

wamoni

vol. 8 | nº 2 | 2023

Gênero, raça e sexualidade:

Mulheres negras, homens negros, populações subalternizadas e LGBTQIA+ nas etnografias contemporâneas.

Artigos

Organização Dossiê
Juliana Silva Chagas (PPGAS/UnB)
Ozaias Rodrigues (PPGAS/UFAM)

PAG. 10

Entrevista

Ocupar o mundo, sentir as palavras.
Entrevista com Luiza Dias Flores

PAG. 230

Ensaio Visual

Os subalternos das margens do lixo:
etnofotografia do igarapé do Beco do Dilúvio

PAG. 22

wammon

Revista dos Alunos do Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social da UFAM



UFAM



FAPEAM

Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

VOLUME 8 | EDIÇÃO Nº 2 | 2023

WAMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM

Equipe Editorial (2023)

Editores-chefe

Vinícius Cosmos Benvegnú
Larissa Maria de Almeida Guimarães

Editores-Executivo

Ítala Tuanny Rodrigues Nepomuceno
Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti
Thamires Pessanha Angelo
Alci Albiero Júnior
Ozaias da Silva Rodrigues
Genildo da Silva Nóbrega

**DOSSIÊ GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE:
MULHERES NEGRAS, HOMENS NEGROS,
POPULAÇÕES SUBALTERNIZADAS E LGB-
TQIA+ NAS ETNOGRAFIAS CONTEMPORÂ-
NEAS**

Organização

Juliana Silva Chagas (PPGAS/UnB)
Ozaias da Silva Rodrigues (PPGAS/UFAM)

**Esta edição conta com financiamen-
to da FAPEAM por meio do POS-
GRAD 2023/2024**

Coordenação do Dossiê

Larissa Maria de Almeida Guimarães
Ozaias da Silva Rodrigues

Capa

Felipe Fernandes de Souza

Diagramação

Dione Coêlho de Souza

Revisão

Equipe Editorial

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Projeto Gráfico

Luiz D. da Paz

Assessoria de Comunicação

Dione Coêlho de Souza
Carlos Calenti

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida
(Universidade do Estado do Amazonas - UEA/
Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Ana Carla dos Santos Bruno
(Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
- INPA/ Universidade Federal do Amazonas -
UFAM)
Charles Hale
(Texas University)
Deise Lucy Oliveira Montardo
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
João Dal Poz Neto
(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)
João Pacheco de Oliveira Filho
(Museu Nacional - MN/Universidade Federal
do Rio de Janeiro - UFRJ)
José Exequiel Basini Rodrigues
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
José Guilherme C. Magnani
(Universidade de São Paulo - USP)
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
(Universidade Federal do Amazonas - UFAM)
Márcio Silva
(Universidade de São Paulo - USP)
Thereza Cristina Cardoso Menezes
(Universidade Federal Ru-
ral do Rio de Janeiro - UFRRJ)

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antro-
pologia Social da UFAM. Manaus: Edua, 2023 - v.8 n.2; 30cm.

ISSN: 2446-8371

Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

SUMÁRIO

Editorial	07
 DOSSIÊ GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE: MULHERES NEGRAS, HOMENS NEGROS, PÓPULAÇÕES SUBALTERNIZADAS E LGBTQIA+ NAS ETNOGRAFIAS CONTEMPORÂNEAS	
Apresentação	11
Juliana Silva Chagas Ozaias da Silva Rodrigues	
Reconexão Ancestral	33
Felipe Fernandes	
Visibilidade trans/travesti e raça: notas etnográficas sobre a Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) em Belém-PA	37
Gleidson Wirllen Bezerra Gomes	
Relações de poder, masculinidade e axé: notas etnográficas sobre Zé Pelintra em um terreiro de umbanda no Pará	63
Victor Lean do Rosário	
“O que é uma vida normal?”: um relato etnográfico em uma instituição de apoio a pessoas que vivem com HIV em Montes Claros, Minas Gerais	87
Matheus Felipe Oliveira Costa Daliana Cristina de Lima Antonio	
O corpo negro, marginal e homossexual na literatura da vida real: aproximações entre o personagem Medonho, de Suor e Madame Satã	117
Juliana Carvalho da Silva	
Não há revolução sem movimento: disputas e tensões em torno da Parada LGBT de Sergipe	137
Gladston Oliveira dos Passos Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa Marcos Ribeiro de Melo	

Entre comidas, presenças e distâncias: notas sobre parentes, fluxos e substâncias	163
Ana Clara Sousa Damásio dos Santos	
Ela, Keila Sankofa: Quem ela pensa que é? O poder de uma mulher negra e multiartista amazônica	183
Lucas Lopes da Silva Aflitos Renilda Aparecida Costa	
Educação antirracista e decolonial: Experiências e vivências de mulheridades negras e indígenas e a literatura em sala de aula	205
Amadeu Cardoso do Nascimento Cleânia Martins de Oliveira	
ENTREVISTA	
Ocupar o mundo, sentir as palavras: entrevista com Luiza Dias Flores	231
Thamires Pessanha Angelo Rafaele Cristina de Sousa Queiroz	
ENSAIO VISUAL	
Os subalternos das margens do lixo: etnofotografia do igarapé do Beco do Dilúvio	251
Eduardo Monteiro	

Editorial WAMON 2023.2

Thamires Pessanha Angelo¹

Carlos Calenti²

A narrativa sobre o Brasil como um país marcado pela igualdade entre os sexos, raças e etnias foi amplamente difundida na sociedade brasileira na década de trinta, corroborando com a ideia de uma democracia racial (Freyre, 2003)³. Em meados dos anos 50 o Brasil era visto por muitos como um Paraíso Tropical com igualdade entre todos, sem diferenciações. Em contraposição a esse “Mito da Democracia Racial”, o sociólogo Oracy Nogueira afirma que há no país, de fato, a existência do preconceito de marca, que está intrinsecamente relacionado ao fenótipo, aos costumes e até mesmo aos modos de falar de cada cidadão brasileiro. Observando contemporaneamente as esferas da sociedade brasileira, podemos perceber que nela alguns sujeitos e grupos ainda são colocados neste lugar de subalternização. Dialogando com Oracy Nogueira⁴, poderíamos dizer que este preconceito de marca também se estende ao âmbito territorial brasileiro, visto que concepções equivocadas são projetadas aos habitantes e oriundos das regiões Norte e Nordeste do país.

Em oposição a este pensamento o presente Dossiê “Gênero, raça e sexualidade: mulheres negras, homens negros, populações subalternizadas e LGBTQIA+ nas etnografias contemporâneas” reúne e apresenta trabalhos científicos no campo da antropologia, proporcionando aos nossos

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (UFAM) e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, FAPEAM, Brasil.

² Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM).

³ FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. 47o ed. rev. São Paulo: Global, 2003. 719 p.

⁴ NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil). In: _____. Tanto Preto, Quanto Branco: Estudo de Relações Raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985, p.67-93.

leitores uma análise reflexiva sobre a produção de conhecimentos em diferentes contextos e com sujeitos que estão alocados nos lugares estigmatizados da sociedade. Nesse sentido, acreditamos que o Dossiê, organizado por Juliana Chagas e Ozaias da Silva Rodrigues, traz importantes aportes para para uma política metodológica na antropologia que leve em igual consideração as contribuições teóricas das/os/es autoras/es que reúne.

Os recortes geográficos (com textos de autoras/es das regiões Norte e Nordeste do país) e de marcadores de diferença em suas interseccionalidades se complementam e complexificam nas páginas desses artigos, e em sua diversidade fazem uma fotografia circunstancial, mas não menos importante por isso, da expansão de programas de pós-graduação em Antropologia para estados não considerados centrais, das políticas de ação afirmativa, do enriquecimento que novos olhares (e escutas, e práticas, e formas de estar no mundo, e etc) trazem para o nosso campo.

É por isso, então, que falamos que o Dossiê pratica, aqui, uma política metodológica e editorial, podendo ser lido também como um manifesto pela continuidade e expansão de políticas de regionalização dos cursos e programas de pós-graduação em Antropologia, de inclusão de pessoas historicamente excluídas desses espaços, de manutenção dessas pessoas na universidade, entre outras. Isso tudo a partir da potência teórica e metodológica dos artigos reunidos, do ensaio visual, do texto introdutório do Dossiê, feito pelos organizadores, e de entrevista. Esperamos, então, que todas/os/es possam ler e aproveitar essa potência por si mesmos/as/es.

Gênero, raça e sexualidade: mulheres negras, homens negros, populações subalternizadas e LGBTQIA+ nas etnografias contemporâneas

Juliana Silva Chagas¹
Ozaias da Silva Rodrigues²

Muito se tem debatido e produzido na Antropologia e nas Ciências Sociais, de modo geral, sobre a necessidade de reconhecer e de amplificar formas de produzir conhecimento que não estejam, desde o seu nascimento, comprometidas com as forças hegemônicas e estruturantes das sociedades ocidentais/modernas. O pensamento eurocêntrico-capitalista³, como essa maneira de dominação que se espalhou, não somente por meio da exploração econômica, pela escravização dos corpos não europeus e pela subalternização do diferente, foi também introjetado por meio daquilo que chamamos, de modo geral, de *cultura*, ou, sob uma ótica mais precisa da nossa disciplina, das *práticas culturais*.

Sob o viés da religião cristã, por seus agentes catequizadores e pela noção hegeliana de ciência, populações foram afastadas para as margens e lidas como menos “evoluídas”, por meio do discurso civilizatório, isto é, colonizador⁴. No contexto colonial brasileiro, permeado de heterogeneidades em convívio e em conflito, ocorreu uma hierarquização das regiões do país, a partir da qual as regiões consideradas economicamente mais ricas (nos termos quantitativos da economia clássica, há que se dizer) ganharam centralidade, em detrimento daquelas regiões que serviram, inicialmente, de espaços de exploração econômica e que não foram estruturadas para usufruto da população habitante.

¹ Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Brasília (PPGAS/UnB).

² Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFC/UNILAB (2020). Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAM (2024). Integrante do Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre o Fenômeno Religioso Tierno Bokar (UNILAB - CE).

³ (Cf, p. ex, MINTZ, 1986; SAHLINS, 2003).

⁴ (Cf, p. ex., WOBOGO, 1976; SHIVA, 2003; MOORE, 2007; CARVALHO, 2008; KILOMBA, 2019).

Esse foi o caso das regiões Norte e Nordeste. Sob o domínio do sistema capitalista e da democracia burguesa, que encontrou um meio “abrasileirado”, por assim dizer, de se reproduzir, temos ainda hoje uma nítida divisão que coloca em segundo plano as diversas agentividades que coexistem – mais uma vez, não podemos esquecer, em diferentes graus de convívio e conflito –, tanto do ponto de vista das origens geográficas, como do ponto de vista das corporeidades em si, das alteridades que não são semelhantes às hegemônicas, a saber, que não são masculinas cisgêneras, brancas, heterossexuais e binárias.

Aníbal Quijano (2005) e Arturo Escobar (2005) pontuaram com relação à estruturação social, política e cultural do poder e do saber, nas sociedades latino-americanas pós-coloniais, que essa estruturação parte de ideais e práticas eurocêntricas e que, ao longo do tempo, convencionou-se chamar de globalização. O que também foi indicado, especificamente, para o caso da formação da sociedade brasileira, na qual a colonialidade tem como filhos o racismo, a branquitude, o sexismo, o etnocentrismo e o classismo, sendo estes indissociáveis nesse contexto, dado o caráter de exclusão e genocídio impostos às populações afrodescendentes, indígenas, quilombolas e caboclas ao longo da história do nosso país.⁵

Esses filhos da colonialidade são práticas sócio estatais que se consolidaram a partir de leis e de “verdades científicas”, veiculadas com o apoio Estado brasileiro, como pontua Silvio de Almeida na obra *Racismo Estrutural* (2019) e que foram internalizadas como *práticas culturais*. Tais *práticas* foram assimiladas em conjunto ao inconsciente coletivo e à psique individual, isto é, aos processos de subjetivação, engendrando a *neurose cultural brasileira*, na qual os componentes de racialidade e classe estão presentes no cotidiano do imaginário social, na *memória coletiva*, nas ações políticas privadas e públicas e na *consciência* dos indivíduos, como elucidada Lélia Gonzalez⁶.

⁵ (Cf, p. ex., GONZALEZ; HASENBALG, 1982; FERNANDES, 2008; SCHUCMAN, 2013; NASCIMENTO, 2016).

⁶ Apesar de estarmos falando especificamente do caso brasileiro, esse tipo de mecanismo já foi amplamente apontado

No âmbito da produção de conhecimento não é diferente. As técnicas de pesquisa – como, por exemplo, a autoetnografia (Cf, p. ex, GAMA, 2020) e o desenho etnográfico (Cf, p. ex, KUS-CHNIR, 2016), que têm sido amplamente debatidas como modos de pesquisa em Antropologia, na contemporaneidade ou outras formas de escrever ou de comunicar que destoem da norma acadêmica clássica, podem ser lidas como *panfletárias, ensaísticas, regionalistas ou identitárias*, portanto, sob o subtexto, não adequadas à academia. Queremos dizer que, para além da hierarquização de corpos, quando os interseccionamos com sua localização geográfica e política, aparecem outros mediadores das experiências coletivas. Estes, muitas vezes, não encontram espaço, ressonância ou circulação nos lugares hegemônicos de produção de conhecimento, como, por exemplo, nos periódicos científicos de alto alcance/impacto nacional⁷ ou mesmo nas dissertações e teses das universidades mais bem avaliadas – para ficar somente no meio profissional.

Ou, ainda, pesquisadores/as originários/as dessas regiões nem sempre encontram, durante seus percursos formativos nos maiores centros acadêmicos brasileiros, facilidade de propor pesquisas mais regionalizadas, que trabalhem contextos geográficos específicos, muitas vezes experienciados de maneira bem próxima pelo/a pesquisador/a. O debate sobre a expansão científica de um tema de pesquisa – que, em termos ocidentais/modernos, seria a contribuição de uma ciência para a sociedade – não é novo e, pelo menos desde a década de 1960, pacificado na Antropologia, no entanto, segue sendo evocado para atravancar certas pesquisas, assim como para enaltecer ou-

em outras sociedades nas quais houve o convívio entre colonizadores e colonizados, como debatido, a partir de experiências em território europeu por Franz Fanon (2020), para o caso francês e suas ex-colônias, e Grada Kilomba (2019) para o caso de Portugal e suas ex-colônias.

⁷ A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) é uma Fundação do Ministério da Educação (MEC), criada em 1951, para atuar no aperfeiçoamento técnico dos profissionais do Ensino Superior. Hoje, atua, em linhas gerais, na implantação e na expansão da pós-graduação *stricto sensu* no país. A CAPES é o órgão responsável pela regulação, avaliação e acompanhamento das normas que categorizam os cursos de pós-graduação e os periódicos científicos, por meio da Avaliação do Sistema Nacional de Pós-Graduação. Os dados consolidados são publicizados na Plataforma Sucupira. Disponível em: <<https://sucupira-v2.capes.gov.br/sucupira4/>>. Acesso em: 04 jan. 2024.

tras.⁸

Dialogando com a visão de Mariza Peirano (1990b), em *Os antropólogos e suas linhagens*, acreditamos que o universalismo europeu foi e deve ser abandonado em prol da legitimidade de um confronto de vários pontos de vista, que estabelece precisamente a Antropologia como um campo de estudos tão vasto quanto refinado. Para tanto, precisamos possuir um arcabouço teórico sólido, por meio de aquisição e de exame do conhecimento antropológico e interdisciplinar, com criticidade, fazendo as devidas ponderações sobre sua origem, seus ganhos, desafios, limites e fragilidades.

É importante salientar que os entraves apontados muitas vezes são fruto de interesses na internacionalização, elemento que contribui para a formação da nota dos Programa de Pós-graduação. Isto é, as regras do jogo⁹ que estruturam a sociedade brasileira se atualizam nas instituições, conforme já mencionado, de modo que a distribuição de recursos e incentivos a determinados temas de pesquisa não depende somente de interesses acadêmicos dos discentes e dos docentes, mas está incrustada nas normas regulatórias que, na materialidade, precisam ser administradas pelas coordenações dos programas.

Mas voltando ao início desse texto, trata-se de *práticas culturais* que encontram ainda hoje ressonância, que ainda são hegemônicas e, portanto, ainda hoje precisam ser apontadas, comentadas, elaboradas, combatidas e transformadas. É com esse sentimento de transformação que

⁸ Mariza Peirano, por exemplo, em há mais de 30 anos, em seu texto “Os antropólogos e suas linhagens” (1990b), já havia apontado a tradição política da Antropologia brasileira na opção por pesquisas com grupos marginalizados, o que conjunturalmente não seria justificativa para anular as contribuições teórico-metodológicas que pesquisas nos limites geográficos nacionais trouxeram. Do mesmo modo, para Peirano, a Antropologia se reconhece como um tipo de conhecimento específico, que, por não ter paradigmas pré-estabelecidos, possui a vantagem de ser desenvolvida a partir de teorias clássicas e contemporâneas e de pesquisas de campo realizadas em contextos próximos ou afastados, geográfica e socialmente falando. Daí derivaria seu aprimoramento contínuo. Importante salientar que a autora frisa a existência de filiações institucionais, que a seu ver seriam inevitáveis, e que estas corroboram para as também inevitáveis distinções institucionais.

⁹ (BOURDIEU, 2007).

lidamos com a Antropologia e acreditamos que sua contribuição é exatamente deslocar o centro, é reverberar modos de produzir conhecimento que demonstram nosso próprio etnocentrismo e, a partir da reflexividade, construir pontes, desmanchar castelos e fazer ruir verdades naturalizadas. Historicamente, a Antropologia é uma disciplina pluralista, no sentido de que incorpora debates teóricos de outras disciplinas que contribuem para seu refinamento teórico, assim como ocorre no sentido contrário - sem negar com isso que há distinções institucionais que são inevitáveis e que são fonte da divisão do trabalho na disciplina.¹⁰

O desafio da produção etnográfica na atualidade é uma questão epistemológica¹¹. Em linhas gerais, é uma aposta no resgate e no levar a sério as epistemologias produzidas em campo, que não deveriam ser encaradas somente como uma *tradução*, uma *sistematização* ou como uma *descrição densa*, mas enfatizar que se fazem senão na ação de levar ao limite a reflexividade possibilitada pelo fazer etnográfico. A realização de uma pesquisa, além da produção conceitual, resulta também no desenvolvimento epistêmico do campo de estudos, mas esse tipo de elaboração no caso da Antropologia é artesanal e requer cuidadosa maturação. Ao reconhecer que sujeitos colaboradores de pesquisa produzem teoria, a qual os antropólogos interpretam para comunicarem-se no meio acadêmico, poderíamos vivenciar a dialogicidade não só para com esses sujeitos, mas ampliá-la entre os pares. Com isso, é preciso admitir que existe uma desigualdade nas condições de circulação de conhecimento na disciplina, tendo em vista as desigualdades regionais já apontadas.

Uma transformação substancial

Há menos de uma década vimos uma expansão significativa dos cursos de Pós-graduação em Antropologia nas regiões do Norte, Nordeste e Centro-oeste do país. Essa medida foi fruto de mobilização social para a democratização do ensino superior, bem como parte do Plano de Acele-

¹⁰ (Cf. PEIRANO, 1990a; 1990b).

¹¹ (CARVALHO, 2001).

ração do Crescimento - PAC, pacote de ações do Governo Federal para aumentar a competitividade econômica e a influência política do Brasil junto aos organismos e instituições internacionais, além de objetivar a diminuição das desigualdades regionais e o aumento da estrutura de regiões insuficientemente priorizadas por governos anteriores.

Assim, além do investimento do Ministério da Educação na abertura, manutenção e avaliação de Programas de Pós-graduação, houve também um foco inédito na interiorização do ensino superior, como foi o caso da criação e implementação, em 2011, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)¹², com *campi* nos municípios do interior dos estados do Ceará (Acarape e Redenção) e da Bahia (São Francisco do Conde). Tal expansão produziu, na prática, um cenário propício para o desenvolvimento de pesquisas financiadas mais localizadas, a constituição de grupos de pesquisa nas regiões beneficiadas e, com isso, um maior refinamento investigativo de questões próprias àquelas realidades, isto é, a formação de agendas de pesquisa completamente novas, que trouxeram também possibilidades de criação de pesquisas comparativas em rede nacional, com inegáveis ganhos teórico-metodológicos.

Além disso, houve uma redução da migração de estudantes oriundos dessas regiões para centros já consolidados, nos quais muitas vezes há uma agenda de pesquisa historicamente bem delimitada. Podemos perceber que descentrar o olhar sobre os grandes centros tem contribuído, nesse curto espaço de tempo, para a complexificação da antropologia brasileira e para a produção de cenários etnográficos frutíferos, em que se retrata, de maneira mais equânime, a diversidade sociocultural que a nossa extensão territorial possui. Dessa forma, a escolha do recorte do *Dossiê Gênero, raça e sexualidade: mulheres negras, homens negros, populações subalternizadas e LGBTQIA+ nas etnografias contemporâneas* objetivou ser um movimento de contribuição para a diversidade sociocultural do país e para a diversidade da produção de conhecimento.

¹² (Cf. GOMES, 2012; GOMES; VIEIRA, 2013).

Como proposto por Donna Haraway (1995), saberes localizados podem ser mecanismos potentes para agregar nos modos de conhecer, possibilitando atravessar – no sentido de cortar, dissecar e transpor – questões que, até então, poderiam estar com o olhar viciado pela ambição ou pela ingenuidade de uma perspectiva universal. Temos muito a ganhar, epistemológica e politicamente falando, ao dar ênfase às perspectivas parciais, contribuindo para o aprofundamento e capilarização das pesquisas em si e da disciplina.

Assim, para além das categorias de gênero, raça, classe e sexualidade, enquanto elementos reveladores da nossa organização social, buscamos incluir neste dossiê pontos-de-vista atravessados pelas experiências georreferenciadas que evidenciassem distinções ou semelhanças entre grupos e subjetividades oriundos das regiões Norte e Nordeste. Nesse sentido, não só nos interessa trazer ao debate pesquisas realizadas desde as regiões citadas, mas também visibilizar pesquisas realizadas por pesquisadores/as oriundos/as dessas regiões, mas também para além delas. Foi a partir disso que convidamos pesquisadores/as da Antropologia e de áreas afins que articulam em seus trabalhos a interseccionalidade entre raça, gênero e/ou sexualidade em etnografias realizadas desde o Norte e o Nordeste do Brasil para publicar artigos, ensaios, entrevistas e ensaio visual no presente dossiê.

Algumas direções conceituais assumidas

Como proposto por Carla Akotirene (2019), Nilma Lino Gomes (2006), Maria Aparecida Silva Bento (2016; 2022), Sueli Carneiro (2005; 2011), Kabengele Munanga (2004), Patricia Hill Collins e Silma Bilge (2021), Lélia Gonzalez (2020a) e Frantz Fanon (2020), entre outras/os, a raça e os processos de racialização se configuram como construção social que se intersecciona com o gênero, a sexualidade e muitos outros marcadores sociais, promovendo sentidos próprios às constituições subjetivas e coletivas de grupos historicamente compreendidos como minorias sociais subalternizadas, que materializam socialidades não ou contra hegemônicas.

Desse modo, os artigos, ensaios, o “texto-manifesto¹³”, digamos assim e o ensaio fotográfico que compõem o dossiê não se restringem somente à articulação entre as categorias centrais propostas, mas dialogam com elas, tecendo conexões com outras questões, recortes e especificidades geográficas, bem como com categorias empíricas e analíticas diversas que ressoam com a proposta apresentada. Percebe-se que mulheres e homens negros/as, indígenas, acadêmicas/os ou não, mães, pais, cis, trans, solteiras/os, casadas/os, Pessoas com Deficiência (PcD), periféricas, gordas/os, lésbicas, heterossexuais, bissexuais, idosas/os, jovens, faveladas/os ou não, são o foco de muitos trabalhos acadêmicos que articulam raça, gênero e sexualidade, visando refletir sobre as mais diversas experiências desses grupos. Os debates apresentados neste dossiê focam em formas diversas de racialização e generificação, pensando as populações negras, indígenas, quilombolas, de terreiro, LGBTQIA+, etc. e seus processos de subjetivação.

Pensando e partindo, por exemplo, do grupo das mulheres, como expressão de um conjunto de corpos que intersecciona múltiplos e outros marcadores sociais, pesquisadoras como Patricia Hill Collins (1999), Zita Nunes (1994), Judith Butler (1999), Suely Kofes (2001), Gayatri Spivak (2010), Donna Haraway (1995), Alejandra Pinto (2010), Jaqueline de Jesus (2010; 2013), Lila Abu-Lughod (2012), Grada Kilomba (2019) e Paula Balduino (2021) são exemplos de autoras que fornecem chaves de leitura entre os devires do gênero feminino e suas inúmeras possibilidades de atravessamentos, enquanto constitutivas de identidades políticas e sociais, por vezes reivindicadas ou problematizadas, a depender das condições materiais e dos significantes em que se expressam.

Conforme já mencionado, reunimos trabalhos de pesquisadores/as e/ou de pesquisas oriundas das regiões Norte e Nordeste, sobretudo, regiões estas que passaram por uma rápida expansão no campo da Antropologia nas primeiras décadas deste século, ação que tem deslocado e/ou ten-

¹³ Fazemos referência ao texto Reconexão Ancestral de Felipe Fernandes, que também compõe o dossiê de forma particular.

sionado o eixo geográfico das pesquisas e das/es/os pesquisadoras/es dos temas aqui abordados, como se pode perceber a partir de Milton Santos e Maria Silveira (2000; 2001), Vera Lúcia Picanço e Francisco Horácio Frota (2012), Heronilson Freire e Virginia de Holanda (2017; 2018), Tallita Justino (2018), Angra Porto, Marcius Gomes e Sandra Célia da Silva (2020), Marcelo Bizerril (2020), Gilneide Lobo (2021), Natacha Leal, Guillermo Sanabria e Diógenes Cariaga (2021), Valmir Pinto (2022), Rafael Gumiero e Sergio Redón (2023). Nesse sentido, buscamos, com o presente dossiê, visibilizar mais pesquisas e experiências de jovens antropólogas/ues/os, que devem ter suas pesquisas publicadas e divulgadas amplamente, no sentido de reivindicar a necessidade de uma equidade regional da circulação das etnografias contemporâneas, bem como expressar e fortalecer a diversidade da Antropologia feita no Brasil.

Outro aspecto importante que resolvemos amplificar foi a existência de experiências distintas de gênero, raça e sexualidade, de acordo com a localização geográfica dessas pesquisas, em que o corpo toma centralidade e aciona concepções distintas sobre a relação de interseccionalidade existente entre estes múltiplos marcadores sociais da diferença. Ao traçar uma linha que atravessa os textos, podemos perceber que fatores como gênero, raça, classe e sexualidade perpassam os mais diversos aspectos estruturantes da vida, de experiências em espaços públicos, como aqueles dedicados à religiosidade, à celebração, ao aprendizado, a cuidados e apoio à saúde, a discussões políticas institucionais, passando pelas práticas alimentares, que, entre membros de um grupo parental, representam modos de interação que são coletivizados a partir da formação sócio histórica e cultural da sociedade brasileira.

Optamos por considerar aqui as populações como subalternizadas – em releitura da noção de subalterno articulada por Gayatri Spivak, de 1942¹⁴ –, por serem grupos sociais que se formaram a partir de categorias externas de hierarquização socio-histórica-política-geográfica. Com

¹⁴ (Cf. SPIVAK, [1942] 2010).

isso, destacamos que a subalternização é uma ação que parte de grupos privilegiados em direção às minorias políticas, e, portanto, nenhum indivíduo é subalterno em si, mas é a organização social e a herança da colonização que qualificam indivíduos e grupos em subalternos. No presente dossiê, esses grupos podem ser compreendidos como marginais, no sentido da posituação e da potencialização da categoria, que adotam formas de agir no e de interagir com o mundo nas bordas, franjas, dobras, frestas, nas mobilizações e reuniões coletivas auto-organizadas, orientados em contraste aos modos de existência hegemônicos, e que, por isso, não são materializados por meio do que se espera socialmente, embora inevitavelmente possuam e convivam com sua influência.

Quando acionamos a categoria estrutura, estamos trabalhando com a noção foucaultiana¹⁵ que aparece e é aprofundada na interseccionalidade emergente da sociedade brasileira, como analisada por Lélia Gonzalez e Silvio de Almeida. Não só os modos de fazer política são estruturados pela subalternização de dado grupo e pela hegemonia racial, de gênero e de sexualidade, pois isso impacta na organização psíquica das subjetividades subalternizadas e hegemônicas, de modo a produzir as tensões sociais que incidem nos debates e na produção de espaços que sejam capazes de acolher e de organizar modos não hegemônicos de pensar, de agir e de interagir no mundo. Isso não significa dizer que nesses espaços também não nos deparamos com disputas e desejos que são um *continuum* entre o individual e o coletivo. A experiência humana, quanto mais localizada, mais se evidencia como diversa e distinta, além de demonstrar como subjetividades são produzidas e modificadas de acordo com a formação e a transformação da própria sociedade englobante. É tendo isso em vista que podemos falar brevemente dos trabalhos que compõem o dossiê.

15 (Cf., p. ex., FOUCAULT, 1979; 2010).

Uma breve apresentação dos trabalhos aqui reunidos

O artigo “Corpo negro, marginal e homossexual na literatura da vida real: aproximações entre o personagem Medonho, de Suor e Madame Satã”, de Juliana Carvalho da Silva, discute as performances de gênero e sua relação com a sexualidade a partir de personagens que encarnam formas distintas de exercer a sexualidade, sendo estas atravessadas pelo signo da liberdade ou da repressão social. Por meio da análise do personagem fictício Medonho, da obra literária Suor, e da vida de João Francisco/Madame Satã, o artigo tensiona raça e gênero, ao tratar da construção das masculinidades negras em dois polos, o de Medonho, personagem de um homem negro homossexual que performa a masculinidade negra viril, sendo bruto e grosseiro, e o de João Francisco/Madame Satã, que apresenta o tipo de masculinidade negra do malandro profissional, muito bem-vestido e articulado.

A autora expõe as ambiguidades presentes nas experiências de masculinidade de Medonho e de João Francisco, embora suas performances de gênero não se adequassem totalmente às esperadas para os homens negros, eram orientadas pelas expectativas sociais daquele contexto histórico, político e geográfico evidenciadas por expressões relacionadas à raça, como a violência, a virilidade, a hiperssexualização e a animalização dos corpos negros, os quais apenas se relacionariam com homens em busca de satisfação sexual e meramente biológica. Ao mesmo tempo, questões relacionadas à afetividade e à pluralidade subjetiva também são atravessadas pelos discursos e práticas de gênero, o que a autora demonstra a partir de um resgate histórico e da sobreposição com as histórias de vida de Medonho e João Francisco.

De autoria de Amadeu Cardoso do Nascimento e Cleânia Martins de Oliveira, o artigo “Educação antirracista e decolonial: experiências e vivências de mulheridades negras e indígenas e a literatura em sala de aula”, parte da análise das Leis Federais n.º 10.639/2003 e 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena na educação básica.

Os autores apresentam elementos estruturantes da sociedade brasileira com relação às práticas institucionais e uma proposta de alguns docentes para efetivar as orientações presentes nas leis citadas, bem como combater o racismo no contexto de uma escola situada numa zona rural cearense. O cenário socializador do ambiente escolar, que pode ser repressor e excludente, não está imune à reprodução de racismo. Esse cenário e a aplicação seletiva das leis própria às práticas culturais presentes na sociedade brasileira, impulsionaram a concepção do projeto interdisciplinar “Experiências e vivências de mulheridades negras e indígenas e a literatura em sala de aula”, realizado na Escola de Ensino Fundamental Fernando Cavalcante Mota, no município de Capistrano–CE.

Os autores buscaram compreender a materialidade da aplicação das leis para uma educação antirracista na educação básica, analisando, por meio da observação participante, como se desenvolvia o projeto interdisciplinar no qual colaboraram docentes das áreas de Ciências Humanas, Ciências da Natureza e Matemática e cujo público-alvo foram estudantes do 5º ao 9º ano do Fundamental. Os autores observaram transformações na sala de aula e no ambiente escolar a partir da conscientização e do reconhecimento dos mecanismos do racismo na sociedade e no ambiente escolar. Além disso, ao entrarem em contato com a literatura negra e indígena, foi possível aos participantes também conhecer e reconhecer(-se em) práticas culturais desses grupos, possibilitando uma abertura à descolonização do pensamento e a incorporação de pedagogias plurais e bases de conhecimento mais diversos na matriz curricular.

Retratar as relações entre religião e gênero é o objetivo do artigo “Relações de poder, masculinidade e axé: notas etnográficas sobre zé pelintra no terreiro de umbanda no Pará”, escrito por Victor Lean do Rosário. Por meio da análise das masculinidades produzidas pela entidade Zé Pelintra em um terreiro de Umbanda no nordeste paraense, o autor tensiona o modo como Zé Pelintra exerce sua masculinidade e afeta os homens gays afeminados frequentadores do terreiro e praticantes da religião.

O autor demonstra como a figura de Zé Pelintra está ligada a noções de virilidade e masculinidade negra heterossexual - vista como viril, violenta, fálica - e como o seu trato com os homens gays afeminados do terreiro - grupo que apresentam masculinidades dissidentes – era baseado no modelo de masculinidade hegemônico, com a presença de jocosidade e desprezo ao se dirigir a eles. Desse modo, o autor analisa como a performance de gênero enseja tensões entre dinâmicas sociais de hierarquia e de objeção estabelecidas nas giras, nos atendimentos, nas quizilas e na divisão do trabalho no contexto pesquisado.

Em 2023, o Brasil liderou o ranking de países nos quais a existência das pessoas trans e travestis é mais desrespeitada e violentada¹⁶. O artigo “Visibilidade trans/travesti e raça: notas etnográficas sobre a Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) em Belém-PA”, de Gleidson Wirllen Bezerra Gomes, aponta a importância de se trazer a raça como pano de fundo ao analisar trajetórias de pessoas trans e travestis em Belém-PA. Por meio de pesquisa de campo realizada na Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), o autor traz contribuições para o campo de estudos de gênero, partindo do acompanhamento das iniciativas de organização política locais, tendo em vista ainda haver poucas pesquisas antropológicas precisamente nesse cenário.

O autor nos apresenta, por meio de notas etnográficas e entrevistas, as tensões que aparecem ao se interseccionar questões de racialidade e de gênero no contexto das pessoas trans, uma vez que outras organizações LGBTQIAP+ e o movimento negro parecem não se aproximar das pautas trans naquele espaço. Além disso, Gleidson destaca como organizações com fins lúdicos podem ser retratadas como afronta à sociedade normativa e acabam carregando, mesmo quando não intencionalmente, o aspecto de ato político, quando se trata das experiências em grupo das pessoas trans em espaços e equipamentos públicos.

¹⁶ BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2023*. Disponível em: <<https://antrabrazil.files.wordpress.com/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2024.

No artigo “Entre comidas, presenças e distâncias: notas sobre parentes, fluxos e substâncias”, a autora, Ana Clara Sousa Damásio, nos conduz, por meio da pesquisa etnográfica, a examinar o espaço da casa onde há produção de comida e de parentesco. Por meio das presenças sazonais, possibilitadas pelos fluxos dos parentes, ocorrem junto a produção e a circulação de comidas, que constituem, por meio das trocas, parte importante do que subsidia as relações de parentesco. A autora destaca o processo histórico que motivou as migrações ocorridas a partir do município de Canto do Buriti-PI em direção a outras partes do Brasil, analisando as trajetórias de três gerações de mulheres que fazem parte da mesma família.

Assim, a autora demonstra mecanismos de manutenção dos laços de parentesco, como as periódicas reuniões de família, em geral, com muitos desses momentos transcorridos na cozinha da casa da sua avó Anita, onde memórias antigas são revisitadas e novas são produzidas, algumas vezes boas, outras más, por intermédio da feitura de receitas de infância e de família, o que incluiria não só a sua cocção, como também serviços auxiliares, como a lavagem e a guarda da louça. Ana Clara sinaliza ainda para as distinções de gênero, de classe e de raça dentro do espaço da cozinha, no qual, no contexto da pesquisa, mulheres negras de classe trabalhadora são protagonistas, seja pelas normas culturais, seja por preferência pessoal, sendo também as responsáveis pelas reuniões familiares e no limite, pela manutenção e/ou estreitamento das relações de parentesco através de múltiplas gerações.

O artigo de Gladston dos Passos, Patrícia Rosalba Costa e Marcos Ribeiro de Melo, intitulado “Não há revolução sem movimento: disputas e tensões em torno da Parada LGBT de Sergipe”, apresenta um estudo sobre a parada LGBT de Sergipe, por meio de pesquisa etnográfica, no qual os autores examinam as relações de poder existentes no processo de produção do evento, responsáveis por constituir alianças e também rompimentos entre grupos e/ou indivíduos que fazem parte de movimentos de diferentes frentes LGBT. O evento que tem, ao mesmo tempo, *status* de

feira e de movimento político de reivindicação de direitos para a população LGBTQIA+ é construído em cima de intensos debates e decisões ora confluentes, ora conflituosas, revelando o que, nesse contexto, instituiria a noção de movimento.

Por se tratar de uma comunidade extremamente heterogênea, em que opera a intersecção entre diferentes marcadores sociais, como de gênero e orientação sexual, a luta das organizações pelo protagonismo do evento visa também prestígio e influência na tomada de decisões sobre o evento atual e os futuros, assim como na visibilidade de certas demandas perante a sociedade englobante. Assim, os autores assinalam como historicamente a Parada LGBT de Sergipe tem sido campo de embates e debates, objetivando sua perenidade, como parte de um processo democrático. Os autores demonstram também a existência da influência de grupos políticos partidários locais, tendo em vista que o orçamento para a realização da Parada provém de verbas governamentais.

No artigo “Ela, Keila Sankofa: quem ela pensa que é? O poder de uma mulher negra e multiartista amazônica”, o autor, Lucas Aflitos, examina a trajetória da artista Keila Sankofa, oriunda e moradora de Manaus-AM, evidenciando como esta emprega as noções de memória e de identidade no seu trabalho considerado afro-futurista. O autor elenca os trabalhos de Keila Sankofa e demonstra os significados conexos entre estes e a posicionalidade adotada pela artista na sua atuação artística-política, realizada preferencialmente nas ruas e a partir, sobretudo, da produção audiovisual, na capital amazonense.

Ao apresentar as dimensões trabalhadas pela artista, a partir dos apagamentos enfrentados pelo seu corpo negro, busca a visibilização das violências sofridas e propõe a (re)tomada do protagonismo desses corpos e o encontro de modos afirmativos de corporalidades manauaras. A provocação “Quem ela pensa que é?” segue ao longo de todo o texto e enfatiza a tentativa dos grupos sociais hegemônicos de estabelecer os limites de circulação do seu corpo negro e outros mais, assim como a expressão é apoderada pela artista num processo de elaboração, que objetiva

indagar e (re)conhecer sobre suas origens socioculturais e ancestrais, na construção de um horizonte conscientemente político.

O artigo ““O que é uma vida normal?” Um relato etnográfico em uma instituição de apoio a pessoas que vivem com HIV em Montes Claros, Minas Gerais”, de Matheus Felipe Costa e Daliana Cristina de Lima Antônio, foca nas vivências de mulheres e homens heterossexuais, bem como homossexuais, que vivem com HIV e que fazem acompanhamento com uma Organização Não Governamental (ONG) chamada Grupo de Apoio à Prevenção e aos Portadores de HIV/Aids (GRAPPA), no município de Montes Claros, Minas Gerais. Por meio de observação participante e de entrevistas, os autores tensionam, a partir dos relatos dos participantes do grupo, as categorias “ser normal” e “se sentir normal”. Existe a busca pela proximidade com a normalidade, na qual tal experiência aparece como a simulação da existência sem HIV, ou seja, com referência à vida tida antes da contaminação pelo vírus. Assim, a proximidade da normalidade é atingida quando o sujeito passa ao estado de indetectável.

Os distintos contextos de descoberta da condição de soropositivo ou da possibilidade de desenvolver a AIDS, por parte dos indivíduos do grupo, demonstram graus diferentes de conhecimento e estigmas veiculados sobre HIV e AIDS, assim como indica que há temporalidades entre a descoberta, o processo de aceitação, o início e a continuidade do tratamento, a exposição pessoal quanto ao fato de se viver com HIV ou a convivência com o sigilo sobre esse fato. Além disso, são narradas as preocupações com a profilaxia pessoal, no convívio diário com medicações e seus efeitos colaterais, além da lida com relacionamentos afetivo-sexuais, mobilizando questões em torno da normalidade da vida pós-HIV e com o processo de reconfiguração de si.

Os autores também evidenciam a presença da desinformação na sociedade, que leva à reprodução de estigmas baseados no gênero e na sexualidade – o HIV seria proveniente das práticas sexuais entre homens homossexuais – e veiculados em muitos dos discursos médicos sobre

prevenção e diagnóstico. Assim como, com relação às mulheres que vivem com HIV, naquele contexto, os autores demonstraram a existência de um cenário de apagamento da sexualidade dessas mulheres, ao lado de cobranças sociais relacionadas ao gênero e que as colocam em situação de vulnerabilidade pelo risco de terem seus diagnósticos expostos pelos seus ex-parceiros.

Por fim, o ensaio visual “Os subalternos das margens do lixo: etnofotografia do igarapé do Beco do Dilúvio”, de Eduardo Monteiro, aborda o tema da degradação do meio ambiente em Manaus-AM, por meio da intervenção humana com a presença dos chamados empreendimentos, como grandes centros comerciais e universidades, sendo atravessada pelos modos de vida existentes nos igarapés da cidade, que recebem os descartes dos referidos empreendimentos, sobretudo o do Beco do Dilúvio. A narrativa visual apresentada sob o ponto-de-vista dos moradores e catadores sazonais do igarapé do Beco do Dilúvio indica fatores naturais, como as chuvas, estabelecendo relações de trabalho que surgem com a chegada do lixo conduzido pelas águas das chuvas.

Os catadores sazonais são formados por moradores do Beco, mas, sobretudo, por levas de indivíduos que vêm de outras partes da cidade, em fluxos temporários, e que constituem essa categoria de trabalho. Esses trabalhadores são invisibilizados e marginalizados por manusearem objetos descartados e por precisarem entrar nas águas poluídas para resgatá-los. No entanto, o resultado do seu trabalho constitui uma técnica própria de recuperação de objetos, que impacta diretamente nos significados dados a estes e às relações com o meio ambiente.

Por fim, quanto à imagem da capa desta edição da revista, que ilustra imageticamente os trabalhos reunidos nesse dossiê, trata-se de uma fotografia que mostra o artista Felipe Fernandes, como Sananga, coberto de urucum e espinhos de tucumã, em posição de atenção às causas dos povos indígenas, com um punhal na mão e segurando uma fruta rosa na outra; mostra o doce e o dever necessário em equilíbrio. O cesto na cabeça remete à grande rede ancestral tecida em conexão com os povos amazônicos. O verde no poncho que veste, remete às tecelagens dos parentes

indígenas das Américas e a escadaria simboliza a floresta colonizada em pedra. Essa imagem é sobre resistência, pois antes disso aqui ser cidade, havia floresta. Essa imagem é sobre poder, enfatizou ele, poder aos povos originários. A foto foi produzida por Yasmim Sol (perfil do Instagram: @manaus.poetica18).

Boa leitura!

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. In: *Revista estudos feministas*, v. 20, p. 451-470, Florianópolis, 2012.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen Produção Editorial, 2019.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BALDUINO, Paula. Histórias de vida e ancestralidades afro-pindorâmicas em foco. In: *Linhas Críticas*, v. 27, Brasília, 2021.
- BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*. Brasília: Distrito Drag; ANTRA, 2024.
- BENTO, Cida. Branquitude e branqueamento no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, p. 27-62, 2016.
- _____. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIZERRIL, Marcelo Ximenes Aguiar. O processo de expansão e interiorização das universidades federais brasileiras e seus desdobramentos. In: *Revista tempos e espaços em educação*, v. 13, n. 32, Aracaju, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUTLER, Judith. Gender is burning: questions of. In: THORNHAM, Sue (Ed.). *Feminist film theory: a reader*, v. 336, Edinburgh University Press, 1999.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 339 f. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: *Horizontes antropológicos*, v. 7, p. 107-147, Porto Alegre, 2001.
- _____. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. In: *Revista Cinética*, São Paulo, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo *et al.* (ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREIRE, Heronilson Pinto; DE HOLANDA, Virginia Célia Cavalcante. A expansão do ensino superior nas cidades médias do nordeste brasileiro. In: XVII Encontro Nacional de Geógrafos “A construção do Brasil: geografia, ação política e democracia” (*Anais*), 2016, p. 1-11, São Luís, 2017.

GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. In: *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 2, Brasília, 2020.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. In: *Educação e Sociedade*, v. 33, n. 120, Campinas, 2012.

_____.; VIEIRA, Sofia Lerche. Construindo uma ponte Brasil-África: a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Luso-Afrobrasileira (UNILAB). In: *Revista lusófona de educação*, n. 24, Lisboa, 2013.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flavia. (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.

GUMIERO, R. G.; REDÓN, S. M. Interiorização da pós-graduação em planejamento urbano e regional na Amazônia: a trajetória do PPGPAM. In: *DRd - Desenvolvimento regional em debate*, v. 13, ed. esp., p. 117-136, Canoinhas, 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, Campinas, 1995.

HILL COLLINS Patricia. Mammies, matriarchs, and other controlling images. In: KOURNAY, J.; STERBA J.; TONG, R. (Eds.). *Feminist philosophies*. 2ª ed., p. 142–152, Prentice Hall, 1999.

_____.; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Rane Souza. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOFES, Suely. *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas*. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

KUSCHNIR, Karina. A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas. In: *CADERNOS DE ARTE E ANTROPOLOGIA*, v. 5, n. 2, p. 5-13, Salvador, 2016.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. In: *Revista Cronos*, v. 11, n. 2, Natal, 2010.

_____. O conceito de heterocentrismo: um conjunto de crenças enviesadas e sua permanência. *Psico-USF*, v. 18, n. 3, p. 363-372, Bragança Paulista, 2013.

JUSTINO, Tallita Soares. *O efeito da expansão da educação superior na pendularidade no interior do Nordeste brasileiro em 2000 e 2010*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

LEAL, Natacha Simeii; SANABRIA, Guillermo Vega; CARIAGA, Diógenes Egídio. Dossiê “Novas universidades, novos campi, novas antropologias: docências, alteridades e expansão do Ensino Superior no Brasil”. In: *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 1, Brasília, 2021.

LOBO, Gilneide Maria de Oliveira. *Expansão e interiorização da pós-graduação stricto sensu da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte: avanços, limites e contradições*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

MINTZ, Sidney Wilfred. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. New York: Penguin, 1986.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade negra versus identidade nacional*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NUNES, Zita Cristina. *Race, miscegenation, and the construction of a national identity: the modernist period in Brazil*. University of California, Berkeley, 1994.

PEIRANO, Mariza. O pluralismo de Antônio Candido. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 5, n. 12, Brasília, 1990a.

_____. Os antropólogos e suas linhagens (a procura de um diálogo com Fábio Wanderley Reis). In: *Série Antropologia*, n. 102, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Brasília, 1990b.

PICANÇO, V. L. L.; FROTA, F. H. da S. Interiorização da Universidade do Estado do Pará: um estudo do *Campus* de Santarém. In: *Conhecer: debate entre o público e o privado*, v. 6, n. 2, p. 204-232, Fortaleza, 2012.

PINTO, Alejandra Aguilar. Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero “Diásporas, diversidades, deslocamentos” (*Anais*), v. 9, Florianópolis, 2010.

PINTO, Valmir Flores; PIMENTEL, Elizabeth Tavares; COSTA, Rosangela Carvalho da. A interiorização da pós-graduação no sul do Amazonas: direitos, impactos e desafios. In: *Revista tempos e espaços em educação*, v. 15, n. 34, e16730, Aracaju, 2022.

PORTO, Angra S.; GOMES, Marcius de Almeida; SILVA, Sandra Gomes da. In: *Revista lusófona de educação*, v. 49, n. 49, 57-73, Lisboa, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo *et al.* (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática: dois paradigmas da teoria antropológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Milton. *O ensino superior público e particular e o território brasileiro*. Brasília: ABMES, 2000.

_____. ; SILVEIRA, Maria L. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. São Paulo: Editora Record, 2001.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WOBOGO, Vulindlela. Diop’s Two Cradle Theory and the Origins of White Racism. In: *Black Books Bulletin* 4, v. 72, n. 4, Chicago, 1976.

Reconexão Ancestral

por Felipe Fernandes

Como ponto de partida e referência, à luz do meu entendimento e inspirado pela introdução editorial, escrita por Victor Rebelo, na Revista “Caminho Espiritual” Edição 29, o Xamanismo é um tema vasto e um universo rico formado pelo conjunto de crenças religiosas e práticas primitivas da humanidade - primitiva no sentido de tempo primordial, numa época que escapa aos nossos registros históricos. Indígenas do Brasil, América do Norte, povos andinos, celtas, do Himalaia, africanos, esquimós, entre outros, certamente tiveram em suas origens práticas Xamânicas. Entendo o Xamanismo como a sabedoria e os rituais dos povos nativos que, honrando a Mãe-Terra, buscavam e ainda buscam a reconexão da alma com o Grande Mistério, sempre entrelaçando seus interesses de cura e transcendência em um sentido amplo.

Hoje, essas sabedorias que nos remetem às nossas origens estão em processo de retomada pelos chamados “Xamãs Urbanos” - lideranças comunitárias em agrupamentos e reservas indígenas, curadores, pesquisadores espiritualistas, acadêmicos e estudantes das mais variadas artes. Eu mesmo, enquanto aluno do curso de Teatro da Universidade do Estado do Amazonas, transformei minha vivência em pesquisa acadêmica, intitulada “Casa de Sananga: Contos e Chá”, apresentando uma grande malha de reconexão ancestral pessoal em diálogo com a academia, visando, entre outras coisas, a preservação dos povos originários no futuro.

Chego aqui trazendo uma experiência potente, em contexto de intensificação indígena, realizada pela Cacique Lutana, moradora do Parque das Tribos no bairro Tarumã Açú, em Manaus - Amazonas. Suas palavras transcenderam minha alma e me fizeram retomar minha identidade

¹ Artista Multimídia da Casa de Sananga. Instagram: @casa_de_sananga
E-mail: felipefernandes.arte2@gmail.com / casa.sananga@gmail.com

indígena com a etnia Sateré Mawé. Anteriormente, identificava-me com diversas expressões de gênero do mundo **LGBTQQICAAPF2K+** (nova sigla) e com o mundo pop, negando meus traços indígenas. Hoje, enquanto gênero sexual me considero FLUÍDO, não-binário, mas gosto do meu próprio termo, que melhor me descreve, **SOU COSMOSEXUAL!**

No meu nicho profissional sempre fui autodidata em várias linguagens artísticas, como teatro, dança, audiovisual, artes visuais e expressões de moda inspiradas nos povos originários da Amazônia. Essas práticas, por intuição e habilidade, me ajudaram rapidamente a reconhecer e despertar dessa “Matrix espiritual” que me fazia negar quem sou. Em determinado momento, submeti-me diretamente ao Xamanismo através das medicinas da Floresta, como o chá de ayahuasca e o colírio Sananga, mergulhando em autoconhecimento para compreender o Sagrado Feminino e o Sagrado Masculino que habitam este corpo. Surpreendentemente, descobri não apenas dois espíritos, como Tibira (o primeiro caso de homofobia no Brasil), mas também espíritos de animais de poder em uma ampla cosmologia e sabedoria da floresta.

“Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará!”, disse a bíblia. O que ela não disse é que saber a verdade pode te desestabilizar, fazer perder o chão e te causar dores terríveis de um reset mental. Um tanto quanto esquizofrênico, como o Chapeleiro Maluco de Lewis Carroll! E após conhecer os infernos de Dante, o céu pode ser inevitável. Exú também pode ser o caminho, a verdade e a vida, e ninguém vai a lugar nenhum senão por ele. Há muitos nomes para todo esse processo, pelo menos 7 caminhos segundo o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que na cabeça mediúnica do senhor Zélio Fernandino de Moraes deu origem ao culto da Umbanda no Brasil. Mas isso é outro assunto paralelo e bem mais profundo, e poucos estão preparados para isso. Então, é melhor retornar ao tema inicial.

Entendo também que, em tempos tumultuados e modernos, a tecnologia, mesmo com toda a sua evolução científica e midiática, não consegue conservar o bem-estar da alma, do corpo, da

mente e do espírito. Por isso, a Casa de Sananga abraça esse mesmo aparato tecnológico e suas ferramentas, utilizando-as como um laboratório onde posso ilustrar minhas vivências e pensamentos. Chegou o fim do Papiro e isso deu lugar ao bloco de notas digital, armazenado na nuvem, onde posso acessar meus escritos e pensamentos de qualquer lugar do mundo. Isso amplia e possibilita uma nova forma de registrar as sabedorias dos povos contemporâneos.

Mesmo em tempos modernos, continuo acessando as sabedorias milenares de meus ancestrais e agora as registro nas nuvens digitais, para que não se percam em papéis feitos com árvores que deveriam ser preservadas pela sociedade colonial e consumidora. Seguimos com fé, banhos, rezas e invocando muito glamour do vale da vida. Para continuação desse diálogo, o autor convida as pessoas interessadas a entrar em contato e que, se possível, divulguem seu trabalho. Por último, a fim de reforçar essa narrativa e de afirmar a existência dos povos originários da Amazônia, a foto a seguir mostra o artista Sateré Mawé com Lutana, a cacique geral do Parque das Tribos, em Manaus.



Visibilidade trans/travesti e raça: notas etnográficas sobre a Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) em Belém-PA¹

Trans/transvestite visibility and race: ethnographic notes on the Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) in Belém-PA
Visibilidad trans/ travesti y raza: apuntes etnográficos sobre la Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) en Belém-PA

Gleudson Wirllen Bezerra Gomes²

Resumo: Este artigo analisa uma parte da luta política da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) para garantir o direito à existência de pessoas trans e travestis em Belém-Pará. As notas etnográficas baseiam-se em dados de pesquisa de campo realizada entre os meses de dezembro de 2018 e janeiro de 2020, enfatizando os atos realizados em comemoração ao Dia da Visibilidade Trans de 2019 e 2020. Além disso, utilizo duas entrevistas realizadas com Rafael Carmo e Isabella Santorinne, ambos coordenadores da REPPAT nesse período, tratando da criação e atuação da Rede na cidade. A partir desses dados, evidenciam-se as questões de visibilidade e raça nos referidos atos, o que nos permite compreender um pouco sobre a atuação política da ONG.

Palavras-chave: Pessoas trans/travestis; Visibilidade; Raça; REPPAT.

Abstract: This paper analyzes part of the political struggle of the Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) to guarantee the right of trans people and transvestites to exist in Belém-Pará. The ethnographic notes are based on data from field research carried out between December 2018 and January 2020, emphasizing the acts carried out in commemoration of the Trans Day of Visibility in 2019 and 2020. In addition, I use two interviews conducted with Rafael Carmo and Isabella Santorinne, both REPPAT coordinators during this period, dealing with the creation and performance of the Network in the city. Based on this data, issues of visibility and race are highlighted in these acts, which allows us to understand a little about the NGO's political activities.

Keywords: Trans/transvestite people; Visibility; Race; REPPAT.

Resumén: Este artículo analiza parte de la lucha política de la Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT) para garantizar el derecho de las personas trans y travestis a existir en Belém-Pará. Las notas etnográficas se basan en datos de la investigación de campo realizada entre diciembre de 2018 y enero de 2020, haciendo hincapié en los eventos realizados para conmemorar el Día de la Visibilidad Trans en 2019 y 2020. Además, uso dos entrevistas realizadas a Rafael Carmo e Isabella Santorinne, ambos coordinadores de la REPPAT durante este período, que tratan sobre la creación y el trabajo de la Red en la ciudad. A partir de estos datos, las cuestiones de visibilidad y

¹ Uma primeira versão deste texto, com alguns dados da pesquisa de campo, foi apresentada no Simpósio Temático 38 – Sexualidade e gênero: política, agenciamentos e direitos em disputa, do 43º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), realizado entre 21 e 25 de outubro de 2019 em Caxambu-MG.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPG-SA-UFGA). Mestre em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (2013). E-mail: gleudson.gomes67@gmail.com.

raza se destacan en estos actos, lo que nos permite entender un poco sobre las actividades políticas de la ONG.

Palabras clave: Personas trans/travesti; Visibilidad; Raza; REPPAT.

Introdução

As discussões propostas neste artigo são parte de pesquisa de campo realizada entre os anos de 2018 e 2020. A pesquisa iniciou quando conheci Rafael Carmo³ no dia 16 de outubro de 2018, durante um evento no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (IFCH-UFPa). Rafael, um homem trans negro, foi um dos fundadores e coordenador da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), ONG criada em 2016 para reunir pessoas trans e travestis do Pará na luta por direitos sociais. Pessoas trans/travestis são entendidas aqui, de um modo geral, como o proposto por Jaqueline de Jesus (2012, p. 14): “pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. Ainda de acordo com esta autora, as pessoas cisgênero são “pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (JESUS, 2012, p. 14).

A partir dos primeiros contatos com Rafael, passei a acompanhar as ações da REPPAT naqueles anos, principalmente dois momentos que serão aqui descritos, dois atos públicos ocorridos na cidade de Belém: o ato-manifesto “Ser Trans é resistência. Minha identidade é um ato político”, ocorrido no dia 27 de janeiro de 2019 e o II Piquenique Trans, ocorrido no dia 26 de janeiro de 2020, ou seja, antes do início da pandemia do coronavírus no Brasil. Ambos os eventos foram realizados em alusão ao Dia da Visibilidade Trans, comemorado no dia 29 de janeiro⁴, objetivando

³ Utilizo os nomes verdadeiros, tanto de Rafael Carmo quanto de Isabella Santorinne, com anuência de ambos e a partir da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

⁴ Carvalho e Carrara (2013, p. 343) pontuam que o dia 29 de janeiro foi escolhido para a comemoração nacional da visibilidade trans/travestis devido à “construção da campanha ‘Travesti e Respeito: já está na hora dos dois serem vistos juntos. Em casa. Na boate. Na escola. No trabalho. Na vida’, lançada em 29 de janeiro de 2004 pelo Ministério da Saúde” e que extrapolavam a pauta de saúde voltada para esses grupos.

demarcar na capital paraense a existência de pessoas trans/travestis a partir da visibilidade desses corpos em espaços públicos da cidade.

Além das notas etnográficas sobre os atos, utilizo como material analítico duas entrevistas feitas com Rafael Carmo e Isabella Santorinne, mulher trans branca, na época também coordenadora da REPPAT e companheira de Rafael. Nas entrevistas, são abordados temas como a criação da Rede, a forma como se organiza e seus objetivos políticos, bem como as dificuldades encontradas na militância trans/travestis em Belém. As entrevistas foram realizadas em momentos distintos e dão conta de parte da ação política da REPPAT na cidade.

Quando olhamos para uma literatura antropológica sobre os movimentos LGBTQIAP+⁵ no Brasil (MACRAE, 2018; FACCHINI, 2005; CARVALHO; CARRARA, 2013) podemos perceber como, na trajetória de fundação e atuação desses movimentos, desde o surgimento do grupo Somos de Afirmação Homossexual em São Paulo (MACRAE, 2018), pessoas trans/travestis e negras (os) têm buscado um espaço na arena política em busca de direitos sociais, tendo que, por vezes, ir de encontro aos interesses desses movimentos mais amplos.

No Pará, os trabalhos de Milton Ribeiro (2017), Elson Silva (2014), Francisco Duarte (2015), Elton Rozário (2016), Amadeu de Deus (2017) e José Franco (2018) trazem dados sobre as organizações LGBTs no Estado. Com as narrativas de Rafael e Isabella sobre a REPPAT, pretendo contribuir para a construção desse histórico dos movimentos locais, enfatizando a atuação de grupos trans/travestis e suas pautas específicas, visto ainda haver poucas pesquisas especificamente sobre esse tema na literatura local.

O objetivo deste artigo, assim, é refletir sobre as questões em torno da visibilidade e da raça na ação política da Rede Paraense de Pessoas Trans em Belém a partir dos dados etnográficos.

⁵ Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis, Queer, Intersexo, Assexual e Pansexuais. O + simboliza as demais identidades possíveis.

cos, vislumbrado o “processo de cidadanização” (FACCHINI, 2020) dessas pessoas com base na organização e luta política. A “visibilidade” aparece como uma categoria central, no sentido de mostrar para o restante da sociedade local, e nacional, o que Rafael Carmo nomeia como “vivência de resistência” de pessoas trans e travestis. É também Rafael que enfatiza a dimensão racial quando trata de sua trajetória biográfica enquanto homem trans negro e leva esse debate para os espaços de diálogo da Rede.

Como já assinaléi, o artigo é composto por duas notas etnográficas nas quais são descritos os atos políticos organizados pela REPPAT em 2019 e 2020. Na elaboração dessas notas, foram utilizadas as técnicas da pesquisa de campo, com observação participante, diário de campo e registro de imagens via celular. Em seguida, apresento uma breve reflexão sobre a relação dos movimentos LGBTQIAP+ com os de trans/travestis e como a questão racial insere-se nesse debate. Na sequência, apresento as entrevistas realizadas com Rafael e Isabella sobre o surgimento da Rede, suas formas de ação e como a ONG vincula-se a um cenário nacional de lutas por direitos trans/travestis. Ao final, aponto as questões que são possíveis inferir a partir dos dados apresentados ao longo do texto, com ênfase na visibilidade e na raça, bem como comparações com o movimento mais geral e as demandas específicas das pessoas trans e travestis em Belém.

Transexualidades, raça e visibilidade

A descrição a seguir diz respeito ao ato político organizado pela REPPAT em 2019, que teve como tema: “Ser trans é resistência. Minha identidade é um ato político”. O evento fez parte da Semana de Visibilidade Trans, ocorrida naquele ano, principalmente nas dependências da Universidade Federal do Pará e na sede de outra ONG, a Organização da Livre Identidade e Orientação Sexual do Pará (OLIVIA). Entre as atividades estavam exibição de filmes, debates com pessoas trans/travestis, exposição de produções artísticas LGBTQIAP+, testagens de saúde, orientações jurídicas para alterações de documentos, reuniões com órgãos e representantes dos governos esta-

dual e municipal, entre outras.

a) Primeira nota etnográfica: Ato-manifesto de 2019

É uma tarde tipicamente ensolarada e quente de Belém no dia 27 de janeiro de 2019, por volta das 16h. Em frente ao Mercado de São Brás, um pequeno grupo de pessoas trans/travestis tenta armar uma barraca que servirá de suporte para o ato político a ser realizado naquele lugar. O local é comumente utilizado para diversas atividades, como ensaios de quadrilhas juninas, batalhas de rap, treinos de skatistas e, de alguns anos para cá, é onde finaliza a parada LGBTQIAP+ de Belém, além de outras formas de manifestações e atos públicos. Esse uso do lugar talvez se dê por ele localizar-se em uma das partes centrais da cidade, no bairro que dá nome ao mercado, no cruzamento entre as Avenidas Magalhães Barata e José Bonifácio. O local também guarda memórias dos tempos da *Belle Époque*, com seus traços arquitetônicos e calçamentos em pedras portuguesas, apesar do visível abandono por parte do poder público.

O ponto onde o coletivo está não é arborizado, deixando as pessoas expostas ao sol. Um pouco adiante, há algumas altas palmeiras imperiais que ornaram uma pequena praça, onde se podem ver dois monumentos com estátuas. Tanto estes monumentos como o próprio mercado são marcados por pichações e grafites. O espaço não é grande, porém, diante do reduzido número de pessoas presentes no ato, parece imenso.

Quando cheguei ao local, a princípio não vi ninguém, e pensei que não haveria mais o ato. Em seguida, avistei Rafael e Isabella (namorados e coordenadores da Rede Paraense de Pessoas Trans – REPPAT) com mais três pessoas tentando armar a barraca, que estava com algum problema. Após isso, foram amarrar uma grande bandeira trans entre duas palmeiras, como pode-se ver nas imagens a seguir. Dispus-me a auxiliar Isabella, pois o lugar onde a bandeira seria amarrada era alto.

Imagem 01: Ato em frente ao Mercado de São Brás, Belém-PA.

Fonte: Gleidson Gomes, 2019.

Imagem 02: Rafael fala sobre raça durante o Ato.

Fonte: Gleidson Gomes, 2019.

Resolvidas essas questões, colocaram músicas para tocar em uma caixa de som e, logo após, foi aberto o espaço para quem quisesse falar (sem microfone, pois o equipamento não estava funcionando). Algumas pessoas falaram em nome de suas organizações e em apoio à causa trans/travesti. Entre as falas, destaco a de Rafael Carmo, porque nela ele apontou para duas questões que me chamaram a atenção: a falta de apoio de outras organizações LGBT-QIAP+ no ato ali realizado, demonstrada pela pouca adesão de outras pessoas (havia algo em torno de 30 a 40 pessoas presentes no local); e, ainda dentro desse aspecto da falta de apoio, o tema específico da racialidade, que atravessa sua experiência: “Eu sou um homem trans negro, então, sinto falta do movimento negro presente nas nossas pautas trans (ele emociona-se ao

falar)” (GOMES, 2019, p. 67).

A chegada da noite trouxe consigo uma forte chuva. Algumas pessoas já tinham ido embora, mas outras continuaram bebendo e dançando na chuva. Aos poucos o ato foi chegando ao fim, até finalizar com a retirada da bandeira trans, amarrada no início do evento.

b) Segunda nota etnográfica: II Piquenique Trans de 2020

O II Piquenique Trans foi realizado no dia 26 de janeiro de 2020, na Praça da República, bairro da Campina, em Belém. O evento na praça ocorreu em um domingo de sol. Embaixo de uma grande árvore (samaumeira), quase na esquina da Rua Assis de Vasconcelos com a Rua da Paz, próximo ao Teatro da Paz, Rafael e Isabella colocaram uma enorme bandeira trans no chão (a mesma do ato de 2019), que serviu para as pessoas sentarem-se e ali confraternizarem. Quando cheguei ao evento, por volta das 09h30, estavam ainda apenas os dois. A ideia do Piquenique era que as pessoas trans pudessem estar juntas naquele dia, em alusão ao Dia da Visibilidade Trans (29 de janeiro).

Grande parte da comunicação do Piquenique foi realizada pelas redes sociais na internet. Cada pessoa poderia contribuir com algum alimento. Aos poucos as pessoas foram chegando, em sua maioria jovens, casais trans e alguns gays cis. No total, havia em torno de 30 pessoas sentadas sobre a bandeira trans, conversando, rindo, falando sobre suas vivências, como vemos nas imagens 03 e 04.

Imagem 03: Pessoas arrumando a bandeira trans para o II Piquenique na Praça da República, Belém-PA



Fonte: Gleidson Gomes, 2020.

Imagem 04: Pessoas conversando durante o Piquenique.



Fonte: Gleidson Gomes, 2020.

A praça estava movimentada, como de costume aos domingos, quando os impactos da pandemia não eram uma realidade sequer imaginada. As pessoas trans/travestis e também cis presen-

tes pareciam não ligar para o entorno do espaço, concentradas nas interações entre si. Em alguns momentos era visível o olhar questionador, ou de estranhamento, de algumas pessoas que passavam pela praça. Pais de família com suas crianças e esposas olhavam como que analisando do que se tratava aquele aglutinado de pessoas. Quando pareciam entender o que estava se passando, alguns esboçavam uma expressão de desagrado. Senhoras idosas, mulheres, jovens, todos olhavam para aquela confraternização em plena praça. Muitas pessoas também passavam e não se detinham no grupo. Em dado momento, um fiscal da prefeitura rondou o grupo, olhou, mas foi embora sem fazer nada. Outros grupos de jovens e famílias dividiam o chão da praça com seus piqueniques.

O que para muitas pessoas cis parece uma ação corriqueira (fazer um piquenique na praça pública), para as pessoas trans/travestis ganha um tom de ato político. A visibilidade é central enquanto pauta de luta do movimento trans geral, e também da Rede. A Praça da República é um local de grande movimentação de pessoas nos domingos de manhã, ideal para as pessoas trans/travestis serem vistas. O ato não teve um ar típico de manifestação, mas houve falas públicas. As pessoas trans/travestis estavam apenas lá, comendo, rindo, ouvindo músicas, usando o espaço da cidade pelo direito de estarem nela. A proposta era exatamente essa: mostrar as vivências trans/travestis em praça pública, como algo que compõe o cotidiano da capital paraense. Isso ficou evidente em uma fala de Isabella Santorinne, no início do piquenique:

Então, isso que a gente fez é realmente um ato de resistência. De vir para a praça para mostrar que nossos corpos também podem fazer parte desse ambiente. Por que a gente escolheu a Praça da República? Porque é um dia de domingo, têm várias famílias aqui, a gente sabe, né? República e Batista Campos são praças que dia de domingo dá muita família. Então, porque não vir para essa praça, botar o corpo pra chacoalhar, pra mostrar que nós existimos e a gente merece, sim, estar num local assim como esse, porque é nosso por direito (Isabella Santorinne, Diário de campo, 2020).

Além de destacar a importância do piquenique como um “ato de resistência”, Isabella também enfatizou que o evento era aberto, inclusive, para pessoas cis. Com o avançar da tarde, as pessoas presentes foram dispersando, até as últimas ajudarem na retirada da bandeira trans do chão.

Tensões entre o movimento LGBTQIAP+ brasileiro, a questão racial e os movimentos trans e travestis

As notas etnográficas descrevem duas ações da REPPAT em Belém, mas que reverberam questões históricas dentro do movimento LGBTQIAP+, como a questão racial e os conflitos internos com o restante da “sopa de letrinhas” (FACCHINI, 2005), com a falta de apoio às pautas trans/travestis. Isso fica evidente quando voltamos nossa atenção para uma literatura antropológica sobre os movimentos de diversidade. De acordo com Facchini (2005), o surgimento do movimento homossexual, com o Somos de São Paulo, em 1978, iniciou um processo de organização de associações e entidades, como maior ou menor nível de institucionalização, em torno de identidades sexuais coletivas.

Na etnografia de MacRae (2018) sobre o grupo Somos, verifica-se os embates sobre a definição de como se deveria ser ou assumir homossexual, que resvalava em um preconceito com as chamadas “bichas pintosas”, as afeminadas e, por consequência, às mulheres trans e travestis. Em contrapartida, havia uma valorização da “aparência viril”, criada na cultura norte-americana (com barba, bigode, músculos). Nesse contexto, as travestis e transexuais eram vistas, tanto pelo movimento homossexual quanto pelas feministas, como “meros reprodutores” dos papéis sexuais.

A maioria dos homossexuais parece nutrir profundo desprezo e antipatia pelas travestis, alegando que estes simplesmente alimentam os preconceitos dos heterossexuais, segundo os quais todo homem homossexual desejaria, na verdade, virar mulher. Mesmo a chamada “bicha pintosa” já sofre essa discriminação. As travestis respondem às críticas alegando que são elas os verdadeiros homossexuais assumidos; e que sempre formaram a vanguarda, abrindo novos espaços, sem medo de enfrentar as repressões mais violentas (MACRAE, 2018, p. 126).

Esse embate estava ligado à outra questão central: a construção do “modelo igualitário”⁶,

⁶ Fry (1982) identifica dois sistemas de representação: um “hierárquico”, no qual o “macho” tem dois papéis, homem (masculino) e bicha (feminino). Nesse sentido, as relações sexuais desse sistema seriam mais hierárquicas e de dominação, predominando principalmente no Norte e no Nordeste, que depois o autor chamará de “Brasil popular”; o outro sistema seria o “igualitário”, visto na classificação da homossexualidade que havia entre a classe média e os movimentos organizados, pautada a partir da identidade do que na época era chamado “entendido”. Esse sistema de

como pensado por Fry (1982), nas relações homossexuais, em oposição ao “modelo hierárquico”, resultando nas críticas às travestis e transsexuais. Como relata MacRae (2018, p. 209): “Entre os militantes homossexuais, tanto do Somos quanto da maioria dos outros grupos que surgiram no Brasil, as noções de ‘ativo’ e ‘passivo’ eram ridicularizadas”. Em 1983 o Somos desfaz-se, já na época em que a AIDS começa a aparecer.

A etnografia de Facchini (2005) está centrada no Grupo Cidadania, Orgulho, Respeito, Solidariedade e Amor – Grupo de Conscientização e Emancipação das Minorias Sexuais (COR-SA), entre os anos 1997 e 2000. Nesse período as ONG’s já eram “uma forma de ativismo mais institucionalizado, no sentido de que conformavam entidades com direções formais, que deveriam ter registros de estatuto e personalidade jurídica” (FACCHINI, 2005, p. 22). A autora aponta que, durante a pesquisa, em 1997, não percebia uma organização militante de transexuais. No Corsa, por exemplo, nesse período não havia travestis no grupo.

Em 1980 ocorrem os primeiros encontros de organizações homossexuais que desembocaram na fundação em Curitiba, em 1995, da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT)⁷. Facchini (2005) nota a presença de três grupos de travestis entre os 32 grupos presentes no evento. Em parceria com o Ministério da Saúde, esse encontro tematizou as experiências de travestis e transsexuais em questões como o combate à AIDS. Além disso, ocorreu também a inclusão do termo “travesti” na sigla do movimento (FACCHINI, 2005, p. 127), apesar de em 1993 ter sido realizado o Encontro Nacional de Travestis, organizado pela Associação de Travestis e Liberados – Astral (RJ). Outro encontro ocorreu em 1997, o II Encontro de Gays, Lésbicas e Travestis que trabalham contra AIDS (EBGLT-Aids) e o IX EBGLT, que tiveram presença de quatro grupos

classificação não se baseava necessariamente na hierarquia masculino-feminino, mas pautava-se pela simetria e pela igualdade.

⁷ Atualmente designada como Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Interse-xos, a ABGLT atua até o presente.

de travestis e um de transexuais. Em 1995, teria sido criado, dentro do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), o Grupo Brasileiro de Transexuais.

Carvalho e Carrara (2013, p. 321) consideram que os primeiros grupos ativistas de travestis e transexuais no Brasil estão relacionados ao enfrentamento da AIDS e ao combate à violência policial. Além disso, os autores analisam “dois processos de disputa”: inclusão das travestis no movimento homossexual dos anos 1980-1990 e os “sentidos e usos” dos termos trans e travesti. Eles identificam que nos anos 1960 predominava a visão do passivo como feminino, como sugeria o “modelo hierárquico” (FRY, 1982), e “travesti” ainda não era uma categoria identitária.

As *bichas* usavam “indumentárias femininas” em festas e concursos, como nos “bailes travestis” do Rio de Janeiro, e diziam “ter um travesti” ou estar “em travesti” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 322). Ainda nos anos 1960, surgiria o *entendido*, descrito como “homens que se relacionam com outros homens”, oriundo do modelo igualitário. O que antes era distinção entre *bichas* e *entendidos* passou a ser entre *homossexual* e *travesti*, com as travestis sendo vistas como “o outro poluído” ou próxima da “‘bicha’ exagerada”. Para Carvalho e Carrara (2013), é nesse processo que “travesti” se torna categoria identitária. A construção da categoria transexualidade seria posterior, entre os anos 1990 e 2000.

Dentro do contexto dos modelos de organização travesti sugeridos por Carvalho e Carrara (2013), quais sejam, a auto-organização frente a violência policial nos locais de prostituição e a derivada da ação de ONG’s homossexuais ou ligadas ao combate à AIDS, em 1992 um grupo de travesti que se prostituía na Praça Mauá, no Rio de Janeiro, reuniu-se para organizar a Associação das Travestis e Liberados (ASTRAL), com objetivo de impedir a prisão das travestis. Para os autores:

As organizações políticas de travestis e transexuais surgem num momento em que as políticas de AIDS já incluíam termos como *advocacy*, *peer education* e *empowerment*. O termo *advocacy* significa a busca de apoio para os direitos de uma pessoa ou para uma causa, e é amplamente utilizado pelo movimento LGBT. Os outros dois termos, traduzidos como “educação por pares” e “empoderamento”, fazem parte do vocabulário militante de nossas entrevistadas. É interessante

notar que esse vocabulário, nele incluídas certas ideologia e práxis política, originário das respostas à epidemia da AIDS, torna-se fundamental nas elaborações políticas do movimento de travestis e transexuais (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 328).

Em 1993, a ASTRAL organiza o primeiro Encontro Nacional de Travestis e Liberados (ENTLAIDS), no Rio de Janeiro. Em seguida surgem outros movimentos, como a Rede Nacional de Travestis e Liberados (RENTRAL), depois rebatizada de RENATA (Rede Nacional de Travestis). Em 2000, em Curitiba, cria-se uma rede nacional de ONG's, a Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros (ANTRA), com 80 organizações filiadas.

Carvalho e Carrara (2013) atestam que até os anos 1990 travestis e transexuais não estavam no Movimento Homossexual Brasileiro (MHB). Como referi anteriormente, foi somente em 1995 que organizações de travestis participaram do VIII EBGL e, em 1997, é incluído na sigla oficial do movimento. O “T”, na época, referia-se à travesti, o transexual viria em meados de 2000, apesar de em 1995 ter sido criado o Grupo Brasileiro de Transexuais (GBT), atuante até 1997. É em 1997 que o termo “transexual” entra em debate, e nesse período dos anos 1990 e 2000, a noção de “identidade de gênero” incorpora-se nas discussões.

O termo tornou-se “elemento fundamental na consolidação da distinção identitária entre travestis e transexuais, de um lado, e gays, lésbicas e bissexuais, de outro” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 333). As travestis e transsexuais também se referem à uma “grande distância social” (em questões como escolaridade, condições de trabalho) e outros conflitos com o movimento LGBT. Um reflexo disso estaria no fato de que somente na gestão de 2010/2013 da ABGLT uma travesti ocupou cargo de diretoria executiva⁸, para além de cargo de vice-presidente trans (CAR-

⁸ Os autores explicam que: “Fruto desses embates históricos, a diretoria da ABGLT é constituída de modo peculiar, uma vez que é composta por uma presidência e dois cargos de vice-presidente, sendo um destinado às lésbicas e outro às travestis e transexuais. A ausência de uma vice-presidência destinada a gays parece indicar que a presidência seria naturalmente ocupada por eles” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 336). A gestão atual da ABGLT tem como presidente a mulher trans, Sammy Larrat.

VALHO; CARRARA, 2013).

A partir dos anos 2000 surgem organizações especificamente de pessoas trans. Devido às divergências, alguns ativistas afastam-se do movimento LGBT e passam para os espaços de “políticas para mulheres”. Entretanto, isso gera críticas às trans que, após a cirurgia, abandonam a militância ou migram para questões femininas. Os autores consideram que, pela história do movimento trans, há uma forma de “empoderamento tutelado” (na relação dos movimentos com o Estado), que viria a mudar com a maior participação política das ONG’s. Apesar do crescimento e amadurecimento do movimento, haveria também um “momento de tensão”, visto a criação de novas organizações, como a Rede Nacional de Pessoas Trans (Rede Trans Brasil). Aos poucos se fortalece o uso da noção de “pessoas trans”, como uma forma de aglutinar travestis e transexuais. Em 2010, no XVII ENTLAIDS, há um fortalecimento do uso do termo “trans” em substituição a travestis e transexuais. Isso, porém, causa disputas internas, visto que o uso de “pessoas trans” invisibilizaria as travestis.

Outro ponto a ser observado nessas breves reflexões sobre os movimentos LGBTQIAP+ é sobre a questão racial. Como vimos, a tensão com as pessoas trans e travestis fez com que, por longo tempo, essas mesmas pessoas não integrassem esses grupos iniciais. A questão racial, assim, nesse período, estava muito mais voltada para os homossexuais negros que, por conta da racialidade, levantavam debates tanto no então denominado movimento homossexual, quanto nos movimentos operários e negros, quando se tratava da sexualidade.

No Grupo Somos, por exemplo, havia tensões em relação à racialidade negra, por parte dos homossexuais negros, que podem ser vistas como similares a apontada por Rafael durante o ato de 2019. O grupo Somos, apesar da tentativa de criar uma “comunidade de iguais” (MACRAE, 2018, p. 305) que unificasse os integrantes a partir da “opressão comum” em torno da sexualidade, experimentou “rachas” tanto por parte das lésbicas que compunham o grupo, quanto pelos

homossexuais negros, que falavam em uma “dupla militância” (MACRAE, 2018, p. 306) porque sofriam também uma dupla discriminação, ou seja, racial e de sexualidade, no caso dos negros. Nesse período, do lado das entidades negras, ocorria o preconceito contra os homossexuais negros, tachados de “vergonha da raça” ou acusados de sofrerem de um “vício de branco” (MACRAE, 2018, p. 332), isto é, a homossexualidade.

Algo similar ocorreu no grupo Corsa, estudado por Facchini (2005, p. 216), que criou uma coordenadoria de negros, visto que “de fato era uma parte considerável do grupo no ano de 1997”. Isso, entretanto, não evitou que ocorresse um “racha” no grupo, com a saída dos militantes negros para a formação de um grupo específico de homossexuais negros. Esse “duplo pertencimento” a que se refere Facchini (2020, p. 39) fazia com que lésbicas e negros não se sentissem acolhidas(os) nos movimentos homossexuais.

Estes breves apontamentos demonstram que a questão racial, apontada por Rafael sobre as pessoas trans/travestis em Belém em relação aos movimentos de pessoas negras, não é algo novo no cenário dos movimentos LGBTQIAP+. Desde o surgimento do movimento, que ainda era denominando apenas como movimento homossexual, as tensões com a racialidade estavam presentes. Ao que parece, com o avançar das organizações, chegando ao movimento de pessoas trans e travestis, a raça ainda é uma questão a ser levantada e debatida no interior desses grupos.

Rafael, por ser um homem trans negro, encabeça esses debates dentro da REPPAT. Isso pôde ser visto durante a Semana de Visibilidade Trans de 2019, na qual ocorreram atividades voltadas especificamente para o debate racial. Além disso, por seu afinco nas discussões sobre transexualidades e raça, Rafael também foi Coordenador de Raça e Etnia da Rede Trans Brasil, no momento ocupando o cargo de vice-presidente da referida ONG.

O Movimento LGBTQIAP+ paraense e a Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT)

A Festa da Chiquita, que ocorre no período da festa católica do Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém (mês de outubro), é apontada por Silva Filho (2012) e Rozário (2016) como o início do movimento LGBTQIAP+ na capital paraense, tendo um caráter cultural. A festa teria sido criada entre 1975 e 1976 com o nome “Festa da Maria Chiquita”. A Chiquita, assim, reunia:

[...] um grupo de boêmios, intelectuais, acadêmicos, artistas, jornalistas, fotógrafos, curiosos, etc. No entanto, era apenas um bloco carnavalesco. Porém, a partir de 1978, ano em que a festa foi transferida para o sábado da Trasladação, e devido às mudanças na estrutura e organização, a Chiquita transformou-se num dos eventos não-religiosos que fazem parte do calendário de comemorações religiosas do Círio de Nazaré (SILVA FILHO, 2012, p. 10)

De acordo com Rozário (2016, p. 70), a institucionalização do movimento LGBT em Belém surge a partir do Movimento Homossexual de Belém (MHB), criado no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, por um grupo de *gays* organizados que tinha como objetivo “criar estratégias de enfrentamento a um conjunto de violações de direitos aos cidadãos LGBT’s”. Já em 1992 o MHB aparece como um dos grupos participantes do VI Encontro Brasileiros de Homossexuais, ocorrido no Rio de Janeiro (FACCHINI, 2005).

Rozário (2016) aponta também que outro marco importante para a formação do MHB foi a realização do Congresso da Cidade, ainda na gestão de Edmilson Rodrigues, entre 1997-2000. A partir de então, o MHB realizou o I e II Congresso de Homossexuais de Belém, nos anos de 2001 e 2002. Segundo Rozário (2016), o mesmo MHB organizou a primeira parada LGBT de Belém em 28 de junho de 2002. Este autor aponta ainda que em 2004 foi criado o Grupo de Travestis e Transexuais da Amazônia (GRETТА), o primeiro voltado especificamente para a cidadania de travestis e transexuais em Belém e ativo até o presente. Na bibliografia local há poucas pesquisas direcionadas para o movimento de trans e travestis no Pará, ocorrendo apenas menções, como ao GRETТА feita por Rozário (2016).

Ao tratar da violência homofóbica em Belém, Silva (2014, p. 37) destaca que: “A grande

maioria das lideranças [do movimento LGBT no Pará] é formada por Homossexuais (70,83%) seguida por lésbicas e travestis (12,50%)”. Enfatizando a trajetória da psicóloga e mulher trans Lyah Corrêa e a relação entre transexualidade e processos de escolarização, Duarte (2015) também não aborda os movimentos trans e travestis no Estado. Na pesquisa de Deus (2017), sobre envelhecimento de mulheres trans e travestis em Belém (inclusive do GRETТА), não há uma reflexão sobre organização política. Por fim, Franco (2018), escrevendo sobre a lutas por direitos civis de LGBTs, apesar de citar a atuação do GRETТА no movimento geral, não aborda nada específico sobre o grupo.

É pensando na contribuição para um certo registro histórico desses movimentos que, a seguir, trato da criação da REPPAT a partir das entrevistas que realizei com Rafael e Isabella, então fundadores e coodenadores da Rede. A ONG local surgiu a partir de um *workshop* promovido em Belém pela Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil (REDETRANS Brasil), em 2016. Essa Rede nacional, citada por Carvalho e Carrara (2013), foi fundada em 2009 na cidade do Rio de Janeiro, posicionando-se como uma “instituição nacional que representa pessoas Travestis e Transexuais do Brasil”. Além disso, a entidade coloca-se como:

[...] instrumento de expressão da luta pela garantia dos direitos humanos e cidadania plena de Travestis e Transexuais masculinos e femininos contra quaisquer formas de discriminação, além de priorizar o fortalecimento de políticas públicas governamentais nas três esferas e a garantia de uma legislação a nível das três esferas que ampare nossa comunidade.⁹

Na época da pesquisa de campo, a Rede Trans Brasil tinha como presidenta a mulher trans Tathiane Araújo. Rafael Carmo integrava a Coordenação de Raça e Etnia e Isabella Santorinne a Coordenação de Saúde. A sede atual da Rede Trans Brasil localiza-se em Aracaju (SE). No contexto local, a REPPAT não possuía sede física e articulava aproximadamente 30 jovens trans/travestis paraenses com “o intuito de lutar e representar as demandas de pessoas transexuais e travestis do

⁹ Informações disponíveis em: <http://redetransbrasil.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 05 ago. 2019.

Estado do Pará”, como consta em sua página no *Facebook*¹⁰. Quando perguntada sobre o número de pessoas filiadas à Rede Paraense, Isabella diz não haver um número exato e que boa parte do contato com as pessoas trans do interior do Estado do Pará dá-se via redes sociais na internet.

Olha, não sei te dizer. Assim, a gente tem um grupo no *Whatsapp*. Mas nem todas as pessoas filiadas à nossa rede estão no grupo de *Whatsapp*. Mas se for contar, pegar a ficha de filiação, acho que tem mais de trinta. Porque como eu falei, não é só capital, é interior do estado também, tem muitas pessoas do interior do estado que nunca vieram numa reunião com a gente, mas que acompanha a gente pelo *Facebook* e fala: “poxa, quero me filiar, quero fazer parte dessa família”. Então do interior do estado tem bastante gente também (Isabella Santorine, Entrevista, 2019).

A fundação da REPPAT, assim, está vinculada ao trabalho da Rede Trans Brasil, de onde surgiu a proposta de as pessoas trans do Pará fundarem uma ONG no Estado. Na narrativa de Isabella, a necessidade de uma organização estaria ligada à luta por direitos e visibilidade, além de uma maior “credibilidade” diante de outras instituições.

