Desde jovem, ela atuou em múltiplos espaços. Iniciou pela igreja católica e assumiu o papel de benzedeira, consertador, puxador, zelador da associação. Sua liderança não se estabeleceu por imposição externa. Ela nasceu na comunidade vizinha, tem familiares na região, e é descrita como alguém que “não é parada, ela quer algo melhor, ela vai, se tem algo errado, ela vai em frente, ela busca, ela participa”, nas palavras de Gisele. Jade tem o

⁶⁴ Fazendo um paralelo entre a investidura formal de um servidor público prevista em lei e a realidade de Jade no quilombo, cuja liderança política decorre de sua atuação cotidiana, o que lhe confere legitimidade. O art. 37, II, da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988)⁶⁴, aponta que a investidura em cargos ou empregos públicos exige a aprovação em concurso público, que pode ser composta por provas ou por provas e títulos, conforme a natureza e a complexidade do cargo ou emprego. Mais especificamente, o art. 5 da Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990, determina que os requisitos básicos para investidura em cargo público são: “I - a nacionalidade brasileira; II - o gozo dos direitos políticos; III - a quitação com as obrigações militares e eleitorais; IV - o nível de escolaridade exigido para o exercício do cargo; V - a idade mínima de dezoito anos; VI - aptidão física e mental.” (Brasil, 1990)

trânsito em sua personalidade: é um ser em movimento, aberto ao futuro e à transformação. Mais que certezas, ela guarda a dúvida, a suspeita, ao transitar entre as diferentes identidades que encorpa.

O processo de investidura de Jade como liderança política em Surubiu-Açú aponta para práticas comunitárias e cotidianas que, embora desprovidas de ritos formais ou símbolos específicos, consolidam sua posição por meio do fortalecimento de vínculos comunitários e da mobilização coletiva. Trata-se de uma ritualística que a legitima ultrapassa o carácter isolado de um ato e manifesta-se em um processo contínuo de construção mútua, assente na confiança e na responsabilidade partilhada.

Essa dinâmica dialoga com a perspectiva de Rita Segato (2021) sobre o papel do Estado em relação à devolução da justiça própria e da história aos povos. A liderança de Jade, assim como o processo de deliberação interna descrito por Segato, assume um carácter de marcha histórica. Transforma o quilombo em sujeito coletivo de direitos e autor de sua própria narrativa. A construção desse sujeito coletivo transcende as noções fixas de cultura ou patrimônio étnico, e abre espaço para uma história coletiva reinterpretada e vivenciada, em que emerge uma liderança como prática de transformação e mobilização histórica. Assim, a investidura de Jade reflete o *ethos* de um povo que, ao considerar sua liderança, reafirma sua própria capacidade de deliberar, transformar e narrar sua história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Figura 21 – Jade prepara-se para a festa de Nossa Senhora Aparecida.



Fonte: acervo do pesquisador

O corpo é o lugar das primeiras desobediências. Jade criava sua própria desobediência. Na imagem acima, vestia-se do feminino e não recusava as marcas do masculino. Preparava-se para a festa de Nossa Senhora Aparecida. Nos olhos, espelhava insubordinações performativas: as mãos grossas apertavam o delicado dos lábios com seu batom cor de rosa. Sua transição aconteceu enquanto dormia. Tinha apenas 13 anos quando acordou com o choro de seu primo recém-nascido. Ela o acomodou entre as pernas, benzeu e o salvou. Foi o seu primeiro trânsito. Tornou-se, desde então, referência como curandeira, período em que passou a usar roupas femininas. A primeira negociação: o dom de cura é revelado com a travestilidade.

As identidades são transitivas. Pode estar gay, viado, bicha, travesti. Ela transita ao se referir a si: não é zeladora, é zelador; não é consertadeira, é consertador; e isso se estende a outras funções que desempenha. A investidura funcional atribui gênero, que pertence ao campo dos papéis, das funções e das emocionalidades. A anatomia não o determina. Jade trabalha como apicultora, agricultora e pescadora. E é liderança do quilombo. Em 2020-2021, na gestão da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade Quilombola de Surubiu-Açú (ARQCQSA), era o ‘zelador’. Uma tarefa de desprestígio? Trabalho necessário. A organização e limpeza do barracão, local das reuniões comunitárias, ganhavam cada vez mais importância. Era um dos seus modos de fazer política. As tarefas associadas ao doméstico não eram desprestigiadas. A particularidade que sobressalta: o fazer doméstico é político. Em 2024, por telefone, contou que, na nova gestão da associação, era “diretora-tesoureira e, na próxima

(gestão), vou ser presidente”. Mudou o gênero, referiu-se no feminino. Ora homem, ora mulher, ora bicha. Sua transitividade é a marca principal. Este dado da vida de Jade ajuda a compreender sua inserção no foro comunitário e o reconhecimento de sua legitimidade como liderança resultam do acúmulo de serviços que o povo reconhece, como a cura, o trabalho e a organização, a coragem de se declarar e de sustentar a vida comum em diferentes tarefas. Dessa confluência, nasce a confiança que a autoriza nas assembleias e nas funções da associação.

Ela precisou ser tudo isso para ser aceita? Declarou-se passiva apenas no ato sexual, mas não é possível afirmar que as múltiplas tarefas que desempenham foram as responsáveis para encontrar um lugar para sua diferença como uma travesti. Na comunidade, todos trabalham. Quem não trabalha vive do trabalho do outro, e isso é inviável, mesmo para os mais jovens. A principal fonte de renda é a pesca. Não se exige currículo. O dinheiro é escasso. O pertencimento é constituído pelo fazer junto e por responder às necessidades comuns; nessa medida emergem legitimidade e reconhecimento, e é assim que a politicidade se materializa no cotidiano, não como atributo identitário prévio, mas como efeito dos vínculos.