É, a Rede surgiu através do *workshop* da Rede Trans Brasil. A Rede Trans Brasil é uma ONG nacional que tá aí lutando por políticas pra pessoas trans, pra visibilidade de pessoas trans, tem muitas cadeiras no Governo de pessoas trans que assumem, enfim. Através desse *workshop* da região Norte nesse ano (acho que foi ano de 2016, né? Foi em 2016?) foi em 2016 aqui em Belém o *workshop* da região Norte, então tinha representante de todo o Norte, pessoas trans daqui. E a gente, tinha várias pessoas unidas assim que faziam rolê, mas não tinha uma instituição que a gente pudesse falar: “sou de tal instituição, que é uma instituição trans”. E aí, terminou esse *workshop* que foi aqui em Belém na região Norte, e a presidente da Rede Trans falou: “Por que vocês não criam uma instituição? Vocês são tantas pessoas trans aqui em Belém, porque vocês não fazem uma instituição pra que vocês possam realmente lutar pelo direito de vocês com mais voz e falar ‘sou de tal instituição’, porque quando você é só uma pessoa física - ela não falou credibilidade - mas, não tem tanta credibilidade como o peso de uma instituição”. Você chegar numa escola e dizer: “sou Isabella, sou trans e quero esse direito”, as pessoas não... Não... “Eu sou Isabella, eu sou coordenadora da Rede Paraense de Pessoas Trans, uma ONG estadual” é um peso maior. Ela falou: “Por que vocês não fundam essa ONG?” E aí, nós conversamos com outras pessoas trans e: “Vamos fundar essa ONG? Vamos trabalhar juntos?”. E em 2016 nós fundamos a Rede Paraense de Pessoas Trans no intuito de agregar essas pessoas trans que estavam muito dispersas e também por não ter uma ONG estadual. Eu falo es-

¹⁰ Disponível em: https://www.facebook.com/pg/RedeParaensedepessoasTrans/about/?ref=page_internal. Acesso em: 05 ago. 2019.

tadual porque não abrange só Belém. Não existe só pessoas trans só em Belém. Então, que agregasse toda essa população, essa galera trans, travestis, transexuais e homens trans pra realmente, a gente correr atrás dos nossos direitos, né? E aí foi fundada a Rede Paraense de Pessoas Trans com o intuito de dar essa visibilidade a essas pessoas da capital, dos municípios, do interior do Estado e pra que realmente, tivesse representatividade nos espaços do governo do Estado, do município, nas cadeiras de conselho, porque realmente não tinha. Então, a população trans era bem invisibilizada. (Isabella Santorine, Entrevista, 2019).

Rafael Carmo lembra que, antes da criação da Rede Paraense, houve uma tentativa de criar outra organização, somente de homens trans. Porém, essa primeira iniciativa não deu certo, devido a problemas entre as pessoas que compunham aquele movimento inicial.

Assim, como eu te falei, antes da Rede eu já tinha participado do... fui um dos fundadores do coletivo que era só de homem trans e aí depois já não tava mais dando certo, e aí cheguei a me inserir em outra... a gente tentou fazer, num primeiro momento, outra ONG, que era pra englobar homens e mulheres trans, só que não deu certo porque, assim, tinha outras pessoas que não eram é... como posso dizer?... elas não queriam de fato ajudar a comunidade, elas queriam se autopromover, promover a sua própria imagem. E aí, o que acontece?, não deu muito certo e a gente acabou saindo dessa outra ONG por no começo ter muita disputa de ego das pessoas, de querer se autopromover, de querer tá em cargo e não sei o que (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Na narrativa de Rafael, além de tratar sobre a fundação da REPPAT a partir do já citado *workshop*, ele destaca a distribuição da coordenação entre três pessoas: um homem, uma mulher trans e uma travesti:

E aí foi que depois do *workshop* a gente pensou em tentar mais uma vez né?, fazer uma ONG e tal, tal, e aí foi que a gente teve toda uma orientação da nossa presidente nacional, da Rede Trans Brasil, que é a Tathiane, e ela falou: “por que vocês não fundam uma coisa nova? Vocês são jovens e os jovens trans tão seguindo vocês, pra onde vocês... se vocês repararem, eles não tão querendo mais esse pessoal da militância antiga que não compreendem. Vocês são jovens, vocês vão alcançar um público maior”. E aí foi que a gente fundou a Rede né?, em 2016, em novembro de 2016 né?, então a gente já tá em 2 anos de ONG. E, assim, atualmente eu sou um dos coordenadores, a gente é uma coordenação que é formada por três pessoas, eu sou um dos coordenadores, que é um homem trans, que sou eu; aí tem uma mulher trans, que é a Isabella, e tem uma travesti, que é a Duda, Duda Lacerda. E aí a gente, tipo, tá a frente da Rede. (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Outro ponto abordado na fala de Rafael é a forma de atuar da Rede, voltada para o acolhimento de pessoas trans no Pará em suas diversas demandas e questões:

E a nossa ONG, ela trabalha muito com essa questão do acolhimento das pessoas trans, a gente recebe muitas demandas assim, de orientação mesmo de retificação; passou por transfobia, o que que a pessoa tem que... deve fazer, aí a gente encaminha pros locais que são responsáveis. A gente também tem momentos de convivência, de troca de experiências né?, que nem sempre a gente marca reunião, assim, pra falar de coisa séria, às vezes a gente marca pras pessoas se ouvirem, compartilharem, né? A gente tem esses momentos de formação, a gente marca rodas de conversa que são formativas, pra levar informações pra essas pessoas, pra discutir certos temas: a questão do machismo entre homens trans, a questão racial, pessoas trans negras e tal. Então a gente tem muito esses debates, né? de... de empoderar essas pessoas que estão na Rede e essas pessoas acabam levando esse conhecimento pra outras pessoas, que às vezes não fazem parte da ONG, mas precisam dessa ajuda, então é muito esse o papel da Rede (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Rafael, assim como Isabella, pontua a atuação da Rede em conjunto com órgãos do Estado, comitês e fóruns de debate de questões LGBT no Pará, destacando a inserção dos militantes da Rede nesses diversos espaços de debate e criação de políticas públicas locais voltadas para a população LGBTQIAP+. Entretanto, pelo fato de a Rede ser nova e composta principalmente por jovens, Rafael fala do “descrédito” dos militantes mais antigos em relação à REPPAT:

E hoje a gente consegue estar em espaços de governo, posso dizer assim. Eu, atualmente, eu sou conselheiro da diversidade, eu o primeiro homem trans que consegue vaga no Conselho da Diversidade, representando o segmento de pessoas trans, porque antes só eram as mulheres trans, né? Então, eu tô dentro desse espaço e a gente sempre tá procurando levar as demandas da população trans, dos homens trans que, querendo ou não, são muito invisibilizados ainda, né? A gente tá em espaços, por exemplo, de comitê de combate a lgbtfobia e crimes discriminatórios, que também um homem trans como titular, que também é da nossa Rede. A gente hoje tá também na coordenação do movimento LGBT do Estado, que é a Duda e a Isabella; a Isabela no segmento de trans e a Duda de travestis. Então são pessoas que tão a frente da coordenação do movimento do Estado do Pará como um todo. Então, apesar da gente ter pouco tempo de fundação da ONG, mas a nossa militância não tem o mesmo tempo da ONG, a gente já vem militando antes e ganhando os nossos espaços. Apesar de muitas vezes a gente tem o descrédito porque a gente é jovem, então tem muitas pessoas da militância que tem mais idade que a gente, e tipo acham que a gente não dá conta do recado, por a gente ser jovem, né? E hoje a nossa ONG é constituída por pessoas trans jovens, como eu posso dizer, a maioria das pessoas que tão, são o público jovem né?, são poucas pessoas, assim, que já têm, assim, sei lá, 30 anos, não sei, acho

que só a Duda, acho que só a Duda mesmo né? Tem outras que são próximas, mas assim, no geral é a população jovem que tá na nossa ONG né?, até por tá desacreditado dessa forma antiga de fazer militância né? (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Isabella enfatiza também a atuação da REPPAT junto aos outros movimentos e órgãos estatais, no sentido de buscar políticas públicas voltadas para essa população, tanto da capital quanto de outros municípios do Pará:

Então através da Rede Paraense de Pessoas Trans a gente conseguiu espaço, tanto na segurança pública, tanto na Secretaria de Justiça e Direitos Humanos, enfim, diversos outros espaços tanto estadual, municipal e nacional, porque tem pessoas da Rede Paraense de Pessoas Trans que representam nossa Rede nacionalmente em cadeira no Governo Federal. E assim, a nossa Rede veio pra isso: pra mostrar que nós existimos, buscar políticas públicas pra nossa população, pra agregar essas pessoas trans que também no interior do estado, temos filiados em Tucuruí, Marabá, Santa Izabel, Marituba, enfim, não só a capital, abrange todo o Estado. E foi bem pra isso, pra juntar essa galera trans que realmente tava muito dispersa ainda (Isabella Santorinne, Entrevista, 2019).

Além de parcerias com órgãos internacionais, como o UNICEF, Rafael pontua que a Rede procura atuar em espaços de militância e do governo no sentido de buscar melhorar a vida de pessoas trans do Pará apontando, cada vez mais, a necessidade da construção de políticas públicas específicas para pessoas trans e travestis:

A gente não tem, tipo, recursos próprios da ONG, dinheiro e tal, mas... e nem sede, mas a gente sempre ajuda no que a gente pode, sabe? É, doar roupa, é, às vezes, dar abrigo; às vezes as pessoas se acolhem: “olha, foi expulso e tal”. Aí às vezes passa algumas noites na casa de fulano e tal, aí depois na casa de sicrano e tal, e assim vai, sabe? A gente tem muito esse espaço de acolhimento e troca de informação, então acho que a nossa ONG hoje ela é isso, ela é uma ONG que ela procura politizar as pessoas trans e também procura estar dentro desses espaços em que a gente vai poder ser ouvido pelo poder público, entendeu?, pra tá sempre melhorando os serviços que são ofertados pra nossa população trans e pra população LGBT como um todo, a gente tem essa função de tá dentro desses espaços da militância e de governo, pra poder articular a melhora dos nossos serviços e garantir as nossas políticas públicas (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

As falas de Rafael e Isabella sobre a atuação da REPPAT nos dão um ponto de vista sobre o cenário vivenciado por pessoas trans/travestis em Belém. Enfatizo aqui as questões de visibilidade e raça por estarem no centro dos atos realizados em 2019 e 2020, mas as pautas da ONG vão

muito além desses dois pontos, apesar de estarem vinculados com eles, como veremos no tópico seguinte.

A REPPAT e as questões de visibilidade e raça em Belém (Considerações finais)

A partir das notas etnográficas, da literatura antropológica sobre os movimentos LGBT-QIAP+ no Brasil e em Belém e das entrevistas com Rafael e Isabella, podemos pensar algumas questões em torno da visibilidade e da raça na atuação política da Rede Paraense de Pessoas Trans. No ato-manifesto de 2019, tanto visibilidade quanto raça foram tematizados, entretanto, destaco a questão racial por levar em consideração, principalmente, a vivência de Rafael Carmo.

No período em que dialoguei com ele, transexualidade e raça sempre foram pontos chaves na sua trajetória de vida, visto que a sua passabilidade¹¹ enquanto homem trans é também experimentada a partir da leitura racial (invariavelmente racista/preconceituosa) que fazem de seu corpo na sociedade belenense. Ou seja, ao transitar de gênero de um corpo lido socialmente como feminino, portanto como uma mulher negra, Rafael sofria o racismo, entre outras maneiras, na forma de assédio ao seu corpo. Quando ele passa a ser lido como um homem cis negro, o racismo enquadra-o como perigoso, marginal. Como afirma Santana (2019, p. 98), os homens trans negros acabam “vivenciando a passabilidade cis através do racismo”.

Como coordenador da Rede, Rafael levanta esses debates nos espaços organizados da ONG. Em outros momentos da Semana de Visibilidade Trans de 2019 a questão racial foi apontada, culminando com a fala dele durante o ato político. Por ter uma vivência que intersecciona transexualidade e raça, Rafael leva para o campo das lutas políticas trans/travestis da REPPAT o debate sobre o racismo, intentando, inclusive, a construção de outras formas de masculinidade trans que não se baseiem na forma da “masculinidade tóxica” estabelecida historicamente por

¹¹ A discussão sobre a passabilidade é ampla e complexa, porém, de um modo geral podemos entendê-la como o modo como pessoas trans/travestis conseguem modificar seus corpos a ponto de as performances ficarem “iguais” a do gênero com o qual se identificam, com isso *passando-se* socialmente por pessoas cis.

parte dos homens cis brancos (GOMES; PENICHE, 2023). A questão racial, assim, parece ser um elemento a mais para além do “binômio violência policial/AIDS” apontado por Carvalho e Carrara (2013) quando do surgimento dos movimentos trans/travestis.

A visibilidade está no cerne do ato-manifesto e do piquenique, realizados pela Rede. O tema da visibilidade trans/travestis é geral no movimento nacional, iniciado em 2004, tendo por objetivo demonstrar para a sociedade abrangente a existência das pessoas trans/travestis e, principalmente, garantir para essas pessoas o lugar de sujeitos de direitos, entre eles à educação, à saúde, à empregabilidade e, inclusive, o direito à cidade (LEFEBVRE, 2001), à utilização dos espaços, neste caso de Belém, como locais que também pertencem às trans e travestis.

Isso fica evidente na fala de Isabella durante o piquenique na Praça da República em Belém, mas também aparece em outra fala de Rafael quando ele afirma a necessidade dessas pessoas serem vistas “em plena luz do dia” (GOMES, 2023) e não apenas na noite, nas esquinas, quando se trata principalmente do estigma que recai sobre as mulheres trans/travestis, que são quase sempre associadas à prostituição. A visibilidade, assim, tem a ver com demonstrar para a sociedade que essas pessoas existem, têm o mesmo estatuto de humanidade (BUTLER, 2017) que as pessoas cis e têm o direito de ocupar espaços sociais (inclusive de poder e de outras formas de representatividade) como quaisquer outras/os cidadãs/ãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DEUS, Amadeu Lima de. “SOMOS VETERANAS!”: As experiências do tempo vivido a partir das narrativas e das memórias de mulheres travestis e transexuais. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Pará: Belém, 2017.

DUARTE, Francisco Ednardo Barroso. *As representações sociais de universitários de sexualidades LGBT sobre seus processos de escolarização e as implicações em seus projetos de vida*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Pará: Belém, 2015.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima; CARRARA, Sérgio. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad* n o 14, Rio de Janeiro, IMS- UERJ, CLAM, Dossier no 2, 2013, pp.319-351. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872013000200015&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 04 ago. 2019.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? : movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (orgs.). *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020. (p. 31-70)

FRANCO, José Luiz de Moraes. *Cores e Dores do Movimento LGBT de Belém do Pará: trajetória, participação e luta*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Pará: Belém, 2018.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção primeiros passos; 26).

GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra. “*Vivência de Resistência*”: a Rede Paraense de Pessoas Trans na luta por visibilidade e direitos em Belém –Pará. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) –Universidade Federal do Pará: Belém, 2019.

GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra; PENICHE, Laurenir Santos. Raça e transmasculinidade em Belém-PA: trajetória biográfica de Rafael Carmo. In: *Revista África e Africanidades* (Dossiê Estudos sobre homens não-brancos). Ano XVI – ed. 46, maio 2023 (p. 45-57). Disponível em: https://africaeafrikanidades.com.br/documentos/Dossie_Estudos_sobre_homens_nao_branco.pdf. Acesso em: 23 agosto 2023.

GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra. *Olhares da/na ci(s)dade: transexualidades/travestilidades, raça e práticas nos espaços citadinos de Belém - PA “em plena luz do dia”*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Pará: Belém, 2023.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos*. Brasília: Autor, 2012.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: EDUFBA, 2018.

RIBEIRO, Milton. Homossexualidades e questões LGBT: pesquisas e produção de conhecimento na Amazônia paraense. In: MEDEIROS FREITAS, Marlene Rodrigues. *Direitos Humanos e Edu-*

cação Básica: vivências e perspectivas. Belém: Marlene Rodrigues Medeiros Freitas – Universidade Federal do Pará, 2017, p. 33-59.

ROZARIO, Elton Santa Brígida do. *Para além das plumas e paetês: a atuação do movimento LGBT de Belém-PA no enfrentamento à LGBTfobia*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade Federal do Pará: Belém, 2016.

SANTANA, Bruno. Pensando as transmasculinidades negras. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 95-104.

SILVA, Elson Luiz Brito da. *Violência Homofóbica e os novos movimentos LGBT*. Dissertação (Mestrado em Segurança Pública). Universidade Federal do Pará: Belém, 2014.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da. A Filha da Chiquita Bacana: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: *36º Encontro Anual da ANPOCS*, 2012, Águas de Lindóia-SP. Anais eletrônicos... Águas de Lindóia: ANPOCS, 2012. Disponível em:

<http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8229&Itemid=76>. Acesso em: 05 ago. 2019.

Relações de poder, masculinidade e axé: notas etnográficas sobre Zé Pelintra em um terreiro de umbanda no Pará

Power relations, masculinity and axé: ethnographic notes about Zé Pelintra in the umbanda terreiro in Pará
Relaciones de poder, masculinidad y axé: apuntes etnográficos sobre Zé Pelintra en el umbanda terreiro de Pará

Victor Lean do Rosário¹

Resumo: Ao analisar as dinâmicas de gênero que envolvem as religiões afro-brasileiras, proponho compreender os dilemas das masculinidades produzidas pela entidade conhecida como Zé Pelintra em um terreiro de umbanda no nordeste paraense. As inquietações que surgiram na defesa de mestrado, me impulsionou em uma revisão do caderno de campo e da própria dissertação, a fim de trazer reflexões que analisem as narrativas e práticas jocosas da entidade com os homens gays afeminados. Por fim, destaco como as tensões criadas entre Zé Pelintra e as homossexualidades masculinas são tratadas como *quizilas* e transformam o cotidiano do terreiro.

Palavras-chaves: Masculinidade; Homossexualidade masculina; Umbanda; Gênero.

Abstract: By analyzing the gender dynamics that involves the Afro-Brazilian religions, I propose to understand the dilemmas of masculinities produced by the entity known as Zé Pelintra in a terreiro of Ufa in northeastern Pará. The concerns that emerged in the defense of master's degree, propelled me in a review of the field notebook and the dissertation itself, in order to bring reflections that analyze the narratives and joking practices of the entity with gay men effeminate. Finally, I highlight how the tensions created between Zé Pelintra and male homosexualities are treated as *quizilas* and transform the daily life of the yard.

Keywords: Masculinity; male homosexuality; Umbanda; Gender.

Resumen: Al analizar las dinámicas de género que envuelve las religiones afro-brasileñas, propongo comprender los dilemas de las masculinidades producidas por la entidad conocida como Zé Pelintra en un terreiro de Umbanda en el nordeste paraense. Las inquietudes que surgieron en la defensa de maestría, me impulsó en una revisión del cuaderno de campo y de la propia disertación, a fin de traer reflexiones que analice las narrativas y prácticas jocosas de la entidad con los hombres gays afeminados. Por último, destaco como las tensiones creadas entre Zé Pelintra y las homossexualidades masculinas son tratadas como *quizilas* y transforman el cotidiano del terreiro.

Palabras claves: Masculinidad; homosexualidad masculina; Umbanda; Género.

¹ Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). E-mail: victorlattes@gmail.com.

Introdução

O panteão umbandista, nas suas variadas formas de expressões, organizações e rituais, desenvolve práticas e saberes que atravessam inúmeros sujeitos, objetos e relações. Estas multiplicidades que compõem as experiências interpenetram nas interações entre humanos e entidades. É este cruzamento de mundos, que causam rupturas, (des)continuidades, hibridismos e também resistências (FAVARO, CORONA, 2020) que a(s) umbanda(s) se consolidam como uma das vertentes religiosas brasileiras.

As dinâmicas organizacionais da umbanda, juntamente com seus rituais transforma as interações formadas nos barracões, e dentre elas, as relações de gênero, que são ora mantenciadas, ora revistas ou até mesmo tensionadas nos terreiros, seja no momento dos rituais, festejos, *obrigações*² e *trabalhos*³. Ruth Landes (1967[1947]) já demonstrava em seu livro a alta incidência de bichas afeminadas no candomblé baiano, a autora também descreve sobre as modificações que envolveram os cultos nagôs, que eram majoritariamente controlados por mulheres, deram espaço para que os “notórios homossexuais passivos” (palavras da autora) entrassem nas *giras*⁴. Duramente criticada por outros autores, sobretudo por Parizi (2006), Ruth Landes inaugurou uma perspectiva ao nível antropológico que renderia inúmeros outros trabalhos ao longo do tempo: a análise da alta incidência de corpos dissidentes (especialmente homens gays) nas religiões afro-brasileiras.

Passado algumas décadas, outra pesquisa que marcaria tanto os estudos sobre religiões afro-brasileiras, quanto os estudos sobre homossexualidade masculina é a de Peter Fry (1982), que embora tenha realizado pesquisa em Belém do Pará na década de 1970, com sua orientanda Anaíza Vergolino, publicou o trabalho em português apenas na década de 1980. Ao revisitar a literatura

² No contexto êmico, as obrigações são deveres dos médiuns referentes aos rituais.

³ Os trabalhos consistem nos rituais públicos ou fechados que são realizados para os clientes. Neste caso, aquele que solicita o trabalho, paga as entidades ou os médiuns, em troca dos seus serviços religiosos.

⁴ A gira, no contexto êmico, é composta pela abertura do ritual com tambores, com as saudações aos orixás e doutrinas para entidades.

até então existente sobre homossexualidade masculina e comparar com a sua pesquisa de campo nas águas paraense, ele aponta a alta incidência de homens gays dentro das casas afro-brasileiras, e destaca o papel da bicha como um divisor de águas, na medida em que operacionaliza um sistema em que as bichas passivas são as que “dão”, e os machos são os que “comem”, isto é, os homens heterossexuais desempenham o papel ativo nas relações sexuais, e por isso não perdem o prestígio da sua masculinidade. Em contraste com as interações analisadas em Belém, Fry (1982) indica outro sistema de classificação na região sudeste. Nesta região, os homens que tinham relações sexuais e afetivas com outros homens eram vistos ou se denominavam como entendidos, ou seja, como homens gays.

Tal como o trabalho de Landes, Peter Fry (1982) é criticado posteriormente por inúmeros autores, uma vez que suas categorias são vistas como herméticas, além de reproduzirem uma hierarquização regional no que diz respeito às configurações das pesquisas sobre sexualidade. Contudo, estes dois trabalhos abriram caminhos para outras pesquisas que irão ocorrer Brasil afora sobre as religiões afro-brasileiras, cujo foco é a compreensão das dinâmicas de gênero dos sujeitos que habitam os terreiros.

No início do novo milênio, temas como relações de gênero e religiões afro-brasileiras passaram a ser abordados de forma conjunta, sobretudo na antropologia. Destaco os trabalhos de Luís Felipe Rios (2004; 2011; 2012), que analisou os agenciamentos, disputas e conflitos entre as estruturas que orientam e dinamizam tanto as interações que envolvem sexualidade quanto os trabalhos religiosos nos terreiros de religiões afro-brasileiras. Além disso, o autor buscou compreender a produção das performances dos homens gays afeminados, bem como suas dinâmicas e hierarquias sexuais nas casas de candomblé.

Em 2005, Patrícia Birman publicou um trabalho que destaca a mediação e interferência das entidades nas vidas amorosas dos médiuns que a recebem. Em uma perspectiva que não desrealiza

as entidades, a autora enfatiza os conflitos produzidos nas intromissões e relações de poder tecidas entre as entidades – especialmente femininas, como as pombagiras – e parceiro amoroso da pessoa médium. Dito de outro modo, as rivalidades, ciúmes e violência são parte de uma vivência compartilhada entre médium, seu/sua parceiro/a e a entidade.

Outro autor que se destacou é Milton Silva dos Santos (2007), ao se propor investigar a presença da homossexualidade masculina, demonstrou que embora as religiões afro-brasileiras, quando comparadas as outras instituições religiosas, sejam mais receptivas com corpos e sexualidades dissidentes, a homossexualidade ainda é um assunto delicado, e nas casas pesquisadas por ele, se tornava um tabu. Além disso, o autor descreve, a partir dos mitos dos orixás, as transformações de gênero que os deuses africanos também perpassam, e como estas narrativas ecoam nas interações dos homens gays com os seus orixás.

Já em 2017, dois trabalhos se destacaram nas produções acadêmicas. O primeiro é a pesquisa de Claudenilson da Silva Dias (2017), que visou compreender, a partir das pessoas transexuais, como se estabeleceram as relações entre adeptos das comunidades-terreiros e suas experiências. Nessa perspectiva, as fronteiras entre a aceitação e a rejeição dos corpos vistos como abjetos eram disputados no terreiro, e as violências a estes corpos eram incorporadas nos processos ritualísticos. A segunda pesquisa é do Herlan José da Silva Smith (2017), onde buscou analisar os trânsitos de sujeitos dissidentes sexuais em um terreiro de umbanda em Belém do Pará, a partir do que ele chamou de (trans)via(da)gem etnográfica, tentando situar como estes corpos (re)produzem o *ethos* religioso atravessado por sujeitos não heterossexuais. Trinta e cinco anos após a publicação de Peter Fry, o Pará voltava a ser palco de pesquisa que envolve relações de gênero e religiosidade afro-brasileira.

Na minha dissertação de mestrado (ROSÁRIO, 2023), destaquei as experiências dos homens gays no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana, cujas dinâmicas entre entidades,

bichas e o espaço teciam relações ora harmônicas, ora conflituosas, mas que movimentava e transformava a noção do sagrado no terreiro. Destaco, nesta pesquisa, como as homossexualidades masculinas produzem o que intitulo de corporificação do sagrado, uma vez que as dinâmicas performáticas entre entidades e bichas tensionavam os rituais e os *trabalhos* (ROSÁRIO, 2023).

A contribuição destas pesquisas para o debate analítico em torno das relações de gênero nas religiões afro-brasileiras é inegável, uma vez que desenvolveram categorias que suportam as dinâmicas e instabilidades das interações nas religiões de matriz africana⁵. Contudo, ao observar os trabalhos citados, percebi uma lacuna existente: com exceção da pesquisa do Claudenilson Dias que atuou com pessoas trans no terreiro, e do Herlan Smith que focalizou tanto a homossexualidade masculina quanto mulheres transexuais nas casas de umbanda, todos os outros investimentos antropológicos citados acima focalizaram nas homossexualidades masculinas.

Enfatizo que não existe nenhum problema em realizar pesquisas que invistam na análise de homens gays nas religiões afro-brasileiras. Meu intuito não é problematizar tal discussão. O que proponho como reflexão é que existe um ocultamento analítico sobre outras dinâmicas de gênero nos terreiros, que podem render categorias mais voláteis nas relações entre sexualidade e ritualidades afro-brasileiras. Uma dessas relações que podem ser analisadas é a produção de masculinidades nos terreiros de umbanda, que atravessam os barracões de inúmeras formas, estilos e disposições, produzindo disputas, negociações e outras formas de habitar o espaço. Analisar as masculinidades nos centros de religiões afro-brasileiras é pertinente na medida que auxilia na compreensão das relações de poder imbricadas nos rituais, *trabalhos*, *giras*, cujas negociações atravessam tanto as interações de gênero, quanto de raça e de classe, e tensiona as experiências

⁵ Inúmeros trabalhos ficaram de fora, seja de autores/as que eu não citei, ou de artigos que eu li dos pesquisadores/as citados/as que eu não mencionei. Eis a explicação. A breve genealogia proposta por mim tem como fundamento traçar uma linha de pensamento que corrobora com o meu argumento: os estudos sobre diversidade sexual e gênero nas religiões afro-brasileiras não focalizaram as discussões das masculinidades produzidas ora pelas entidades, ora pelos homens pelos sujeitos que frequentam os espaços.

de gênero no espaço. Em outras palavras, ao refletirmos sobre as masculinidades produzidas nos terreiros, não isolamos os corpos vistos como dissidentes, mas o percebemos nas disputas, nas performances e nos marcadores sociais da diferença que compõem os terreiros.

Deste modo, o objetivo deste artigo é compreender os dilemas da masculinidade produzidas pela entidade Zé Pelintra em um terreiro de umbanda no nordeste paraense⁶, e como tais dinâmicas se interligam com as relações de gênero quanto com a produção de raça e até mesmo de classe. O local pesquisado foi o Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, na cidade de Igarapé-Açu, município onde o pesquisador reside. A inquietação de refletir sobre as masculinidades performatizadas por Zé Pelintra surgiu a partir da minha dissertação de mestrado intitulada “Nesse terreiro tem axé e tem viado”: Experiências homoafetivas e sexualidade no terreiro de umbanda no nordeste paraense (ROSÁRIO, 2023), onde eu busquei, como apontei acima, compreender como se constrói as experiências dos homens gays no terreiro citado, seja como rodantes⁷, seja como simpatizantes da religião.

Ao me propor entender as entrelinhas, trânsitos e “transas” das bichas no espaço pesquisado, me instigou como as entidades mediam ou interferem nas relações dos *cavalos*⁸ homoafetivos, produzindo relações de conflito e disputa que envolve tanto as relações sexuais, quanto a construção do sagrado. Além disso, percebi como algumas entidades, especialmente as masculinas, das falanges das matas e dos boiadeiros⁹, tratavam os corpos dissidentes com violência, desprezo e negação. Em contrapartida, as mulheres lésbicas, conhecidas como “sapatão”, com características masculinas, não sofriam, aparentemente, estes tipos de comentários. A jocosidade, violência ver-

⁶ A mesorregião do Nordeste Paraense é uma área composta por 83.316,02 km², sendo a mais antiga fronteira de colonização do Pará.

⁷ Rodantes, ou médiuns, são os sujeitos que participam dos rituais que ocorrem na casa de umbanda.

⁸ cavalo é o médium que cede seu corpo para a entidade possuir.

⁹ As falanges das matas estão associadas, dentro da umbanda, a entidades indígenas, protetores das florestas e dos igapós. Já a falange dos boiadeiros, ou codoenses, são associados a um povo que gosta de boiadas, dança e muita bebida.

bal ou até mesmo física eram utilizadas nas *quizilas* no barracão com os homens gays afeminados, mulheres travestis e transexuais.

Contudo, no dia da defesa de mestrado, nas considerações da banca¹⁰, foi me alertado da focalização excessiva de categorias como “homens gays”, “corpos dissidentes” e “bichas”. Segundo a banca, o problema não residia nos conceitos em si, mas na falta de articulação entre outros sujeitos, dando a impressão de que esses corpos “dissidentes” estavam isolados no terreiro. Para que pudessem ser vistos como “marginais”, como eu estava propondo na dissertação, era necessário eu apresentar quais performances estavam no centro, que retiravam as bichas deste eixo. Daí foi proposto analisar a produção de masculinidades que havia no terreiro, que vês ou outra eu aparecia no corpo da dissertação. A orientação foi que

Dentre tantas formas de masculinidade, uma ficava evidente nas relações tecidas no terreiro. Zé Pelintra em *cima*¹¹ do pai de santo da casa personificava noções de masculinidades e virilidade que tensionava suas interações com os homens gays, mesmo *descendo* em um viado. Embora eu tenha percebido as contradições que envolvem um corpo gay receber uma entidade que se auto intitula homofóbica, deixei de analisar as entrelinhas desta discussão. Logo, ao focalizar na relação entre homens gays e entidades, não percebi como a masculinidade das entidades produzem dinâmicas que (de)compõem o terreiro, e como a jocosidade vai ser um dos caminhos utilizados por Zé Pelintra como prova do seu androcentrismo. Dito isso, proponho, neste trabalho, analisar partes do meu diário de campo, que também está na dissertação, mas com novos olhares analíticos, onde a disputa e a *quizila* serão pontos centrais para a produção da masculinidade e sua relação com os corpos dissidentes. O artigo serve não como uma resposta à banca de mestrado, mas como

¹⁰ Agradeço imensamente à professora Doutora Michele Escoura Bueno (UFPA), à professora Doutora Taíssa Tavernad de Lucca (UEPA/UFPA), ao professor Doutor Rodrigo Ferreira Toniol (Unicamp/UFRJ) pelos comentários cirúrgicos sobre a minha dissertação, que geraram este trabalho.

¹¹ Termo êmico, é utilizado para se referir quando a entidade se encontra no corpo do médium.

uma autoavaliação, experimentação de novas perspectivas e contra olhares daquilo que eu mesmo analisei em outros momentos.

Como somatória das minhas anotações, utilizarei também recortes de entrevistas que fiz com os homens gays, onde relataram os casos de homofobia causados por Zé Pelintra, e um diálogo que tive com a entidade, momento que utilizou para contar o porquê de não gostar dos “frescoró”. Estes dilemas e tensões serão analisadas com foco em uma antropologia dos estudos de gênero, masculinidades e debate racial. Teoricamente, invisto na reflexão sobre imagens de controle proposto por Patricia Hill Collins (2019) e Milton Ribeiro (2020) sobre as imagens de controle. Baseado neste conceito, proponho que a performance de Zé Pelintra está ligada a um imaginário que controla os corpos negros, moldados a partir de características historicamente definidas. Além disso, destaco como a jocosidade e o deboche, utilizado por Zé Pelintra e também pelos homens gays, produzem situacionalmente relações de gênero do terreiro e se modificam conforme as interações estabelecidas entre o malandro e as bichas do barracão.

Reforço que as descrições apontadas neste artigo fazem parte de um contexto êmico, cujas análises são feitas a partir das vivências de campo no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapi-naré das Matas. Não cabe a mim realizar uma generalização das experiências das entidades citadas no artigo, especialmente a de Zé Pelintra. O que proponho é apenas uma perspectiva de como o malandro produz sua masculinidade a partir das posições de poder que ocupa no terreiro, que majoritariamente são de pessoas que destoam da heterossexualidade. A descrição a seguir, embora esteja isolada de outros momentos ritualísticos ou de festejo na casa pesquisada, é muito comum no terreiro, uma vez que os diálogos entre entidades, simpatizantes e médiuns sempre operam na (des)ordem da *quizila*.

Festa de Zé Pelintra: *Quizilas E Bebidas*

A convite de Zé Pelintra, cheguei no terreiro às 18h12, para comemorar o seu aniversário. Nesta noite, havia apenas 12 pessoas dispostas em uma mesa, todos mais íntimas de Zé Pelintra, ou do pai de santo, ou de ambos, que conversavam sobre inúmeros assuntos, enquanto enchiam seus copos de cerveja, ou para aqueles mais corajosos, cachaça pura¹². Além do pai de santo que recebia em seu *ori*¹³ Zé Pelintra, mais dois filhos de santo, gays, estavam *incorporados*¹⁴ com entidades femininas, que eu não identifiquei quais eram de imediato.

A pedido de Zé, fiquei ao seu lado direito enquanto ele conversava com uma cabocla *em cima* de um dos filhos de santo da casa. Conversamos sobre inúmeros assuntos relacionados ao terreiro e brincamos com as pessoas que aparentavam embriaguez. Após algumas risadas, seu Zé, em tom jocoso, se virou para umas das mulheres e começou a flertar com ela; ela riu e disse: “Seu Tadeu não aguenta comigo, ele nem gosta do que eu tenho”, Pelintra respondeu: “O *cavalo* pode não aguentar, mas *eu* aguento!”, todos no local se divertiram com o diálogo e continuaram a beber.

Os sons do local se misturavam com o odor de cigarro mentolado e cerveja que era derramada pelas pessoas mais embebidas. Após cantarmos parabéns ao Zé, a entidade trocou de lugar comigo e observou duas bichas dialogarem sobre seus ficantes, ele riu e disse que achava engraçado como as bichas mais efeminadas agiam, pois gesticulavam muito enquanto falavam sobre seus parceiros; posteriormente, Pelintra contou sobre sua trajetória de vida enquanto estava na terra, e como morreu na porta do cabaré com a sua esposa.

¹² Geralmente, as festas do terreiro são eventos de proporções maiores, regado a muita bebida, comida e com inúmeros pais e mãe

¹³ Ori é a parte de cima da cabeça, local que abriga as entidades e os Orixás, e guarda o axé do corpo mediúnico.

¹⁴ Estar incorporado significa que a entidade incorpora no médium, a partir de uma relação produzida tanto pela entidade quanto pelo sujeito que a recebe.

Enquanto esperávamos mais cerveja, Zé Pelintra mudava constantemente os ritmos musicais, disse que gostava mais de rap em geral, especialmente dos Racionais, sambas e músicas do “passado”, mas que no momento colocou funk para agradar os frescos que queriam rasgar o ‘cu’ no chão. Enquanto o funk rolava, percebi que o namorado do seu Tadeu discutia com um dos filhos de santo, pois ele queria ouvir outro estilo musical. Estressado, Júnior saiu do espaço em que estávamos bebendo e foi para dentro da casa; Pelintra mudou a música para um samba, e me disse que o namorado do seu *cavalo* não estava chateado pela música, mas sim porque o ex-namorado do pai de santo estava no local, e o Júnior ficou incomodado com esta situação. Mas, rindo, Pelintra me relatou que ele logo voltaria para festejar, pois se o seu Tadeu, quando voltasse para si, percebesse que havia tido confusão, iria fazer “greve de cu”.

Depois do ocorrido, Zé Pelintra me disse: “É por isso que fresco é enjoado, briga por tudo”; além disso, destacou que a entidade que gosta dos frescos do terreiro é Mariana. Terminada a conversa, senti que o efeito da cerveja começava a se proliferar pelo corpo, e achei melhor me retirar. Me despedi de todos que estavam presentes, peguei na mão do seu Zé, pois ele só abraça mulher, e quando estava próximo ao portão, vi o Júnior retornando para o local da festa. Encerrei a noite e fui para casa revisar as anotações.

*

A descrição acima serve como suporte para a argumentação que proponho nas páginas seguintes. Entretanto, o primeiro passo é enfatizar que a perspectiva que traço de análises antropológicas não visa “desrealizar” as entidades, negando suas interações. Ao contrário, proponho apresentar as relações entre as entidades e os médiuns, cujos interesses ora se aproximam, ora se distanciam, podem se chocar ou até mesmo se desmanchar. No caso de Zé Pelintra citado acima, percebemos como ele reitera, a partir da narrativa construída no seu aniversário, uma noção de masculinidade inabalável, que flerta com as mulheres e é jocosos com os homens gays.

A jocosidade no discurso da entidade é desenvolvida a partir de um imaginário sobre a masculinidade negra – vista como viril, violenta, fálica – e a heterossexualidade compulsória, que busca legitimar como algo natural. É interessante destacar que Zé Pelintra performa estes aspectos *em cima* de um corpo gay branco, que é o do pai de santo. Esta disputa de narrativas e performatividades será analisada mais à frente, por ora, aponto como tais dinâmicas atravessam a produção do sagrado no terreiro, e evidenciam as contradições e negociações na dinâmica do barracão.

O flerte com a simpatizante cria uma distinção da performance de Zé Pelintra com a do seu *cavalo*. Enquanto a mulher pontua que o seu Tadeu não a aguenta, uma vez que ele não gosta de ter relações afetivas/sexuais com mulheres, seu Zé evidencia que *ele* sim aguenta, ou seja, seus atributos enquanto um “macho mesmo” não se misturam com os desejos do corpo que ele *atua*. As negociações criam contornos que, embora façam parte da dinâmica do terreiro, ultrapassam o espaço, pois se retroalimentam nas possibilidades de encontros afetivos-sexuais com as entidades.

Assim, em paralelo com as ideias de Vencatto (2002)¹⁵, aponto como o corpo do pai de santo é transformado pelas experiências das entidades, como no caso de Zé Pelintra, mediadas pelo desejo de tornar-se outro, em uma performance moldada no terreiro. Entretanto, é importante salientar que a performance das entidades também é instável, fora de um lugar fixo, e por isso podem produzir desconforto, causar conflitos e ultrapassar o planejado que se apresenta ao público, desconfigurando normas sociais e sexuais. Dito de outro modo, não existe apenas uma maneira de performar Zé Pelintra, pois sua forma de aparecer ao público sofre modificações de acordo com as interações construídas no terreiro. Percebemos aqui que a instabilidade é o fio condutor das relações entre entidades, corpos mediúnicos e simpatizantes.

¹⁵ Ana Paula Vencatto (2002) analisou a corporalidade e performance de drags queens na Ilha de Santa Catarina, cujo enfoque se deu nos espaços públicos de sociabilidade GLS.

O que nos interessa aqui é que, seja sobre o ritmo musical, seja para flertar com as mulheres, seja sobre a briga dos *frescos*, seja sobre a “greve de cu”, Pelintra incorpora na sua fala o deboche, um meio sorriso, como se divertisse com a situação. Vieira (2015) aponta em sua tese de doutorado como a pirraça¹⁶ é uma criatividade discursiva que engloba tanto os mecanismos de aproximação, quanto as configurações que desestabilizam os sujeitos, deixando-os sem resposta¹⁷. Sendo assim, teoricamente, a pirraça é um jogo de retaliação relacional, sendo adaptado dependendo do contexto.

Embora a minha pesquisa e a de Suzane Vieira estejam distantes em relação aos objetos de pesquisa, a categoria pirraça me auxilia para compreender como as relações entre Zé e os homens gays são tecidas nos contextos ritualísticos ou de sociabilidade, pois a jocosidade e entre-risos da entidade constituem relações com os homens gays, mesmo que pelo deboche. Assim, uma das formas de Zé Pelintra interagir é com as risadas, brincadeiras e linguagem jocosa que podem ou não gerar conflitos no cotidiano do terreiro. Desta forma, só é possível compreender as formas de interação dentro do próprio espaço, nas relações específicas (MARQUES, COMERFORD, CHAVES, 2007) entre Zé Pelintra e os homens gays a partir do ordinário do terreiro, ou nos momentos dos festejos, dos *trabalhos* e diálogos.

A jocosidade é uma ferramenta que Zé Pelintra utiliza como uma forma de diferenciação da performance produzida por ele e as bichas que frequentam o terreiro. Em trabalhos anteriores, destaquei que as homossexualidades masculinas se utilizam do deboche como forma de produção de pertencimento ao espaço e ao grupo (ROSÁRIO, 2023). O malandro, por sua vez, embora se

¹⁶ Em sua tese sobre o estilo de criatividade quilombola marcado pelo humor como resistência em Caetitê, Bahia, Suzane Vieira (2015) analisa a pirraça, constituída como um jogo de enfrentamentos discursivos que auxilia na formação de vínculos entre as pessoas da malhada. Assim, a *arte da pirraça* (como a autora retrata o nome do capítulo) é uma forma de vinculação entre as pessoas da Malhada.

¹⁷ A pirraça é um mecanismo para firmar vínculos, mas também serve como resistência contra o Estado (representado pela Urania) e pela empresa eólica que quer adentrar as terras quilombolas. Desta forma, a pirraça é uma forma de agenciamento micropolítico no processo de socialidade (VIEIRA, 2015).

insira nos diálogos pela jocosidade, o faz também para criar discursos ofensivos sobre os homens gays, e assim, produzir suas diferenças.

Ao ver a discussão entre dois homens gays, Zé Pelintra destaca que o problema não era o ritmo musical tocado, mas sim o incômodo que o atual namorado do seu Tadeu sentiu em relação ao ex-namorado do pai de santo. Estes conflitos, rotineiros no terreiro, são conhecidos como *quizilas*¹⁸. Parte integrante do barracão, a *quizila* pode ocorrer entre pai e filho de santo, filho e filha de santo, filha e filha de santo, pai e simpatizante, pai e filha de santo, filho e simpatizante, entidade e pai de santo, entidade e filho de santo, entidade e simpatizante, e em menor caso, simpatizante com simpatizante.

Chamo a atenção para a fala de Zé Pelintra sobre a “greve de cu”, “frescoró”, “fresco é enjoadado”, “rasgar o cu no chão”. Tais expressões, ditas inúmeras vezes pela entidade, com o deboche em sua voz, reproduz um discurso de diferenciação e hierarquização sobre os homens gays. Em outras palavras, seu Zé buscava se desvincular das experiências homoafetivas, acusando-as e as nomeando. Sendo assim, as homoafetividades, no discurso do malandro, está em um lugar residual, pois só existem pela negação da pessoa – neste caso, da entidade – que olha de fora.

Carmem Rodrigues (2006), ao analisar a identidade cabocla, destaca como existe um duplo discurso de exclusão: aquele que olha e aquele que fala; assim, a autora nos lembra que devemos analisar quem julga e quem nomeia os caboclos. Do mesmo modo, utilizo a sua reflexão para compreender como os corpos homoafetivos são olhados por algumas entidades como experiências do *não ser*, afinal, aquele que nomeia não quer ser visto e/ou aproximado das experiências homoafetivas. Entretanto, saliento que os corpos gays habitam o espaço independente das ofensas

¹⁸ A *quizila* pode ser compreendida como os conflitos entre os médiuns entre si, seja do mesmo terreiro, seja de terreiros distintos. Logo, a *quizila* está presente entre irmãos de santo, pai e filho de santo, primos de santo, dentre outras relações, configurando uma dinamicidade entre os médiuns e as entidades. Desta forma, a *quizila* pode ser acionada a qualquer momento, dentro ou fora do espaço, pois opera como uma lógica estruturante entre os corpos mediúnicos gays.

e jocosidades construídas sobre seus corpos e formas de ocupar o terreiro.

Assim, as especificidades de atuação e manutenção da masculinidade de Zé Pelintra podem afetar ou até mesmo constranger outras expressões de gênero. Além disso, o ato sexual é exposto na jocosidade, nas risadas e também na *quizila*, como um mediador e/ou intensificador do conflito. Logo, as entidades, os simpatizantes e os homens mediúnicos gays produzem dinamicidades no barracão que não escapam ao discurso sexual e podem ser utilizadas de diversas formas, intensidades, camadas e hierarquias.

Neste caminho, dialogo com Smith (2019), que ao compreender como os corpos considerados dissidentes sexuais interagem no terreiro, demonstrou como as entidades, juntamente com os sujeitos fora do enquadramento heteronormativo, perturbam a heterossexualidade nas relações cotidianas. Logo, embora Zé Pelintra produza uma personificação de heterossexualidade na performance que ele produz, o malandro também habita e interage nas relações homoafetivas que rodeiam o terreiro, uma vez que sua existência é pelo *ori* de um homem gay.

Como vimos, alguns contrastes são produzidos entre entidades e corpos gays, o que desencadeia conflitos no cotidiano, nos rituais e nos momentos de sociabilidade do barracão. Zé Pelintra reforça e admite diferença dos homens gays, pois quando a cabocla Mariana¹⁹ o chama de homofóbico, ele confirma com convicção. Sua interação com os homens gays é recheada de tensionamentos e disputas a partir da jocosidade, tornando violenta as suas falas, como analisarei no tópico a seguir.

¹⁹ Mariana é uma entidade cultuada no terreiro e muito conhecida no Pará, até mesmo para as pessoas que não são do mundo umbandista. No terreiro, ela é representada na família dos turcos e é a chefe do Ori do pai de santo.

“Tiração de homofobia”: Dizeres de homens gays e Zé Pelintra

Nos diálogos travados com filhos de santo durante a minha pesquisa, ficou evidente como as narrativas individuais são ressignificadas, cedendo espaço para as dinâmicas coletivas do terreiro. Entretanto, em algumas conversas, Tiago me relatou algumas *tirações* de homofobia feitas por Zé Pelintra na *cabeça* do pai de santo, o que deixou o magoado. Quando perguntei sobre o tema, ele me disse:

Pesquisador: E você já teve alguma interferência das entidades em relação a sua orientação sexual?

Tiago: Sim, e já que tocou no assunto, no tempo que eu entrei aqui no terreiro, tinha uma entidade chamada Zé Pelintra, que na cabeça do Pai de santo ele era bem homofóbico, e ele, às vezes, não gostava nem que a gente falasse com ele entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente [os homens gays] chegava até ficar constrangido quando ele *arriava* em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas “tiração” de homofobia, sendo uma entidade, então. Mas hoje, conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. Em relação as minhas [entidades], teve em relação também ele [Zé Pelintra], eu também recebo ele, passo por Simbamba, e as outras [entidades] não, foi só em relação a ele na minha cabeça, e a Simbamba (07/07/2021).

O constrangimento causado pelas “brincadeiras” de Zé Pelintra produziu violências simbólicas com os corpos gays no terreiro, e ancorado nas relações hierárquicas típicas das religiões afro-brasileiras, serviram como fio condutor para a manutenção da violência. Contudo, o interlocutor destaca a mudança da entidade, e aos poucos a convivência foi possível, e com isso, as ofensas ficaram, segundo ele, na ordem do passado.

Chamo a atenção para esta pequena descrição, Tiago destacou outra entidade, Simbamba²⁰, que também faz “tiração” de homofobia com os homens gays. Entretanto, é interessante pontuar que o filho de santo também recebe Zé Pelintra, e embora cite que estas duas entidades façam parte do seu *ori*, não destaca as grosserias dos malandros na sua *cabeça*, apenas na do pai de santo.

²⁰ Simbamba é uma entidade da falange de malandros, cujo imaginário remete a um homem alcoolizado. Sua performance nos médiuns do terreiro refere-se a um homem embriagado, que fica cambaleando enquanto entoa seus pontos.

Além da fala descrita acima, gostaria também de retirar do meu caderno de campo duas partes de entrevistas com a entidade *em cima* do pai de santo sobre os homens gays. A primeira parte é um relato de Zé Pelintra em um momento de pausa do tambor, onde ele fala sobre homens gays e masculinidade, e a segunda parte deriva de uma entrevista que fiz com a entidade.

Zé Pelintra: [...]Tem macho que quando bebe se transforma, um dia eu tava bebendo com um malandro altão, sarado, presença, aí na hora nós já estávamos uns 6 litros de 51 na porrinha²¹, aí ele virou e disse pra mim [Zé Pelintra imitou uma voz efeminada] Ai seu Zé, não tem um tira gosto aí? E eu disse: Mais boiola, tu é gay é filho da puta? [Risadas das pessoas no terreiro]. E aí ele começou meio aboiolado para o meu lado né? Aí eu falei: vai te fuder, tá aqui o filho da puta pra ti [mostrando o dedo do meio]. Ê rapaz, agora eu acabei de crer mesmo que as quadrilhas que elas falam: É seu Zé, hoje em dia [os homens] tudo casado são tudo tanga frouxa²² e eu acho eu é mesmo, porque o cara malhadão pow, de uma hora pra outra pra se transforma, uma hora era João e depois virou Maria [Risada das pessoas no terreiro]. Nada contra né? Até porque eu tô em *cima* de uma matéria es-correga no quiabo do maxixe, eu respeito aí, mas eu não dou valor não ó. Macho pra mim só cupuaçu, cupu é cheiroso, o maxixe

O segundo relato transcrito foi gravado em um tambor, sob o frio do inverno amazônico.

Nesta noite, tive uma conversa com a entidade sobre os homens gays, e o que ele me relatou foi o seguinte.

Pesquisador: Como foi a relação entre o senhor e o seu cavalo, e os filhos de santo que são gays?

Zé pelintra: Foi como eu tava falando ali dentro entendeu? Foi bem difícil porque eu ainda acho que os filhos deviam saber respeitar, eu não gostava, mas também nunca tratei mal, até porque tratar mal assim eu fico, eu levava mais em consideração os que estavam distante entendeu? Mas assim, se eu agisse daquela forma, mas como a gente tem que seguir, fazer o certo, a gente não pode tratar mal, mas foi bem difícil pra mim lidar com esta situação. Como eu não sou uma entidade que acaba vindo direto, então acabava conciliando, e hoje em dia não, tá de boa.

P: Entendi. E aconteceu algum caso de conflito com os homens gays dentro terreiro?

Z: Com o frescoró?

P: Sim.

Z: Só com um filho de santo [silêncio]

P: E tem alguma diferença em *arriar* em um filho de santo gay, e outro que não

²¹ Porrinha é um jogo que pode ser realizado a partir de duas pessoas. Cada jogador põe 3 palitos na sua mão, e em cada rodada, escolhe quantos palitos devem ficar na sua mão. Assim, o intuito é adivinhar o total de palitos que serão postos no centro do jogo.

²² Na minha interpretação, “tanga frouxa” são homens que mantêm relação sexual com outros homens.

é homossexual?

Z: Não, é mesmo que uma questão pessoal minha entendeu? Mas a sexualidade ela não influencia. Tem guias que não gostam de *arriar*, mas respeitam. A mesma coisa da mulher, tem que aprender a se adaptar entendeu? Hoje eu tenho respeito, eu brinco, converso, mas já teve dias mais difíceis, e não influencia na sexualidade, eu nunca misturei entendeu? Sempre diferenciei um lado de outro, mas se tu me perguntar assim se eu era uma pessoa de respeito, eu já falei, mas assim, na prática, com os filhos de santo, não era do jeito que eu queria, mas eu ia pelo certo, pelo que a casa pregava entendeu? Que a gente não pode julgar, a gente não pode, ninguém, assim, eu tenho a minha opinião formada.

P: E tem alguma atitude hoje que incomoda o senhor?

Z: Depravação, muita frescura entendeu? Gosto do fresco, mas não gosto de frescura entendeu? Tipo assim, uma pessoa travesti, uma pessoa trans, tem uma filha de santo de São Paulo que ela é travesti mesmo, com silicone e tudo, e o que eu não gosto mesmo é da zorra entendeu? Que acaba mostrando, tendo um lado negativo, e aí fortifica aquilo que a gente pensa até entendeu? (06/06/2022).

As duas partes, embora sejam distintas entre si, ecoam um aspecto em comum: o discurso que nega e afasta os homens gays. No primeiro caso, o malandro narra uma história do seu cotidiano, onde bebe cachaça com um homem aparentemente heterossexual. Entretanto, segundo Zé Pelintra, o mesmo homem insinuou uma performance homoafetiva, que foi interrompida com xingamentos, risadas e avacalhação por parte da entidade. Ao ouvir essa história, me recordei que Bourdieu (2019) tece reflexões interessantes sobre as relações sociais e a violência simbólica a partir de uma pesquisa em Cabília. Para o autor, a construção social desenvolve binarismos que operam em desigualdade, e dentre estas dualidades, encontra-se a divisão entre os sexos, configurada a partir de uma hierarquia vista como natural, legítima e reconhecida. Neste sentido, a violência simbólica é desenvolvida pelos homens como uma forma de dominação androcêntrica sobre os corpos femininos e daqueles que destoam de uma masculinidade heterossexual. No caso descrito acima, quando um homem borra aquilo que Zé Pelintra visualiza como uma convenção masculina, a entidade nega e utiliza do xingamento para provar sua virilidade.

A linguística construída pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que mantêm sua legitimação enquanto uma entidade masculina. Ele indica, a partir da jocosidade, que não gosta daquilo que é convencionalmente atribuído a

“macho”, especialmente se o corpo masculino for de um homem gay, como o do seu filho de santo, que “escorrega no quiabo do maxixe”²³.

No segundo caso, realizei algumas perguntas para a entidade, que prontamente as respondeu. Em um tom mais brando do que na história narrada, destacou que os filhos de santo deveriam respeitar mais o terreiro, mas como a entidade deveria *seguir o certo*, isto é, obedecer às regras no terreiro, nunca tratou mal as *bichas* do espaço, e o deboche é um manejo comunicativo entre as *bichas* do local. Além disso, como não é uma entidade que *arria* com frequência, não tinha contato com os acontecimentos tão assíduos como outras entidades. Quando lhe perguntei sobre os possíveis conflitos com os filhos de santo, ele respondeu que sim, mas não aprofundou, e com a persistência do silêncio, prossegui com outras perguntas. Embora não tenha como saber a qual sujeito ele se refere, acredito, a partir das conversas e do campo, que é o filho de santo Tiago.

Como apontado pelo malandro, não existe uma diferença em *arriar* em um corpo mediúnico gay ou corpo hétero. Logo, ao não gostar de *descer* nas bichas, o que prevalece é a própria subjetividade e não a sexualidade do *cavalo*. É a “frescura” das bichas que incomoda o Zé, pois segundo ele, estas atitudes ressaltam aspectos negativos para a religiosidade e para o terreiro, pois criam um imaginário de depravação sobre a umbanda e retiram a seriedade do processo religioso e ritualístico do espaço.

Neste sentido, a trajetória narrada pelo malandro demonstra todo um arcabouço de relações conflituosas entre sua forma de se portar no terreiro e a inserção das experiências homoafetivas no espaço. Entretanto, ressalto que tanto o filho de santo quanto a própria entidade narram esses conflitos na ordem do passado, como se esses eventos fizessem parte apenas das lembranças do barracão, e não mais configurassem as relações construídas entre as experiências de homens gays

²³ Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito a homossexualidade do pai de santo, sobretudo as relações sexuais e a penetração anal.

e entidades. Os desdobramentos que as relações conflituosas produzidas e mantidas por Zé Pelintra e os homens gays servem como esteios para as análises que pretendo fazer no último tópico.

Que masculinidade é essa? Expressões de Zé Pelintra

O diário de campo e os relatos descritos até aqui apontam para caminhos iniciais, mas interessantes no que diz respeito à compreensão da masculinidade (re)produzida por Zé Pelintra. Algumas pesquisas nos auxiliam para debater melhor esta problemática, e os estudos de masculinidade se tornam um caminho possível nesta empreitada. Destaco o trabalho de Miguel Vale de Almeida (1996), que ao analisar as diversas masculinidades, o autor pontua como esta produção é uma metáfora de poder, alinhado a um modelo ideal, não alcançável, mas desejável por inúmeras masculinidades, exercendo assim uma força e efeito controlador, inclusive sobre as masculinidades não hegemônicas, que destoam da produção heterossexual e dominação.

Percebo que Zé Pelintra, ao se utilizar da jocosidade, do deboche e do xingamento, além de se diferenciar dos homens gays do terreiro, tenta, a partir das suas narrativas e performances, produzir uma masculinidade irreverente e hierarquizada, buscando legitimar o que é ser *macho* de verdade. Entretanto, acredito que a produção de Zé Pelintra esteja vinculada a outro aspecto que moldará sua personalidade e forma de se apresentar ao público. Com a necessidade de buscar a masculinidade ideal, a identidade de Zé Pelintra está interligada com a produção de um imaginário social sobre a malandragem.

Ana Leal (2018), ao analisar o debate sobre a noção de malandro como a personificação de uma identidade brasileira, as pessoas boêmias e folgadas serão duas experiências emblemáticas que circunscrevem a produção da identidade nacional. Para a autora, o malandro é estrategista, e utiliza-se da sua mobilidade para continuação do espaço que frequenta, além de prazeres e vantagens adquiridas pelas suas artimanhas, garantindo o seu lugar e reconhecimento no mundo. Além

disso, aspectos como a aversão ao trabalho, a musicalidade e as vestimentas fazem parte da dinâmica do malandro, o que confere um espaço muito específico na identidade destes sujeitos.

Vagner Silva (2012), ao descrever historicamente as concepções de Exu no Brasil, pontua como as faces desta entidade emblemática são historicamente moldadas para se tornarem símbolos da “cultura brasileira”. No contexto umbandista, Zé Pelintra é visto como boêmio, viciado em jogos, amante da noite, tem problemas com mulheres e bebidas. Entretanto, sempre se veste de forma impecável, de paletó branco, blusa e chapéu preto, escondendo a marginalização social que o assola.

1. Zé Pelintra no Ori do pai de santo no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas.



Foto: Jacinthia fotografias, 2019.

A produção deste imaginário de Zé Pelintra é semelhante à perspectiva de imagem de controle produzida por Milton Ribeiro²⁴. Acredito que Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo se aproxima

²⁴ Ribeiro (2020) tem como base o pensamento de Patricia Hill Collins (2019) sobre imagens de controle, para interp-

ora no pivete, que representa o bandido em construção, aquele que flerta com o perigo e utiliza gírias de um “homem negro perigoso”, ora do cafuçu, que idealiza o homem negro de pênis grande, a ideia de violência derivada da vulnerabilidade social e o ilícito como marcador dessa personificação; e por último, visualizo traços do Zé Pelintra no mussum, que faz abuso do álcool, e embora seja esperto, acaba sendo enganado na sua própria malandragem.

Dito isso, a performance de Zé Pelintra no terreiro pesquisado tensiona as relações com a *bicha preta*, uma vez que esta última aciona o desvio da masculinidade negra, faz barraco (*a quizila*), borra as tradições de gênero e possui uma performance vista como escandalosa. É esta *bicha preta* que a entidade não gosta, o que gera conflitos entre o malandro e os homens gays no terreiro.

Os aspectos demonstram como as relações entre entidades e homens gays médiuns também acionam marcadores sociais da diferença, cujas experiências são atravessadas e transformadas por tais processos e deslocamentos (PIRES, 2018). Assim, o filho de santo narrou que o Zé Pelintra era homofóbico, e não gostava que os homens gays falassem com ele; além disso, as jocosidades podem ser direcionadas para outras pessoas que não sejam médiuns, como relatado pelo próprio Zé Pelintra. Tais mecanismos contraditórios configuram deslocamentos nas subjetividades e vivências no terreiro.

Deste modo, as experiências de Zé Pelintra no espaço pesquisado estão atreladas a dois eixos centrais: a primeira é a reprodução e manutenção da masculinidade hegemônica, e para isso, a entidade tenta negar outras formas masculinas que existem no terreiro, como as homoafetividades. A segunda é a representação de uma imagem de controle, associada ao imaginário de uma representação de uma cultura nacional. Tais dinâmicas produzem relações de poder, uma vez que as interações entre Zé Pelintra, homens gays, experiências, rituais, cotidiano, festas e *trabalhos se retar o homem negro brasileiro, suas representações nas mais diversas mídias*, nas universidades, dentre outros meios, como estas representações produzem imaginários sociais sobre os homens negros sempre como alguém antissocial, raivoso, bruto, sexualizado, e nunca como alguém amoroso, gentil.

tornam ora hierarquizadas, ora horizontalizadas, mas nunca estanques.

As negociações – às vezes de forma silenciosa – entre o malandro e os homens gays operam em uma ordem maior de desigualdade imposta pelas relações de gênero que ditam regras e formas de ser homem e de ser mulher. Contudo, tais dinâmicas não impedem as modificações no terreiro pesquisado, pois o principal artifício utilizado por Zé Pelintra para negar os corpos gays é a jocosidade, e esta mesma jocosidade é reinventada pelos homens gays a fim de transformar determinadas situações pelo deboche, escândalo ou até mesmo pela *quizila*. As reflexões feitas aqui não servem para esgotar o debate, ao contrário, servem para abrir caminhos futuros de incursões referentes às relações de poder produzidas nos terreiros, dentre elas, a masculinidade.

Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patrícia. Transa e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, 13(2), 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina: A condição feminina e a violência simbólica*. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminismo negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidade Trans e vivências em candomblé de Salvador: Entre aceitações e rejeições*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre mulheres, gênero e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

FAVARO, Jean Filipe; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. A cosmopolítica dos Orixás: encruzilhadas entre humanos, divindades e natureza. *Debater do NER*, Porto Alegre, v.1, n.37, p.95-124, 2020.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1982.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1988[1976].

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina In: *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967[1947].

LEAL, Ana Christina Darwich Borges Leal. *Na corda dos bambas: tradição e modernidade na construção social da malandragem*. Rio de Janeiro: Garamond, 2018.

MARQUES, A.C; COMERFORD, J.; CHAVES, C.A. Tradições, intrigas, fofocas, vinganças: Notas para uma abordagem etnográfica do conflito In: *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Funcap/ CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores, 2007.

PARIZI, Vicente Galvão. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. *Último andar*. Caderno de pesquisa em ciências da religião, n.11, 2004.

PIRES, Bárbara. As inscrições da “diferença”: corpo, subjetividade e experiência intersexual em espaços hospitalares. *Cadernos Pagu*, (54), 2018.

RIBEIRO, Milton. “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com kong”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e inovação*, v.7, n.25, 117-134, 2020.

RIOS, Luís Felipe. O feitiço de Exu: Parcerias homossexuais entre homens jovens candomblecistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.145-158, 2004.

RIOS, Luís Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e os estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, v.16(1), p.53-74, 2012.

RIOS, Luís Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: Posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Polis e Psique*, v.1, p.212-231, 2011.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: A identidade na diferença. *Novos cadernos NAEA*, v.9, n.1, p.119-130, 2006.

SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado). Ciências sociais (Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: PUC-SP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.55, n.2, 2012.

SMITH, Herlan José da Silva. *Afro-queer-religiosidades e o “flâneur” dos corpos subalternos: Via(da)gens etnográficas no “terreiro e umbanda de ‘caboca’ Herondina e Rosa Malandra em Belém do Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará. Belém, 2019.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário antropológico*, Rio de Janeiro, p.161-189, 1996.

VENCATO, Anna Paula. *“Fervendo com as drags”*: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays na ilha de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Santa Catarina, 2002.

VIEIRA, Suzana de Alencar. *Resistência e pirraça na malhada: Cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (doutorado) – UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

“O que é uma vida normal?”: um relato etnográfico em uma instituição de apoio a pessoas que vivem com HIV em Montes Claros, Minas Gerais

“What is a normal life?”: an ethnographic report in a support institution for people living with HIV in Montes Claros, Minas Gerais

“Qué es una vida normal?”: un informe etnográfico en una institución de apoyo a personas que viven con VIH en Montes Claros, Minas Gerais

Matheus Felipe Oliveira Costa¹
Daliana Cristina de Lima Antonio²

Resumo: Este artigo apresenta a trajetória de uma etnografia que teve como objetivo conhecer e analisar as narrativas de pessoas que vivem com *HIV* e são atendidas pela Organização Não Governamental (ONG) Grupo de Apoio à Prevenção e aos Portadores de HIV/Aids (GRAPPA), no município de Montes Claros, Minas Gerais. As conclusões da pesquisa apontam que a ideia de normalidade em contraposição ao patológico atravessou os discursos dos atendidos no GRAPPA em diversos momentos, como na pergunta de um homem dirigida à médica sobre o que seria uma vida normal, pois ele não se sentia normal. Foi constatado também que, por mais que as mulheres atendidas pelo GRAPPA expuseram (sobre)vivências singulares após o diagnóstico, em ambos os casos é possível pensar em uma *reconfiguração de si* e dos afetos após esse momento biográfico.

Palavras-chave: HIV; Gênero; Mulheres; Vivências.

Abstract: This article presents the trajectory of an ethnography that aimed to know and analyze the narratives of people living with HIV and are served by Non-Governmental Organization (NGO) Support Group for the Prevention and Carriers of HIV/AIDS (GRAPPA), in the municipality of Montes Claros, Minas Gerais. The conclusions of the research indicate that the idea of normality as opposed to the pathological crossed the discourses of those assisted at GRAPPA at various times, as in a man's question to the doctor about what a normal life would be, because he didn't feel normal. It was also found that, although the women assisted by GRAPPA exposed singular (survival) experiences after diagnosis, in both cases it is possible to think of a *reconfiguration of oneself* and affections after this biographical moment.

Keywords: HIV; Gender; Women; Experiences.

¹ Mestrando em Antropologia na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Pesquisador do grupo Ética, Poder e Abjeção (EPA/UFBA); matheusmfoc@gmail.com.

² Doutora em Sociologia (UnB); Professora de Sociologia na Unimontes onde integra o projeto de extensão In(Serto) - Núcleo pela Diversidade Sexual e de Gênero e os projetos de pesquisa Centro de Referência em Educação Popular com enfoque em Gênero e Relações Étnico-Raciais (Cerpouper) e Observatório Norte Mineiro de Violência de Gênero; pesquisadora no Grupo de Pesquisa e Estudos Gênero e Violência (GPEG); daliana.antonio@unimontes.br

Resumen: Este artículo presenta la trayectoria de una etnografía que tuvo como objetivo conocer y analizar las narrativas de las personas que viven con VIH y son atendidas por el Organización No Gubernamental (ONG) Grupo de Apoyo a la Prevención y Portadores del VIH/SIDA (GRAPPA), en el municipio de Montes Claros, Minas Gerais. Las conclusiones de la investigación indican que la idea de normalidad frente a la patológica atravesó los discursos de los atendidos en GRAPPA en varios momentos, como en la pregunta de un hombre al médico sobre lo que sería una vida normal, porque no se sentía normal. También se encontró que, aunque las mujeres asistidas por GRAPPA expusieron experiencias singulares (supervivencia) después del diagnóstico, en ambos casos es posible pensar en una *reconfiguración de uno mismo* y de los afectos después de este momento biográfico.

Palabras clave: VIH; Género; Mujeres; Experiencias.

Introdução e questões teórico-metodológicas

Este artigo apresenta a trajetória de uma pesquisa que teve como objetivo conhecer e analisar as narrativas de pessoas sobre suas vivências depois do diagnóstico positivo para o Vírus da Imunodeficiência Humana (VIH; na língua inglesa *Human Immunodeficiency Virus - HIV*) ou de Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (de Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA; na língua inglesa *Acquired Immune Deficiency Syndrome - AIDS*). A etnografia foi realizada na Organização Não Governamental (ONG) Grupo de Apoio à Prevenção e aos Portadores de HIV/Aids (GRAPPA), no município de Montes Claros, Minas Gerais³.

A partir de reflexões foucaultianas (Foucault, 1988) sobre o poder disciplinar e como o dispositivo da sexualidade produz práticas e discursos de patologização das sexualidades dissidentes, fui elaborando a abordagem teórica que contribuiu ao trabalho etnográfico. A Sociologia interacionista (Goffman, 2008), mais particularmente com o conceito de *estigma*, e os estudos

³ A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Montes Claros conforme Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) de número 50898921.0.0000.5146 pelo Parecer 5.032.414 sob a orientação da professora Daliana Cristina de Lima Antonio, co-autora neste artigo, que participou em diálogos para as análises posteriores e revisão do texto.

queer (Pelúcio; Miskolci, 2009; Miskolci, 2009, 2017; Perlongher, 1987), fundamentaram as reflexões para a desnaturalização de processos sociais normativos diante da problematização da dicotomia normal e patológico. A questão central da pesquisa foi: “Que transformações são relatadas nas (sobre)vivências com o *HIV*?”.

O GRAPPA acolhe pessoas da região do Norte de Minas com hospedagem para residentes de outros municípios que vão realizar consultas e exames na cidade, servindo café da manhã, almoço e, também oferece apoio psicológico e social às pessoas que vivem com *HIV* e/ou *Aids*. A equipe da instituição é composta por uma assistente social, um enfermeiro, uma psicóloga, uma cozinheira, um motorista, uma presidente eleita e voluntários.

O primeiro contato com o GRAPPA foi em agosto de 2020, no âmbito de uma pesquisa junto ao Programa de Iniciação Científica Voluntária (ICV), da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes⁴) e, desde então, passei a frequentar a instituição para desenvolver uma observação participante a partir das orientações metodológicas de Carlos Rodrigues Brandão (2007). A observação participante foi iniciada em outubro de 2021 e foi definido entrevistas abertas com três pessoas atendidas pelo GRAPPA. Foi utilizado caderno de campo e a transcrição dos trechos das entrevistas foi feita de maneira fiel ao que foi dito, respeitando a espontaneidade da linguagem informal, com registro dos coloquialismos, palavras contraídas ou abreviadas. No período analisado, ocorreram atividades artísticas na instituição às quintas-feiras pela manhã e essa atividade era fechada às mulheres, em razão disso, a atividade reorientou a pesquisa de forma que as pessoas entrevistadas fossem todas mulheres. Neste sentido, uma identidade de ciência *queer* (Miskolci, 2009) e feminista (Harding, 1993) contribuiu para avaliar que, embora as mulheres

⁴ O projeto intitulado Entre simbolismos e relações de poder: um estudo sobre vivências de pessoas soropositivas foi orientado pela co-autora resultando na apresentação intitulada Reprodução de narrativas heteronormativas e infecção pelo HIV no 15º FEPEG (Costa, 2021).

entrevistadas tenham se apresentado como heterossexuais, suas histórias de vida transcenderam padrões tidos como heteronormativos.

Reprodução de Narrativas Heteronormativas e infecção pelo HIV

O campo de estudos *queer* sobre Gênero e *HIV* aponta que a epidemia de Aids reforçou a norma heterossexual por meio da patologização das sexualidades e quaisquer práticas dissidentes desta norma. Ainda hoje, muitas vezes, os discursos preventivos ajudam mais a “instituir novas e vigiadas maneiras de lidar com a sexualidade” (Pelúcio; Miskolci, 2009, p. 128) do que propriamente prevenir infecções, visto que as pessoas heterossexuais são as que mais se infectam pelo *HIV* (Minas Gerais, 2020; 2017; Trindade *et al.*, 2019).

Larissa Pelúcio (2007) e Néstor Perlongher (1987) afirmam que as práticas sexuais dos homens, socialmente denominados heterossexuais, são vistas como uma forma imutável orientada na busca de um exercício sob um incontrolável impulso sexual. Porém, mesmo com a produção dessa sexualização compulsória, os discursos preventivos não indicam que esses indivíduos e suas práticas sejam vulneráveis. Deste modo, “fica implícito na forma como os programas preventivos são elaborados e, sobretudo, para quem são dirigidos que os ‘homens de verdade’ não precisam mudar.” (Pelúcio; Miskolci, 2009, p. 150).

Seguindo essa discussão, implicada nas demarcações de gênero relacionadas à infecção pelo *HIV*, no contexto norte-mineiro, Luciana Pimenta (2016) estudou o fenômeno denominado *feminização da Aids* devido à diminuição da razão homens/mulheres cisgêneros infectados nas últimas décadas⁵. Segundo a pesquisadora, na cidade de Montes Claros, sempre houve muitas mulheres infectadas pelo *HIV*, principalmente, pela história de “subordinação e

⁵ A feminização da Aids é apontada pelo Boletim Epidemiológico Mineiro (MINAS GERAIS, 2017) e por alguns estudos, como o de Trindade *et al.* (2019).

dominação, de desequilíbrio de poder nas relações afetivo-sexuais, de invisibilidade e silêncio” (Pimenta, 2015, p. 19). Como argumentou, o patriarcado e a heteronormatividade sustentam a produção social de dois discursos: um sobre o feminino, relacionado ao mundo afetivo e romântico, e o masculino, relacionado às práticas de dominação e à sexualidade selvagem e incontrolada.

Se para as mulheres, o sexo simboliza o amor, a submissão e a entrega de si ao outro, para os homens a relação sexual se faz em busca do prazer e da satisfação corporal. Mas, em ambos os casos, o uso do preservativo nas relações sexuais pode representar uma barreira a essa satisfação, visto que ela é física, mas também, e sobretudo, simbólica. Então, sugerir o uso do preservativo, principalmente em relações consideradas estáveis, significa um constrangimento para a mulher, pois a sugestão costuma ser recebida como um sinal de desconfiança atinente aos comportamentos promíscuos ou de traição pelo parceiro, relativo ao que qualifica o contrato monogâmico no contexto da norma heterossexual. Daí, meu interesse em investigar as narrativas de pessoas que vivem com *HIV* pois “explorar silêncios em termos de narrativas quebradas, portanto, pode ser uma forma de interpretar diferenças culturais” (Drakos, 2008, p. 118, tradução própria).

“O que é uma vida normal?": Diferentes trajetórias de vida e a condição sorológica

Fui convidado, durante o período da observação participante, a ir à instituição para uma atividade, divulgada pela assistente social, que se tratou de uma roda de conversa⁶, conduzida por uma médica infectologista recém-chegada à cidade para trabalhar no Centro de Referência em Doenças Infecciosas (CERDI), para dialogar sobre o dia a dia na vivência com o vírus e o tratamento para o *HIV*. Cheguei no GRAPPA às 09h47min, acompanhado do meu caderno de

⁶ Na literatura, essas rodas de conversa são chamadas de reuniões de ajuda mútua (PICELLO; DÍAZ-BERMÚDEZ, 2014), que são encontros conduzidos por psicólogos, ou assistentes sociais, com um tema pré-definido.

campo. O portão estava aberto. Na área coberta, algumas mesas com forro laranja. Em uma delas, havia dois homens negros sentados conversando. Mais afastado também sentado havia um homem branco mexendo em seu telefone. A presidenta da instituição estava sentada, conversando com uma mulher branca, mais velha. Sentei sozinho. Caminhando, havia uma mulher e um garotinho, ambos negros de pele clara.

Um homem estava sentado com uma mulher ao lado da mesa onde estava a presidente. O enfermeiro da ONG chegou ao local. No centro da área estava uma mesa cheia de frutas, como melancia, banana, mamão cortado e pães. A cozinheira e a faxineira da instituição estavam na cozinha, com máscaras de prevenção penduradas na orelha, em desacordo com os protocolos de prevenção durante a pandemia de Coronavírus (COVID- 19). A mulher que caminhava com o garoto se sentou ao lado de um homem que estava sozinho, afastado, era seu marido. Esta mulher foi posteriormente entrevistada e identificada aqui sob o nome fictício Cláudia.

O quintal do GRAPPA tem suas paredes pintadas de vermelho. Em uma parede, a frase: “Juntos somos mais fortes.” e várias marcas de mãos pintadas de tinta vermelha. A assistente social da instituição me convidou em outra oportunidade a marcar minhas mãos ali, o que não aconteceu. Uma senhora de cabelos loiros e alisados, mais velha, chegou e todo mundo, provavelmente a conhecia, por chamarem pelo nome. Com ela, chegou outra mulher, com os cabelos pintados de vermelho, de baixa estatura e com a pele queimada pelo sol, que vim a saber ser sua cunhada. Um homem negro com cabelos longos e lisos, que aparentava ter uns 44 anos, chegou com elas. Alguns se serviam com o café da manhã, outros não e as conversas eram diversas, mas não falavam sobre *HIV*.

Passado algum tempo, duas mulheres do CERDI chegam à instituição, uma delas com cabelo cacheado e a outra com cabelo liso. Ambas brancas. Um homem branco, com roupa formal, também chega à instituição. A médica chegou às 10h53min; é uma mulher branca, tatuada, usava

roupa rosa. Assim que chegou, fomos ao segundo andar onde foi realizada a roda de conversa, em uma sala ampla com cadeiras espalhadas em círculo. Não tinha piso, mas era pintada.

A conversa se inicia com uma breve fala do enfermeiro que passa a palavra para a presidenta, usando a expressão “minha presidente”. Ao que as mulheres assistidas pela ONG retrucaram, “nossa presidente!”. Considerei muito significativo por representar uma identificação do grupo com ela. Todas as pessoas presentes foram convidadas a se apresentar e como havia outros estudantes acompanhando a atividade, não me apresentei como pesquisador e sim como graduando da Unimontes.

Após a fala da médica, uma primeira questão foi feita por um homem negro e baixo. Ele afirmou que costuma ouvir de muitos médicos que com o tratamento e as consultas ele consegue ter uma vida “normal”, mas ele questiona “o que é uma vida normal?”. A princípio, uma primeira interpretação da pergunta remete a aspectos de transgressão da ordem moral e sexual. A médica respondeu sorrindo que era uma ótima pergunta e que “o normal é variável”. Na verdade, segundo a explicação dela, “o normal está em vários campos e, fazendo o tratamento de *HIV*, a pessoa consegue ter a vida que ela quer viver”. Depois da resposta, o homem, refutando a minha primeira interpretação, explicou que “não se sentia normal” tendo que todos os dias colocar uma “bomba” dentro do corpo dele, referindo-se à medicação. Ele também disse que tinha vergonha de procurar emprego considerando não ser tão produtivo, porque seu “corpo era fraco” e se sentia indisposto.

Poder-se-ia interpretar a sua fala enquanto uma resistência à aceitação da patologia e ao tratamento, e talvez realmente seja, mas em outro dia eu estava no GRAPPA tomando café da manhã e esse mesmo homem conversava com um senhor, branco. O senhor disse para ele que nunca entendia porque ele e a esposa tinham se infectado pelo *HIV*, mas somente ela havia adoecido. O sujeito da pergunta que questionava os padrões de normalidade,

apresentou muito conhecimento sobre a patologia ao dizer ao senhor que a janela imunológica dele era muito alta. Eu entendi que ele quis dizer que, provavelmente, o senhor de idade mais avançada era um “controlador de elite”⁷, uma pessoa que o próprio organismo consegue neutralizar o vírus sem que tenha necessidade de utilizar os medicamentos antirretrovirais.

Retomando a roda de conversa, uma senhora branca, que naquele mesmo dia, no início do campo, estava conversando com a presidente do GRAPPA, pediu a palavra e relatou viver com *HIV* há 30 anos. Disse que no início do tratamento, tomava 20 medicamentos em um único dia e que, atualmente, toma apenas 2 e, por conta disso, sente que tem uma vida normal. Ela afirmou não sentir os efeitos colaterais com os novos medicamentos. *Essa fala contrasta com a anterior mas, ainda assim, perpetua uma ideia de normalidade como uma existência sem HIV.*

Outra moça, negra de cabelos loiros e cacheados, falou que descobriu o *HIV* há 18 anos, quando ela teve o primeiro filho que também vive com *HIV*. Depois disso, ela seguiu com o tratamento e está indetectável. Teve outro filho que na época tinha 11 anos e não vive com *HIV*. A moça relatou que durante os primeiros anos de vida do primeiro filho, “cuidou direitinho do tratamento dele” e, por isso, seguia indetectável. Porém, quando por volta dos 08 anos de idade ele fez questão de cuidar da medicação e, por não seguir diariamente como deveria, acabou por sair da condição de indetectável. Ela lamentou diante da exposição de várias doenças e de esporádicas internações hospitalares que o acometeu e conclui relatando sobre a importância no conhecimento da própria patologia, e das condições fisiológicas para a adesão ao tratamento medicamentoso.

Outro homem, negro e muito alto, que deveria ter cerca de 50 anos de idade, pai de uma das crianças que estava a brincar pelo GRAPPA durante a atividade, também fez uma interlocução importante. Ele relatou que descobriu o *HIV* em 2003, mas que provavelmente se infectou

⁷ Para aprofundamento na categoria, ver MACHADO *et al.*, 2021.

durante um relacionamento que teve há 25 ou 30 anos. Disse que faz o tratamento *direitinho*, mas que já passou por problemas no decorrer desse. Teve três interrupções. Hoje ele permanece fazendo o tratamento *direitinho* e teve alguns filhos, segundo ele, esses filhos são indetectáveis. Ficou confusa a informação a respeito de se os filhos vivem com *HIV* e são indetectáveis, ou não vivem com o vírus. Ele também chamou atenção para a necessidade de se fazer o tratamento e que hoje ele já tem netos que são *também indetectáveis*.

No final da conversa, contou uma experiência que ele viveu em relação ao trabalho. O superior do hospital onde trabalha pediu vários exames, incluído o teste para *HIV* sem que ele, que vive com o vírus, soubesse. Assim fez, sem saber do que se tratava. O patrão pegou os resultados e o chamou para sua sala, lá perguntou se ele vivia com algum problema de saúde e pediu que fosse sincero. O homem contou para o patrão que vivia com *HIV*. No Brasil, a pessoa que vive com *HIV* não precisa expor sua sorologia positiva no ambiente de trabalho, e somente podem ser feitos exames que averiguam a capacidade laborativa do trabalhador. Além disso, segundo a lei nº 12.984 (Brasil, 2014), é crime expor a sorologia positiva⁸ de uma pessoa com o intuito de lhe ofender ou praticar discriminação contra pessoas que vivem com *HIV* e doentes de Aids. Logo, a situação relatada é antiética, imoral e ilegal.

Um homem negro e bem magro contou ainda na reunião sobre suas estratégias para utilizar os medicamentos antirretrovirais. Como sente sonolência, fala para a mãe que vai tomar os remédios para dormir, de modo a não expor sua sorologia a ela. A última fala foi de Claudia, seu marido saiu da sala rapidamente, antes de ela começar a falar, expressando vergonha. A pergunta à médica foi sobre o uso de preservativo durante o sexo, uma vez que ela e o companheiro vivem com *HIV* e são indetectáveis. Todos riram e a médica respondeu que “Claro que sim!”. A presidenta da instituição, também rindo, disse de forma amigável que esse tipo de pergunta a mulher

⁸ Lei nº 12.984, de 2 de junho de 2014.

nem precisava fazer para a médica, podia ter feito para ela.

Encerrada a roda de conversa, todos se dirigiram para um almoço na instituição e, antes mesmo da minha saída, conversei com uma moça de cabelo vermelho que se apresentou dizendo seu nome e relatou que vive com *HIV* há 22 anos. Ao dizer que contraiu do marido quando tinha 35 anos emendou uma pergunta para saber se eu conhecia uma pessoa que se tratava de um homem homossexual, cabeleireiro de seu bairro. Entendi que ela se sentiu à vontade por sugerir a orientação sexual neste momento, e que provavelmente a pessoa vive com *HIV*. Ela afirmou que sempre fala para ele ir ao GRAPPA, mas ele não vai. Também conversei com a mulher branca que falou que vivia com *HIV* há mais de 30 anos ao me perguntar qual bairro morava, e eu perguntei qual era o bairro dela.

Esta participação foi fundamental para uma aproximação que, além de minha apresentação, contribuiu para refletir sobre as interpelações que seriam feitas por mim durante as entrevistas. As próximas seções seguirão com histórias de 3 (três) mulheres.

“Mas Matheus, você acredita em uma vida após o HIV? Porque há 18 anos atrás, eu não acreditava.”

Maria nasceu no Vale do Jequitinhonha, mas vive com sua família em Montes Claros desde 1997, quando ela tinha 14 anos de idade. Ela é branca e hoje tem 40 anos. Durante nossa conversa, ela diz que “chegar aos 40 é uma vitória”, “eu me sinto muito bem com 40”. Desde o início da etnografia, ela se demonstrou aberta a participar e disse que queria ser a primeira entrevistada para *me ajudar*. No dia da entrevista, em questão, eu cheguei ao GRAPPA e disse que iria entrevistá-la. *Perguntei se estava pronta para me contar a história de sua vida e ela respondeu em meio a risos “Não!”*. Antes de começarmos, ela adiou muito, em todo momento encontrava algo para fazer. Decidi reiterar a ela a razão de eu querer fazer aquela pesquisa. Eu disse que,

para mim, ainda hoje as representações que temos sobre o *HIV* e a Aids perpetuam estigmas e que as histórias de vida das pessoas que vivem com o *HIV* são silenciadas. Inclusive, citei o exemplo do filme “Preciosa” que, após vivenciar diversas violências enquanto uma mulher negra e pobre, a personagem principal no final do filme descobre o diagnóstico positivo para o *HIV* e o filme se encerra, como se sua vida tivesse acabado naquele momento. Logo, Maria me perguntou, “mas Matheus, você acredita em uma vida após o *HIV*? Porque há 18 anos atrás, eu não acreditava”. Nesse momento, aos risos eu disse: “*Peraí!, vamos iniciar porque é isso que eu quero saber*”.

Então... a questão do *HIV/Aids* hoje é informação. Mas, na vivência de 18 anos (com *HIV*), eu vejo que não é só informação, é um conjunto. Esse apoio familiar, faz parte dessa sobrevivida, a questão de amizade, faz parte dessa sobrevivida. Você ter um trabalho, objetivos... E eu tive isso, há 18 anos, eu, nova, bonita, cabelo grande, com 21 anos. Uma menina com 21 anos se depara com o *HIV*, não sabe o que é, porque há 18 anos não era falado.... Quando me deparei com o *HIV* com 21 anos, eu vi morte. Eu cheguei a ter todas as doenças da Aids. Em consequência disso, tive uma perda de visão, tive um câncer de pele. Então, como você vai enxergar a vida com um diagnóstico desse? (Maria)⁹.

Ela relatou que durante muito tempo viveu doente, porque quando foi diagnosticada não foi apenas com *HIV* e sim com Aids. “*Quem teve o HIV e quem teve a Aids, a visão é totalmente diferente. Hoje é mais fácil falar, eu chego a dizer que é até mais tranquilo viver também.*” (Maria).

Sobre a aceitação do diagnóstico, ela contou:

Eu tive naquele primeiro momento uma aceitação, mas depois eu passei por um processo de não aceitação, que foi quando eu abandonei o tratamento. E foi como se eu tivesse tido Aids de novo, e foi aquele boom muito grande e eu me vi decaindo novamente. Por isso que eu falo, *falar de sobrevivida, a gente fala agora... hoje a gente vê as pessoas tendo HIV (Não Aids) As pessoas que você vê como uma figura de Aids, por exemplo uma pessoa mais magra, com uma lipodistrofia, um rosto mais afiado é uma pessoa que vive com Aids há muito tempo e carrega com ela as consequências da Aids que não são tão simples assim* (Maria).

⁹ Maria, pseudônimo. Entrevista concedida a Matheus Felipe Oliveira Costa. Montes Claros, 31 de março de 2022 (46 min).

No início do tratamento, ela tomava 10 comprimidos. Hoje, pessoas diagnosticadas com *HIV* tomam apenas um comprimido e por isso Maria afirma que elas não conhecem a realidade da Aids como ela conheceu. Ainda assim, as pessoas carregam a Aids no imaginário delas. Sobre o apoio que recebeu da família, ela é muito grata.