Jade carregava a verdade por “se declarar”, comentou seu Pesado, de 80 anos. “Ela se declarou. Aqui tem muitos que são, mas não se declaram”, disse enquanto apontava para o espaço onde estávamos. “Ela, não, ela se declarou”, finalizou. A vestimenta feminina foi seu habeas corpus. Permitiu-lhe trânsitos entre as pessoas. Não a eximiu, porém, das calamidades do preconceito. Certa vez, d. Rosa, liderança do quilombo e vizinha de Jade, conhecida como “Rosa cheirosa”, por ser vendedora de pimenta de cheiro, em uma ligação telefônica, seu interlocutor a confundiu com outra Rosa de Cabeça D’ôña, comunidade de nascimento de Jade, e respondeu ao seu interlocutor: “Não, aqui é Rosa Cheirosa, de Surubiu-Açú. Em Cabeça D’ôña, só tem viado”. Jade estava. Sentiu-se ofendida. Sentiu como se a ofensa tivesse sido dirigida a ela. E respondeu prontamente: “Lá pode só ter viado, como eu. Mas sou assumida! Aqui tem, e é pior: é cheio de viado encubado e de puta velha!”, respondeu de imediato. “Eu sou da hora”, costuma dizer ao se referir à sua personalidade de impor-se na ocasião de um conflito.

Na pesca, é descrita como mestra. A tarefa de pesca, geralmente, é atribuída aos homens. O rio, porém, desconhece gênero. Mulheres também pescam. É a luta pela sobrevivência. Jade é descrita como mestra na pesca. Trabalha muito. É reconhecidamente bem-sucedida no que faz. “Ela vive do trabalho dela”, ouvi de uma das interlocutoras. O rendimento da pesca é vendido a um membro da comunidade, o qual revende em Santarém. Nem sempre recebe o pagamento justo. Certa vez, fechou o semblante do rosto, balbuciou alguns xingamentos e recolheu o dinheiro recebido após mais de 28 horas no rio Amazonas. Em grupo,

havia pescado 47 quilos de peixe, pelos quais recebeu 268 reais. Após a divisão da quantia entre ela e seus três colegas de pesca, cada um recebeu 67 reais pela pescaria. Com o lucro, nos finais de semana, diverte-se nas promoções, como são conhecidas as festas locais. Ela gosta de cerveja, e geralmente compartilha com os que não podem comprar.

É impossível ser aceito em uma comunidade sem trabalhar em alguma das atividades disponíveis. O trabalho é estruturante. A gestão da sobrevivência demanda a participação em um fazer coletivo no trabalho. Jade faz a roça com o vizinho. Capinam, plantam e colhem juntos. Embora não goste, pesca em grupo. O barulho dos colegas assusta os peixes. Colhe mel em trio. Os rendimentos são compartilhados. O empréstimo de dinheiro entre si – quando o gás de cozinha acaba, por exemplo – aponta o imperativo da solidariedade e conexão. O individualismo encontra limites definidos pelo amanhã, em que um certamente precisará socorrer-se com o outro.

Transkilomba é Geni? A de Chico Buarque salvou a cidade ao deitar-se com o “guerreiro tão vistoso, tão temido e poderoso”, após a pressão de toda a cidade. Diferente de Geni, Jade não precisou salvar o quilombo por meio do sexo. Deita-se com quem sente vontade, como prazer de relação, e a sobrevivência da comunidade não está ligada ao esquema e à quantidade de parceiros com quem mantém relações sexuais. A iniciação sexual dos rapazes perpassa por ela. São seus “bofes”, que costumam procurá-la em dias de folga do trabalho.

O conjunto de suas práticas sexuais configura um fenômeno de hipersexualização? Como o sexo recorrente incide sobre o processo de Jade para investir-se de sua posição social e política na comunidade? Como esses sujeitos se relacionam com sua sexualidade e com o corpo? Concordo com a distinção que Rita Segato (2021) faz sobre o erótico e o pornográfico. O primeiro refere-se a um prazer de conjunção em que a entrega compartilhada do prazer, seja físico, emocional, psíquico ou intelectual, e o segundo trata de um gozo de um sujeito exterior que elabora a apropriação de um corpo explorado e abusado. Para Audre Lorde (1984), o erótico funciona como poder, o qual é negado pela pornografia, que opera como a supressão do verdadeiro sentir, enfatiza a sensação sem sentimento. A autora conclui que “reconhecer o poder do erótico em nossas vidas pode nos dar a energia para alcançar mudança genuína dentro de nosso mundo, ao invés de meramente acomodação a uma mudança de personagens no mesmo teatro tedioso” (Lorde, 1984, p. 4). Essas distinções entre o erótico e o pornográfico ajudam-nos a fazer distinções entre Geni e Jade. Geni é feita para apanhar, é boa de cuspir, e é apedrejada por toda a cidade. Salva a cidade sob a pressão do prefeito, do bispo e do banqueiro, e, após servir sexualmente o forasteiro do Zepelim, virou-se de lado, até tentou sorrir, mas, antes de amanhecer o dia, volta a ser apedrejada. Geni conseguiria se tornar

liderança da comunidade? Conseguiria algum trabalho próprio do espaço-tempo em que vive? O abuso é a norma. Jade, por outro lado, apaixonou-se, divide a comida, conversa, e o sexo em si é apenas um dos itens que constituem as experiências sexuais. Não é possível afirmar que Jade sempre vivencia o erótico em suas relações. No entanto, ela está constituída como uma forma de poder compartilhar a busca pelo outro, para transitar nas diversas funções que exerce, a exemplo do trabalho que desempenha, sendo o sexo apenas um deles.

Jade, assim como seus parceiros, fala abertamente sobre sexo em momentos de descontração. A noção de privacidade, geralmente atribuída a esses temas, não segue o mesmo esquema em Surubiu-Açú. As noções de público e privado se intercalam não apenas em contextos sexuais, mas na convivência em geral. Por exemplo, pude descansar na cama de casal na casa de três cômodos de d. Rosa, assistir à novela deitado no chão. Jade, quando saía de casa, costumava deixar as portas destrancadas. Deixava um litro de água gelada sobre a mesa para que, caso alguém que passasse por ali, pudesse beber. Em uma dessas vezes que saímos, quando cheguei em casa, a porta do quarto onde eu dormia estava aberta, com pegadas molhadas no chão. Eram recentes. Tive receio de que algum pertence pudesse ter sido furtado. Nervoso, perguntei à Jade se ela sabia quem havia passado por lá. Ela, calma, respondeu que não, e completou “deve ter sido algum dos meninos; eles queriam ver alguma coisa tua”. Para Jade, era curiosidade dos rapazes. E, realmente, não sumiu nada. Não houve furto.

Sobre os episódios de homotransfobia, presenciei duas situações específicas e ouvi o relato de outro. A primeira foi com Augusto, um jovem de 24 anos. Ele é o personagem com maior conflito com Jade, sobretudo quando está bêbado. Não houve agressões físicas, apenas verbais. Segunda, D. Rosa que relatei a pouco. Ambos os episódios a magoaram. Chamou minha atenção que, no dia seguinte, ela e Augusto foram pescar juntos, especialmente por uma necessidade financeira dele.

Essa situação lembra Maria Galindo (2016), militante boliviana anarcofeminista, psicóloga e locutora de rádio, quando diz que precisamos construir tecidos sociais, isto é, gerar espaços de construção coletiva da cotidianidade, que “supõe formas de solidariedade e de conexão muito exigentes” (Galindo, 2016, p. 30). Há espaço para mágoa, e, embora afete as relações de convivência, não interfere na forma de gerir uma forma de “poupança coletiva” para ajudar a quem, em determinado momento, precisa de recursos. Isso acontece com Jade que, quando não rende na pesca, recebe ajuda, às vezes com dinheiro emprestado para ir a uma festa, por exemplo. “A pesca foi fraca, e ela gosta de ir para as brincadeiras dela”, disse uma das interlocutoras que emprestou dinheiro para que Jade se divertisse no final de semana. As contradições internas podem gerar frustração a quem, provavelmente, sente a necessidade de

encontrar um mundo ideal onde a opressão de gênero e sexualidade não exista e todos vivam permanentemente felizes. Este não é o caso de Jade. Não é o caso de Surubiu-Açú. A satisfação coletiva encontrada não é unanimidade estável. É a capacidade de recompor vínculos por meio do trabalho cooperado, nos encontros festivos e das trocas na gestão da sobrevivência.

Destaco que, nesta tese, não discuti profundamente sobre o conceito de quilombos; há outros trabalhos importantes que desenvolvem mais esse campo (*cf.* Munanga, 1996; Gomes, 2015; Nascimento, 2018; Santos, 2019; Pereira, 2019; Gomes, 2022). O meu intuito era conhecer a Jade e, por meio de sua história, entender as modelizações que se articulavam em torno de sua identidade de gênero no mundo comunitário. Já existe uma literatura que intercala o tema sobre quilombos e gênero (Santos, 2006; Fernandes, 2017; Almeida, 2018; Silva, 2019; Oliveira, 2019; Dealdina, 2020). No entanto, a discussão de identidade de gênero e sexualidade em comunidades quilombos é praticamente inexistente. Esta é uma limitação do estudo que tensiona, ao mesmo tempo, para que novas investigações abordem a experiência de LGBTQIA+ nos cuírlombo (Nascimento, 2018).

Destaco também a dificuldade de desenvolver essa abordagem em razão do tempo histórico da própria comunidade sobre a compreensão desenvolvida de quilombo, cujo processo institucional de autodeclaração teve início em 2014, e, até o momento, a política assistencial, como a entrega trimestral de cestas básicas, é um dos principais mobilizadores das pessoas para reivindicar-se pertencente à comunidade. A organização Terra de Direitos e a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQSS) são referências na formação política nesse tema em Surubiu-Açú.

Pelas portas dos fundos. Entrar em uma comunidade em processo de titulação como território quilombola é acessá-lo pelas vias marginais, periféricas. Meses antes da minha chegada, como expliquei na introdução, Arco (2020) elaborou o laudo antropológico que fundamentou o processo autodeclaratório de Surubiu-Açú junto à Fundação Palmares. Foi entregue um produto objetivamente funcional. No meu caso, busquei a história do viado, do gay, da bicha do quilombo. As demais referências de estudo sobre as comunidades da região envolviam tarefas mais amplas, como a produção de pimentas em Cabeça D'Ônça (Roman, 2010), cuias (IPHAN, 2011) e o próprio reconhecimento do quilombo (Arco, 2020). Como a comunidade recepcionaria meu estudo? A princípio, com muito estranhamento, inclusive com pilhéria. Com um tempo, as pessoas passaram a entender e reconhecer as singularidades que experienciaram com Jade, e perceberam o papel que ela desempenhava ali, como uma figura de destaque.