A minha família não quis saber quem foi. Mas todo mundo me apoiou, todo mundo sofreu comigo. Mas eu tive isso, e quem não tem? Tem pessoas, eu falo por mim, em 2011 quando eu parei o tratamento. Todo mundo achou que eu tava tomando, eu ia lá, pegava o medicamento e guardava. Não era a medicação que eu precisava, eu precisava de outra coisa que eu não sabia o que era. E eu sei que não é só a medicação que resolve o problema. Se você não tiver apoio, família, algo que você acredita. Em 2012, eu precisava de algo além daquilo... *Falar de aids hoje não me machuca, não me dói. Teve momentos da minha vida, que eu abria a boca e as lágrimas vinham. Hoje eu entendi que isso é algo que eu vou viver com ele, tendo ou não alguém do lado. O HIV dói, porque a sociedade impõe você quis ter, o que dói em mim é esse julgamento que a sociedade tem de que você quis ter... Eu sou responsável pelo que aconteceu comigo, mas eu não quis ter. Mas me incomoda o que a sociedade pensa, da promiscuidade. O que machuca a gente, é esse apontar do outro. Falar do HIV hoje pra mim não dói, não é que é fácil, mas antes era mais difícil... Eu tenho um receio hoje de o HIV banalizar, porque as pessoas não sabem o que é a Aids... hoje, eu não vejo cura para o HIV. Eu falo que essa cura é todo dia, a cura somos nós.* (Maria).

Maria conta que antes havia os medicamentos para *HIV* e outros para aliviar outros sintomas ou efeitos colaterais e isso dificultava muito para as pessoas seguirem com o tratamento. Hoje, seu tratamento são apenas três comprimidos pela manhã e dois à noite. Ela conta que, com os medicamentos de hoje, não sente efeitos colaterais, mas antes sentia vômitos, náuseas, e que um dos fatores que mais atrapalhou foi a não aceitação do diagnóstico, ou como ela mesma disse, a falsa aceitação. No período em que parou o tratamento, em 2011 e teve Aids novamente, ela sabia que em seu caso apenas a medicação não resolveria a situação. Após esse período, ela fez terapia com um psicanalista com quem permaneceu durante anos, e tem ciência de que precisa ainda hoje. Ela sente falta porque seu terapeuta havia falecido há um ano.

Sobre o momento de seu diagnóstico, ela conta:

Eu trabalhava na época em uma sorveteria, comecei com as febres noturnas e depois, diarreia. *Eu deflinhei muito rápido*, foi em 03 meses, eu já tinha ema-

grecido muito e com um quadro crônico de diarreia. Eu passei mal, desmaiei no trabalho. Meu irmão me pegou lá... Eu fiquei algum tempo sem noção das coisas, foi tudo muito rápido. Ela (A Aids) já veio bem agressiva. Pelo cálculo, eu devo ter contraído com 19 anos, quando eu tive o diagnóstico, em 2003, eu procurei a pessoa e ele tinha falecido no ano anterior de Aids. Eu descobri dessa maneira, na verdade eu brinco, *não foi nem eu que descobri, foi minha família que descobriu*” (E como foi para eles?, questionei) Matheus, eu só soube depois de todo o sofrimento, eu não compreendia as coisas, depois que eu descobri que meu irmão teve um quadro de depressão, o outro surtou. *Porque eles entenderam na época que era morte*. Ligaram para meus outros irmãos de São Paulo, para virem se despedir de mim. Minha primeira internação durou 30 dias, eu voltei para casa e fui internada de novo, eu tinha 35 quilos. (Maria).

Ela é heterossexual e conta que se incomoda quando falam do *HIV* em grupos específicos, como homens *gays*. Ela conta que conheceu o GRAPPA durante sua primeira internação no hospital. Quanto à relação de sua família hoje com o *HIV*, ela diz:

Hoje a gente não fala desse assunto não. Só se eu falar. Existe uma preocupação neles, essa proteção. Mas a gente não fala, também não tem necessidade. A gente fala muito do GRAPPA, mas como instituição, minha irmã é doadora. Minha sobrinha na infância dela, ela passou por muita coisa comigo dentro do GRAPPA. O GRAPPA, assim como antes, a gente faz esse acompanhamento hospitalar. Foi na instituição que eu tive o primeiro apoio psicológico e nesse momento, minha família começou a participar também. Essa vivência dentro da instituição me ajudou a compreender como é essa diferença, se um tá sofrendo, o outro não está. Por quê?... Eu já me julguei demais, já me culpei demais por ser soropositivo. Já me senti muito incapaz, eu não preciso de ninguém me criticar, eu sou muito autocrítica. A pior fase da minha vida foi quando eu saí do hospital (Maria).

Sobre o período em que interrompeu o tratamento antirretroviral e teve Aids pela segunda vez, ela relata:

Eu tive os dois na época, o sarcoma e a toxoplasmose, eu falo que nesse período foi até mais difícil. Eu cheguei em uma defesa de 06^{10} . Aceitar a perda da visão, foi um quadro muito doloroso, que foi quando eu percebi que eu precisava de ajuda e procurei o psicanalista ... mexeu muito com a minha autoestima, a questão da pele e da visão, o sarcoma veio muito agressivo. E o médico na época não entendeu o que era o sarcoma. E depois eu entendi que era um clínico geral que atendia na infectologia. Quando eu tive toxoplasmose, todos os meus irmãos fizeram o exame e minha irmã teve também. A toxoplasmose não causaria a perda da visão, mas a Aids ajudou. (Maria).

¹⁰ Linfócitos T4, células de defesa medidas pelo exame CD4.

Sobre seus envolvimento afetivos, ela relatou que:

O primeiro envolvimento depois do diagnóstico foi com uma pessoa soropositiva dentro do hospital. Hoje ele mora em Janaúba. Na época eu acreditava que eu tinha que me envolver com alguém soropositiva. *Olha que interessante?!...* Matheus. Quando eu tive o diagnóstico, eu tinha só 21 anos, né. Quando eu me recuperei, eu fiquei muito bem, muito bem, de verdade. Depois que eu saí do hospital, eu queria viver (Maria).

Ela está em um relacionamento sorodiferente há 08 anos. Ele sabe do diagnóstico dela. “E se não for ele, Matheus, vai ser outro. Positivo ou não, vai ser outra pessoa” (Maria).

Eu sempre falo com ele, ele nunca fez nenhum teste. E eu falo com ele, se acontecer alguma coisa com você, uma coisa que eu não tenho é peso na consciência. A gente não faz sem preservativo, mas e se acontecer de estourar? *Eu não tenho responsabilidade sozinha, não.* E esse é um assunto que ele foge. Ele entende, ele aceita e ele foge do assunto quando é para falar dele. *E eu acho isso um problema.* Até se meu exame não estiver bom, eu falo. Se eu tiver indetectável, eu falo e se não tiver, eu falo. Justamente para eu não carregar culpa sozinha... Ele é muito curioso, quando começou a sair (informações na mídia) sobre indetectável, foi ele que me falou. Eu falei com ele sobre os conceitos, falei que tem questões emocionais que podem afetar (Maria).

Quando questionada sobre o que é viver com *HIV*, ela responde que “viver com o *HIV* significa que eu posso viver como qualquer outra pessoa, é só um vírus. Viver com o *HIV* hoje não muda minha vida. Viver com *HIV* é viver. *HIV* é só uma situação, não muda quem ela é e o que ela quer ser.” (Maria).

“Deus, cê podia mandar um filho pra mim porque eu sei que eu posso ser mãe e o povo tá me cobrando!”

A segunda entrevistada nasceu e vive em Montes Claros. Ela é negra e, no momento da entrevista, tinha 44 anos. Seu diagnóstico ocorreu durante a gestação do primeiro filho, na época, aos 33 anos. Ela conta um pouco sobre o momento de seu diagnóstico:

Me abati, fiquei muito triste, achava que era o fim da vida. Aí depois, fui pondo na mão de Deus, né, e *consegui vencer.* Coloquei nas mãos de Deus. Eu perdi o primeiro filho, com uns 03 meses de gestação... Eu 2014, engravidei de novo e com uns 05 meses de gestação, perdi de novo. Mas, mesmo assim eu tentei,

né, ser mãe, que meu sonho era ser mãe. Logo depois, engravidei de novo e tive esse lindo filho. A médica deu todo o apoio, ela só me falou que quando eu ganhasse o bebê, tinha que tomar um remédio na veia lá, pra não transmitir. Meu sonho era ganhar menino normal, né, aí veio o parto normal... Para mim (a experiência do aborto) não foi boa. Eu engravidei já fazendo os exames, aí já deu que eu era soropositivo e minha cabeça já não ficou legal, né?! Quando eu descobri, eu pensava muita coisa, assim...em tirar a própria vida. Mas Deus me deu aquele bebê acho que para mim acalmar o coração. Mas para ele (seu esposo), foi a mesma coisa, aí a médica pediu para ele fazer os exames e deu também. Só que é tranquilo. Nem eu julgo ele, nem ele me julga. Quando nos conhecemos, eu tinha 25 anos e ele 18..., *Mas ele nunca jogou na minha cara não*. Eu, no meu pensamento, achava que ele ia ficar diferente comigo, mas não. Eu que às vezes ficava pensando, “*da onde que veio?*” (Cláudia)¹¹.

Claudia faz tratamento no Centro de Especialidades Tancredo Neves (CAETAN) e ela conta com carinho sua relação com a médica:

Eu fazia no CERDI, mas a Dra. mudou para cá, aí eu vim atrás dela. Que já faz tempo que eu faço tratamento com ela, desde o início, ela que deu os papel tudo, ela que deu o laudo do meu esposo. E na gravidez também, ela sempre me deu muito apoio, quando eu falava que queria engravidar. Até hoje quando eu falo que quero ter outro filho. (Cláudia).

Claudia conta que no início do tratamento sofreu muitos efeitos colaterais, mas que, com a adequação dos medicamentos, hoje não tem efeitos colaterais visíveis.

Eu cheguei na médica e ela falou “nossa, cê tá arrasada”, aí eu falei com ela que eu via o cheiro do remédio e enjoava. Até hoje, quando eu tomo não tenho nenhum efeito colateral. Eu tomo de manhã, às 11 da manhã... Eu via que meu peso não estava legal. Eu olhava no espelho e me sentia horrível. Olhava no espelho, o peito já tinha *selado*. Eu chegava para a médica e falava assim, “Ô Dra., eu tô magra!” porque eu sempre tive peito grande, corpão. Eu fui falando para Deus e disse “Ô Deus, não aceito isso não. De mim, não.”. Aí depois a médica foi falando que não tem nada a ver, que não é porque tem o *HIV* que tá magra... Eu sempre fui mais forte (Cláudia).

O esposo de Claudia também teve o diagnóstico em 2010 e começou o tratamento em 2014. O filho deles não foi diagnosticado com *HIV*. Ela conta que seu filho pede para ter um irmão e que o marido também fala todo dia para ela *arrumar menino*. Claudia contou sobre o período

¹¹ Cláudia, pseudônimo. Entrevista concedida a Matheus Felipe Oliveira Costa. Montes Claros, 02 de julho de 2022 (40min).

após o diagnóstico no qual ela estava deprimida.

Quando eu engravidei, em 2010, eu conheci muitas meninas lá que eu sabia que estavam fazendo tratamento junto comigo. Aí (uma das mulheres) ela chegou e tava de moto, uma *Biz* novinha. Aí eu fiquei imaginando, “*mas pra que a gente possuir isso? Se a gente já tá com os problemas já.*” Eu ficava imaginando... Aí quando foi um dia, eu cheguei para minha irmã, porque eu nunca escondi isso dela, né?! Eu falei para ela, eu *agora tô com soropositivo, a partir de hoje eu não quero comprar nem uma calcinha, mais.* Eu cheguei para ela assim e, aí, eu tava desgostada mesmo. *Tudo para mim era chorar*, não tinha nada de alegria mais. E aí depois que eu perdi o neném, eu fiquei pior. Aí eu contei pro meu pai, para minha mãe, eles me deu apoio, não me discriminou não. *Porque antigamente, a vida minha, eu só lembrava do HIV, a vida minha era assim.* Hoje não. Hoje, minha vida mudou muito, depois que Deus me abençoou com meu filho. Que eu era uma pessoa muito triste. Muito triste, muito triste, porque meu sonho era ser mãe. Eu parei de evitar e o menino não vinha... *Aí eu fui cobrada né, na família.* “ah, cê não tem filho”, aí depois, quando eu engravidei do primeiro, foi entre oração, eu orando à Deus e falava, *eu quero ser mãe para mostrar que eu poderia ser mãe*, porque eu sabia que eu podia, porque eu já tinha ido em médico, eu e meu esposo já tínhamos feito tratamento para ver se podíamos arrumar menino, antes de eu saber do *HIV*. Mas, graças a Deus, hoje eu sou outra pessoa. Igual estávamos conversando sobre a moto, isso foi em 2010, quando foi em 2012, meu esposo comprou uma moto. Eu falei, “cê quer saber de uma coisa?”, tô pra cima e pra baixo com a moto, aprendi andar, ele me ensinou. Aí depois de tudo que eu falava que não ia querer realizar nada, que eu tinha perdido aquela vontade de viver. Aí depois, olha como Deus faz, depois que Deus me deu o filho, hoje eu quero viver mais. Porque hoje eu tenho um filho para mim cuidar. Eu fui presenteada com essa bênção do filho, e presenteada que ele não tem o soropositivo. A gente tem que agradecer a Deus. E eu fui presenteada pela casa do Minha Casa Minha Vida, porque eu morava em barraca de lona. (Cláudia).

Cláudia conta que a irmã falou para ela pensar bem antes de contar para seus pais, mas segundo ela, preferiu contar “porque eu queria o apoio da minha família, como eu tive.” (Cláudia).

Mas uma questão ainda a incomodava, ela se questionava:

[...] e meu esposo? Meu esposo não tinha contato com a família, como eu tinha. A família dele não sabia... Por que eu pensava, *e se eu morrer?* E se a família dele não sabe de nada dele? Eu sempre penso, meu marido é muito calado. Ele não é muito de falar nada não, eu por conta minha, cheguei e falei, ele não gostou. Ele falou que a vida era dele. Mas eu pensava “e se eu morrer? Ninguém vai ficar sabendo da vida dele.” (Cláudia).

Claudia me contou também a situação na qual os familiares de seu esposo descobriram sobre o diagnóstico dos dois:

Aí um dia a cunhada dele ficou sabendo, tipo assim... jogou para colher, mas colheu. Eu cheguei disposta, assim, se for isso que ela for perguntar, eu vou falar com ela. Aí ela disse que ficou sabendo por uma amiga minha, disse, né, que se eu estivesse precisando de ajuda, que eu tava com soropositivo, se era verdade. Eu falei “tô mesmo”, não escondi, não. E falei assim “e aí, vai ser amiga, ou não vai ser amiga? Ela disse, “não, eu vou te dar maior apoio”. Aí ela falou assim, “e seu esposo?” [irmão do marido dela]. Aí eu falei “ele também!”. Só que quando eu falei com o meu esposo que eu tinha falado dele, ele não gostou não. A gente tinha que respeitar, mas eu fui e falei logo o que eu tinha que falar, para não esconder. Aí ela [a cunhada] ficou meio assim, mas depois falou “é, mas a vida é assim mesmo”. Mas eu falei com ela, “meu menino não, meu menino já fez exame, tá tudo okay” ... E depois ela, [a cunhada] falou, e a mãe dele? [do esposo]. Eu falei, “não falei nada com a mãe dele, não... Deu nada, ela mesma, foi lá e falou. Para ver a reação da minha sogra... Eu cheguei para minha sogra e ela falou assim: “jamais! Não é porque você tá com soropositivo que vou te abandonar vocês, *agora que eu vou te abraçar*” ... Minha sogra é maravilhosa, nunca me discriminou. Parece que me abraçaram mais forte, a minha família e a do meu esposo (Cláudia).

Ela conta que ainda hoje é ela quem cuida do marido em relação à medicação:

Ele vai trabalhar, sou eu que pego o remédio dele e coloco na bolsa. Quando vai em médico, sou eu que corre atrás pra ir em médico. Levar, [ele] porque [ele] não vai. Ele mesmo fala comigo que só alembra, porque eu alembro ele de ir em médico (Cláudia).

Claudia relatou também coisas absurdas que já ouviu de médicos durante o seu tratamento e como o GRAPPA a ajudou a superar essas situações:

Não vou abaixar a cabeça, não vou falar para você que tem horas que a gente não pensa, né, assim. A gente fica pensando, porque ninguém quer ter, né, um problema de saúde... Eu escutei muito, quando eu descobri, você já está abalada e tem algumas palavras que vão te levantar e te abaixam. “Eu levantei minha cabeça mais depois que eu conheci aqui, essa casa de apoio. Conheci as meninas aí, muito amigas. Aí, às vezes eu escutava muita coisa. O médico disse assim... e na época eu nem tinha telefone para gravar, assim. Eu cheguei na sala da médica, porque a Dra. não podia me atender, quem foi atender, foi um Dr. Ele falou assim... “pra que você quer ser mãe? Se você está com HIV. Outro médico, aí eu só falei com ele assim, “não, meu sonho é ser mãe.” Não falei mais nada, não processei. Por que cê sabe que pode processar, né?! Não precisei disso. Hoje tá aí o menino lindo, hoje eu sou outra pessoa. Hoje eu quero viver para cuidar dele (Cláudia).

“Deus é fiel e eu creio que ele vai arrumar uma pessoa boa pra mim, um dia. Porque eu já sofri demais com homem.”

Regina não mora em Montes Claros, no dia da entrevista, ela havia ido à cidade para consultar e, sempre que precisava, se hospedava no GRAPPA. Ela me pediu para ler uma mensagem em seu WhatsApp que perguntava “como está sua saúde neste momento? Consegue trabalhar?”. Ela me explicou “é pra ver se eu aposento” e gravou um áudio em seu telefone, dirigido a uma assistente social: “Um pouco debilitada, cansada. Tive pneumonia esses dias, mas tô levando a vida.”. No momento da entrevista, ela tinha 47 anos. Contou que foi diagnosticada durante o sexto mês da gestação de seu segundo filho, quando tinha 30, ou 31 anos. “Eu iniciei o tratamento e graças a Deus, meu filho não tem... e nem o pai dele tem também” (Regina)¹².

Morei com o pai dele há 10 anos, e antes da gente ter ele, a gente nunca usou preservativo. Fomos usar depois que eu descobri. Como eu descobri com 06 meses de gravidez, eu comecei o tratamento e tive que ter ele cesária pra não ter contato com o sangue e depois que ele nasceu fez vários exames até os três anos de idade. Talvez até mais de 03, eu não lembro direito... Eu era casada na época, mas não peguei dele, eu tinha pegado de um relacionamento antes de me casar (Regina).

Vocês já estavam casados há 10 anos? Questionei. “Sim... 10 anos sem saber [do diagnóstico]. Se não tivesse feito o pré-natal, talvez até hoje eu não sabia. Talvez eu soubesse se tivesse ficado doente, debilitada. Se não, até hoje eu não sabia.” (Regina). Em relação ao momento do diagnóstico, ela apontou que

Fiquei sem chão. Hoje pra mim é normal, mas quando eu descobri, eu ficava com vergonha. Vergonha de sair na rua, achando que todo mundo sabia. E ficava com receio de chegar perto das pessoas por causa do preconceito. Mas hoje em dia, pra mim é normal, eu nem me lembro que tenho isso, pra mim é nor-

¹² Regina, pseudônimo. Entrevista concedida a Matheus Felipe Oliveira Costa. Montes Claros, 02 de julho de 2022 (31 min)

mal. Geralmente a gente não sente nada, né. Eu só lembro quando alguém toca no assunto. *Mas pra mim, a vida é normal pra mim, eu nem tenho isso* (Regina).

Ela contou que faz tratamento desde o primeiro dia do diagnóstico. Ela morava com seu ex-marido na Paraíba na época e teve seu filho nesse estado. Segundo ela, também contraiu o vírus lá, relatando a seguinte hipótese. “Porque antes de eu me casar com ele, eu era garota de programa. E depois, eu conheci ele, nesse ambiente que ele era garçom de lá. Saímos de lá e a gente começou a se gostar, saímos de lá e nos casamos.” (Regina). Depois que o filho nasceu, eles se mudaram para a cidade natal dela, na qual hoje ela reside, seu ex-marido havia ido junto, mas depois voltou para a Paraíba.

Depois viemos pra cá, chegando aqui, ele afastou [da religião evangélica] e começou de novo aquela bagunça da parte dele. A gente terminou, ele foi embora e até hoje não veio aqui. A gente entra em contato, ele manda ajuda pro filho dele. Ele é uma pessoa maravilhosa, mesmo longe ele é presente pro filho dele... Eu tive outros relacionamentos, tive um que eu conheci aqui [no GRAPPA]. Conheci ele aqui, ele quase acaba com a minha vida. Era um ciúme doente. Era demais, muito possessivo. Mas graças a Deus, Deus me libertou (Regina).

Segundo ela, esse ex-companheiro que conheceu no GRAPPA e reside em um município da região e também é atendido pela ONG.

Foi conturbado, foi cheio de briga. Até polícia tinha no meio, Maria da Penha [faz referência a Lei Nº 11.340, de 7 de agosto de 2006] e tudo. Ele era tão ciumento que ele me levava no meu serviço e ia me buscar. *Eu perdi minhas amizades tudo por causa dele*. Não ia ninguém lá na minha casa e eu não podia sair sem ele. *Até para tomar banho, eu não podia tomar banho só, tinha que tomar mais ele*. Até aqui mesmo, [no GRAPPA], ele tinha ciúme de mim, quando a gente vinha pra cá. Olha para você ver a situação. Na rua eu nem podia olhar pros lados. Ele usava droga também. Bebia. Foi um livramento que Deus me deu na minha vida. E ele falava pra todo mundo que eu tinha soropositivo. Na minha cidade... era só minha família que sabia que eu tinha soropositivo. Hoje todo mundo sabe, por causa dele. *Ele brigava comigo e saía gritando no meio da rua que eu tinha Aids*. Ele não ligava de dizer que ele tinha, mas eu tinha meu... [Silêncio. Receio?!]. Ele saía gritando no meio da rua “*Cê é aidética, cê tem Aids*”. Hoje, eu não ligo mais não.... Eu ficava com vergonha, fiquei com vergonha. Ficava sem querer sair de casa.

Após vivenciar esse relacionamento abusivo com seu ex-companheiro que também vivia com HIV, Regina se fechou para relações amorosas. Ela me relatou que sente falta de um

companheiro, mas que possui dificuldades para se relacionar. Relatou também outra situação que havia vivenciado recentemente com outro homem de sua cidade que se interessou por ela.

Inclusive, esses dias, essa semana, tinha um *coroa* que começou a me olhar assim. Começou a querer namorar comigo. Ele não tem [HIV], não sei se não tem [na verdade]. Aí ele disse, vou pra igreja com você. Eu levei ele pra igreja, aí, ele tirou uma foto nossa lá no banco da igreja. Tirou do celular dele e mostrou não sei quem lá da cidade e o povo foi e disse pra ele, ‘caí fora!’. *E ele não sabe que eu fiquei sabendo disso...* Aí, ele foi onde faz exame, no laboratório e lá tem uma amiga minha, que trabalha lá. E chegou lá, ele falando “*pê, pê, pê, pá, pá, pá...*”. Minha amiga estava colhendo sangue. E ela tava ouvindo uma pessoa falando lá que conhecia uma pessoa, que não tinha tido nada com ela ainda, só tinha ido na igreja com ela, mas tinha ficado sabendo que ela tinha Aids e queria levar ela lá pra fazer o exame sem que ela soubesse. Aí minha amiga falou “será quem é?”. E ela disse que chegou no balcão e ele estava com a minha foto mostrando para todo mundo, e ela viu e me reconheceu na foto. [A minha amiga] disse que ficou puxando conversa com ele, “quem foi que te falou?” ele contou quem falou e tudo mais e imediatamente ela ligou para mim e disse “fulana, aquela pessoa tá expondo. Eu achei um absurdo. Ele tá expondo pra todo mundo, mostrando sua foto (Regina).

Ela, assim como as outras mulheres que foram entrevistadas, é muito religiosa e aponta que foi Deus quem fez com que as coisas ocorressem dessa forma com esse novo homem que pretendia se relacionar com ela, porque existem vários laboratórios em sua cidade, mas ele foi justamente no que sua amiga trabalhava.

Hoje em dia ele fica aí, me manda mensagem direto. Eu tô fazendo de conta que não tô sabendo de nada, não falei nada com ele. E esses dias ele mandou uma mensagem pra mim, “a, cê acha que eu fico em bar bebendo, que eu não sou *limpo*, mas se você quiser a gente faz a prova. A gente vai fazer um exame, nós dois *pra você ver que eu sou limpo*.” Ele querendo... cê tá entendendo, né?! “*pra cê ver que eu não tenho nada*”. Eu falei ‘isso aí não vem ao caso, eu não quero porque eu tô servindo a Deus, e tô no propósito e eu não quero me relacionar agora com ninguém porque vai me afastar do meu propósito.’ Foi o que eu disse para ele, até hoje ele não sabe que eu fiquei sabendo. Eu converso com ele normal, pra ele não desconfiar e depois sair falando para mais gente, porque, pelo menos, eu fazendo de conta que não tô sabendo, evita dele espalhar mais ainda, né. Fica só pra ele, eu penso assim. (Regina, 2022).

Ela conta que essa última situação de exposição sorológica a magoou porque ela não queria se relacionar com o homem, ele é que queria. Eles não tiveram um relacionamento e caso fossem ter ela contaria do diagnóstico.

Mas eu tenho esperança de arrumar um namorado sim. Um namorado não, um marido e bão! [diz aos risos]. Eu já sofri demais na mão de homem, demais da conta. Estou esperando Deus preparar um pra mim. *Deus é fiel e eu creio que ele vai arrumar uma pessoa boa pra mim, um dia. Porque eu já sofri demais com homem* (Regina).

Regina afirmou que decidiu não processar juridicamente a atitude desse último homem que queria se relacionar com ela e a pessoa que contou para ele porque teria que expor a amiga que foi quem revelou a situação para ela e, além disso, acabaria se expondo ainda mais e, até mesmo, poderia perder seu trabalho. Conta que tem medo de saberem e não aceitarem mantê-la, principalmente, porque seu patrão tem Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC). “[...] eu trabalho de diarista já faz anos e o pessoal lá não sabe que eu tenho... *Se ele ficar sabendo, Ave Maria!, eu nem chego lá na porta.*” (Regina).

Regina me relatou que sofreu diversas violências físicas, psicológicas e patrimoniais do seu ex-companheiro que também vivia com HIV. Eu questionei a ela sobre as cicatrizes que ela havia me mostrado em seu corpo e ela respondeu:

Isso aí era ciúmes... Ele tinha ciúmes de um vizinho lá perto de casa, que era um ciúmes doente. O vizinho não podia abrir o portão de casa. Aliás, não podia abrir portão de casa nenhuma que ele dizia que era de lá. E, se eu tivesse perto dele e levantasse e fizesse um barulho de portão abrindo, um carro passasse, ou uma moto, *já era caso dele dar em mim.* “Cê tá saindo porque tá escutando ele sair” [o companheiro dizia]. Se tocasse o alarme de um carro, “cê tá saindo porque tá ouvindo o carro dele”. Era desse jeito e aí já era agressão, verbal e física. Eu tinha o lado certo de dormir, se eu acordasse de noite para ir ao banheiro era porque eu tava procurando saber, ouvir ele (o vizinho), se ele tava saindo no portão. Era desse jeito. Isso tudo já gerava agressão. Aqui [no GRAPPA] foi mais verbal, né (sobre a violência que vivenciei dentro da instituição). Tinha uma menina aqui, eu não lembro o nome dela agora. Aí teve uma vez que eu tive aqui com ele e ele ficou com raiva de mim aí e disse “eu não gosto de você, não, eu gosto é de fulana.” Falando que gostava era da menina, na frente de mim e dela... Aqui, dar mesmo [agressão física], ele nunca deu não, mas só verbal só, humilhando... *Às vezes é pior de que um tapa, sabia?! Pelo menos a física, ela dói na hora e passa, a verbal ela fica doendo até hoje.* [Choro.] ... *Eu perdi minhas amizade tudo por causa dele.* Até minha família, quase eu perco até minha família. *Até meu filho.* Melhor coisa que Deus fez na minha vida foi levar ele pra bem longe de mim. *Hoje em dia eu sou só,* não tenho um amigo, por causa dele. A minha família tá voltando a falar comigo agora de novo... As coisas que ele fez comigo ainda machucam muito quando eu lembro... as humilhação.

Era polícia na porta de minha casa, direto (Regina).

Ela conta que faz apenas um ano que o relacionamento acabou. Para ela fica difícil encontrar uma pessoa para se relacionar após o diagnóstico positivo para o *HIV*, inclusive de fazer amizades. A família dela sabe do diagnóstico, não desde o início, porque ela morava na Paraíba. Quando eles voltaram para o norte de Minas, o filho já tinha 07 anos.

Sobre o momento em que a família soube, ela relatou que foi “triste, mas hoje em dia tá normal. Nós nem toca no assunto, não fala nada. Minha família não mudou comigo.” (Regina). Embora, por conta das configurações de sua vida, eles já não eram mais próximos. Sobre o processo de solicitação de sua aposentadoria, Regina relatou que a violência patrimonial que vivenciou, quase destruiu seus planos.

Foi o seguinte, essa assistente social foi lá em casa tem quase um ano e esse cara que eu tava com ele, que eu tava te falando. Eu não tava em casa, e quando a assistente social chegou lá, ele disse que eu trabalhava, ele falou um monte de coisa com ela, porque ele já era aposentado. E *ele não queria que eu ganhasse o meu para mim poder depender dele*. Ele fez a caveira minha pra assistente social, então eu não consegui. A sorte minha é que eu encontrei com o advogado, ele que me encontrou, eu passando na rua e ele me chamou disse que “olha fulana, eu já fui na sua casa umas três vezes, e não te encontrei, vai lá no escritório que eu tenho uma coisa pra te falar sobre seu processo. É coisa de Deus, eu consegui agendar outra perícia pra você, isso não acontece”. (Regina, 2022).

Eu a alertei sobre a possibilidade de ela expor para a assistente social acerca do que ele fez com ela, que foi uma violência patrimonial, para ela depender dele.

E foi muita coisa que ele falou. Ele disse para ela que a gente era união estável, que ele era aposentado e que eu trabalhava. E realmente eu trabalho, eu faço faxina duas vezes na semana, mas não é suficiente, né?! Falou tudo isso, e tudo isso complicou, né. Ela tem marido, aposentado, trabalha. O advogado mesmo disse, “se não fosse aquela entrevista que ele fez com ela, já era para você estar recebendo seu dinheiro”. (Regina).

Sobre sua relação com o GRAPPA, Regina relatou que gosta muito da instituição.

Gosto muito de vir, me sinto bem aqui. As meninas tratam a gente muito bem, comida gostosa. Eu não venho muito, mas sempre que posso venho. Já dormi aqui. Aqui tem amigos. Hoje mesmo, fazia tempo que eu não via fulana. Ela que ficava aí na recepção, mas ela tava afastada por conta do Covid. Quando

eu cheguei e não vi ela, no início quando ela afastou eu fiquei triste porque a gente conversava demais. Hoje eu cheguei e fiquei feliz (Regina).

Em seu discurso a vida com *HIV*, é uma vida *normal*: “Viver com *HIV* é normal. Eu nem lembro que tem, só lembro quando alguém me lembra. Ou quando eu estou interessada em alguém que eu penso *Ih, não vai dar certo. Não vai dar pra mim*” (Regina).

Considerações finais

Esse trabalho apresentou uma observação participante na ONG Grupo de Apoio à Prevenção e aos Portadores de HIV/Aids em Montes Claros-MG, e também as narrativas de vida de três mulheres que vivem com HIV/Aids e são atendidas pela instituição. Foi constatado que a categoria estigma, trabalhada por Goffman, ainda permanece atual naquele contexto porque a manipulação da informação social, do diagnóstico positivo, é uma preocupação central das pessoas que vivem com *HIV* e foram consultadas neste estudo. A confissão sexual de que Foucault expôs em sua genealogia da sexualidade também persiste atualmente nos discursos médicos sendo considerada indispensável à prevenção, ao diagnóstico e aos tratamentos de HIV/Aids, isso fica exposto no caso de Cláudia que, mesmo que ela e o esposo vivam com HIV/Aids, suas práticas sexuais ainda sofreram tentativas de controle pelos médicos que já os acompanharam. A mesma médica que apoiou o casal quando eles engravidaram e tiveram o filho de forma biológica, ainda afirma que eles só podem se relacionar sexualmente com o uso da camisinha externa. Essa discussão também é exposta na literatura (CARVALHO; MONTEIRO, 2021), na qual alguns autores apontam que os direitos sexuais das mulheres que vivem com *HIV* são invisibilizados diante da prioridade dos sistemas de saúde em debater e evitar a transmissão vertical, apagando a vivência dessas mulheres como sujeitos sexuais.

Assim como no estudo de Roger Flores Ceccon e Stela Nazareth Meneghel (2017), aqui foram constatadas iniquidades de gênero nas vivências de mulheres que vivem com HIV/

Aids. As mulheres, neste estudo, relataram situações de cobranças familiares para cumprir papéis sociais, como a maternidade, além de violências físicas, patrimoniais e da exposição sorológica. Também precisaram ocultar seu diagnóstico em diversas situações, como a relatada por Regina, que decidiu não processar os homens que expuseram sua sorologia positiva para o *HIV* porque poderia ser demitida de seu emprego de empregada doméstica, caso os patrões soubessem do diagnóstico.

Os estudos da última década (CARVALHO; MONTEIRO, 2021) também apontaram que, em razão da persistência da ideia de que a Aids seria uma doença do *outro* relacionada a *comportamentos de risco*, a maioria das mulheres heterossexuais costumam usar a camisinha apenas no início de seus relacionamentos amorosos/sexuais e apenas como método contraceptivo. Neste estudo isso também fica evidente a partir do relato de Regina em que antes do diagnóstico ela e o marido nunca haviam utilizado camisinha. Utilizaram apenas depois.

A principal chave da pesquisa foi a *normalidade* da vida, a noção de normal em contraposição ao patológico que está implicada nas diversas esferas de vida das mulheres entrevistadas, também dos outros atendidos pelo GRAPPA que foram acessados na observação participante. As (sobre)vivências, a maternidade, os relacionamentos amorosos e sexuais, a monogamia, todas essas categorias foram atravessadas pela ideia de uma vida normal como uma vida sem o diagnóstico positivo.

A literatura científica já apontava isso, um estudo (COSTA *et al.*, 2015) mostrou que as categorias *normal* e *diferente* foram identificadas como centrais no discurso de jovens que vivem com *HIV*. A referência de uma vida normal para esses adolescentes é de uma existência igual à dos jovens que não vivem com HIV/Aids. Essa ideia de normalidade também foi apontada por Dagmar Meyer e Jeane Félix (2014) ao exporem que nossa cultura se pretende soronegativa. Outro estudo (AGOSTINI *et al.*, 2018) também apontou o fato de que, para as mulheres, a pos-

sibilidade e o desejo de engravidar estão vinculados a uma ideia de normalidade, o que somados às cobranças familiares fizeram com que Cláudia dedicasse sua vida à maternidade.

A normalidade atravessou os discursos dos atendidos no GRAPPA em diversos momentos, como na pergunta do homem que — mesmo tendo um conhecimento sólido sobre a patologia — não se sentia normal. A médica tentou definir a normalidade apontando que “o normal está em vários campos e fazendo o tratamento de *HIV* a pessoa consegue ter a vida que ela quer viver”. Uma mulher idosa afirmou que hoje, por tomar apenas dois comprimidos no tratamento e não mais 20 como tomava anteriormente, se sente com uma vida normal. Maria, apontou que para ela hoje é mais tranquilo viver com *HIV*, e por ter tido a experiência de ter vivido com Aids, ela apontou que tem medo de o vírus ser banalizado. Segundo ela, uma pessoa que teve Aids carrega consigo as consequências da Aids, que não são simples e que, como se pode constatar, podem ser biológicas, mas também são psicológicas, sociais e simbólicas. A ideia de “encontrar alguém” e “viver um amor” esteve presente principalmente na história de vida de Regina, mas também atravessou as vidas de Cláudia, quando expôs que seu sonho era se casar, e de Maria quando expôs que quando saiu de Hospital após sua primeira internação queria viver e namorar.

Assim como Dagmar Meyer e Jeane Félix (2014) constataram que o *HIV/Aids* é ressignificado diante da experiência de vida e que o diagnóstico positivo é um importante evento biográfico, no qual, a partir dele, os jovens precisavam organizar suas expectativas e projetos futuros. Também foi constatado nesta pesquisa que, por mais que as mulheres entrevistadas expuseram (sobre)vivências singulares em ambos os casos é possível pensar em uma *reconfiguração de si* e das relações de afeto após o diagnóstico positivo para o *HIV*.

É importante expor que categorias, como raça, geração e até mesmo classe social, não foram desenvolvidas nesta pesquisa pois se tratou de uma etnografia de conclusão de curso, mas mesmo assim todas essas categorias atravessaram as narrativas de vida das mulheres entrevistadas.

Sugerem-se possíveis estudos futuros que acionem tais categorias, além de outros estudos que focalizem as experiências dos homens. Está sendo desenvolvida atualmente uma pesquisa de mestrado a respeito das atribuições a respeito da masculinidade e da sexualidade relatadas por homens usuários de Profilaxia Pré-exposição para contribuir ainda mais nos debates contemporâneos sobre a realidade de *HIV* e da prevenção no Brasil.

Referências bibliográficas

AGOSTINI, Rafael; MAKSUD, Ivya; FRANCO, Túlio. “Eu tenho que te contar um negócio”: gestão da soropositividade no contexto dos relacionamentos afetivo-sexuais de jovens vivendo com HIV. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro) [online]. 2018, n. 30, pp. 201-223. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.30.10.a>. Acesso em: 7 dez. 2022.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e cultura*, v. 10, n. 1, 2007.

BRASIL. Lei nº 12.984, de 2 de junho de 2014. Define o crime de discriminação dos portadores do vírus da imunodeficiência humana (HIV) e doentes de aids. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112984.htm. Acesso em: 2 de fevereiro de 2021.

BORGES, Raul Elton Araújo; SILVA, Mercês de Fátima dos Santos; MELO, Lucas Pereira de. “Mas não tive coragem de contar”: a revelação da condição sorológica na experiência amorosa de pessoas que vivem com HIV. *Saúde e Sociedade* [online]. 2017, v. 26, n. 3, pp. 664-675. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902017170311>. Acesso em: 7 dez. 2022.

CARVALHO, Jamille Maria Rodrigues; MONTEIRO, Simone Souza. Visões e práticas de mulheres vivendo com HIV/aids sobre reprodução, sexualidade e direitos. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. 2021, v. 37, n. 6. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00169720>. Acesso em: 17 jul. 2022.

CECCON, Roger Flores e MENEGHEL, Stela Nazareth. Iniquidades de gênero: mulheres com HIV/Aids em situação de violência. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* [online]. 2017, v. 27, n. 04, pp. 1087-1103. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312017000400012>. Acesso em: 17 jul. 2022.

COSTA, Matheus Felipe Oliveira. Reprodução de narrativas heteronormativas e infecção pelo HIV. Montes Claros, MG: Unimontes. *Anais do Fórum de Pesquisa, Ensino, Extensão e Gestão* (on-line). Disponível em: <https://fepeg2021.unimontes.br/anais/5a4593e5-06b2-4c08-9887-b-f76a7dc7612>. Acesso em: 30 Sep 2023.

COSTA, Tadeu Lessa da; OLIVEIRA, Denize Cristina de; FORMOZO, Gláucia Alexandre. Qualidade de vida e AIDS sob a ótica de pessoas vivendo com o agravo: contribuição preliminar da

abordagem estrutural das representações sociais. *Cadernos de Saúde Pública* [online]. 2015, v. 31, n. 2, pp. 365-376. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00180613>. Acesso em: 7 dez. 2022.

DRAKOS, Georg. Globally distributed silences, and broken narratives about HIV. In: HYDÉN, Lars-Christer; BROCKMEIER, Jens. *Health, Illness and Culture: Broken Narratives*. Milton: Taylor & Francis, 2008.

FARIA, Evelise Rigoni de; PICCININI, Cesar Augusto. Maternidade no contexto do HIV/AIDS: gestação e terceiro mês de vida do bebê. *Estudos de Psicologia* [online], Campinas, 2010, v. 27, n. 2, pp. 147-159. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2010000200002>. Acesso em: 1 out. 2021.

FERREIRA, Débora Carvalho; FAVORETO, Cesar Augusto Orazem; GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisbôa. A influência da religiosidade no conviver com o HIV. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação* [online]. 2012, v. 16, n. 41, pp. 383-394. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-32832012005000019>. Acesso em: 5 out. 2021.

FERREIRA, Débora Carvalho; SILVA, Girlene Alves da. Caminhos do cuidado: itinerários de pessoas que convivem com HIV. *Ciência & Saúde Coletiva* [online]. 2012, v. 17, n. 11, pp. 3087-3098. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012001100025>. Acesso em: 5 out. 2021.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1. A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, 1993 (original de 1986). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/15984/14483>. Acesso em: 5 out. 2021.

MACHADO, F. E. D. S.; MACHADO, F. E. D. S.; NUNES, L. C. T.; BARBOSA, M.X. S.; SILVA, A. L. M.; GRANGEIRO, A. R. S. Controladores de elite e HIV: uma revisão de literatura. *Revista Multidisciplinar em Saúde*, v. 2, n. 2, p. 56, 2021. Disponível em: <https://editoraime.com.br/revistas/index.php/remss/article/view/998>. Acesso em: 17 jul. 2022.

MEYER, Dagmar; FÉLIX, Jeane. “Entre o ser e o querer ser...”: jovens soropositivos(as), projetos de vida e educação. *Educação em Revista* [online]. 2014, v. 30, n. 2, pp. 181-206. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982014000200009>. Acesso em: 17 jul. 2022.

MINAS GERAIS. Boletim Epidemiológico Mineiro: Análise epidemiológica do HIV/AIDS panorama do ano de 2016. Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais. Coordenação IST/AIDS e Hepatites Virais. Ano III, Volume III. Belo Horizonte, 2017.

MINAS GERAIS. Boletim Epidemiológico Mineiro: Análise epidemiológica do HIV/AIDS panorama do ano de 2019. Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais. Coordenação IST/AIDS e

Hepatites Virais. Ano VI, Volume VI. Belo Horizonte, 2020.

MISKOLCI, Richard. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Autêntica, 2017.

MISKOLCI, Richard. A Teoria *Queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, p. 150-182, 2009.

MORERA, Jaime Alonso Caravaca *et al.* Theoretical and methodological aspects of social representations. *Texto & Contexto - Enfermagem* [online]. 2015, v. 24, n. 4, pp. 1157-1165. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-0707201500003440014>. Acesso em: 6 out. 2021.

MOREIRA, Sueli Aparecida *et al.* Percepção de risco como estratégia de convívio comensal com jovens órfãos pelo HIV/AIDS em São Paulo, SP, Brasil. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação* [online]. 2018, v. 22, n. 64, pp. 141-152. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-57622016.0425>. Acesso em: 7 dez. 2022.

OLIVEIRA, Lédice Lino de; NEGRA, Marinella Della; NOGUEIRA-MARTINS, Maria Cezira Fantini. Projetos de vida de adultos jovens portadores de *HIV* por transmissão vertical: estudo exploratório com usuários de um ambulatório de infectologia. *Saúde e Sociedade* [online], 2012, v. 21, n. 4, pp. 928-939. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902012000400012>. Acesso em: 5 out. 2021.

OLIVEIRA, Mariana de Moraes Duarte; JUNQUEIRA, Telma Low Silva. Mulheres que vivem com *HIV/aids*: vivências e sentidos produzidos no cotidiano. *Revista Estudos Feministas* [online]. 2020, v. 28, n. 3. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n361140>. Acesso em: 17 jul. 2022.

OLTRAMARI, Leandro Castro; CAMARGO, Brígido Vizeu. AIDS, relações conjugais e confiança: um estudo sobre representações sociais. *Psicologia em Estudo*, 2010, v. 15, n. 2, pp. 275-283.

PELÚCIO, Larissa. Nos nervos na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e modelo preventivo de AIDS. 2007. *Tese* (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos, 2007.

PELÚCIO, Larissa; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, n. 1, p. 125-157, 2009.

PERLONGHER, Néstor. *O Que é Aids*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PIMENTA, Luciana Borges. Relações de Gênero e sexualidade: um estudo sobre o processo de feminilização da Aids. 2016. *Dissertação* (Mestrado em Desenvolvimento Social) - Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2016.