Outro ponto que quero destacar: não é possível aguardar quilombos ou comunidades alinhadas às noções coesas de felicidade permanente. Diversas vezes, fiquei irritado com injustiças que testemunhei, a exemplo do valor baixo pago à Jade pelo quilo do peixe – seis reais por um quilo. Nem sempre alguns recursos recebidos eram distribuídos igualmente. Surubiu-Açú não é um mundo idealizado ou excessivamente otimista da realidade. Existem dissensos, como aponteí ao longo do texto.

Retomo as perspectivas de Rita Segato sobre o mundo dual e binário que assentam no argumento desta tese: seria possível existir uma ética de vida como Jade em outro espaço que não fosse o mundo comunitário, onde a interdependência dos sujeitos é o substrato para sua sobrevivência? Poderia Jade perante uma estrutura binária, capturada pela esfera pública, onde somente pode coabitar o sujeito que incorpora os signos universais (branco, cisgênero, socialmente heterossexual, pater famílias, entre outros)?

Atento para um dado curioso sobre Jade: ela, quando vai ao banco na cidade, em Santarém, veste-se com roupas masculinas; no quilombo, em sua maioria, excluindo as atividades de trabalhos por uma demanda funcional, veste-se com roupas associadas ao feminino. Por que, ao sair da comunidade, Jade opta por assumir uma identidade essencialmente masculina? Eis a diferença sensível a ser observada: na instituição bancária, ela trabalha com linguagem por meio da qual só é possível existir, binariamente, o feminino e o masculino biologizante, isto é, o corpo-sexuado ligado à genitália de nascimento. Para essa linha, crescer com pênis e vagina define, respectivamente, o que é o ser homem e o ser mulher. Esta é a linguagem intermediada no banco. A estratégia de Jade para evitar constrangimentos e penalizações é cumprir com o roteiro pré-existente a partir de sua genitália de nascimento. Eis que, para dentro, em sua vida comunal, Jade tem a possibilidade de agir, atuar e trabalhar. Sua politicidade não é esvaziada. Seu corpo não é excluído do espaço público onde se delibera sobre o destino do sujeito coletivo vivo, o quilombo.

A cena do banco descreve a distinção entre diferença e anomalia. No quilombo, as variações de corpo ou papel constituem diferença. Circulam entre pares, ajustam-se às tarefas e reforçam a reciprocidade que ordena a vida comunal. Ao cruzar a fronteira da cidadania estatal, o mesmo traço converte-se em anomalia, isto é, em decreto hierárquico que interrompe o diálogo e legitima exclusões. A diferença se negocia, enquanto a anomalia se impõe. A experiência de Jade oferece subsídios para identificar que o que, no foro comunal, é trânsito legítimo de identidades, no exterior aparece como exceção a corrigir.

A travessia de Jade e do quilombo de Surubiu-Açú responde as três perguntas que orientaram esta investigação. Primeiro, sua investidura nasce do “acúmulo de vínculos”: curar,

pescar, organizar e participar de atividades coletivas, como bingos beneficentes e festas. Essa tarefas inscrevem seu nome na reciprocidade cotidiana e lhe franqueiam a palavra nas assembleias. Segundo, o quilombo confirma-se como estrutura comunal de convivência, constituída como uma rede de trabalho cooperado, mutirões e deliberações horizontais capaz de recompor conflitos sem exclusão ou punição letal. A justiça interna se exerce pela reconciliação. Terceiro, a transitividade de gênero de Jade mostra que, no foro interno, variação é diferença negociável e não anomalia. Ela circula entre funções, nomes e pronomes porque a legitimidade é construída por meio do serviço prestado, sem se vincular à anatomia de seu corpo. Assim, ao representar Surubiu-Açú, Jade concretiza o primeiro direito fundamental, que é pertencer a um povo, e, ao fazê-lo, confirma que, onde a norma emerge do convívio, a política do vínculo supera a ordem classificatória que converte corpos em desvio.

REFERÊNCIAS

ABREU, Caio Fernando. Carta escrita em 22 de dezembro de 1979. **Morangos Mofados**. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2018/12/ABREU-Caio-Fernando-Morangos-mofados.pdf>>, 1979. Acesso em 21 out 2022.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do nordeste**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **Nordestino: invenção do —falo—** – uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALTMAN, Carlos. **Ana Paula Valadão afirma que Aids é doença de homossexual e polêmica viraliza nas redes sociais**. Estado de Minas, 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/09/12/interna_nacional,1184860/ana-paula-valadao-afirma-aids-e-doenca-homossexual-polemica.shtml. Acesso em 20 out 2022.

AMARAL, Luisa. **Por uma ética queer**. São Paulo: n-1 Edições, 2024.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e Observação Participante**. São Paulo, ARTMED Editora S.A, 2009

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ARAÚJO, Barbara. **Conceição Evaristo: literatura e consciência negra**. Blogueiras Feministas, 2011. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2011/11/22/conceicao-evaristo/>. Acesso em: 21 de out. 2022.