RENESTO, Helana Maria Ferreira *et al.* Enfrentamento e percepção da mulher em relação à infecção pelo *HIV*. *Revista de Saúde Pública* [online], 2014, v. 48, n. 1, pp. 36-42. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-8910.2014048003186>. Acesso em: 17 jul. 2022.

SÁ, Amanda Araújo Malta de; SANTOS, Cristina Vianna Moreira dos. A Vivência da Sexualida-

de de Pessoas que Vivem com HIV/Aids. *Psicologia: Ciência e Profissão* [online]. 2018, v. 38, n. 4, pp. 773-786. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703000622017>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SERRA, Allan *et al.* Percepção de vida dos idosos portadores do HIV/AIDS atendidos em centro de referência estadual. *Saúde em Debate*, 2013, v. 37, n. 97, pp. 294-304.

SILVA, Jacqueline Barbosa *et al.* Os significados da comorbidade para os pacientes vivendo com TB/HIV: repercussões no tratamento. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* [online]. 2015, v. 25, n. 1, pp. 209-229. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312015000100012>. Acesso em: 17 jul. 2022.

SILVA, Josicleide Maciel da e; SILVA, Carlos Roberto de Castro e. HIV/Aids e violência: da opressão que cala à participação que acolhe e potencializa. *Saúde e Sociedade* [online]. 2011, v. 20, n. 3, pp. 635-646. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902011000300010>. Acesso em: 1 out. 2021.

SIMÕES, Júlio Assis. Gerações, mudanças e continuidades na experiência social da homossexualidade masculina e da epidemia de HIV-Aids. *Sexualidad, Salud y Sociedad* [online]. 2018, n. 29, pp. 313-339. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.29.15.a>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora/Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TRINDADE, Felipe Ferraz; FERNANDES, Gizekly Teixeira; NASCIMENTO, Rubens Henrique Ferreira; JABBUIR, Iaan Fernando Gouvêa; CARDODO, Anamaria de Souza. Perfil epidemiológico e análise de tendência do HIV/AIDS. *Journal Health NPEPS*, v. 4, n. 1, 2019.

ZUCCHI, Eliana Miura *et al.* Estigma e discriminação vividos na escola por crianças e jovens órfãos por Aids. *Educação e Pesquisa* [online]. 2010, v. 36, n. 3, pp. 719-734. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022010000300005>. Acesso em: 1 out 2021.

O corpo negro, marginal e homossexual na literatura da vida real: aproximações entre o personagem Medonho, de Suor e Madame Satã

The black, marginal and homosexual body in real-life literature: approximations between the character Medonho, from Suor and Madame Satã

El cuerpo negro, marginal y homosexual en la literatura real: aproximaciones entre el personaje Medonho, de Suor y Madame Satã

Juliana Carvalho da Silva¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a construção da masculinidade e da virilidade e, principalmente, das masculinidades e virilidades negras, e quais suas possíveis implicações em personagens homossexuais. Para tal, debruça-se sobre autores como Sueli Carneiro, Frantz Fanon e Foucault, uma vez que visa compreender como as relações político-sociais podem ou não interferir na construção dos sujeitos negros e suas expressões afetivas e sexuais. Analisa-se ainda dois personagens, sendo eles Medonho, da obra ficcional Suor, de Jorge Amado, e Madame Satã, alter ego de João Francisco dos Santos, figura boêmia da Lapa, localizada no Rio de Janeiro. Busca-se igualmente analisar e compreender como os conceitos de gênero, sexualidade e raça se entrelaçam e interferem na construção identitária e sociopolítica dos homossexuais negros brasileiros, cujo recorte temporal situa-se na década de 1930, no Brasil.

Palavras-chave: masculinidade; homossexualidade; gênero; raça

Abstract: This article aims to analyze the construction of masculinity and virility and, mainly, black masculinities and virility, and what their possible implications are for homosexual characters. To this end, it focuses on authors such as Sueli Carneiro, Frantz Fanon and Foucault, as it aims to understand how political-social relations may or may not interfere in the construction of black subjects and their affective and sexual expressions. Two characters are also analyzed, namely Medonho, from the fictional work Suor, by Jorge Amado, and Madame Satã, alter ego of João Francisco dos Santos, a bohemian figure from Lapa, located in Rio de Janeiro. It also seeks to analyze and understand how the concepts of gender, sexuality and race intertwine and interfere in the identity and sociopolitical construction of black Brazilian homosexuals, whose time frame is located in the 1930s, in Brazil.

Keywords: masculinity; homosexuality; gender; race

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la construcción de la masculinidad y virilidad y, principalmente, de las masculinidades y virilidad negras, y cuáles son sus posibles implicaciones para los personajes homosexuales. Para ello, se centra en autores como Sueli Carneiro, Frantz Fanon y Foucault, ya que pretende comprender cómo las relaciones político-sociales pueden o no interferir en la construcción de los sujetos negros y sus expresiones afectivas y sexuales. También se analizan dos personajes, Medonho, de la obra de ficción Suor, de Jorge Amado, y Madame Satã, alter ego de João Francisco dos Santos, figura bohemia de Lapa, ubicada en Río de Janeiro. También busca analizar y comprender cómo los conceptos de género, sexualidad y raza se entrelazan

¹E-mail: carvalhojuliana0701@gmail.com.

e interfieren en la identidad y construcción sociopolítica de los homosexuales negros brasileños, cuya temporalidad se ubica en la década de 1930, en Brasil.

Palabras clave: masculinidade; homosexualidade; gênero; raça

“O negro parecia uma fera desencarcerada: fazia todo mundo fugir, marinheiros e homens.”

(*O Bom Crioulo*, Adolfo Caminha, 1895)

Breves apontamentos acerca da construção e dos desdobramentos da masculinidade

Tal qual o conceito de feminilidade, a masculinidade não é inata e/ou atemporal e é, portanto, *socialmente construída*. Salienta Pierre Bourdieu, em *Dominação Masculina* (1999), que o ser masculino então se constrói a partir de uma não-justificação, como algo sólido e concreto, enquanto o feminino – constantemente em questionamento – assume um não-lugar na esfera social. A ciência igualmente hierarquizou os indivíduos por suas condições biológicas: até o século XVIII, a representação da sexualidade humana é falocêntrica e, assim sendo, o órgão genital feminino apresentava-se como um “falo invertido” (BOURDIEU, 1999). A existência desse sexo-único fez com que, cientificamente, se entendesse que o clitóris era um “pênis atrofiado”, e o que diferenciava homens e mulheres eram suas capacidades de procriação – o que também colocaria o feminino em uma posição de inferioridade, uma vez que a maternidade, aferida a esse, destinou mulheres ao espaço doméstico.

Para além das construções acerca de gênero, o Ocidente também se encarregou na produção dos conceitos de raça e suas classificações, em que o *darwinismo social* aparece como grande protagonista: se os seres humanos são, por natureza, desiguais, haveria aquele que é “melhor” pois igualmente existe aquele que é “pior”. Assim surgia a dicotomia do branco (civilizado) *versus* o negro (selvagem). Em sua obra *Systema naturae*, o naturalista sueco Lineu dividiu os homens em quatro categorias, sendo elas: o homem branco/europeu é loiro, possui os olhos azuis, é engenhoso

e regido pela razão; o homem asiático é severo e melancólico, regido pela opinião; o americano, por sua vez, é um homem alegre e teimoso, que “erraria em liberdade”, pois é regido pelos costumes; o africano é vagabundo, negligente, preguiçoso, tendo os cabelos crespos e a pele oleosa (DA SILVEIRA, 1999, p. 99). Ainda sobre a relação branco *versus* negro, Frantz Fanon (2008) diz:

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo... (FANON, 2008, p. 94).

Destarte, o corpo negro – dentro do contexto das sociedades ocidentais, cristãs e eurocentradas – se tornou extremamente objetificado. Homens e mulheres negras, principalmente nos contextos de diáspora e de escravidão, viram-se reduzidos ao estereotipo de uma sexualidade quase animalésca. Se de um lado as mulheres negras são postas quanto insaciáveis e ardentes amantes e retratadas com suas curvas acentuadas e os seios fartos, o pênis do homem negro é colocado *sempre* como grande e rígido, em sinal de virilidade e de perigo pois, afastando-se do corpo branco euro cristão, representa a *unicamente a luxúria*. Fanon (2008), ao trazer à luz o depoimento de uma prostituta sobre se relacionar com homens negros, enfatiza essa hiperssexualização.

[...] só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, “dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo o que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável (FANON, 2008, p. 139).

Ademais, o mito da inexistência de práticas “homossexuais” no continente africano deriva de discursos igualmente preconceituosos: a ideia da superioridade física do negro africano, que se mostra avesso à efeminação do mundo civilizado; e a sexualização dos negros de forma animalésca e instintiva, desconhecendo os vícios antinaturais do homem branco. Entretanto, ao adentrarem o continente africano, ainda XV, os europeus encontraram diversas práticas sexuais entre pessoas

do mesmo sexo, que muito remetiam ao modelo grego, por exemplo, ou até mesmo do travestismo, em que homens assumiam uma postura “feminina”, tal qual os *berdaches* - terminologia utilizada para uma “pessoa de dois espíritos”, isto é, alguém que reuniria no mesmo corpo um espírito masculino e um feminino – do Novo Mundo (MOTT, 2005). Em 1681, o capitão Antônio de Oliveira Cadornega já retratava que

Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma. E se sucede morrer algum daquela quadilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres. (CADORNEGA, 1942, p. 259).

A repressão sexual aparece então em uma Europa Medieval, que juntava agora Igreja e Estado. Assim, a religião não tardou em determinar regras morais, sacralizando a sexualidade e estabelecendo um ideal heterossexual. Por volta dos anos 1700, e a intensa introdução das noções de “bem” e “mal”, homens que mantinham relações com outros homens passaram a ser vistos como criminosos (TONIETTE, 2006). O termo *sodomia* foi utilizado até o século XIX para designar relações entre indivíduos do mesmo sexo, derivando do livro Gênesis, presente no Antigo Testamento, em uma referência as cidades de Sodoma e Gomorra (VAINFAS, 1989, p. 145). Entretanto, a tradição eurocristã entendeu, por muito tempo, sodomia como toda relação sexual que não tivesse por finalidade a procriação, sendo considerada crime contra a Igreja e o Estado. As penalidades incluíam multas e banimento da cidade/país e, em casos mais extremos, açoite em praça pública ou castração (TREVISAN, 2000, p. 127).

A construção de uma ideia de homossexualidade – o termo homossexual surgiria pela pri-

meira vez em 1869, criado pelo médico húngaro Karoly Benkert (MOREIRA, 2012) – parte igualmente da demarcação do *outro*.

A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse “outro” permanece, contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como “natural”. (LOURO, 2001, p. 549).

Os significados referentes às sexualidades, bem como outras construções histórico-sociais, transformam-se ao longo da história humana. A partir do século XIX, principalmente, o modelo higienista reforçou a ligação entre sexualidade e valores morais – e, aqui, entende-se como norma a sexualidade branca e heterossexual. A atração entre indivíduos do mesmo sexo sempre existiu, e nem sempre foi considerada indesejável ou distúrbio. Como aponta Marcelo Toniette (2006, p. 44), a figura do homossexual é pautada, a partir do século XIX, em um contexto médico-legal, higienista e psiquiátrico, em que a expressão sexual desencontrava com o ideal de masculinidade requerido pela família burguesa ocidental.

A colonização portuguesa em terras brasileiras se espantou ao perceber que aqui já se praticava o “pecado da sodomia” entre os indígenas – o que não incluía apenas indivíduos do sexo masculino, mas também do feminino. Trazendo consigo o repúdio a relação entre pessoas do mesmo sexo e seguindo a linha judaico-cristã, os portugueses utilizaram-se do mecanismo da confissão, bem conhecido pelos europeus. Assim, o sexo tornava-se tema dos sermões e pregações, e somente confessando estes indivíduos – o que incluía os colonos, os indígenas e os escravizados – seriam salvos dos “pecados” e os crimes sexuais eram, como em Portugal, julgados pelo Santo Ofício (PRESTES & VIANNA, 2007).

A descriminalização da sodomia no Brasil aconteceria apenas em 1830, com a extinção do Tribunal do Santo Ofício e a instauração do Código Criminal, que a retirava enquanto delito

– influência do iluminismo europeu que entendia não caber as leis punir relações sexuais entre indivíduos do mesmo sexo (TREVISAN, 2000, p. 166; FRY, 1985, p. 64; SPENCER, 1995, p. 273; GREEN, 2006, p. 198-199). Entretanto, a não criminalização da sodomia não garantiu, em nenhum momento, que o Brasil – e até mesmo os países europeus – tivesse se libertado de seus preconceitos.

O Brasil “moderno” e a rale: homens negros, gays e marginalizados

No século XIX houve uma mudança significativa nos costumes dos brasileiros. O país deixava de ser colônia de Portugal (1822) e passava a ser uma República (1889), contando nesse meio tempo com dois reinados e um período regencial, além da abolição da escravatura com a Lei Áurea, em 1888. Sidney Chalhoub (1988), ao analisar a classe trabalhadora brasileira nas primeiras décadas da República demonstra o quanto se buscou reprimir uma suposta ociosidade associada aos escravizados libertos. Os legisladores da época acreditavam que os negros e “mulatos” não estavam prontos para viver nessa sociedade que se modernizava, e que causavam desordem a vadiagem. Sobre essa última, já se apresentava enquanto preocupação das elites desde o Segundo Reinado: visando educar os “selvagens recém libertos”, o governo buscou criar uma ideologia que valorizasse o trabalho – e que seria implementada de forma mais ativa anos mais tarde, nos governos de Getúlio Vargas. Ademais, o processo de instauração de uma República no Brasil mostrara-se singular. A abolição da escravidão geraria uma crise entre a Coroa e os latifundiários, uma vez que esses últimos reivindicavam indenizações – devido a perda da mão de obra – e vislumbravam no governo republicano uma maneira de alcançar as compensações, mas a Primeira República (1889-1930) estava distante de promover uma possível soberania popular ou diminuir o distanciamento entre as classes.

No que se refere às práticas sexuais e as relações de gênero, o Brasil moderno observou

a saída dessas das garras da Igreja, entregando-as aos cuidados da ciência higienista. Agora, os indivíduos passavam a ser classificados – principalmente por influência dos discursos europeus – em uma dicotomia normal *versus* anormal, e não tardaria para o surgimento de discursos médicos-científicos que buscassem nomear e classificar as variantes sexuais, logo entendidas quanto desvios e patologias, que entre os infratores encontravam-se as prostitutas, os negros e os homossexuais. Muito embora fosse comum a prática, entre os homens brasileiros, de transvestir-se de roupas femininas durante os carnavais, ostentando joias e vestidos, como em uma reprodução da imagem afro-brasileira da *baiana*, o ato era reservado (e unicamente aceito) durante o período de folia (GREEN, 2000).

A literatura médica produzida na virada do século, para além de documentar e categorizar as práticas homoafetivas masculinas, apresentava-se como uma forma – um tanto quanto eficaz – da manutenção da ordem e da saúde públicas, associando-as à uma alternativa ao “horror da sífilis”, doença causada, ao que se pensava, majoritariamente pelas prostitutas. Os textos, embebidos de conceitos moralizantes, igualmente permitiram as delimitações entre aquele que penetra (ativo), o receptivo (passivo) e o considerado misto, que aparceiraria ambas as formas do prazer sexual; acreditava-se, por fim, que muitos homens estavam sujeitos a sodomia devido à ausência de um corpo feminino, como era o caso de soldados afastados por longos períodos. O problema estava, sem muita surpresa, nos “passivos” – indivíduos que se aproximavam de uma *feminilização*, reproduzindo vestimentas, trejeitos e vozes mais agudas (GREEN, 2000), e constantemente associados a vícios.

Como antes mencionado, Jorge Amado não seria o primeiro – nem único – autor a reproduzir uma figura problemática do negro – principalmente sendo esse homossexual. Muito embora *Um homem gasto* tenha apresentado o primeiro *personagem* homossexual, seu enfoque era muito mais científico do que romântico; assim, ainda no século XIX, a obra *Bom-Crioulo* (1895), de

Adolfo Caminha, traz à luz o primeiro romance de *temática homossexual*, narrando a história de Amaro, um ex-escravizado que, ao fugir de seu cativo, consegue se alistar na Marinha Brasileira e que, devido a seu bom comportamento, passa ser denominado como o Bom Crioulo. Amaro então conhece Aleixo, um marinheiro branco, de olhos azuis, admirando seu objeto de desejo pela “brancura de sua pele”. Impedido de viver sua paixão e afastado de Aleixo, Amaro cai em doença; tomado pela raiva ao descobrir, ainda no hospital, da traição do marinheiro (que fora seduzido por uma ex-prostituta), o Bom Crioulo foge e o mata a golpes de navalha – aqui representado de forma quase animal. Satisfatoriamente, o sociólogo Deivison Mendes Faustino alerta para a subalternização do gênero no que se refere à expectativa a respeito do exercício da sexualidade negra, em que

O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir desses atributos será reconhecido... a própria afirmação do subalterno não prescinde dos atributos oferecidos pelo opressor, a ausência ou a deficiência de algum elemento relacionado ao corpo terá consequências catastróficas para a identidade deste homem. O negro que não conseguir exibir alguns dos atributos desta hipervirilidade supermasculina estará traindo/frustrando sua raça e sua masculinidade. (FAUSTINO, 2014, p. 91).

A passagem para o século XX tampouco apresentaria mudanças consideráveis na correlação sociedade-(homo)sexualidade. A medicina perpetuou a busca incessante das causas e da cura para a homossexualidade, fosse através das confissões dos “invertidos” ou da internação compulsória desses, como propunha do médico-legista Aldo Sinisgalli – ao manter esses indivíduos longe, a sociedade poderia então permanecer sadia (TREVISIAN, 2000). Outra proposta vinha do médico Pires de Almeida, que alegava ser necessário incentivar o convívio de crianças de sexo oposto, a fim de educá-las acerca de suas sexualidades; caso não se obtivesse sucesso, Almeida recomendava ainda “provocar o coito invertido com mulheres vestidas de homem ou mesmo obrigá-lo a pernoitar com mulheres completamente nuas, ainda que não as goze” (DE ALMEIDA, 1906 *apud* TREVISIAN, 2000, p. 181).

A efervescência dos anos de 1930 seria matéria-prima para que Jorge Amado construísse

um ideal de nacionalidade: a valorização de saberes e cultos populares, na busca por uma cultura *genuinamente brasileira*, bem como a miscigenação – racial e cultural; o candomblé igualmente despontaria como elemento-chave para entender essa sociedade, em que assumiria o principal viés de resistência da população negra sendo “(...) uma religião alegre, que não esmaga as pessoas; o pecado não existe” (AMADO *apud* RAILLARD, 1992, p. 84). Criava-se então uma identidade nacional festiva, cordial, popular e muito atrelada a malandragem, ao “jeitinho brasileiro”, em que homens e mulheres negros caminhavam na corda bamba entre a realidade e o estereótipo. Amado também generalizou e romantizou elementos com tanta perspicácia que seu Brasil alegre, miscigenado e sensual seria bem recebido não apenas no exterior, como em todo território nacional. Se, por um lado, o literato expôs rico repertório cultural, social e político, por outro isentou-se de conflitos e questionamentos acerca de tabus e desejos (GOLDSTEIN, 2009), como é o caso de seus personagens homossexuais.

Compreendendo que a cultura se encontra alheia de ser um objeto linear e/ou engessado e que, portanto, não é possível pensar uma *cultura popular* sem que se analise o campo e as relações de força e dominação nas quais essa está inserida (HALL, 2003), as expressões culturais qualificam uma relação capaz de circular por uma sociedade, podendo ser recebidas, compreendidas ou até mesmo manipuladas das mais diversas formas (CHARTIER, 1995, p. 184). Partindo desse pressuposto, a cultura popular pode também se apresentar como construção e/ou reafirmação de uma identidade nacional que, nesse caso, seria feito através da Literatura. Ademais, a cultura assume uma importância significativa no que diz respeito na estrutura da organização social, em que a linguagem enquanto processo de significação agrupa, na realidade, todo um conjunto de significados partilhados, que resultam em um processo de *representação*; a identidade cultural é, portanto, resultado de “aspectos de nossas identidades que surgem do nosso sentimento de “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e acima de tudo nacionais” (HALL, 2006, p. 8).

Em suma, a identidade social dos indivíduos é construída e reafirmada pelo meio social no qual estes estão inseridos.

Ora, se graças a Literatura e, principalmente a realista, pôde-se observar uma interferência performática no real que, a partir da lúdica linguagem, constitui sistemas de representações sociais (CHARBEL, 2015), é viável a compreensão dos intelectuais e literatos enquanto agentes produtores de discurso – é da linguagem literária que se produz sentidos atrelados à consciência. Assim, o pensamento de Charbel entra em consonância com Naxara e Camilotti (2009), que alegam que a literatura brasileira assume um papel de formadora da nação, tornando-se um viés para se pensar a História no país, através de dois tipos de análise: a primeira, textual – interna da fonte –, e a segunda, contextual – externa da fonte (Ferreira, 2014). Se a primeira foca no corpo do texto e seus aspectos linguísticos, a segunda levará em consideração o espaço sociocultural em que a obra está inserida. Encontra-se, assim, na Literatura, transgressões de saberes que tanto dominam como fazem dominar, em uma dinâmica recíproca de poder-saber (FOUCAULT, 2001). O intelectual e, nesse caso, o *literato*, assume à frente enquanto intérprete de uma sociedade, podendo ser “fabricante de ilusões ou consciência de nacionalidade. (...) sempre designado para o exercício de alguma função e/ou missão especial que varia de acordo com a conjuntura histórica.” (VELLOSO, 2013, p. 153).

Entretanto, a Literatura brasileira alimentou-se, desde o período colonial, de estereótipos acerca do corpo negro-escravo (EVARISTO, 2005), pensando mulheres negras ora como corpos-reprodutivos ora como objetos de satisfação dos desejos dos homens brancos, enquanto os homens negros apresentam-se *necessariamente* perigosos, incontroláveis e viris, a exemplo da *falomaquia*, área da ciência eugenista que se debruçava sobre o tamanho do pênis do homem negro, e que reafirmava-se senão pela representação literária desse indivíduo – fosse em caráter fictício ou através de divulgação de material científico (DE SOUZA, 2013). A virilidade negra esperada ad-

vém, portanto, da divisão sexual do trabalho escravista que, pautada na violência e desumanização enquanto controle social, fermentou a visão mítica desses homens enquanto potenciais ameaças (ROSA, 2006).

A mestiçagem indesejada: as homossexualidades de Medonho e Madame Satã

No ano de 1934, Jorge Amado lançaria seu terceiro romance, *Suor*. A obra traz à luz a triste realidade de operários, prostitutas, ladrões e toda gama de marginalizados, moradores do Casarão 68, localizado no Pelourinho, um “famoso cortiço onde residem nada menos que seiscentas pessoas, alojadas em cubículos” (DUARTE, 1996, p. 62-63). A Bahia, e principalmente a cidade de Salvador, dos romances amadianos da década de 1930 estão longe de progressistas; pelo contrário, suas representações são pautadas em seu lado mais sombrio, de dor e desigualdade, colocando Amado como porta-voz dos desvalidos (MAGALHÃES, 2007). O título tampouco é por mero acaso. Comum às obras de Amado, o jogo sensorial faz-se presente – e, aqui, através do incômodo. A descrição minuciosa do ambiente traz ao leitor uma sensação de abafamento, sufocamento e desconforto – do calor incessante, misturado aos odores de fezes e urina (DUARTE, 1996). Em *Suor*, poucas são as personagens que possuem nome, como uma denúncia de suas frequentes desumanizações.

Muito embora Amado não se aprofunde nas relações sexuais-afetivas de Ângelo, o personagem também se distancia dos demais: ainda menino, seu pai era dono de armazém de “secos e molhados”, o que garantia à família uma condição um pouco mais estável. Quando se muda para o casarão, Ângelo tem dificuldade em enturmar-se com os demais meninos – brutos e maltrapilhos –, bem como mostra-se mais educado. Em uma passagem específica, os meninos observam “uma preta mijar” (AMADO, 1986, p. 34), e o incômodo causado à Ângelo, que protesta com os demais, faz com que a resposta seja de Jesuíno: “Você não é homem! Já ouvi dizer que você dá...” (Idem, p. 35). A falta de brutalidade do personagem o aproxima de uma suposta feminilidade e, consequen-

temente, de uma homossexualidade passiva.

O capítulo *Sexo* é o único que traz menções claras de comportamentos homossexuais masculinos, entre o alemão e branco Franz, professor de piano; e um negro, vendedor de frutas, apelidado de Medonho. Franz, um homem branco, assume uma postura mais “feminina” e “passiva”, sendo retratado como o elo mais sensível, que gostava de receber carícias para além do ato sexual. Seu quarto (bem como ele próprio) sempre limpo que, somado às suas “carências”, traziam desprezo dos homens que “apenas o comiam”, uma vez que não conseguiam defini-lo nem como homem nem como mulher, sendo motivo de chacotas e ridicularizações.

O negro Medonho, por sua vez, é totalmente diferente: é descrito como porco e feio, de lábios grossos e nariz achatado (AMADO, 1986, p. 54). Ainda que abra seu quarto para receber homens, esse o faz por falta de dinheiro ou de mulher. Medonho assume uma posição mais viril, samba cantar samba, trabalha de forma braçal, não quer – tampouco aceita – carícias de outros homens. O personagem se enoja com a suposta feminilidade assumida por Franz. Há entre eles uma diferença gritante: enquanto Medonho desce as ladeiras do Pelourinho, ninguém sequer assobia; no caso do alemão, gritam, riem e ridicularizam – “xibungo! Xibungo!”² (AMADO, 1986, p.54).

Ainda que *todos* os homens do sobrado estejam à margem dessa sociedade, e ambos os personagens apresentem uma sexualidade “invertida”, há classificações hierárquicas entre eles. Medonho é aceito por ser “o outro tipo de homossexual”, que é grosseiro, viril, porco e está distante de tudo que possa representar o feminino. Portanto, mesmo que homens procurem tanto Franz quanto Medonho, cabe apenas ao primeiro, ao *passivo*, o título de homossexual. Nas palavras de Jorge Amado, em seu livro *Navegação de Cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*:

² Termo utilizado para designar, de forma marginalizada, indivíduos do sexo masculino que mantêm relações, sexuais ou afetivas, com outros homens.

[...] Vale recordar que nos anos vinte a condição do homossexual só era atribuída aos passivos – aquele que dá, dizia-se em língua de acusação –, alcunhados de chibungos com desprezo, vítimas do preconceito, perseguidos, marginalizados, excrescências. Os ativos, os que comiam, eram olhados com admiração e inveja, considerados machões, não estavam sujeitos à crítica e à discriminação, os fanchonos. (AMADO, 1992, p. 472).

Medonho assume a máxima da masculinidade esperada: a do homem que faz sexo por instinto, sem esperar a troca afetiva. Medonho torna-se aceitável uma vez que, muito embora seja ainda o Outro por sua sexualidade desviante –, se enquadra na imagem pré-concebida do homem negro enquanto bruto, grosseiro, desprovido de beleza física e virtudes. Há, entretanto, outro ponto chave na fala do narrador que permite compreender as trocas sexuais e afetivas nessa sociedade: no que diz respeito aos homens – assim mencionados por Jorge Amado, como uma alusão a fim de reafirmar sua sexualidade normativa –, esses procuram os “xibungos” apenas na ausência do sexo feminino; na visão do autor, esses homens usam tanto Franz quanto Medonho para satisfazerem seus desejos – unicamente como uma válvula de escape – não sendo considerados, em nenhum momento, enquanto indivíduos homoafetivos.

Outro personagem digno de análise, João Francisco dos Santos, o Madame Satã, nasceu em 25 de fevereiro de 1900, na cidade de Glória do Goitá, em Pernambuco, numa família de 17 filhos, em que seus pais eram descendentes de ex-escravizados. João foge de Pernambuco com uma mulher que havia lhe oferecido emprego no Rio de Janeiro, e passar a cuidar da pensão da qual era ela a dona. Ainda menino, com apenas treze anos de idade, João Francisco deixa a pensão de Dona Felicidade e passa a dormir em calçadas, na Lapa. Não demoraria para que o jovem fosse contratado, aos dezoito anos de idade, como garçom em um bordel – prática bastante comum dos prostíbulos do Rio de Janeiro que contratavam homens jovens e homossexuais para trabalharem como camareiros, garçons e até eventuais prostitutas se assim fosse da vontade dos clientes (GREEN, 2003).

João Francisco – que era muitos em um só – se tornou “malandro autêntico”: a camisa de seda, os dedos das mãos com anéis, o chapéu de panamá na cabeça, além de portar uma faca e ser

conhecido como capoeirista excepcional; o “outro lado” de João, o Madame Satã, surgia à noite e se apresentava no bar Danúbio Azul, pintando-se e transvestindo-se. Apesar de “se transvestir para a forma feminina”, Madame Satã exalava virilidade; bebia, jogava, defendia as prostitutas dos homens violentos, sabia lutar, tinha sido preso diversas vezes e acabou tornando-se figura emblemática da boêmia carioca depois de sua entrevista ao jornal *O Pasquim*, ainda na década de 1970: João contara que havia baleado um guarda por chamá-lo de “veado”, em 1928, que lhe rendeu o encarceramento até o ano de 1965 (GREEN, 2003). Madame Satã fez parte do sistema prisional durante longos 28 anos, ainda que períodos intercalados e, assim,

[...] esteve sujeito tanto ao sistema penal subterrâneo e seus saberes não acadêmicos, moldado para o controle dos ex-escravos, quanto ao saber científico da clínica criminológica, que buscava descrever as personalidades criminosas em termos de individualização do pertencimento racial e sua proximidade com os grupos negro e indígena (PIZA; GUIMARÃES; ARGOLLO, 2017, p. 236)

Assim como Medonho a sexualidade de João Francisco é voltada unicamente para o prazer, afastando-se o máximo possível das trocas afetivas e, frequentador assíduo do bar Danúbio, é conhecido por ser um exímio caçador – fosse de prazer, dinheiro ou das inúmeras confusões que se envolvia. Em uma dessas noites, Satã conhece Renato e decide levá-lo para casa; o sexo ardente e sem tabus corre noite adentro, mas é quando Renato demonstra encantamento que João o manda embora, reassumindo sua figura viril e bruta (VERGARA, 2009).

Para compreender a construção de Medonho e Satã, torna-se necessário o entendimento de como a sexualidade *desviante* do homem negro está intrinsecamente relacionada a um fracasso em assumir o papel socialmente esperado para a masculinidade – em função da pré-definida hipersexualização de seus corpos, entendendo ainda como a própria ideia de desvio pode apresentar-se enquanto produto de uma politização dos corpos e das sexualidades que, enquanto antagônicas e dissidentes, desencontram-se com valores sociais dominantes (PINHO, 2015). Foucault (1988) diz ainda que, sendo a sexualidade um objeto historicamente construído, a partir dos múltiplos dis-

cursos sobre o sexo, é no âmbito cultural e social que as identidades se definem – e são, portanto, instáveis, mutáveis e plurais, e influenciam diretamente na construção do sujeito. Para Madame Satã, sua feminilidade é *uma construção, algo que pode ser forjado e encenado*³, seja no âmbito artístico ou social, e que finda por coexistir com sua masculinidade.

Quando a ficção encontra a realidade

Muito embora se perceba diferenças entre Medonho e Madame Satã, sendo uma *persona* fictícia e o outro real, um transvestir-se de mulher (ainda que por curtos períodos) enquanto o outro se enoja com a feminilidade exercida por outros homens, há entre eles uma semelhança: ambos representam, a seus modos, a virilidade associada ao corpo masculino e, principalmente, negro. Ainda, de acordo com Pinho (2004), o corpo negro é visto como um corpo subalterno, o que não seria diferente com suas masculinidades. Enquanto o homem branco é o animal superior, o homem negro é corpo-sexuado ou corpo-servil.

Contudo, a proximidade do personagem com o “real” pode ser entendida melhor a partir do que Charbel (2016, p. 63) salienta sobre a historicidade se mostrar enquanto ferramenta satisfatória à produção discursiva que, ainda que não possua caráter científico, não tem menos aspiração à verdade sobre a História. Em linhas claras, ainda que ficcional, a Literatura se mostra como elemento importante para se entender como as sociedades prestam contas com o passado e, principalmente a literatura realista, tornou possível uma interferência performática no real que, a partir da lúdica linguagem, constitui sistemas de representações sociais (CHARBEL, 2015). Sendo, portanto, inegável a proximidade entre o fazer historiográfico e a literatura, em que essas complementam-se na análise e no entendimento de uma sociedade e seus signos e costumes, pode-se entender como essa última ora reproduz (pré)conceitos e ideais, ora os denuncia – como é o caso da obra amadiana.

Como mencionado anteriormente no presente trabalho, a literatura brasileira foi (e, às ve-

³ Grifo pessoal.

zes, ainda é) permeada por conceitos coloniais, heteronormativos e eurocentrados, não sendo possível analisá-la fora do contexto histórico e temporalidade na qual está inserida. O romancista Jorge Amado, por sua vez, inverte a lógica e coloca o personagem negro e periférico – e, posteriormente, o feminino – no centro de suas obras, mas não faz o mesmo com os personagens homossexuais.

As transformações políticas e sociais do século XIX também atrelaram em uma forma de se pensar o controle dos corpos, em que esses tornam-se ferramentas, em que um corpo saudável é necessário para a manutenção do sistema capitalista (FOUCAULT, 2008). Ora, se a medicina higienista entende que o corpo homossexual é anormal e suscetível a doenças, esse adoece; adoecendo, desanda a ordem do poder vigente. Portanto, ao homem negro e operário (sendo esse homossexual ou não) não é permitido a proximidade ao feminino – inferior, frágil, que adoece. Além, é claro, do fator reprodutivo, importante para a manutenção do capitalismo vigente. Há, ainda, a relação entre Literatura e identidade: uma vez que a literatura não “aparece do nada” sendo essa, na realidade, mimese das relações e do pensar humano. Ainda salienta Marcelo José Caetano que

[...] o texto literário não é autônomo em relação ao ambiente histórico e cultural em que é produzido. Ele é um modo de projeção das questões e pontos de vista que configuram esse ambiente, sintonizando-se, em alguma medida, com a percepção própria do seu tempo. Noutros termos, a experiência literária não é exclusivamente estética, mas diz respeito a certo modo de percepção que é histórico-cultural, implica uma escolha discursivo ideológica daquele que escreve (CAETANO, 2007, p. 3).

Destarte, uma das formas dos homens brancos e heterossexuais reconhecerem-se quanto grupo hegemônico é através, como demonstrado ao decorrer do presente trabalho, da desqualificação do outro: ao criar e reproduzir estereótipos que apontam sempre de forma negativa as masculinidades encontradas nos corpos negros, pobres e homossexuais, colocam o ideal branco-burguês-heterossexual como referência de masculinidade positiva (CONNEL, 1995).

Dialogando com o conceito de dispositivo foucaultiano, Sueli Carneiro discorre sobre um *dispositivo de racialidade*, em que se demarca a humanidade associada à branquitude, definindo as

dimensões humanas e hierarquizando-as pautado na proximidade ou distanciamento desse padrão (CARNEIRO, 2023, p. 31-32). Portanto, uma vez que o dispositivo de racialidade é estruturante e está intrinsecamente relacionado na construção dos sujeitos, o afastamento do ideal de brancura acaba por gerar marcas subjetivas e sofrimentos psíquicos nesses indivíduos; mas, assim como a visão foucaultiana, Sueli Carneiro compreende que todo dispositivo gera igualmente uma resistência, isto é: se há, inegavelmente, o sofrimento, há também rupturas curativas movimentadas por um sujeito ou grupo em relação ao biopoder (nesse caso, racial) em que estão inseridos.

Carneiro (2023) dialoga ainda com a autora afro-americana bell hooks que traz à luz que a socialização dos jovens negros é marcada por estereótipos da exacerbação físico-genital e incompletude intelectual, provocando exageros e impessoalidades através do saber produzido acerca dessa (HOOKS, 2004). Portanto, hooks propõe uma tomada de consciência da subjetivação forjada pelo imaginário social do colonizador – tão latente na cultura de massas na contemporaneidade – desvinculando o corpo negro-masculino das figuras falocêntricas e violentas (HOOKS, 2009).

Jorge Amado, infelizmente, reproduziu falas estereotipadas de uma masculinidade voltada para a negação de tudo que envolvesse o feminino, como também o faz Madame Satã, em sua vivência. Assim sendo, Medonho é a afirmação e a representação de Madame Satã e vice-versa: personas negras, marginalizadas e *viris*. Indivíduos que reproduzem o discurso introduzido há séculos sobre seus corpos, ainda que o façam “às avessas”. Ou, nas palavras de Madame Satã: “sou bicha porque eu quero e não deixo de ser homem por causa disso.”

Referências bibliográficas

AMADO, Jorge. *Suor*. 45. ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Brasileira, 2003. (Original publicado em 1990).

BRANNON, Robert. *Looking at the Male Role*. 1976.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas: 1680*. Revisto e anotado por Manuel Alves da Cunha. v. III. Lisboa: Agência-Geral das Colónias, 1942.

CAETANO, Marcelo José. Itinerários Africanos. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, n. 2, p. 1-12, 2007.

CAMILOTTI, Virgínia; NAXARA, Márcia Regina C. História e Literatura: fontes literárias na produção historiográfica recente no Brasil. *História: Questões & Debates*, v. 50, n. 1, 2009.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar, 2023.

CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 83-105, 1988.

CHARBEL, Felipe. A ficção histórica e as transformações do romance contemporâneo. In: _____; GUSMÃO, Henrique Buarque de; MELLO, Luiza Laranjeira da Silva (Org.). *As formas do romance: estudos sobre a historicidade da literatura*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

_____. Uma filosofia inquietante da história: sobre Austerlitz, de WG Sebald. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 8, n. 19, 2015.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CONNEL, R. W. *Políticas de Masculinidade*. Educação e Realidade. 1995.

DA SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa - Papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. In: *Revista Afro-Ásia*. n 23. 1999.

DE LAURETIS, Teresa. *The practice of love: Lesbian sexuality and perverse desire*. Indiana University Press, 1994.

DE OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Vol. 22. Editora UFMG, 2004.

DOS SANTOS, Simone Cabral Marinho. O modelo predominante de masculinidade em questão. *Revista de Políticas Públicas* 14.1 (2010): 59-65.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Rio de Janeiro: Record; Natal, RN: UFRN, 1996.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. *Revista Palmares*, v. 1, n. 1, p. 52-57, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. - Salvador:

EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104

FERREIRA, A. C. Literatura: a fonte fecunda. In: PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes Históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 61-91.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *O que é o autor?* Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2008.

FREUD, Sigmund. A dissolução do Complexo de Édipo. In S. Freud, *Obras completas*, 2011, volume 16: *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. (Cap. 6, pp. 203-213). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. A construção da identidade nacional nos romances de Jorge Amado. *O universo de Jorge Amado—Caderno de leituras*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 62-75, 2009.

GREEN, James Naylor; POLITO, Ronald. *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil, 1870-1980*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

GREEN, James N. O Pasquim e Madame Satã, a "rainha" negra da boemia brasileira. *Topoi (Rio de Janeiro)*, v. 4, p. 201-221, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

hooks, bell. *We Real Cool: black man and masculinity*. New York: Routledge, 2004. hooks, bell. Ensinar Novas Paisagens, Novas Linguagens. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(3): 857-864, setembro-dezembro/2008.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista estudos feministas*, v. 9, p. 541-553, 2001.

MAGALHÃES, Carlos Augusto. Jorge Amado e o espaço do Pelourinho. *Leituras amadianas*, p. 35-62, 2007.

MOREIRA, Adilson. A homossexualidade no Brasil no século XIX. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v.6, n.07, 2012.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. *Afro-Ásia*, n. 33, p. 9-33, 2005.

OYEWÙMI, Oyèrónke. Laços familiares /ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. Tradução para uso didático: Aline Matos da Rocha. *Signs: Feminisms at a Millennium*. Summer, vol. 25, n. 4. 2000, p. 1093-1098.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *CADERNOS pagu*, p. 89-119, 2004.

PINHO, Osmundo de Araújo. “Putaria”: masculinidade, negritude e desejo no pagode baiano. *Maguaré*, v. 29, n. 2, p. 209-238, 2015.

PIZA, Evandro; GUIMARÃES, Johnatan Razen; ARGOLO, Pedro. Quem quer ser Madame Satã? Raça e Homossexualidade no Discurso Médico Legal da Primeira Metade do Século XX. *Revista Direito e Práxis*, v. 8, p. 229-261, 2017.

PRESTES, Érika Aparecida; VIANNA, Túlio. *História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo*. Iniciação Científica. Vol. 1. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais- PUC Minas, Belo Horizonte, 2007.

RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado*. Trad. Annie Dymetman. São Paulo: Record, 1992.

SPENCER, Colin. *Homossexualidade: uma história*. Rio de Janeiro: Record, 1995. (Coleção Contraluz).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n. 10, p. 49-63, 1995.

TONIETTE, Marcelo Augusto. Um breve olhar histórico sobre a homossexualidade. *Revista brasileira de sexualidade humana*, v. 17, n. 1, 2006.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. In: *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. *Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VERGARA, Daniel Luis Moura. Madame Satã: a desconstrução da sexualidade. *Anais do Intercom*, 2009.

Não há revolução sem movimento: disputas e tensões em torno da Parada LGBT de Sergipe

There is no revolution without movement: disputes and tensions around the LGBT Parade in Sergipe
No hay revolución sin movimiento: disputas y tensiones en torno al Desfile LGBT de Sergipe

Gladston Oliveira dos Passos¹
Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa²
Marcos Ribeiro de Melo³

Resumo: A Parada LGBT de Sergipe resulta do engajamento de ONGs, ativistas e militantes individuais que reivindicam melhorias para a população LGBTQIA+. Durante o planejamento e a execução da Parada surgem divergências que ocasionam tensões e conflitos entre os (as) envolvidos (as). Dessa forma, o presente artigo tem como objetivo analisar como se apresentam as relações de poder que constituem a construção da Parada LGBT de Sergipe. O percurso metodológico do trabalho envolveu levantamento bibliográfico, entrevistas e etnografia por meio da observação participante. A partir desta análise, percebe-se que a Parada LGBT de Sergipe é construída com muito diálogo entre as partes envolvidas, mas há também muitas divergências nos posicionamentos, especialmente de ordem política por parte de alguns/as coordenadores/as e apoiadores/as do evento. Tais atitudes terminam por resultar no rompimento de parcerias entre as instituições e/ou entre os/as militantes, seja de forma temporária ou definitiva.

Palavras-Chave: Parada LGBT; Política; Direitos; Sergipe.

Abstract: Sergipe's LGBT Parade is the result of the engagement of NGOs, activists and individual activists who demand improvements for the LGBTQIA+ population. During the planning and execution of the Parade, disagreements arise which cause tensions and conflicts between those involved. This article therefore aims to analyze the power relations that constitute the construction of the LGBT Parade in Sergipe. The methodological approach involved a bibliographical survey, interviews and ethnography through participant observation. From this analysis, we can see that the LGBT Parade in Sergipe is built with a lot of dialogue between the parties involved, but there are also many divergent positions, especially of a political nature on the part of some of the event's

¹ Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Sergipe, Pós-graduado em Direito do Trabalho e Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará. E-mail: gladstonpassos92@gmail.com.

² Estágio pós-doutoral na Universidade Pablo Olavide (UPO) na Espanha com Bolsa CAPES (2016). Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/2012). Mestra em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS/2006). Atualmente é professora do Campus do Sertão da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: patriciarosalba@academico.ufs.br.

³ Professor Associado do Departamento de Psicologia (DPS) e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cinema (PPGCINE) da Universidade Federal de Sergipe. Psicólogo (UFS), Doutor em Sociologia (PPGS/UFS) e Mestre em Educação (PPGED/UFS). E-mail: marcos_demelo@academico.ufs.br.

coordinators and supporters. Such attitudes end up resulting in partnerships between institutions and/or activists breaking down, either temporarily or permanently.

Keywords: LGBT Parade; Politics; Rights; Sergipe.