ARCO, Diego Pérez Ojeda del. **Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e étnicas: levantamentos etnográficos e estudos de caso no contexto regional do Baixo Amazonas**, 2020. Santarém-PA. 171f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

AVELAR, Lúcia. **O segundo eleitorado: Tendências do voto feminino no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

BACCHETTA, Paola; EL-TAYEB, Fatima; HARITAWORN, Jin. Queer of Colour formations and translocal spaces in Europe. **Society and Space**, v. 33, n. 5, p. 769-778, 2015.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Yoruba's don't do Gender: a critical review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Disponível em: [file:///C:/Users/Caterina%20Rea/Downloads/BAKERE_YUSUF%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Caterina%20Rea/Downloads/BAKERE_YUSUF%20(5).pdf). Consultado em 15 de outubro de 2016.

BARBOSA, Luana Mirella de Souza. **Localidade ou metrópole?: demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundocomunidade**. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023** / Bruna G. Benevides. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024. 125p. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>. Acesso em 26 ago. 2024.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. Corpos e próteses: dos limites discursivos do dimorfismo Labrys: **Estudos Feministas**, n. 4, ago./dez. 2003. Disponível em <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/berenice1.htm>>. Acesso em 10 jul. 2024

BERNINI, Lorenzo. **Queer Theories: An introduction**. From Mario Mieli to the Antisocial Turn. Michela Baldo; Elena Basile (Trad.). Abingdon; Nova Iorque: Routledge, 2021.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BIROLI, Flávia *et al.* **Gênero, neoconservadorismo e democracia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

BIZERRIL, José. O vínculo etnográfico: intersubjetividade e coautoria na pesquisa qualitativa. **Universitas Ciências da Saúde** – v. 2, n. 2 – p. 152-163, 2014. Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/cienciasaude/article/view/530>>. Acesso em 30 set. 2022.

BONETTI, Aline; FLEISCHER, Soraya (Org). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Santa Cruz do Sul: Editora EDUNISC, 2007.

BONETTI, Alinne de Lima. **Não basta ser mulher, tem de ter coragem: uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e o campo político feminista de Recife – PE**. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2007.

BORGES JUNIOR, DoAugusto Pantoja; GONÇALVES, Ricardo César; CECCARELLI, Paulo Roberto. Sexualidade e mitologia na encantaría amazônica da lenda do boto: um ensaio psicanalítico. **Estudos de psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 55, p. 79-90, 2021.

BORGERT, Vivian *et. al.* A gente só quer ser atendida com profissionalismo”: experiências de pessoas trans sobre atendimentos de saúde em Curitiba – PR Brasil. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, rio de Janeiro, v. 33, p. 1-20, 2023.

BORGES, Pedro. **Em dois anos de gestão, Sérgio Camargo não visitou um quilombo no país**. Alma Preta. 2022. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/politica/em-dois-anos-de-gestao-sergio-camargo-nao-visitou-um-quilombo-no-pais>. Acesso em 22 out 2022.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Fernando Tomaz (Trad.). 14. ed. Rio de

Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOUTELDJA, Houria. Raça, Classe e Gênero: uma nova divindade de três cabeças. **Cadernos De Gênero e Diversidade**, v. 2, n 2. p. 5 – 9, 2016.

BRASIL. **Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988**. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 16002, 23 ago. 1988. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/regimento-interno-anexo-2021.pdf>. Acesso em 8 set. 2022.

BRASIL. **ADI 4275**. Relator(a): MARCO AURÉLIO, Relator(a) p/ Acórdão: EDSON FACHIN, Tribunal Pleno, julgado em 01-03-2018, PROCESSO ELETRÔNICO DJe-045 DIVULG 06-03-2019 PUBLIC 07-03-2019). Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749297200>>. Acesso em 3 ago. 2024.

BRITO, Luciana Stoimenoff. **O arquivo de um sequestro**: o homem mais antigo do Brasil. 2016. 127f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

BUARQUE, Francisco. *Geni e o Zepelim*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/chico-buarque/geni-e-o-zepelim/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, v. 21, p 219-260, 2003.

CAMARGO, Mábia. **“Acuenda esse bajubá!”**: indexicalidades e interseccionalidades nas performances narrativas de uma travesti quilombola. Rio de Janeiro. 202f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

CARVALHO NETO, Lourival Ferreira de. **Acesso e permanência de travestis e transexuais no ensino superior**: o direito à educação e a experiência do grupo piauiense de travestis e transexuais. Monografia (Graduação em Direito) — Universidade Estadual do Piauí, Teresina, 2013.

CARVALHO NETO, Lourival F. de. **A negociação da diferença na experiência de corpos e sexualidades plurais em comunidades rurais e na capital do Piauí**. Brasília. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) Departamento de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política; tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. 253 p., 33 fotos e 25 desenhos no texto, ligeira biografia do autor ao final. Rio de Janeiro, 1995 [2020].

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2. ed. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COHEN, C. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens – The Radical Potential of Queer Politics? **GLQ**, v. 3, p. 437-465, 1997.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: Tensões entre o movimento LGBT e o ativismo queer. 1ed. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2015a. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/21766/1/Que-os-outros-sejam-o-normal_RI.pdf. Acesso em: 14 jul. 2024.

CONCEIÇÃO, F. W. B. da. Feminismo negro e interseccionalidade na canção “Mulher do fim do mundo” (2015) interpretada por Elza Soares. **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, v. 31, n. 31, p. 51-64, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/188533>. Acesso em: 3 jul. 2024.

COUTINHO, Alice; FRÓES, **A Mulher do Fim do Mundo**, interpretada por Elza Soares. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/elza-soares/mulher-do-fim-do-mundo/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

DEL ARCO, Diego Pérez Ojeda. **Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e étnicas: levantamentos etnográficos e estudos de caso no contexto regional do Baixo Amazonas, Santarém-PA**. 2020. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, p. 76-85, 2020.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Monica Siqueira Leite de Barros (Trad). São Paulo: Perspectiva, 1966.

DUQUE, Tiago. **Montagens e desmontagens** – desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes. São Paulo: Annablume, 2011.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EKINE, Sokari. Narrativas Contestadoras da África Queer. **Cadernos de Gênero**. Revista, v. 14, p. 14, 2016.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza; SCHNEIDER, Liane (Org). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Ideia: Editora Universitária - UFPB, 2005, p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. Da grafia desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. **Escrevivência**, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em:

<<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-deminha-mae-um-dos.html>>. Acesso em: 2 dez. 2024.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 3. ed. São Paulo: Ubu, 2020.

FERGUSON, Roderick. **Aberrations in Black**. Toward a Queer of Color Critique. University of Minnesota Press, 2003.

FERNANDES, Ana Carolina Araújo. **Do fogo e da justiça**: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

FERNANDES, Estevão R. **Existe índio gay?** A colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 1ª ed., 2017.

FERNANDES, Estevão *et al.* Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades (dossiê). **ACENO**, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016.

FERNANDES, Estevão Rafael; GONTIJO, Fabiano. Outras axialidades: Queerificando-se/Descolonizando-se. **Rev. Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 13, n.1, 2019.

FERREIRA, Paulo Rogers. **Os afectos mal-ditos**: o indizível nas sociedades camponesas. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Anpocs, 2008.

FLORES, Joaquin Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux. 2009.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. O nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. FRY, Peter. **Para Inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 87-115.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARLAND, David. **Castigo y sociedad moderna**. Un estudio de teoría social. México e Madri: Siglo XXI Editores, 1999.

GIOVANAZ, Daniel. **Como vivem as pessoas trans na Índia, onde o “terceiro gênero” é reconhecido por lei**. Nova Delhi: Brasil de Fato, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/28/como-vivem-as-pessoas-trans-na-india-onde-o-terceiro-genero-e-reconhecido-por-lei>. Acesso em: 17 nov. 2024.

GOMES, Camilla de Magalhães. *Corpos falantes: a teoria do gênero como performatividade na perspectiva decolonial*. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e Quilombos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

GONTIJO, Fabiano de Sousa. **Homossexualidades periféricas? Resultados de pesquisa sobre a vivência das homossexualidades em Teresina, Piauí**. In: Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 29., 2005, Caxambu. Anais, 2005.

GONTIJO, Fabiano de Sousa. Sexualidade e ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação? **Revista Antropológica Vivência**, Natal, n. 45, p. 145-158, 2015.

GONTIJO, Fabiano de Sousa. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades (dossiê). **ACENO**, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016.

GONTIJO, Fabiano de Souza; ERICK, Igor. Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. **Anuário Antropológico** [Online], v. 45, n. 3, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/6618>. Acesso em: 09 jun. 2023.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia. **ACENO**, v. 4, n. 7, p. 249-272, jan./jul. 2017.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do outro encontra-se a si mesmo. In: GROSSI, Miriam Pillar. (Org.) **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: Grupo de Estudos de Gênero e Sexualidade, 1992. p. 7-18.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. José Pereira da Costa, 1ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HEREDIA, Beatriz. **“Política, família, comunidade”**. In GOLDMAN, Márcio e PALMEIRA, Moacir (Orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 1996, pp. 57-71.

HINCHY, Jessica. Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India. **Asian Studies Review**: Singapore, v. 38, n. 2, p. 274-294, 2014.

HORSWELL, Michael J. **La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales**. 2. ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

QUIJANO, Aníbal. A América Latina sobreviverá? Em: São Paulo em Perspectiva **Revista da Fundação SEADE**, vol. 7, n. 2. São Paulo, p.60-66, 1993.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Classificación Social. **Journal of World Systems Research**, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, v. VI, n. 2, p.342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. In: PIMENTEL SEVILLA, Carmen (Org.): **Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú**. Lima: Centro Comunitário de Salud Mental – CECOSAM, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/ racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (comp.). **Los conquistados y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Flacso e Ediciones Libri Mudi, p. 437-447, 1992.

QUIJANO, Aníbal. **Dominacion y cultura**: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

QUIJANO, Aníbal. ¿El fin de cuál historia? – Análisis político. Revista del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales – IEPRI, Universidad Nacional de Colombia, no. 32, Bogotá, Septiembre-Diciembre, 1997.

QUIJANO, Aníbal. El sueño dogmático. Em: FERNÁNDEZ, Oswaldo. Mariátegui o la experiência del otro. Lima: Editora Amauta, 1994.

QUIJANO, Aníbal. Las paradojas de la colonial/ modernidad eurocentrada. **Hueso Húmero**, no. 53, Lima, p.30-59, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Modernidad, identidad y utopia en América Latina. Lima: **Sociedad & Política**, Ediciones, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Revista de Estudos Avançados**, v. 6, n. 16. São Paulo, p. 73-80, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariategui: Cuestiones abiertas. In: FORGUES, Roland (Org.). **José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento**. Lima: Editora Amauta, 1992.