Resumen: El Desfile LGBT de Sergipe es el resultado del compromiso de ONG, activistas y militantes individuales que exigen mejoras para la población LGBTQIA+. Durante la planificación y ejecución del Desfile surgen desacuerdos que provocan tensiones y conflictos entre los implicados. El objetivo de este artículo es, por tanto, analizar las relaciones de poder que configuran la construcción del Desfile LGBT en Sergipe. El abordaje metodológico involucró una investigación bibliográfica, entrevistas y etnografía a través de la observación participante. A partir de este análisis, podemos ver que el Desfile LGBT en Sergipe se construye con mucho diálogo entre las partes involucradas, pero también hay muchas posiciones divergentes, especialmente de carácter político por parte de algunos de los coordinadores y simpatizantes del evento. Este tipo de actitudes acaban provocando la ruptura, temporal o definitiva, de la colaboración entre instituciones y/o activistas.

Palabras clave: Desfile LGBT; Política; Derechos; Sergipe.

Introdução

Durante a gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro presenciamos uma onda de retrocessos e sucateamento nas políticas LGBTQIA+. Esse desmonte ocorreu de diversas formas, na ausência de financiamentos para ações ligadas a essa população, na diminuição da sociedade civil ao revogar a convocação para a 4ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, prevista para acontecer em novembro de 2019, e com a extinção do Departamento de Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (DPLGBT) por meio do Decreto nº 10.883, de 6 de dezembro de 2021. Essas ações foram duramente criticadas pela militância LGBTQIA+ em todo o país, em Sergipe não foi diferente. Na 21ª Parada LGBT⁴ de Sergipe diversos (as) ativistas da comunidade LGBTQIA+

⁴ Muito se discute sobre qual a sigla correta quando se refere à diversidade sexual e de gênero. Ao longo da história houve diversas modificações que estão relacionadas aos processos de *centramento* e *descentramento* dos sujeitos políticos do movimento, essas transformações surgem devido as disputas por visibilidade como ocorreu com a modificação de GLBT (gays, lésbicas, bissexuais e travestis) para LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e travestis), após reivindicação do movimento lésbico, exigindo a troca na ordem de uma das letras (FACCHINI, 2005; 2020). Inicialmente foi criada a sigla MHB (movimento homossexual brasileiro); em seguida a GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) que se popularizou como uma sigla mercadológica; posteriormente GLT (gays, lésbicas e travestis) e GLBT, a proliferação de siglas e a segmentação de categorias com a finalidade de nomear o sujeito político do movimento foram alvos de tratamento irônico na mídia, que acusava as entidades que então passavam a utilizar a sigla GLBT de criar uma *sopa de letrinhas* (FACCHINI, 2005). A sigla LGBT é a que irei utilizar quando me referir a Parada, optei por usá-la porque a coordenação do evento ainda a utiliza na sua identidade visual. Atualmente surgiram novas siglas, a exemplo de

aproveitaram o espaço para expor sua indignação aos gritos de *Fora Bolsonaro!*

Parada não é lugar de falar de política! Esta frase foi proferida pelo proprietário de um dos trios que fizeram parte do cortejo da 21ª Parada LGBT de Sergipe no dia 28 de agosto de 2022. Na ocasião estavam presentes diversos militantes e apoiadores da causa LGBT e ficou perceptível o sentimento de indignação e revolta daqueles que presenciaram a intimidação deste rapaz, que se viu no direito de cercear as falas políticas que fazem parte dessa manifestação festiva. Isso ocorreu assim que Lurian Cordeiro Lula da Silva⁵, filha do presidente Lula, foi convidada por um dos militantes para discursar em cima do trio e ao se aproximar do microfone acabou sendo proibida; imediatamente o público comandou um coro *Olê, olê, olê, olá. Lula, Lula.*

O tema da Parada LGBT de Sergipe do ano de 2022 foi relacionado com as eleições⁶: *Vote Colorido, dê vez a nossa voz!*, com o objetivo de incentivar a sociedade, e em especial a comunidade LGBT, a escolher candidatos(as) LGBTs a ocuparem esses espaços. A fala do proprietário do trio elétrico mostra um pouco das disputas e tensões em torno da Parada, desde a sua construção até o dia do evento. Por ser o dono do trio e ter convicções políticas divergentes dos que estavam presentes na Parada, ele decidiu quem deveria ou não se expressar. Seu modo de agir denotava uma hierarquização das relações e a sua ação determinou a ação de outras pessoas gerando uma espécie de drama da vida cotidiana. Além disso, ele fez uma afirmação que destoa do real significado do que vem a ser a Parada: ao definir essa manifestação apenas como um evento festivo, nota-se a falta de compreensão do quanto a festa é política.

LGBTI+ que incluiu as pessoas intersexo, depois LGBTQIA+ com a inclusão de pessoas queer e assexuais, por fim temos LGBTQIAPN+, através da qual foram acrescentadas as pessoas pansexuais, não binárias e outras mais.

⁵ Lurian reside em Aracaju, trabalha como assessora parlamentar do senador Rogério Carvalho pelo PT – Partido dos Trabalhadores e protagonizou nos anos 1980 o episódio da campanha do presidente Luíz Inácio Lula da Silva sobre o aborto.

⁶ O primeiro turno das eleições gerais no Brasil ocorreu em 2 de outubro de 2022 e o segundo ocorreu no dia 30 de outubro. O combate às *Fake News* foi um dos principais desafios da mídia e do sistema eleitoral, tendo em vista que esse se tornou um dos principais métodos de manipulação do eleitorado. Numa disputa bastante acirrada, Lula foi eleito presidente do Brasil pela terceira vez, com 50,90% dos votos válidos.

Neste contexto, o presente artigo tem como objetivo analisar como se apresentam as relações de poder que constituem o planejamento, a construção e execução da Parada LGBT de Sergipe. Durante o desenvolvimento da pesquisa, surgiram alguns questionamentos que regem a escrita desse trabalho, quais foram: Os conflitos presentes na construção da Parada decorrem de que motivos? Como os conflitos se manifestam? Há uma disputa de protagonismo na realização do evento? Para obter essas respostas, foi realizada uma etnografia através da observação participante, que, segundo Oliveira (1998), é a responsável pela caracterização do trabalho de campo antropológico, sendo por meio dos atos cognitivos (olhar, ouvir e escrever) que construímos nosso saber. Para o autor, os atos de olhar e ouvir são funções de um gênero de observação muito peculiar, por meio da qual o pesquisador busca interpretar – ou compreender – a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Foram feitas observações participantes na 20ª Parada, que ocorreu de forma virtual, e também da 21ª, já no formato presencial, acompanhando durante quatro meses todo o planejamento do evento, desde as reuniões como também as atividades que precederam o evento.

Metodologia

Na realização da pesquisa buscou-se compreender qual o significado e o sentido desses conflitos para os/as coordenadores/as e figuras públicas que realizavam e vivenciam a construção do evento. Os dados foram obtidos por meio de entrevistas – dezessete ao todo, das quais foram analisadas catorze. As outras três foram excluídas pois não se obteve dados que fossem relevantes para a pesquisa. As pessoas entrevistadas foram divididas em dois grupos, um de organizadores/as e apoiadores/as do evento e o segundo com personalidades e figuras públicas do Estado; para cada grupo foi elaborado um questionário diferente. Os nomes das autoridades públicas foram mantidos, diferentemente dos que compõem o grupo dos/as organizadores/as e apoiadores/as, os quais tiveram suas identidades preservadas; com base nos trabalhos desenvolvidos por Melo (2013),

Varjão (2020), Passos (2020) e Guber (2001). A escolha de não ter identificado as pessoas surgiu depois de entrevistar uma das organizadoras, pois ela solicitou que um dos nomes citados não fosse mencionado. Nesse sentido, por questões éticas os nomes foram substituídos pelas cores da bandeira do Orgulho LGBTQIAP+, um símbolo que está presente no evento.

A bandeira do Orgulho LGBTQIAP+ foi criada em 2018 pelo designer Daniel Quasar, de Portland, nos Estados Unidos (ver Figura 1), e difere da criada pelo Gilbert Baker em 1994. Esse novo modelo denominado de *Progress Pride* mantém as cores do arco íris e adiciona mais cinco (branco, rosa, azul claro, marrom e preto) que fazem parte de uma seta direcionada para a direita representando progresso. A inclusão das cores tem por objetivo representar também as pessoas trans, negras e pardas da comunidade.

Figura 1 – Bandeira *Progress Pride*



Fonte: <https://danielquasar.com/work/>, 2022.

Quanto aos entrevistados, *Rosa* é alta, loira, de etnia parda, trans e sabe se expressar muito bem e tem por volta dos 40 anos; *Preto* é um gay que tem 67 anos, de etnia parda, dono de uma voz potente e ao falar de militância LGBTQIA+ seus olhos brilham; *Marrom* é uma mulher trans, negra tem 48 anos e muito simpática; *Violeta* é travesti tem 27 anos, tem a pele clara e possui certa facilidade ao se expressar; *Vermelho* é lésbica, tem 45 anos, parda, gosta de se comunicar e é muito detalhista; *Amarelo* é negra, tem 34 anos, bastante vaidosa e carismática; *Anil* é gay, de etnia branca, tem 29 anos, se dá bem com todo mundo e é muito solícito; *Verde* é gay, negro, tem

44 anos, escritor e quase sempre se controla pra não falar em inglês; *Branco* é uma mulher trans, de etnia parda, tem 39 anos e possui uma voz bem suave, além de ser bem delicada; *Azul* é gay, de etnia branca e tem 53 anos, é uma pessoa bastante esforçada e toda vez que relembra sua trajetória de luta no movimento se emociona; e *Laranja* é gay, negro, tem 59 anos, é educador e bastante comunicativo.

Um dado bastante importante para a pesquisa é que por fazer parte da militância, houve uma maior facilidade em realizar as entrevistas, porém observou-se que alguns informantes não conseguiram distanciar os papéis de militante e de quem estava pesquisando. Isso revela que, mesmo que o antropólogo busque a objetividade ao adentrar em campo, este tem uma dimensão muito intensa de subjetividade (BRANDÃO, 2007).

Ainda que o antropólogo possa se armar de toda uma intenção de objetividade, de obtenção, de produção de dados e informações, os mais objetivos, os mais reais (não sei se com aspas ou sem aspas) possíveis, de qualquer maneira, muito mais do que em outros casos, todo trabalho de produção de conhecimento aí se passa através de uma relação subjetiva. A pessoa que fala, fala para uma outra pessoa. Uma relação entre pessoas que tem uma dimensão social, e uma dimensão afetiva se estabelece. Dados de troca, de sinais e símbolos entre as pessoas se estabelecem inevitavelmente e isso marca não só a realização do trabalho, mas o material produzido por esse trabalho realizado. (BRANDÃO, 2007, p. 13)

Ainda segundo o autor,

Dizer que o trabalho de campo, numa pesquisa antropológica, passa muito pela relação interpessoal e, conseqüentemente, pelo domínio da subjetividade não quer dizer que seja um trabalho espontaneísta, muito pelo contrário. A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são partes de um método de trabalho, por isso que a gente vai falar em observação participante; que vai falar, numa outra dimensão, em pesquisa participante; vai falar em envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, com o contexto da pesquisa e assim por diante, como dados do próprio trabalho científico. Ou seja, como dados que, em vez de serem tomados como alguma coisa que se põe contra e precisa ser controlada, são tomados como alguma coisa que faz parte da própria prática do trabalho de campo (BRANDÃO, 2007, p. 13).

Disputas e tensões na construção da parada LGBT de Sergipe

A divergência de opiniões entre as pessoas envolvidas na construção da Parada pode causar embates e conflitos, alguns simples e outros mais graves, podendo acarretar no rompimento dessa relação e conseqüentemente na saída de um deles, de forma temporária ou permanente. Apesar dos aspectos negativos oriundos dos desentendimentos, existe também um lado positivo que surge dos conflitos, tendo em vista que na formação da sociedade se faz necessário uma razão quantitativa de harmonia e desarmonia, de associação e de concorrência, de tendências favoráveis e desfavoráveis. (SIMMEL, 2011). Analisando como esses acontecimentos moldam e impactam no resultado do evento percebeu-se que as teorias antropológicas que se dedicam aos estudos dos rituais podem servir na compreensão deste fenômeno, e por isso este artigo traz como referência os estudos de Turner (1974, 2017), Maggie (2001), Gluckman (2011), Cavalcanti (1988, 2006) e DaMatta (1997).

Turner (2017), em sua obra *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*, faz uma definição de Campos, Arenas e Dramas Sociais: *Campos* são os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito. Tais paradigmas consistem em um conjunto de regras pelas quais vários tipos de sequências de ação social podem ser gerados, mas que especificam mais adiante quais sequências devem ser excluídas. *Arenas* são os palcos concretos onde os paradigmas transformam-se em metáforas e símbolos com referência o poder político que é mobilizado e no qual há uma prova de força entre influentes paladinos e paradigmas. *Dramas sociais* representam o processo escalonado dos seus embates. (TURNER, 2017, p.15)

Trazendo esses conceitos para a pesquisa, identificou-se que a Parada seria o Campo, onde alguns paradigmas são formulados, a exemplo da percepção de que alguns o identificam como um evento festivo, enquanto outros o entendem como uma manifestação política e também festiva.

Quanto às Arenas, vislumbra-se dois espaços que se enquadram na definição do autor: o primeiro é a sede da Associação de Travestis e Transgêneros de Aracaju – ASTRA, local onde ocorrem as reuniões de planejamento até o dia do evento, e é durante esses momentos ficam perceptíveis os diferentes modelos e ideais dos participantes, sendo através deles que podemos medir a força e o poder que cada um exerce. As reuniões acabam sendo como uma ação ritual onde se configuram uma sociabilidade própria, onde se forma a coesão do grupo e onde são constituídas as arenas de disputas, algo semelhante que é abordado na dissertação de Marcos Andrade Rocha (2021) ao tratar das assembleias que ocorrem nos movimentos rurais e urbanos da ocupação dos sem-teto como um ritual político. O segundo seria a Orla de Atalaia, local onde ocorre o cortejo; nesse espaço são expostos e apresentados diversos símbolos, como a diversidade, as vestimentas coloridas, a ornamentação da festa e a busca intensa pela liberdade sexual. Já os Dramas sociais estariam relacionados com a ruptura de alguns militantes que estão envolvidos na construção do evento.

Segundo Turner (2017), os Dramas sociais são unidades de processo anarmônico ou de-sarmônico que surgem em situações de conflito. Tal conceito se originou a partir dos estudos com os Ndembu, quando o autor detectou um padrão de distúrbios e crises que ocorriam na vida social desse grupo, identificando que esses dramas seguem uma lógica processual. Essa mesma observação está presente também na etnografia realizada pela Maggie (2001) no terreiro Tenda Espirita Caboclo Serra Negra, onde as crises, os conflitos e os incidentes que ocorriam naquele espaço seguiam certo padrão de desenvolvimento. Para a autora, o drama social, além de ser um instrumento teórico, serve de guia para a própria descrição etnográfica de um sistema em funcionamento. Nessa descrição, parte-se não apenas da observação do pesquisador, mas das versões que os membros do grupo dão aos fatos ocorridos. Dessa forma, esse conceito pode servir para compreender como se manifestam as relações de poder presentes na construção da Parada, a partir dos conflitos que surgem durante o planejamento e execução do evento, pois segundo Gluckman (2011) todo sistema

social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

Turner (2017) define *arena* como um cenário para a interação antagonística cujo intuito é chegar a uma decisão publicamente reconhecida, que dá início à fase final de um drama social. Ao examinar os dramas sociais, identificou-se que as arenas em que eles se manifestam, foram as reuniões que ocorreram na sede da ASTRA ou até mesmo na rua, que é o espaço onde a Parada se materializa. Segundo o autor, o drama social possui quatro fases de ação pública observáveis, sendo elas:

1. A *Ruptura* de relações sociais formais, regidas pela norma, ocorre entre pessoas ou grupos dentro do mesmo sistema de relações sociais (...). Tal ruptura é sinalizada pelo rompimento público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes. 2. Após a ruptura de relações sociais formais, regidas pela norma, vem uma fase de *crise* crescente, durante a qual há uma tendência de que a ruptura se alargue, ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais relevantes ao qual as partes conflitantes ou antagônicas pertencem. 3. A *ação corretiva*, no intuito de limitar a difusão da crise, certos “mecanismos” de ajuste e regeneração, informais ou formais, institucionalizados ou ad hoc, são rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema perturbado. 4. A última fase que ressaltado consiste seja na *reintegração* do grupo social perturbado ou no reconhecimento e na legitimação social do cisma irreparável entre as partes em conflito (TURNER, 2017, p.33-36).

Durante as entrevistas que foram realizadas com militantes, ficou bastante perceptível a ocorrência da ruptura de uma ONG que fazia parte da construção da Parada.

A competitividade entre ONGs existe desde o período da epidemia da HIV/AIDS porque haviam disputas pelos projetos que poderiam beneficiá-las (SIMÕES e FACCHINI, 2009). Dessa forma, essas ONGs estariam suscetíveis a embates e tensões, seja pelo protagonismo como também pela sobrevivência. Sem dúvida, qualquer ONG que fosse a responsável pela Parada teria destaque, já que era um evento que se espalhava por todo o país. Contudo, também haveriam dificuldades, pois nunca foi realizado um evento desse porte no Estado, motivo pelo qual umas das diretoras da Associação de Travestis e Transsexuais Unidas na Luta pela Cidadania (UNIDAS),

que nomearei de *Marrom*, não aceitou o desafio.

Hoje *Rosa* é a percussora da Parada, a gente até tem que dizer que ela é uma guerreira, porque a gente sabe que é tanta dificuldade, mas ela está ali lutando e consegue botar a Parada na rua. Logo no início desse projeto, a gente foi convidada para participar, a UNIDAS sendo a organizadora da Parada, mas a gente se deu conta de que era uma coisa que não era muito fácil, você sabe que tem dificuldades. Hoje, com esse desgoverno que a gente tá aí muitas coisas mudaram e a gente não sabe como é que vai ser. A gente fica às vezes até desacreditada das coisas, eu não sei como é que eu ia estar, se ia dar conta, se ia continuar. Então eu digo que ela é uma guerreira, que está à frente e não é fácil. Eu sei muito bem porque eu sou de uma organização, mas na minha opinião eu acho que precisava novamente haver uma coisa mais elaborada nesse projeto, algumas mudanças para que viesse de fato beneficiar dentro das políticas públicas o direito das pessoas trans. (...) Luiz Mott fez o convite para que a Parada fosse organizada pela gente, mas avaliámos e vimos que tinha outras demandas, outras coisas. Fazíamos seminários na semana de visibilidade trans, a gente saía nas unidades de saúde visitando, saber como era o atendimento com essas pessoas, porque é uma pauta que eu abraço. (MARRROM, entrevista concedida em 17/11/2021).

Apesar de reconhecer o quanto é difícil realizar a Parada, *Marrom* sinaliza que devem ocorrer mudanças para que o evento possa beneficiar as pessoas trans. Essa é uma insatisfação de algumas lideranças trans, pois entendem que o movimento não é de fato LGBT e sim GGGG (gay, gay, gay e gay), por terem dado visibilidade apenas às pautas gays, inclusive nas construções das Paradas. Essa é uma visão que foi apontada pela deputada estadual Linda Brasil.

Linda é uma educadora, política e ativista transfeminista pelos direitos humanos e da comunidade LGBTQIA+ de Sergipe e fundadora da associação AMOSERTRANS – Associação e Movimento Sergipano de Transexuais e Travestis. Ela também é fundadora da CasAmor Neide Silva, que é uma organização sem fins lucrativos criada em 2017, localizada em Aracaju e financiada pela sociedade civil com o intuito de funcionar como um centro de amparo à comunidade LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade social. Linda, que é filiada ao PSOL, recebeu 5773 votos em 2020 e foi eleita a primeira mulher trans e a mais bem votada para um cargo público parlamentar em Aracaju. Em 2022 realizou outro marco histórico ao ter êxito na disputa eleitoral por uma cadeira na Assembleia Legislativa de Sergipe, recebendo 28.704 votos e sendo a primeira

mulher trans da história sergipana a ocupar um cargo de deputada estadual.

No que tange às pautas trans, Linda afirma que existia uma invisibilidade, inclusive na construção das Paradas.

Quando eu entrei na Universidade Federal de Sergipe é que eu percebi que o próprio movimento invisibilizava algumas pautas, principalmente em relação as mulheres trans e travestis, e eu comecei a me conscientizar. Eu procurei a organização para levar essa pauta, foi o tema que a gente sugeriu que virou o projeto de Lei João Nery, que é o projeto de identidade de gênero. (...) Então, pensando nisso, nessa diversidade, a gente do movimento trans/travesti começou a fazer uma crítica, porque acabou sendo o movimento GGGG que muitas das vezes privilegiava só algumas pautas, como o casamento, e não contemplava as pautas das travestis que queriam oportunidade de empregabilidade, queriam sobreviver e mais. Vamos supor a criminalização da homofobia: a gente percebia que no início da Parada, era “Parada Gay” e o termo “Gay” de uma certa forma invisibilizava as pautas, a bissexualidade, das lésbicas, principalmente das pessoas trans; é importante a gente colocar as letrinhas LGBTQ, pra saber que há uma diversidade dentro dessa diversidade. E isso começou a partir desse movimento de empoderamento de algumas travestis, que começaram a entrar na Universidade e questionar: “por que Parada Gay?” “Porque só homofobia?”. Elas fizeram algo que pra mim foi fundamental: uma crítica, não da Parada, porque a Parada acaba sendo um resultado de um movimento; eu falo desse todo movimento de auto organização das pessoas LGBT que as vezes culmina na organização da Parada. A organização da Parada exige uma soma de vários coletivos, instituições, ONGs que pensam a Parada, mas se você pensava uma Parada numa perspectiva gay, branca, elitizada como acontece e que ficou muito mercantilizada como a de São Paulo, acaba invisibilizando. (BRASIL, entrevista concedida em 17 nov. 2021)

O empoderamento das pessoas trans pode ter aumentado no contato com as universidades, porém, antes mesmo da primeira Parada ocorrer no Brasil já havia entidades que se preocupavam com as pautas desse segmento. Um exemplo é a ASTRAL – Associação das Travestis e Liberados do Rio de Janeiro, a primeira organização política de travestis da América Latina e a segunda do mundo fundada em 02 de maio de 1992, que nasceu da necessidade de organização das travestis em resposta à violência policial, principalmente nos locais tradicionais de prostituição na cidade, como a Lapa, a Central do Brasil, Copacabana e a própria Praça Mauá (CARVALHO, 2011). A instituição desenvolveu atividades em encontros voltados para travestis e transexuais que atuavam na luta e prevenção à AIDS; além disso, destaca-se a ENTLAIDS - Encontro Nacional de Traves-

tis e Transexuais que atuam na Luta contra a AIDS. Nesses congressos se reivindicava mudanças nas ações de segurança pública, acesso à educação e ao mercado de trabalho, além de debaterem questões relacionadas aos serviços de saúde (SIMÕES e FACCHINI, 2009). Em seguida surgiram a Associação das Travestis de Salvador (ATRAS) e o Grupo Filadélfia de Santos, em 1995; e posteriormente o Grupo Igualdade, em Porto Alegre, e a Associação das Travestis na Luta pela Cidadania (UNIDAS) em Aracaju, em 1999. Já as entidades nacionais foram criadas no começo do século XXI, sendo elas: Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros (ANTRA), que foi formada no ano 2000 durante o X Encontro de Gays, Lésbicas e Travestis; a Rede Trans; e o Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (IBRAT) (JESUS, 2018).

Em relação à mudança na nomenclatura da Parada, é interessante observar que o acréscimo se deve pela luta das pessoas trans, que precisaram diferenciar orientação sexual de identidade de gênero para serem visibilizadas. Esse debate provocou resistência dentro e fora do movimento, tendo em vista que algumas lésbicas já chegaram a questionar a legitimidade da reivindicação de atendimento de travestis em enfermarias femininas (SIMÕES e FACCHINI, 2009).

No que tange à construção da Parada de Sergipe, existe uma tendência em reproduzir o tema que é apresentado na Parada de São Paulo, como ocorreu nas edições de 2004, 2005, 2007, 2010, 2012, 2019 e 2022 de Sergipe. Contudo, isso não é uma regra e mesmo que tentem generalizar todas as Paradas como eventos mercadológicos, a de Sergipe se diferencia por priorizar a parte política do evento. Sobre as tensões que cercam a sua realização, o episódio apresentado por Linda, referente ao tema que foi sugerido para determinada edição, é bastante relevante, pois gerou discussões entre os envolvidos, e conseqüentemente o afastamento de militantes nas edições futuras.

O desentendimento ocorreu na 13ª Parada, em 2014, um ano depois da criação do projeto de lei 5002/13, com o nome de João W. Nery – Lei de Identidade de Gênero, que teve como ob-

jetivo garantir o direito do reconhecimento à identidade de todas as pessoas trans no Brasil, sem necessidade de autorização judicial, laudos médicos ou psicológicos, cirurgias, hormonioterapias. A lei acabou sendo o tema das Paradas de Orgulho LGBT de Salvador e Belo Horizonte, sendo evidenciada em São Paulo. Já em Sergipe a escolha foi *Nossa arma na luta por cidadania e respeito à diversidade*, em alusão às eleições que estavam ocorrendo naquele período. Dentre as diversas ONGs e coletivos que participaram desse processo, destaco a AMOSERTRANS, que havia acabado de ser fundada e tinha Linda Brasil como integrante. A divergência quanto ao tema que deveria ser escolhido e os posicionamentos de que o movimento seria GGGG causaram o rompimento da parceria com a ONG que coordenava o evento. Uma das atuais integrantes da AMOSERTRANS, que nomearemos como *Violeta*, afirmou que o debate político-ideológico fez com que a instituição caminhasse separadamente.

A AMOSERTRANS nasceu com a ideia de levar a discussão das pessoas trans para fora do nicho LGBT, porque o que a gente via nos movimentos LGBTs, as reuniões, os eventos, era nós discutindo para nós mesmos. A AMOSERTRANS cresceu com essa ideia de fazer essa expansão de sair do nicho de discutir a Parada e discutir saúde, não parar. A gente reconhece a importância de continuar esse processo, mas alguém precisava ocupar outro campo, porque já tinha muita gente falando sobre ISTs, sobre saúde da população LGBT e não tinha gente falando na época sobre empregabilidade, falando sobre o direito a estudar, sobre o acesso ao direito ao nome social, acesso aos banheiros. Enfim, era uma pauta pouco abordada na época, eu lembro que a gente fazia duras críticas ao movimento GGGG e hoje a gente entende que foi um processo histórico assim de todo movimento LGBT nacional. A gente trouxe uma palestrante de São Paulo e teve um problema com ela na mesa quando ela fez uma crítica ao movimento GGGG e algumas pessoas que estão na organização da parada começaram a questionar, aí houve todo aquele mal estar. Foi o que aconteceu para a AMOSERTRANS não participar da construção dos eventos e a gente decidiu seguir o nosso caminho. Nosso primeiro projeto da semana da visibilidade trans é pensar em levar o debate para dentro da universidade, então a gente conseguiu nessa construção debater com a universidade, debater com a sociedade em geral e seguimos. Hoje a gente está nesse processo inverso de reconhecer a importância e a resistência do movimento que é a Parada, mas a gente também reconhece que houve mudanças pela crítica que a gente fazia, através da crítica que te falei, da invisibilidade das pautas das pessoas trans, por exemplo. Foi um dos grandes motivos da gente ter gerado esse mal estar, quando a gente começa a cutucar na feridinha, e dizer: *olha, o movimento LGBT só está dando seguimento a uma sigla*, quando a gente começou a questionar isso houve atrito, mas hoje a gente identifica que isso é importante

porque os próprios movimentos fizeram essa autorreflexão. (VIOLETA, entrevista concedida em 17 nov. 2021)

Desde a primeira edição da Parada LGBT de Sergipe não existe um tema exclusivo para o segmento trans. Pude observar que a prioridade dos coordenadores sempre foi criar um *slogan* que contemplasse toda a comunidade, mas as especificidades de cada segmento podem ser discutidas em atividades inseridas no Circuito do Orgulho, a exemplo do *Bate Papo da Cidadania*, que na edição criticada por *Violeta* abordou a importância do Projeto de Lei *João W. Nery* sobre identidade de gênero (figura 2).

Figura 2 – Cartaz da 13ª Parada LGBT de Sergipe



Fonte: Acervo da ASTRA, 2014.

Seria um tanto contraditório uma liderança trans não procurar ou priorizar o público ao qual faz parte. A partir do momento que a ASTRA deixou de atender apenas o universo “T” e abrangeu os gays, lésbicas e bissexuais, o seu objetivo se tornou um pouco mais difícil de ser atingido, mas existiram ações que beneficiaram e que tornaram as pessoas trans protagonistas.

Em 2009 ocorreu em Aracaju o VI Encontro do Nordeste de Travestis e Transexuais, onde foram abordados diversos temas, como a geração de empregos, planos de enfrentamento das IST/AIDS, transfobia, cirurgia de transgenitalização e redução de danos (MELO, 2013). No ano se-

guinte, esse segmento teve uma grande conquista, que foi a criação da Lei 3.963 de autoria do Defensor Público Elber Batalha Filho⁷, que dispõe sobre a inclusão e o uso do nome social de pessoas travestis e transexuais nos registros municipais relativos a serviços públicos prestados no âmbito da administração direta e indireta do município de Aracaju. A ASTRA criou um folder explicando a existência da lei (Figura 3).

Figura 3 – Folder sobre a Lei 3.963/2010



Fonte: Acervo da ASTRA, 2010.

Nesse mesmo ano, Aracaju sediou o XVII ENTLAIDS, que teve como tema *A conquista da cidadania pelo fim da transfobia*, sendo uma oportunidade de reunir pessoas trans para conhecer as experiências locais, bem como elaborar propostas para se tornarem políticas públicas ao segmento trans em âmbito nacional (figura 4).

⁷ Elber é advogado, filiado ao PSB e começou a vida política nos movimentos estudantis universitários. Foi eleito vereador de Aracaju e iniciou em 2007 a carreira de defensor público. Em 2011 assumiu a Secretaria de Estado do Turismo e deixou a pasta em 2014. Também foi Secretário de Estado da Cultura em 2015.

Figura 4 – Cartaz do XVII ENTLAIDS



Fonte: Acervo da ASTRA, 2010.

Sobre as divergências que existem na construção da Parada, uma das coordenadoras do evento afirma que elas sempre foram tratadas com respeito e através do diálogo.

Existiram durante esses vinte anos divergências políticas, isso é natural. As pessoas falam “ai, tem que haver união”, gente, vamos parar pra entender que no mundo unanimidade é burrice também viu, as pessoas têm que divergir, a divergência constrói outros olhares, então eu não acho nem prejudicial quem não quis caminhar algum ano e se posicionou de alguma forma e em outro ano veio caminhar. Eu só não acho justo quem não caminhou porque não queria ter trabalho na somativa, na participação. Também gosto de ser verdadeira, tem muita crítica, então muitas vezes tem um apontamento de outro caminho, porque eu acho que você também tem que visibilizar se o caminho não é legal, qual é a proposta que você dá. Então a gente sempre teve aberto pra isso e as vezes não existiu isso, mas existiu em alguns anos alguma entidade que não participou, entidades que se formaram e participaram em um ano e no outro disseram que não gostariam mais de participar, mas também não nos trouxe documentalmente nenhum tipo de razão ou questionamento plausível documental que viesse macular algum tipo de postura que a gente teve que afastou essa instituição. Mas o que eu acho bom ressaltar é que a maioria dessas instituições sempre esteve nessa construção e que tiveram entidades ali que participaram de 18, 17, 16 anos, entidades que estão participando desde que foram fundadas, que foram fundadas depois que a Parada começou a existir e que a gente começou a construir esse caminho, então divergências sempre vão existir e elas sempre foram tratadas muito no campo do respeito e no diálogo. (ROSA, entrevista concedida em 13 jan.2022)

Nesse relato, percebe-se que embora as entidades tenham um papel muito importante como parceiras apoiando o evento, o afastamento de uma ou outra não seria um problema, já que a

maioria permaneceria nesse processo. A fala expõe que as entidades precisam da Parada e não o inverso. Dessa forma, não seria estranho que determinada entidade, ao romper com essa parceria, não apontasse os motivos, tendo em vista que não faria diferença, principalmente quando se deram conta de que as ideias que prevaleceriam seriam de quem coordena o evento, conforme relato de uma das coordenadoras que contribuiu bastante em algumas edições do evento, a qual nomearemos de *Branco*.

Cada um quer fazer de um jeito, e tem gente que só quer fazer de outro, mas no final quem dá a palavra final você sabe quem é (risos). Então meio que não adiantava muito você ter muito ideia da coisa, do que poderia ser feito, porque já era uma coisa esquematizada, porque se não tivéssemos reuniões, mas era mais na cabeça de *Rosa* (risos) como seria. Por mais que a gente decidisse, a gente deixava acontecer assim, entendeu? Mas a gente participava de certa forma. (BRANCO, entrevista concedida em 17 jan. 2021).

Por já entender como funcionava esse processo construtivo a partir da sua participação na coordenação, e ao identificar que era uma situação imutável, *Branco* preferiu adotar uma postura de conformismo, e defende principalmente quando há divergência entre quem coordena e quem é parceiro.

Como a gente organizava, então a gente que tinha ter sempre a última palavra e a gente abria pra que eles participassem e eles ajudavam muito no circuito. Na Pré-Parada – eu vou dizer Pré-Parada porque são os eventos prévios e eles ajudavam muito – a gente colocava as responsabilidades deles mas o evento, a Parada, a gente precisava de certa forma ter os méritos disso, não deixando eles de fora, até porque Parada não é feita só por uma ONG, a gente sabe que a gente precisa do apoio de todos, mas quem corre atrás, quem começou, idealizou, querendo ou não foi a ASTRA, então eu até acho justo que a gente desse a última palavra. (BRANCO – Entrevista concedida em 17/01/2021).

O protagonismo da ASTRA na criação do evento se torna uma característica importante diante da tomada de decisões. Além disso, *Verde*, que é um militante com uma larga experiência na construção da Parada, afirmou que as ideias que eram trazidas pelo corpo diretivo da ASTRA já vinham prontas porque as pessoas que participavam não tinham conhecimento técnico como eles tinham.

Gente que dizia: *ah, a ASTRA já traz a coisa pronta, todas as opções foram trazidas*. Havia o espaço de você colocar uma pauta nova, mas as pessoas que participavam dali não tinham conhecimento técnico como o corpo diretor da AS-

TRA trazia. Eu vou citar um exemplo: *Vamos reivindicar a saúde pública dos gays*. Essa é uma causa muito genérica. O que você tá dizendo exatamente? Aí essa pauta ia seguir e passar naquele seminário, só que quando chegasse lá no poder público eles iam perguntar: “Que saúde é essa? O que é que vocês tão falando aqui?”. Então tem que ser mais específico, como, por exemplo: um trabalho na conscientização sobre a distribuição das camisinhas para os gays do Bugio. Então tinha que ser uma coisa mais focada. Algumas já traziam, outras já eram reprovadas por isso. A reprovação de algumas era justificada, mas a de outras não, porque as vezes não tinha tempo, porque eram questões muito pueris, eram pra ser tratadas e atendidas a posteriori e não eram, havia as relações de poder. Tinham discussões e embates, porque é como se faz democracia, não há revolução sem movimento. Tem que ter movimento pra ter desconstrução, eu acho que tinha tudo isso. No início eu achava que não era interessante, mas depois você amadurece e vê que é preciso! (VERDE, entrevista concedida em 17 nov. 2021)

As divergências que geram os desentendimentos e conflitos ocorrem tanto no processo de criação, a exemplo do que aconteceu com a escolha de temas, quanto no processo de execução, muitas vezes motivados por questões políticas, mas também por vaidade pessoal. Um episódio que aponta essa afirmação é relatado através da entrevista realizada com *Vermelho*, uma militante que era membro do Grupo Athena de Sergipe, sempre esteve bastante engajada com o movimento, e desde a primeira edição da Parada integra a coordenação do evento.

Um dia aconteceu de um presidente de ONG (risos) ter conseguido um trio e no dia da avenida, eu acho que tava fechado em cinquenta de ajuda de custo pra segurança ou era o pessoal da bandeira ou coisa assim, mas não saiu esses cinquenta. E a pessoa falou: “O que é que eu falo com o pessoal? E além desse pessoal eu trouxe um trio!”. E o que essa pessoa fez? Encrençou com o cara do trio: “eu vou cumprir porque é contrato e eu tenho que seguir”. Mas essa pessoa foi de um nível de entrar lá atrás do trio, na parte mecânica de alimentação da caixa de som, então desconectou e sumiu com aquilo e o motorista não tinha como andar, não tinha como ligar. Então eu acho isso uma pequenez absurda. (VERMELHO, entrevista concedida em 06 nov. 2021).

A partir do momento em que o presidente da ONG tem essa atitude, percebe-se que o individualismo impera sobre a coletividade. As atribuições que são divididas entre os organizadores e apoiadores no dia do evento geram situações de *stress*, porque nem sempre o que foi planejado nas reuniões acaba ocorrendo e quando a ajuda que deveria existir para a solução de um problema não aparece, o apoiador que é responsável por determinada tarefa se vê desesperado e comete uma

ação extremamente individual e egoísta como forma de se vingar daquela pessoa que não pôde auxiliá-lo. A vaidade se manifesta quando o apoiador expõe que os materiais e objetos que foram obtidos são frutos do seu empenho e que por isso qualquer dificuldade que possa ocorrer deve ser sanada. Tal afirmação é exemplificada por *Vermelho*.

Essa questão da vaidade institucional de pessoa enquanto líder da sua ONG, uma vaidade *eu posso, eu consegui, só aconteceu porque EU*, esse *eucentrismo* existe muito. E também vinha essas questões pessoais e particulares pelo comportamento da *Rosa*, que levou a muito anos não estatutariamente sempre a presidência da ASTRA. Existem regras pra isso, mas existia essa dificuldade. As pessoas não entendiam porque eu cansava de dizer: *a ASTRA sozinha ou a Rosa sozinha não faz Parada, só faz com todo mundo* aí esse todo mundo também falava assim: *ah, ela sempre ganha o bônus e a gente nunca é visto, a gente sempre é marginalizado*. Só que isso não é uma realidade, isso é uma visão. Não sei o termo pra dar, mas é uma visão de uma pessoa que se sente inferior (...). A Parada só acontece porque a *Rosa* tá lá na frente e tem o nosso apoio, porque se a gente não tiver aqui também não acontece, porque se ela for sozinha atrás disso, por mais que ela tenha estrutura, trio, quem vai executar? Ela sozinha vai conseguir? Vai chamar os amigos do Atheneu, de colégio? Vai botar a mãe, a prima o irmão pra puxar trio elétrico? Então foi demorado esse processo e ainda é, a gente ainda bate muito nessa tecla, principalmente essa vaidade pessoal de que *eu consegui, eu posso, eu tô lá*. (VERMELHO, entrevista concedida em 06 nov. 2021).

A busca de recursos para o evento gera muitas tensões, pois essa vaidade institucional que é citada por *Vermelho* se relaciona também com os apadrinhamentos políticos. Diferentemente de outras Paradas, a de Sergipe não é realizada com o apoio de patrocinadores, já que a imagem que a coordenação quer passar é de que o evento não é apenas uma festa, como acontece com a de São Paulo. E esse posicionamento dá liberdade para, que num momento como o que vivemos, onde ocorrem diversos retrocessos nas pautas LGBTQIA+, os organizadores possam assumir um direcionamento político, o que não ocorreu na Parada de São Paulo, quando a presidente do evento Claudia Garcia proferiu a seguinte frase: *Não vou puxar nem Lula Lá nem Fora Bolsonaro*⁸, alegando que respeitava o voto de todos, pois há bolsonaristas na comunidade.

⁸ A 26ª Parada LGBT+ de São Paulo teve como tema *Vote com orgulho - por uma política que representa* aconteceu no dia 19 de junho de 2022, o evento reuniu 4 milhões de pessoas (TERRA, 2022).

A Parada LGBT de Aracaju é totalmente embasada por órgãos governamentais, então existe essa dependência partidária forte, apesar da Parada em si ser apartidária. Tanto é que vem coisa do partido A, do partido B, de onde for, existe ainda as suas ONGs parceiras que têm esse apadrinhamento muito forte e querem estar com seu nome em destaque pra poder fazer vez a essa base política: *eu quero que o meu nome esteja lá, que você reconheça que eu consegui pra poder me manter seja no cargo CC, seja o meu apadrinhamento (...)*. Então é isso, depende do governo, é uma Parada estressante, você cria esse atrito pessoal mesmo, a pessoa em si sob pressão fica nervosa, fica impaciente e fala coisas que não queria falar pra amigos que muitas vezes. Um exemplo: o *Azul*, ele é muito amigo nosso, amigo de pessoa que a gente ama, mas aí vêm essas questões políticas muito antes dele entrar no governo, muito antes já existia isso da ONG dele. Então já existia essa questão da vaidade enquanto militante *Azul*, e aí veio o representante do governo *Azul*. Então ele tem essa dificuldade de administração de cargo com a pessoa amiga. Tem momentos que você tem que largar o cargo e, enquanto gay que é e amigo e participante desde o início da construção, tirar um pouco essa vaidade, tirar um pouco esse cargo e falar: “Amiga, vamos lá, assim, assim, assim. Cabeças vão rolar, eu não gostaria que a minha rolasse, eu pago minhas continhas, eu tenho meu cartão da Renner pra pagar, vamos fazer um negócio suave”. Não, perde-se o controle emocional, agride-se o outro, xinga o outro com coisas que não gostaria de se falar, o outro também fala coisas que também não gostaria de ouvir nem de ter falado, e nesse desgaste acontece a desvinculação real de determinadas ONGs que faziam um papel muito importante e fundamental na Parada e que não foi substituída por causa dessas quebras de alianças. (VERMELHO, entrevista concedida em 06 nov. 2021)

É importante ressaltar que as dificuldades e os conflitos apresentados ocorrem tanto no formato presencial como no virtual. Devido à pandemia da Covid-19, a 19ª e 20ª edição da Parada foram realizadas virtualmente. No ano de 2020, a 19ª Parada teve como tema *Com ou sem pandemia, dê um lockdown no seu preconceito* (figura 5) e precisou se adequar a um novo formato, pois os eventos que estavam ocorrendo no país só eram permitidos com poucas pessoas, respeitando o distanciamento para que não houvesse a propagação do vírus. A partir disso, o único caminho da Parada acontecer seria através de uma *Live*, na plataforma do YouTube. Como já havia ocorrido na Parada de São Paulo, os coordenadores se reuniram e decidiram que também poderiam fazer a de Sergipe, porém queriam que a Parada não perdesse o seu lado político, valorizando as personalidades históricas do movimento LGBT sergipano, algo que não aconteceu na de São Paulo, que foi bastante criticada por isso. Segundo Khair (2020), a Parada virtual de São Paulo desagradou

muitos de seus participantes, visto que os apresentadores escolhidos eram exclusivamente youtubers ligados à Dia Estúdio (produtora que realizou a Parada). O autor defende que o modelo virtual impacta menos do que o das ruas.

Ao alterar a dinâmica da Parada LGBTQ+ de São Paulo, certas implicações saltam aos olhos: a forma de comunicação mudou drasticamente, não houveram discursos, apenas apresentações dinâmicas e falas breves. O que também ocorreu com a escolha dos apresentadores e artistas, todos jovens, sem contar a ausência dos tradicionais shows de drag queens e gogo-boys. (KHAIR, 2020, p. 5)

Para não repetir as insatisfações que ocorreram em São Paulo, os coordenadores tiveram a ideia de fazer um resgate histórico das lutas e conquistas do movimento LGBTQ sergipano, contando com diversos depoimentos e entrevistas de militantes a nível local e nacional. Para isso, foram criados dez vídeos que seriam intercalados a cada apresentação artística.

Figura 5– Cartaz da 19ª Parada LGBTQ de Sergipe



Fonte: Acervo da ASTRA, 2020.