LAFOND, Jorge. **Vera Verão última entrevista**. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fm9DSmLQ9bY>. Acesso em 22 out 2022.

LANDES, Ruth. 2002. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 352 pp, 2002.

LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). **Teoria e sociedade**, número especial, p. 173-201, 2014.

LORDE, Audre. **Usos do erótico: o erótico como poder**. Disponível em <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/usos-do-erotico-o-erc3b3tico-como-poder-audre-lorde.pdf>. Acesso em 03 dez. 2023.

MACHARIA, Keguro. **Homofobia in Africa is not a single story**. The Guardian, 26 de maio de 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTIN-BARÓ, I. (2017). O latino indolente: Caráter ideológico do fatalismo latino-americano. In F. LACERDA JR., F. (Org.), **Crítica e Libertação na Psicologia**. p. 173-203. Petrópolis: Vozes.

MEIRELES, Cecília. **Ou isto ou aquilo**. São Paulo: Global, 2014.

MEIRELES, Cecília. **Vaga música**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942.

MELO, Elinay; GUEDES, Núbia. **Não foi boto Sinhá**: a violência contra a mulher ribeirinha. Geledés Instituto da Mulher Negra, 02 fev. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nao-foi-boto-sinha-violencia-contramulher-ribeirinha/>. Acesso em: 04 fev. 2024.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do sul**. Foz do Iguaçu, v. 1, n.1, p. 12-32, 2017.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, n. 21, p. 150–182, jan. 2009.

MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! In: PEDROSA, Adriano; MESQUITA, André. **Histórias da sexualidade**: antologia. São Paulo: MASP, 2017, p. 301-310.

MORAES, D. Ainda queremos ser... tão? reflexões sobre identidade cultural e imaginário de sertão no Piauí. **O Público e o Privado**, Fortaleza, v. 4, n. 7, p. 15–36, 2020. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2366>. Acesso em: 5 ago. 2024.

MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOSQUERA, Sérgio. **Visiones de la Espiritualidad Afrocolombiana**. Colômbia. Série Ma'Mawu, v. 5. Link disponível em: <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/6/Visiones%20de%20la%20espiritualidad%20afrocolombiana,%20Sergio%20A%20Mosquera.pdf> Acesso em 25 out. 2022.

MUNANGA, Kalengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista da Usp**, v. 28, p.

56-63, 1996.

NANDA, Serena. **Neither man nor woman: the hijras of India**. California: Wadsworth Publishing Company, 1990.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás**. 168f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **O uso da imagem na antropologia**. O fotográfico. São Paulo: Hucitec, 1998.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Etnografia em Imagens**. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=iwHXX4dBtRs&pp=ygUNc2lsdmhIGNhaXVieQ%3D%3D>, 7 de abr. de 2020a.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Webconferência: **Trajetórias pessoais na Antropologia Visual do Brasil**, com Sylvia Caiuby Novaes, 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vVp-Uf-eMG4>. Acesso em 8 de set. de 2020.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **A fotografia na Antropologia**. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=UuB-m8NJXR0>. 23 de fev. de 2017.

OLIVEIRA, Emília Joana Viana de Oliveira. **Racismo, Sexismo e Territorialidade Quilombola: a práxis das mulheres quilombolas de Rio dos Macacos – BA na disputa pelo direito à água**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília. Brasília, 2019.

PAIVA, Dannyellen. **MPF aciona a Justiça contra Ana Paula Valadão por danos morais por declarações contra gays e pessoas com HIV**. G1 Minas, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2021/05/02/mpf-aciona-a-justica-contra-ana-paula-valadao-por-danos-morais-por-declaracoes-contra-gays-e-pessoas-com-hiv.ghtml>. Acesso em 22 out 2022.

PAIVA, Pietra Conceição Azevedo da Silva. **"As travas de jardim são unidas": etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar**. 2020. 117f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

PALMEIRA, Moacir. **"Política, facções e voto"**. In GOLDMAN, Márcio e PALMEIRA, Moacir (Orgs.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 1996, pp. 41-55.

PAVIS. Patrice. **O teatro no cruzamento de culturas**. Nanci Fernandes (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 2008.

PRÁ, Jussara. **Representação política da mulher no Brasil (1982-1990): A articulação de gênero no sul do Brasil e a questão institucional**. Tese de Doutorado [Departamento de Ciência Política]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.

PUAR, Jasbir. 2007. ***Terrorist Assemblage: Homonationalism in queer times***. Durham, Duke University Press

PELUCIO, L. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids**. São Paulo: Annablume-Fapesp, 2009.

PELÚCIO, Larissa. "Toda Quebrada na Plástica": Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 6, p. 97-112, 2005.

PHELAN, S. **Getting specific: postmodern lesbian politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

REA, Caterina Alessandra. Sexualidades dissidentes e teoria queer pós-colonial: o caso africano. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, pp. 145-165, 2017.

REDDY, Gayatri. **With Respect to sex: negotiating hijra identity in South India**. Chicago and London: The university of Chicago Press, 2005.

RIBEIRO, Darcy. 13 de dezembro de 1978. [Entrevista concedida a] Mariza Peirano. **Fundação Getúlio Vargas**, Rio de Janeiro, p. 1-29, 3 jun. 2012.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen: ensayos**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROCHA, Antônio Elielson Sousa da. O boto e sua metamorfose. 2012. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/mpa/rede-do-pescado/historias-e-lendas/lenda-do-boto>. Acesso em: 21 mar. 2023.

RODRIGUES, Sueli. **Vivências Constituintes: Sujeitos Desconstitucionalizados**. Brasília: Avant Garde Edições, 2021.

ROSA, João Guimarães. **A terceira margem do rio**. In: ROSA, João Guimarães. Ficção completa: volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-413.

SAN MARTIN, Ricardo. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. In: **Por un feminismo sin mujeres**. Santiago de Chile: CUDS, 2011. p. 59–75.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCT/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. Pseagrama, Ubu, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Rômulo Ballestê Marques dos; PORTUGAL, Francisco Teixeira. O panóptico e a economia visual moderna: do panoptismo ao paradigma panóptico na obra de Michel Foucault. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 19, n. 44, p. 34-49, 2019. Disponível em

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2019000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 23 jul. 2024.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo, 2015b.

SEGATO, Rita Laura (2011). Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. **Observatório Da Jurisdição Constitucional**, v. 1, n. 1. Disponível em <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/article/view/685>. Acesso em 3 jun. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. **Revista Casa de las Américas**, n. 272, p. 17-39, jul.-set. 2013.

SEGATO, Rita Laura. **Pensar en movimiento**. Universidad Nacional de Tres de Febrero, Julho 2017a. Disponível em: <http://untref.edu.ar/sitios/pensarenmovimiento/capitulo8.html>. Acesso em: 22 jul. 2020.

SEGATO, Rita Laura. A Estrutura de Gênero e a Injunção do Estupro. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Org.). **Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo 15/UnB, 1999, p. 387-427.

SEGATO, Rita Laura. A primeira Lição da Sala de Aula. **Correio Braziliense**. 23 de set. de 2006.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais**. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 207-236, 2006b.

SEGATO, Rita Laura. Los Cauces profundos de la raza Latinoamericana – una Relectura del Mestizaje. **Revista Crítica y Emancipación**, Buenos Aires, n. 3, p. 11-44, 2010.

SEGATO, Rita Laura. **Que cada Povo Teça os Fios da sua História: o Pluralismo Jurídico em Diálogo didático com Legisladores**. Revista de Direito, Brasília, v. 1, n. 1, p. 62-88, 2014.

SEGATO, Rita Laura. **Memorial da Prof.^a Rita Segato**. Youtube. Canal de Larissa Araújo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TxTCBFO-z8o>>. Dez, 2015a (4h:00min;17s). Acesso em 20 de julho 2020.

SEGATO, Rita Laura. Dimensión cultural. In: SEGATO, Rita Laura. **Flores en el Asfalto: Causas e Impactos de las Violencias machistas en las Vidas de Mujeres víctimas y sobrevivientes**. Araba/Biskaia/Gipuzkoa: Mugarik Gabe, p. 116-148, 2017b.

SEGATO, Rita Laura. **La Guerra contra las Mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-Pedagogías de la Crueldad**. 1º ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018a.

SEGATO, Rita Laura. **Íntegra: Professora emérita Rita Segato**. Youtube. Canal UnBTV. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Dz9I7xGRmUg>>. Fev, 2018b (1h:06min;41s). Acesso em 25 jul. 2022.

SEGATO, Rita Laura. **La Nación y sus Otros: raza, etnicidad e diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEGATO, Rita Laura. Que cada Povo Teça os Fios da sua História: o Pluralismo Jurídico em Diálogo didático com Legisladores. **Revista de Direito**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 62-88, 2014.

SILVA, Silvane Aparecida da. **O protagonismo de mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do Estado de São Paulo (1988-2018)**. Tese (Doutorado em História Social) — Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2019

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Guanabara, 4. ed., 1987.

SOUZA, Luísa do Amaral. **Elaborando Uma ética Queer**. 190f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. “Toda Vida Produz Conhecimento”: Entrevista com Maria Sueli Rodrigues de Sousa. **Revista Direito Público**, Brasília, v. 19, n. 101, p. 52-65, jan./mar. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11117/rdp.v19i101.6424>. Acesso em: 04 ago. 2024.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. **Vivências constituintes – Sujeitos desconstitucionalizados**. Teresina: Avant Garde Edições, 2021.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: ed. UFJF, 2006.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer: seguido de ágape e êxtase**. Heci Regina Candiani (Trad.). Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2017.

TOTA, M. Diferenças (Sutis) e Desigualdades (Insofismáveis): breve reflexão sobre etnicidade e homossexualidade a partir de um estudo de caso. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 3, n. 5, p. 39-58, 2016.

VASCONCELOS, Kauã; SÜSSEKIND, Felipe. Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento», **Anuário Antropológico** [Online], v.45, n.3, 2020.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos**. Santarem: UFOPA, 2013.

VERGUEIRO, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., (Org.) **Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero** [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, p. 249-270.

VILALON, Eduardo Martins de Azevedo. **O Movimento Homossexual Brasileiro na Constituinte De 87-88**: Apontamentos Iniciais sobre As Discussões Na Subcomissão Dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias Disponível em: <https://anaiscongressodivsex.files.wordpress.com/2015/03/49-eduardo-vilalon.pdf>. Acesso em: 25 out. 2022.

YOUNG, Iris Marion. Cinco faces da opressão. Tradução de Marina Cortez. Dossiê Temático: Igualdade e Diferença: Dilemas e Desafios do Uso de Categorias Identitárias para a Promoção dos Direitos Fundamentais de Minorias Políticas. **Revista de Direito Público (RDP)**, Brasília, v. 18, n. 97, p. 487-515, jan./mar. 2021.