Junto com *Rosa, Amarelo*, que é travesti e uma das coordenadoras do evento, foi quem apresentou a Parada e foi uma das que defenderam que a Parada deveria ocorrer mesmo no formato virtual,

A gente teve que mudar o formato da Parada e a gente se utilizou da rede social. Como a gente tinha um canal no Youtube, vimos que era o momento de utilizar, porque a gente entende que é necessário não deixar essa lacuna de não ter a Para-

da nesses dois anos. E fizemos no canal do Youtube mais ou menos nos mesmos moldes do que faz de rua, só que, claro, sem muita gente, mas com esses mesmos pontos altos que a gente tem na Parada presencial, que é a fala política e também o momento de comemoração com shows e com alguns artistas. Através da arte transgressora a gente também entende que pode estar passando alguma mensagem. Fácil não foi, a gente achou que seria muito mais fácil de fazer de forma virtual do que de forma presencial, mas aí a gente esbarrou em vários problemas. (AMARELO, entrevista concedida em 03/11/2021)

Anil é outro militante que vem coordenando há muitos anos a Parada e nessa edição ficou responsável pela parte técnica do evento. Ele afirma que o formato virtual não tem a mesma energia que a presencial e é mais cansativa que as ruas.

A gente chamou as atrações culturais que sempre tem, as drags queens, então a gente trouxe todos os elementos que a gente utiliza na Parada de rua para a Parada virtual. Obviamente não é a mesma coisa, não é a mesma energia, foi uma coisa muito limitada porque tava nesse período de pandemia, vigilância sanitária no pé e a gente tendo que ter esse controle, sendo que estamos lidando com uma doença muito perigosa. E a gente teve aquele controle, pouca gente no local, sistema de rodízio, foi uma adaptação também cansativa, eu digo até mais cansativa do que a Parada de rua porque você tá ali de máscara, tá correndo, e se der qualquer problema no sistema aí cai a conexão, a gente teve essa experiência de cair conexão. Mas essa adaptação, além de ter sido uma experiência nova pra Parada, deixou a gente preparado pra que a Parada aconteça de um jeito ou de outro, seja na rua, seja nas telas. (ANIL, entrevista concedida em 26/10/21).

Considerações Finais

No dia 3 de junho de 2022, a Justiça Federal do Acre determinou que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE incluísse questões sobre orientação sexual e identidade de gênero no Censo Demográfico, que é uma pesquisa realizada em todo território nacional e ocorre a cada dez anos. Previsto para ser iniciado em primeiro de agosto de 2022, a 13ª edição do Censo era para ter acontecido em 2020, mas por falta de verba e devido à pandemia precisou ser adiada para 2022. A decisão da Justiça Federal do Acre foi suspensa por José Amilcar Machado, desembargador do Tribunal Regional Federal da 1ª Região⁹, alegando que o questionário já estava pronto e a

⁹ O Tribunal Regional Federal da 1ª Região é um órgão de segunda instância da Justiça Federal brasileira, com sede

inclusão de novas questões provocaria um novo adiamento, gerando grave lesão à ordem, à saúde e à economia pública. Dessa forma, lésbicas, bissexuais, gays, travestis e transexuais vão ter que esperar mais dez anos para *existirem*.

A visibilidade é o fio condutor de muitos movimentos sociais, e mesmo com tantas manifestações, as pessoas LGBTQIA+ ainda estão lutando constantemente para terem mais visibilidade. À medida que os homossexuais lutavam para ser visibilizados nos anos 1980, existia um processo de produção de um sujeito estável. Segundo Facchini (2020), esses processos de *centralização* eram tensionados na medida em que homossexuais negros e lésbicas emergiam como sujeitos complexos, não permitindo o apagamento dos conflitos envolvendo diferenças na diferença. Nas décadas seguintes, essas tensões se consolidam por meio dos processos de redemocratização, de cidadanização dos sujeitos políticos dos movimentos e da participação socioestatal.

Quando o movimento emerge como LGBT entre os anos 1990 e 2000, esses conflitos se intensificam devido à delimitação de identidades, ocasionando o acirramento da disputa por visibilidade no interior do movimento. E isso se reflete na construção da Parada LGBT de Sergipe, o protagonismo que ela poderia proporcionar a determinado militante ou ONG também pode resultar em tensões entre os pares. Esse campo de disputas e tensões que é a Parada faz com que alguns militantes se desfoquem do propósito geral da manifestação, deixando a vaidade pessoal e institucional se sobressair.

As divergências políticas de alguns militantes também são a causa desses tensionamentos. Como um arco-íris, que é construído de diversos matizes cromáticos, a Parada também é constituída por meio de disputas em torno de diferentes posições e matizes políticas. São disputas em torno dos direitos e sujeitos LGBTQIA+, que ganham significados diferentes a partir do momento em

em Brasília e jurisdição sobre o Distrito Federal e os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Piauí, Rondônia, Roraima e Tocantins

que são articulados em contextos simbólicos e políticos distintos (FERREIRA, 2012). Os conflitos se manifestam tanto no planejamento, tendo como principal arena as reuniões, como também na sua execução.

Os embates no processo construtivo do evento também acabam sendo produtivos, tendo em vista que as divergências acabam criando olhares distintos sobre determinada ideia e a escolha final muitas vezes foi defendida pensando na melhoria do grupo. Como ainda vivemos num país que nega a existência das pessoas LGBTQIA+, a realização da Parada é extremamente necessária, pois é através dela que esse segmento se sente livre para se expressar e assumir publicamente sua orientação sexual ou identidade de gênero. Além disso, é um espaço onde se pode reivindicar melhorias na vida dessa comunidade, cobrando ao Estado direitos basilares como educação, saúde e segurança pública. Por mais que o evento tenha um caráter festivo, ele se torna uma ferramenta essencial na luta contra a LGBTfobia, quando se demonstra para a sociedade que essa não é uma minoria e que precisa ser respeitada.

Enquanto o Brasil continuar sendo o país que mais mata pessoas trans, a Parada assume um papel primordial como um evento que prega a igualdade, a tolerância e o respeito, independentemente de etnia, classe e gênero. O dia do evento representa a consolidação das atividades realizadas durante todo o ano pela ONG que coordena, e serve também como encontro de amigos que se unem pela mesma causa, podendo ser identificado como *communitas* (TURNER, 1974). A preparação do evento é um fator que contribui para sua seriedade, pois são quatro meses de muito empenho e dedicação em busca de recursos do município e do Estado.

Apesar das edições da Parada aqui analisadas terem sido realizadas em formato diferentes, a essência do evento permaneceu. No formato virtual, a questão política foi abordada por meio de entrevistas de militantes sergipanos, enquanto na de rua houve o momento das falas políticas, sendo a parte que a coordenação mais prioriza. Em relação ao entretenimento, a arte esteve presente

em ambas, sempre valorizando os (as) artistas locais, pois estes não encontram espaço na grande mídia.

Mesmo que apenas uma ONG seja a responsável pelo evento, ela sozinha não consegue dar conta de tudo. As disputas e tensões que acabam afastando algumas instituições de forma definitiva ou temporária acabam sendo prejudiciais ao desenvolvimento e execução da Parada. As divergências que estão presentes na sua construção acabam sendo parte desse processo democrático e, mesmo que cause uma impressão de desunião entre os organizadores e militantes, o movimento não esteve enfraquecido, principalmente no governo anterior. De qualquer forma, é preciso deixar o individualismo de lado e se pensar mais na coletividade, até o dia que a comunidade LGBTQIA+ possa de fato ser vista e respeitada.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Reflexões sobre como fazer trabalho de campo*. Sociedade e Cultura, vol. 10, núm. 1, janeiro-junho, Goiânia. 2007.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. Dissertação (Mestrado em saúde coletiva) – UERJ – Rio de Janeiro, 2011.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. As grandes festas. *Um Olhar sobre a cultura brasileira* (Orgs. Márcio de Souza e Francisco Weffort). Rio de Janeiro: FUNARTE/Ministério da Cultura. pp. 293-311. 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval Carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Ed Ufrj/Funarte. 2006.

DAMATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FACCHINI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. *In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (Org). Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas-SP. Editora da Unicamp. 2020.

FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FERREIRA, Glauco Batista. *Arco-Íris em Disputa: A “Parada da Diversidade” de Florianópolis: entre políticas, sujeitos e cidadanias*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFSC, Florianópolis, 2012.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Série Tradução, v. 1. Brasília: DAN/UnB, 2011.

GUBER, Rosana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial, Norma, 2001.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Travessia: caminhos da população trans na história. In GREEN, James N; et al (Org). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo, Alameda, 2018.

KHAIR, Augustine Araújo. O impacto da Primeira Parada Virtual LGBTQ+ de São Paulo. *Anais do Congresso Nacional Universidade, EAD e Software Livre*, v2., nº 11, 2020.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MELO, Marcos Ribeiro de. Itinerários e “Lutas”: *O engajamento de lideranças dos movimentos homossexual e LGBT em Sergipe (1981-2012)*. Tese (Doutorado em Sociologia) – UFS, São Cristóvão, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 1998.

PASSOS, Elayne Messias. *Espaço Travestido: ritmos e transformações identitárias em um território urbano*. Tese (Doutorado em Antropologia), UFBA, Salvador, 2020.

SIMMEL, Georg, *O conflito como socição* (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 10, n. 30, pp. 568-573. 2011.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. *Na trilha do Arco-Íris: Do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo. Editora Fundação Perseu Abramo. 2009

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Editora da Universidade Federal Fluminense – Niterói, 2017.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

VARJÃO, Ciária de Aguiar Freitas. *Lugar de mulher é onde ela quiser? Inserção, formação e trabalho das docentes em ciências agrárias no Campus do Sertão da Universidade Federal de Sergipe*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.

Entre comidas, presenças e distâncias: notas sobre parentes, fluxos e substâncias

Entre comidas, presencias y distancias: apuntes sobre parientes, flujos y sustancias

“Between meals, presences, and distances: notes on relatives, flows, and substances.”

Ana Clara Sousa Damásio dos Santos¹

Resumo: Devido ao fluxo de pessoas indo e vindo a partir de Canto do Buriti-PI, há famílias que se ramificam entre o *mundo* e a *origem*. Muitas vezes essas famílias podem estar presentes fisicamente apenas em momentos muito específicos do ano. As idas dos parentes do *mundo* para a *origem* são marcadas, principalmente, pelas férias que as pessoas possuem do *mundo*. Geralmente esses momentos são em junho (período marcado fortemente pelas festas juninas) e em dezembro (período marcado pelo Natal e Ano Novo). Nessa volta para a *origem* um espaço da casa passa a ser protagonista na confecção de reagregação e presença dessas famílias, a cozinha. Uma substância passa a ser lida como a ordenadora da vida e do cotidiano dessa família que procura estar presente, a comida. Assim, o presente artigo pretende discutir, a partir da etnografia, como é através da comida as relações de parentesco que podem estar diluídas são reforçadas e atualizadas através da presença constituída ao redor da cozinha.

Palavras-chave: Antropologia, Parentesco, Substâncias, Fluxos.

Resumen: Debido al flujo de personas que van y vienen desde Canto do Buriti-PI, existen familias que se ramifican entre el mundo y el lugar de origen. En muchas ocasiones, estas familias solo pueden estar presentes físicamente en momentos muy específicos del año. Las visitas de los familiares que vienen desde otros lugares del mundo a su lugar de origen suelen coincidir principalmente con las vacaciones que las personas tienen en sus lugares de residencia habituales. Por lo general, estos momentos son en junio (un período marcado fuertemente por las festividades juninas) y en diciembre (un período marcado por la Navidad y el Año Nuevo). Durante este regreso al lugar de origen, un espacio de la casa se convierte en el escenario principal para la reconexión y la presencia de estas familias: la cocina. La comida pasa a ser percibida como el elemento organizador de la vida cotidiana de estas familias que buscan estar juntas. Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo analizar, a través de la etnografía, cómo es a través de la comida que las relaciones familiares que pueden estar diluidas se refuerzan y actualizan a través de la presencia que se forma alrededor de la cocina.

Palabras clave: Antropología, Parentesco, Sustancias, Flujos.

Abstract: Due to the constant flow of people coming and going from Canto do Buriti-PI, there are families that branch out between the world and their place of origin. Often, these families can only be physically present during very specific times of the year. The visits of relatives from around the

¹ Mestra em Antropologia pelo PPGAS (Programa de Pós Graduação em Antropologia Social) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutoranda em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB) pelo Departamento de Antropologia (DAN). E-mail: anaclarasousadamasio@gmail.com.

world to their place of origin are primarily marked by the vacations that people have in their respective locations. Typically, these moments occur in June (a period strongly associated with June festivals) and in December (a period marked by Christmas and New Year). During this return to their place of origin, a specific space in the house takes center stage in fostering reconnection and the presence of these families: the kitchen. Food becomes recognized as the organizing element of the daily life of these families seeking to be together. Thus, this article aims to discuss, through ethnography, how it is through food that kinship relations, which may be diluted, are strengthened and updated through the presence established around the kitchen.

Keywords: Anthropology, Kinship, Substances, Flows.

Introdução

Desde 2019 (Damásio, 2020)² tenho acompanhado sistematicamente a vida de três mulheres de três gerações diferentes da minha família materna³, a família Silva Sousa. Essa é uma família que delimita sua *origem*⁴ em Canto do Buriti. Essa última, está localizada na área que é compreendida no estado do Piauí e surgiu com a ascensão e exploração da borracha por volta de 1900 e, após a chegada de algumas famílias, oriundas de São João do Piauí, o local virou o intitulado povoado de Guaribas. Apenas em 1915 o povoado ganhou status de município e foi nominado como Vila Canto do Buriti.

Com o declínio da produção da borracha o município perdeu autonomia e voltou a ser território de São João do Piauí. Já em 1938 a região conquistou mais uma vez autonomia e foi elevada ao status de município com o nome de Canto do Buriti e assim permaneceu. Atualmente a economia gira entorno da agricultura de cana-de-açúcar, milho, melão, manga, apicultura e comércios locais. Canto do Buriti fica localizada no sudeste piauiense e tem como bioma a caatinga. De acordo com o último censo demográfico a cidade tinha 20.020 habitantes, sendo que apenas 8,8%

² O presente artigo deriva da dissertação intitulada “Fazer-Família e Fazer-Antropologia uma etnografia sobre cair pridade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI”.

³ Sobre as especificidades do campo com/entre parentes-interlocutoras, ver publicações anteriores em Damásio (2020; 2021a; 2021b; 2021c; 2021d).

⁴ Todas as palavras em itálico são categorias êmicas, escritas de acordo com a pronúncia e os significados atribuídos pelos sujeitos com quem dialoguei/convivi em campo.

possuíam alguma ocupação formal (um total de 1.854 pessoas).⁵

Apesar da *origem*⁶ ser em Canto do Buriti, parte da família se encontra morando em outros lugares (*mun*do), principalmente no Distrito Federal/DF, Entorno do DF e São Paulo/SP. Entretanto, de tempos em tempos os membros da minha família costumam se encontrar na *origem*, principalmente as mulheres, nos meses de julho e dezembro. Esses meses não são por acaso, são períodos em que as filhas de Anita /minha avó (75 anos e matriarca da família) recebem folga dos seus respectivos trabalhos como empregadas domésticas, diaristas e auxiliares de ensino em colégios. Com as férias recebidas, podem finalmente voltar para a *origem* e se *reunirem*. O tempo em que não se *reúnem* pode variar, é mais frequente que fiquem até mesmo anos sem se verem. Entretanto, elas mantêm constante contato pelo telefone, principalmente através de redes sociais como WhatsApp e Facebook⁷.

Apesar das considerações iniciais aqui feitas acerca da *origem* e do *mun*do, minha família não deve ser encarada a partir da fácil dicotomia lá e cá, mas como uma família que possui um processo e forma suas relações de parentesco através de um estar-em-fluxo (Lobo, 2014, 2018). Assim, quando as mulheres da família Silva Sousa decidiram se *reunir* em dezembro de 2021, logo após ficarem 4 anos sem se encontrarem, acompanhei de perto Ana/minha mãe (54 anos/DF) e Alaide/minha tia (58 anos/SP) e as tratativas para organização da *reunião*. Foi possível perceber como mobilizavam os parentes⁸ para que se deslocassem do *mun*do para a *origem*, assim como

⁵ Dados do Censo 2010. Acesso a página dia 10/07/2020. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/canto-do-buriti/panorama>

⁶ *Origem* é sempre utilizada para aludir a Canto do Buriti. Era aquilo que trabalhava em oposição ao *mun*do. Esse último é circunscrito em oposição e em relação à *origem*. O *mun*do, entretanto, era denominado principalmente enquanto São Paulo e Brasília.

⁷ WhatsApp é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones. Além de mensagens de texto, os usuários podem enviar imagens, vídeos e documentos em PDF, além de fazer ligações grátis por meio de uma conexão com a internet. O Facebook é uma rede social que permite conversar com amigos e compartilhar mensagens, links, vídeos e fotografias.

⁸ “Parente”, nesse contexto, é a nomenclatura dada às pessoas que descendiam de um mesmo antepassado em comum (Augé 1978).

lembravam os parentes, vizinhos e conhecidos da *origem* de que elas estavam indo do *mundo* para lá.

Ao chegar em Canto do Buriti em dezembro de 2021 para a *reunião* de fim de ano da família, fui recebida por minha avó, minha mãe (que tinha ido antes de mim) e minha tia Itamar (irmã da minha avó/66 anos). Além delas, outras parentes como minhas primas maternas e tias maternas também estavam presentes. Pude perceber, logo no início e com o andar do tempo em campo, a ausência dos homens no principal espaço em que nós passávamos o dia, a cozinha. Ademais, vale ressaltar que nenhum dos três filhos da minha avó que estavam em São Paulo e Distrito Federal voltaram para a *reunião* da família. Meu avô materno e marido da minha avó, já havia falecido. Os únicos homens que frequentavam a casa eram justamente o irmão da minha avó e tia Itamar (o tio Carlindo/76 anos) e o irmão do meu falecido avô, tio Horácio (79 anos). Mas a visita dos homens era sempre esporádica, rápida, corrida. O cotidiano da casa da minha avó era feito por mulheres, e como eu disse, mulheres que passam o dia todo na cozinha.

Além disso, é preciso apontar inicialmente como a família Silva Sousa é composta majoritariamente por mulheres negras, nascidas no estado do Piauí e que tiveram ao longo da sua vida o trabalho doméstico (diaristas ou empregadas domésticas) como primeiro ou único ofício. É importante ressaltar, então, a diferença entre cozinhar para um patrão fora de casa e o ato de cozinhar dentro de casa para a própria família. Ao perguntar para minhas parentes-interlocutoras se aquele momento de cozinhar para a própria família era o mesmo que cozinhar na casa do patrão, recebi a seguinte resposta de Analice (56 anos), acompanhada de concordância pelas minhas outras parentes: “Não tem nada a ver! Para eles [patrões], está sendo feito por obrigação. É uma coisa paga! Para a família, não”. Justamente por isso, não encararei a cozinha e o cozinhar nesse contexto de pesquisa como um trabalho, mas como um espaço de fazer-família e de reagregação familiar. O cozinhar dessas mulheres em espaço doméstico, mais especificamente dentro da própria casa ou

durante as *reuniões de família*, pode ser visto como um mecanismo que elas utilizam para criar e manter laços familiares e comunitários em seus respectivos contextos (Machado, 2021).

A partir do cenário apresentado, o objetivo do presente artigo é justamente considerar como, a partir da etnografia com as mulheres da família Silva Sousa que ficam entre a *origem* e o *mundo*, elas fazem família, relacionalidade e espessam suas relações de parentesco nessas *reuniões* através do compartilhamento de substâncias, no presente caso, a comida (Carsten, 1995). A intenção é apontar como é através da comida, da presença na cozinha e do ato de comer juntas, que memórias de parentesco são reforçadas e atualizadas (Carsten, 2014a, 2014b). Será possível vislumbrar como a cozinha é um espaço de memória alimentar, reagregação familiar. Ao mesmo tempo acompanharemos como essas mulheres vivem as vidas umas das outras, constroem multifacetamentos relacionais e produzem ligas relacionais que perduram (mesmo na distância física ao longo dos anos).

A reunião da família Silva Sousa

A cozinha da minha avó em Canto do Buriti possui aproximadamente quatro metros de largura por três metros de comprimento. Nela, destaca-se uma ampla pia de granito, de cor preta. Ao lado da pia, encontra-se um armário que foi gentilmente presenteado pela tia Itamar e veio de São Paulo, assim como a geladeira de duas portas, também um presente da tia Itamar, que também veio de São Paulo. No centro da cozinha, orgulhosamente repousa uma mesa de madeira, que tem raízes na infância da minha mãe e minhas tias. Essa mesa foi habilmente confeccionada pelo meu saudoso avô Luiz e comporta confortavelmente seis pessoas. Ao redor da mesa, encontram-se diversos banquinhos de madeira e couro, que utilizamos para nos acomodar enquanto compartilhamos refeições.

A cozinha está equipada com um fogão de quatro bocas, e logo abaixo da pia, há um espa-

ço destinado ao armazenamento dos alimentos. Os utensílios que nunca faltam na cozinha incluem as panelas da minha avó, copos, talheres e pratos, além de panos de prato e assadeiras. Muitos desses utensílios têm histórias que remontam à juventude da minha mãe e tias, como as antigas latas de armazenamento de arroz e feijão, bem como um conjunto de xícaras. Por outro lado, a cozinha também abriga utensílios modernos, como vasilhas de plástico, garrafas para armazenar água na geladeira e potes, que costumam ser trazidos de São Paulo e Brasília pelas minhas tias e mãe sempre que visitam nossa *origem*.

No meu segundo dia em campo, um sábado quente de dezembro de 2021, acordei de manhã por volta das seis horas e escutei alguns barulhos vindo da cozinha. O sol estava começando a aparecer no horizonte, mas minha mãe já estava na cozinha preparando o café preto. A cumprimentei, desejei bom dia, sentei-me em um tamborete de madeira e couro de boi. Pouco depois da minha mãe terminar de fazer o café, me ofereceu. Aceitei. Em seguida tia Alaide também apareceu na cozinha e disse para minha mãe: “Vi que tu acordou e levantei também. Não consigo dormir até mais tarde não”.

Tia Alaide pegou sua xícara de café e se sentou em um tamborete a minha frente. O fogão a gás e tinha quatro bocas, ficava localizado ao lado da pia e de frente a mesa em que estávamos sentadas. Continuamos tomando café e tia Raimunda (irmã de Ana e Alaide) apareceu. Ela tinha vindo de São Paulo com tia Alaide. Sentou também e começou a tomar seu café. A cozinha foi enchendo aos poucos com minha avó, Júlia (filha da Raimunda e minha prima), Geovanna (filha da Raimunda e minha prima) e Valdir (marido da tia Alaide).

Todos pegaram seu café (alguns colocaram leite) e beiju com ovo. O café da manhã foi preparado por minha mãe, mas tia Alaide foi lavando a louça que estava na pia e tia Raimunda guardando a louça. Após arrumarem a cozinha, minha mãe verbalizou: “Temos que ir no mercado comprar as coisas”. A mensagem foi dirigida principalmente à tia Raimunda e Alaide. As três

irmãs seriam as responsáveis por ir às compras, mas também em administrar como os alimentos seriam preparados e por quem. Tia Raimunda e Alaide concordaram e afirmaram que elas iriam naquela manhã, pois ainda tinham que cozinhar algo para o almoço.

Minha mãe, por sua vez, disse: “Também temos que dividir quem vai pra cozinha, porque não quero ficar o dia todo cozinhando”. Com ela entendi que haveria a divisão de tarefas entre as três irmãs, já que minha avó Anita não mais cozinhava. É importante salientar que, mesmo com minha avó não cozinhando mais, muitas memórias que evocam quando falamos da infância estão relacionadas às comidas que costumávamos consumir (e das quais minha avó era a responsável por preparar). Simultaneamente, minha mãe é reconhecida por ser a guardiã das receitas das comidas que marcaram a infância delas. Por esse motivo, era frequentemente solicitada nas reuniões não para preparar as refeições do dia a dia, mas principalmente aquelas que representavam as “comidas da infância”. Entre esses pratos, destacam-se a buchada de bode, o biscoito de polvilho frito e o mugunzá. Como já apontei, elas passavam majoritariamente o dia na cozinha, e o “ir pra cozinha” era seguido do ato de cozinhar. Só que estar na cozinha não era apenas, como pude entender, um ato de cozinhar ou comer. A cozinha era um espaço para conversar também com quem está cozinhando, com quem está comendo e com quem está ali de passagem.

Pois bem, quando a cozinha já estava toda limpa, as três irmãs se arrumaram e seguiram para o Mercado Batistão. O Mercado Batistão foi apresentado às três por tia Itamar que, depois de décadas em São Paulo trabalhando como empregada doméstica, veio de São Paulo para Canto do Buriti para se aposentar. Tia Itamar disse para mim, mais de uma vez que: “No Batistão tem de tudo”. Quando perguntei o que seria esse tudo, Itamar me respondeu: “Iogurte, bolacha, essas coisas”. Itamar nos dizia que ali encontraríamos os produtos industrializados que estávamos acostumadas em São Paulo e Brasília. E não apenas os produtos locais, como é o caso da feira que fica localizada no centro da cidade. Depois de andarmos por cerca de dez minutos até chegar no

Batistão, que fica localizado também no centro da cidade, percebi que ele era um supermercado de grande porte, parecido com os famosos atacadões que temos nas periferias do DF e SP. Ele, não por acaso, era considerado o maior supermercado da região.

O dia estava quente, cheguei suada ao Batistão com minha mãe, tia Alaide e tia Raimunda. Minha mãe pegou um carrinho e me ofereci para empurrar o outro. Em um carrinho elas colocaram artigos de limpeza, produtos de higiene e cuidado pessoal. No outro carrinho foram postos os produtos não perecíveis como sacos de arroz, cuscuz, iogurte, molho de tomate, macarrão, creme de leite, macarrão instantâneo, biscoito, bolachas e leite de caixa. Nesse último carrinho também colocaram algumas frutas, verduras e carne de frango. Após encherem os dois carrinhos, fomos para o caixa para pagar a compra.

Depois de passar todos os produtos no caixa a conta deu aproximadamente R\$ 557 (quinhentos e cinquenta e sete reais). Me ofereci para contribuir com a conta, mas minha mãe negou veementemente. Ela virou para as minhas tias e perguntou: “E aí meninas, como vai ser?”. Tia Raimunda respondeu: “Dividimos por nós três!”. Todas concordaram e pagaram a conta. Logo em seguida um rapaz embalou toda a compra e pediu o endereço para a entrega. Minha mãe falou o endereço e logo em seguida pensei que iríamos voltar para a casa da minha avó, mas tia Alaide disse: “Agora vamos na feira, né!”. Tia Raimunda e minha mãe concordaram.

Duas ruas abaixo de onde estava localizado o Batistão, estava a feira. A feira era um espaço que ocupava um quarteirão inteiro no centro da cidade. No centro do quarteirão estava o açougue, algumas lojas de tempero e também utensílios domésticos. Havia também uma estrutura de metal que cobria parte do quarteirão. Era justamente onde as barraquinhas ficavam localizadas. A feira estava lotada de pessoas, cheia de bancas, vendedoras, cheiros e animais sendo comercializados (para o consumo e a criação). Nas bancas a principal oferta era de verduras, legumes, frutas, doces e temperos. Acompanhei a compra dos alimentos e a comunicação no momento de comprar foi um

desafio para mim mais uma vez. “Uma lata?”, me perguntou a vendedora de feijão de corda enquanto eu passava. Eu entendi no momento que era uma medida, mas quanto custaria tal medida? Perguntei e ela me respondeu que uma lata custava cinco reais.

Olhei o tamanho da lata e vi que valia a pena a quantidade pelo preço pedido. Mais tarde ouvi uma senhora que queria comprar feijão em outra banca dizer: “Eu quero um prato”. Outra medida desconhecida por mim até então. Perguntei para minha mãe mais uma vez o que significava “uma lata” e “um prato”. Sorrindo, ela me respondeu que “uma lata” correspondia a um quilo e “um prato” a dois quilos. As três irmãs levaram feijão de corda e feijão verde para ser debulhado na casa da minha avó. Compraram doce de buriti, doce de leite em barra, pimenta de cheiro, banana, farinha de mandioca e caju. Já no açougue da feira compraram carne de sol e um pedaço de carne de porco.

Cada uma segurou uma sacola em cada mão e seguimos para a casa da minha avó. Chegando lá cerca de vinte minutos depois de sairmos da feira, já que fomos mais devagar por causa do peso. Entramos em casa e o tio Valdir, marido da tia Alaide e o único homem na casa exclamou: “Até que enfim chegaram! As compras já chegaram! Eu e as meninas (Julia e Geovanna) já botamos tudo na cozinha!”. Olhei para dentro da casa e todas as sacolas com as compras estavam espalhadas pelo chão e pela mesa da cozinha.

Fomos todas para a cozinha, bebemos água e começamos a conversar. Enquanto conversávamos minha mãe foi selecionando o que iria ser preparado para o almoço; tia Alaide começou a guardar as compras; tia Raimunda se sentou em um tamborete para descansar; Júlia e Geovanna entraram para o quarto; minha avó puxou uma cadeira e sentou próxima a porta da cozinha; tio Valdir ficou lá conosco por um tempo, mas logo depois foi para o quintal dos fundos da casa; tia Itamar iria vir da casa dela para o almoço, mas resolveu vir mais cedo para ficar conversando conosco.

Depois que a casa estava abastecida com os produtos tanto da feira, quanto do mercado Batistão e todas estavam na cozinha, a conversa começou a fluir. Tudo parecia seguir o tempo certo. O tempo de chegar e se acomodar depois da viagem, trocar palavras e descansar. O tempo de dormir, acordar e comer o que tivesse disponível para todos. O tempo de deliberar quem iria cozinhar (ou afirmar que não seria apenas você). O tempo de sair para fazer as compras para/da casa. O tempo de voltar para casa, sentar, começar o preparo dos alimentos e a partir daí deixar a conversa fluir. Quem fosse chegar para o almoço, chegaria. Quem não fosse cozinhar ficaria ao redor observando ou auxiliando em pequenos trabalhos, como lavar a louça ou cortar alimentos. Outros, como eu, poderiam ficar ali observando, escrevendo, fazendo piada, perguntando, auxiliando e conversando. E assim uma cozinha ia sendo construída como o coração da casa – e da reagregação familiar.

As conversas da cozinha

Com o decorrer dos dias percebi que a família Silva Sousa se ausentava da cozinha em apenas três momentos: logo depois do almoço para o descanso nos sofás da sala e nas camas dos quartos; quando todos jantavam e iam para a sala ver o Jornal Nacional e depois assistir novela; ou quando todos estavam dormindo à noite. Tirando esses momentos, a convivência da família ocorria na cozinha da casa. Ao falar de alimentação não estamos falando apenas de preparar e ingerir calorias. Seguindo o que Ellen Woortmann (2013) colocou, a comida é uma forma de linguagem. É justamente através da comida, do seu preparo e do seu compartilhar, que podemos perceber como a comida está falando das relações que ocorrem no ambiente em que é preparada, consumida e compartilhada. Através da comida as pessoas fazem relações, elas trocam substância e afetos, elas constroem memória e família, como veremos abaixo.

Na seção anterior apresentei como ao chegarem para se *reunirem* na *origem* as mulheres da família Silva Sousa já começam a planejar quem iria cozinhar, o que elas deveriam comprar no

mercado e na feira, e o que seria preparado de alimento nos dias que se seguiam. Os próximos dias depois dessa primeira grande ida ao mercado e a feira, não são compostos de idas conjuntas ao supermercado ou a feira. Afinal, como me contou minha mãe, elas já haviam comprado *o grosso* para aqueles dias ali em Canto do Buriti.

O grosso é entendido enquanto o arroz, feijão, óleo, leite, macarrão, açúcar, sal, ovos, farinha, cuscuz e tapioca. O que seria comprado de forma esporádica ao longo dos dias seria justamente a *mistura*. A *mistura* pode ser entendida como aquela que é trazida para complementar o *grosso*. Ou, como indica Brandão (1981), a *mistura* pode ser entendida como um “adereço”, como aquilo que acompanha a comida. Em seu contexto de pesquisa, mais especificamente um estudo sobre campesinato goiano buscando compreender como o lavrador urbanizado recorta o universo alimentar, a *mistura* é vista como os legumes, verduras, saladas e iguarias. Em Canto do Buriti a *mistura* é circunscrita a qualquer tipo de carne ou embutidos com carne (como linguiça calabresa).

Com isso, três dias depois da chegada em Canto do Buriti, tia Alaide disse para minha mãe Ana que estava com vontade de comer carne de porco. Entretanto, a carne de porco que tinha no congelador era pouca e não daria para todos da casa comerem. Tia Alaide me chamou para ir ao açougue com ela pois, em suas palavras, “a mistura pro almoço tá pouca”. A carne, nesse contexto, é vista como *mistura*, como algo que integra as refeições principais, almoço e janta. Apesar de ser uma *mistura*, ela é encarada como essencial para a ideia de uma refeição completa, inteira, com tudo o que é preciso ter. A refeição ideal seria a combinação do *grosso* com a *mistura*. Um prato só com o *grosso* não está completo, assim como um prato apenas com *mistura*. Como apontado por Klaas Woortmann (2008), as categorias *grosso* e *mistura* seguem o ritmo da oposição e da complementação, operando em um sistema de relações que preza pelo equilíbrio.

A *mistura* nesse contexto é importantíssima, principalmente porque nem sempre foi possível tê-la. Na família Silva Sousa uma narrativa corria com bastante frequência, a de que minha avó

se recusava a comer caso não houvesse carne. Eu já havia escutado essa história da minha mãe, mas durante um almoço em campo, tia Itamar também contou. Estávamos na cozinha servindo o almoço quando tia Itamar disse que minha avó “antigamente”, nos tempos em que não tinha carne na cidade ou dinheiro para comprar carne, chorava, literalmente, de raiva.

As duas caíram na gargalhada e minha avó confirmou. Tia Itamar usava essa história para afirmar que era por isso que minha avó gostava tanto de carne e que não mais aceitava fazer uma refeição sem, pois nem sempre essa foi uma possibilidade. Agora quando aposentada, minha avó exigia que em seu prato sempre houvesse carne. Os momentos na cozinha não eram regados apenas por lágrimas e lembranças ruins sobre a comida, eram regados também por boas risadas. O riso e o humor eram maneiras de lembrar das mazelas e da fome, de manejar o sofrimento, de lembrar também que ele havia passado.

A seca de 1970, era muito lembrada por minha avó e tia Itamar, pois foi o que fez com que minha avó saísse da sua casa e tivesse que ir para a casa da sua sogra. E esse, é sempre lembrado como um momento de muita escassez, como o momento em que estavam muito próximas da fome e em que os homens tinham que ir para o *mundo* tentar arrumar alguma renda. Nesse *mundo*, os homens faziam o necessário para conseguir algum dinheiro para enviar a família. As mulheres, ficavam em casa com os filhos e também buscavam pequenos serviços que pudessem realizar para as famílias mais abastadas da cidade.

Serviços esses que não eram apenas realizados em troca de dinheiro, mas também de alimento. Como me disse minha avó: “Mas tudo que a véia [sua falecida sogra] conseguia [de comida], ela dividia pra todo mundo da casa”. Era também através da cozinha e da comida, que os mortos eram lembrados e trazidos para o presente. Assim como aqueles parentes que não puderam estar ali naquele momento de *reunião*. Tia Regina, irmã da minha mãe, tia Alaide e Raimunda, não pôde ir para a *reunião*, pois ficou no DF para fazer uma cirurgia nas mamas.

Entretanto, elas criaram um grupo no WhatsApp para que pudessem ficar atualizando a tia Regina do que elas estavam fazendo em Canto do Buriti e principalmente, falar o que é que estavam comendo e cozinhando. Foram muitas as vezes que estávamos na cozinha e alguém colocava um áudio para tocar e era a tia Regina perguntando: “E aí? Tão fazendo o que? Comendo o que de bom?”. Alguém que estava presente na cozinha (geralmente eu ou minhas primas Julia e Geovana) tirava uma foto do que estava sendo preparado para a refeição e encaminhava para tia Regina. Perguntar “Comendo o que de bom?” é também saber que tipo de comida da *origem* está sendo preparada naquele momento. Essa comida preparada ali, com os alimentos dali, possuía uma qualidade diferente das demais comidas feitas no *mundo*. Meu apontamento é de que essa qualidade diferenciada está aliada justamente a memória do parentesco (que está sendo refeita e feita nesse momento, por quem ali está e por quem não pôde vir).

Assim, apesar da fome rondar as lembranças, principalmente das mais velhas da casa, ela não estava ali no presente daquela família. Como bem indicou Soares de Freitas (2003), a fome comunica muito mais do que hábitos e costumes, a fome também está envolta de um grande estigma social, a fome também é feita de silêncios diversos. Entretanto, na família Silva Sousa a fome era satirizada e isso me mostrava que colocá-la nessa posição é também ter alguma agência sobre ela.

Hoje percebo que ao se *reunirem* ao redor da mesa, essas mulheres da minha família falam sobre o presente também. Ao chegarem em Canto do Buriti querem se atualizar daquilo que não ficaram sabendo enquanto estavam no *mundo*: quem morreu na cidade; quem nasceu; quem casou com quem; quem roubou a herança de quem; quem traiu e quem foi traído. A vida é assunto de cozinha. Anos são condensados em rápidas narrativas e decisões de futuro familiar também são discutidas ali. Mas nem só de flores vive a vida em família ao redor da mesa. A cozinha também é um espaço onde conflitos e discussões brotam.

Em outro dia de dezembro eu, minha mãe, tia Itamar, Alaide e Raimunda estávamos na

cozinha. Tia Itamar estava sentada próxima à porta dos fundos da cozinha e minha mãe estava à mesa da cozinha. Foi então que tia Itamar disse que: “Amanhã Nalva [sobrinha dela] vai ver a documentação da Júlia e da Anita. Tem que enviar a documentação pra ela mandar o homem da lan house fazer a documentação”. Minha mãe fechou o semblante e disse: “E porque é um cara de lan house que faz isso? Não é o cartório não?”. Eu pensei que o diálogo iria se encerrar ali, mas tia Itamar continuou: “E tem mais, o Carlindo mudou o lugar do lote”. Minha mãe reagiu automaticamente e disse: “Mudou porquê? Não sendo em cima do morro!”. Itamar então retrucou: “E quem te disse que é em cima do morro? Tu já viu?”. Minha mãe subiu o tom: “Eu não quero saber. Não sendo no fim do mundo. Tem água, luz e asfalto na frente?”.

Daí pra frente eu perdi o desencadear do diálogo porque as duas começaram a falar ao mesmo tempo e discutiram de forma veemente, mas foi em meio ao bate-boca que tia Itamar disse “seu lote” para minha mãe e a coisa descarrilhou de vez. Minha mãe começou a berrar: “Eu já te disse pra quando você falar lote da Ana você se corrija e diga lote da Anita”. Tia Itamar continuou e disse: “Ah vou me embora”. Minha mãe falou em alto e bom tom para toda casa ouvir: “Pois depois de resolver esse assunto eu não quero mais saber de nada, de parente nenhum, quem morrer pra lá que morra”. Tia Itamar já próxima da porta de saída da casa da minha avó disse: “Isso é pra mim? Porque se for já me diz logo”. Minha mãe falou algo que não compreendi e tia Itamar foi embora.

Descobri, depois, que todo conflito surgiu por causa da divisão da herança da mãe da tia Itamar, minha avó Anita e Carlindo, minha bisavó Rebinha (93 anos). Era minha mãe quem buscava um lote que faltava da herança da minha avó, mas por vezes acabava entrando em conflito com tia Itamar, pois a lealdade da tia parecia estar mais concentrada no seu irmão Carlindo, do que na sua irmã Anita. Naquele dia, não houve janta coletiva na cozinha, pois em seguida a esse conflito, minha mãe chorou e acabou cobrando um posicionamento das suas irmãs Alaide e Raimunda. Pois, de acordo com ela, as duas concordavam com o que ela tinha feito e dito, mas deixavam que

ela arcasse com os conflitos (e seus déficits) sozinha. Cada um fez um lanche individual e foi dormir. Entretanto, no dia seguinte todos tomaram café da manhã juntos. Quatro dias depois e com os ânimos mais calmos, tia Itamar foi convidada por minha mãe para almoçar na casa da minha avó.

A cozinha funciona como um termômetro da vida em família. Quando todas estão em volta dela e sem nenhum conflito operante, todos comem juntos. Quando há algum conflito instalado, cada um faz sua refeição individual. Ao mesmo tempo, a mesma cozinha-comida que foi o espaço onde um conflito se originou, serviu também como o espaço de reconciliação. É através da cozinha e do compartilhar comida que a vida em família se torna possível (e as memórias de parentesco são criadas). Não por acaso, minha mãe me disse enquanto passava café de manhã na casa da minha avó: “Uma casa sem fogão ligado é uma casa sem alma. Se você acorda de manhã e não coloca uma panela no fogo, tem alguma coisa errada. Não tem como ter vida sem ter fogo ligado”.

Preparativos finais

Como colocado por Marcelin (1999, 36), a “casa não é somente um bem individual transmissível, uma coisa, um bem familiar, uma ideologia. Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade”. Ao mesmo tempo, o autor coloca como a casa deve ser “pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção – no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração”. Do mesmo jeito, a cozinha como principal espaço da casa, é central para construir reagregação familiar⁹ e memória familiar, pois o fluxo entre as casas (as pessoas e as substâncias) também corresponde a processos de formação coletiva (Ainese; Carneiro; Menasche, 2018).

A casa, como afirma Collaço (2003) se constitui como nosso espaço de referências alimen-

⁹ Como bem lembra Dumans (2021, 4), essas configurações são “marcadas pela presença de uma casa e de uma pluralidade de outros lugares relacionados a ela”.

tares. Assim como é através da memória alimentar que construímos também memórias familiares. Ao mesmo tempo, quando as filhas da minha avó saem de casa e vão para o *mundo*, passam a estar em contato com outras referências alimentares, mas é a referência da *origem* que ainda figura na memória como o espaço ideal e especial. Não é por acaso que ao chegarem em Canto do Buriti há o primeiro movimento de ir ao mercado comprar o *grosso*. Esse *grosso*, como apresentado anteriormente, é similar no Distrito Federal, em São Paulo e também em Canto do Buriti. É a comida industrializada e não perecível.

Contudo, elas executam um movimento que não é realizado no *mundo*, o de ir à feira de Canto do Buriti comprar *as coisas daqui*, como me contou tia Alaide. Elas não iam a feira em São Paulo e Distrito Federal. Ir à feira todo sábado é algo que fazem apenas ali em Canto do Buriti. E essas *coisas daqui* são produtos que não são encontrados no *mundo*. Ou melhor, os produtos do *mundo* não possuem a mesma qualidade que os alimentos de Canto do Buriti. Um exemplo disso, é que a família Silva Sousa come farinha de mandioca em suas respectivas casas no *mundo*, mas como me disse tia Alaide: “Não é igual a daqui, a farinha daqui tem um gosto especial!”. Da mesma forma, outros alimentos são difíceis de achar no *mundo*, como o doce de Buriti tão famoso e consumido na cidade. Como diria tia Regina, que ficou no DF e não pode se *reunir*, “E aí? Tão fazendo o que? Comendo o que de bom?”. O ato simbólico não é apenas o de comer, mas de comer a comida de Canto do Buriti. A comida da *origem* possui uma qualidade diferente da comida do *mundo*. Ela é, como diriam minhas parentes-interlocutoras, “uma comida que lembra a gente da infância, de quando a gente ainda era menina, de todo mundo comendo junto o que tinha”.

A cozinha, como apresentada ao longo do artigo, é um espaço reservado para guardar os alimentos, cozinhá-los e consumi-los, em família. Todos comem juntos todas as refeições, menos quando algum conflito foi instalado na casa. Entretanto, muitas vezes é no *chamar pra comer* ou no convite para um almoço, que esses mesmos conflitos vão sendo resolvidos e amenizados. Ao

longo do tempo, percebo agora que após essas *reuniões*, essas irmãs (Ana, Alaide e Raimunda) voltam para o *mundo* com a memória fresca das relações cotidianas criadas ao redor da cozinha e do que elas comiam em família. A cozinha constitui-se como a base da memória em família, juntando gostos, palavras, momentos, risadas, choros e conflitos, tudo em um mesmo espaço. A cozinha é o espaço de preparação de alimentos, mas também de relações.

Como salienta Alvarenga (2017) em etnografia realizada em casas de santo no Distrito Federal, a cozinha (nesse caso a cozinha de axé) pode ser lida como um modelo para pensarmos a construção de valores, símbolos, receitas, técnicas e magia. E mais, como um espaço de construir identidades. No meu presente caso etnográfico, identidades atreladas a um lugar e a uma família. O alimento, como indica Richards (2004) é um símbolo de união, de reconciliação. A comida deve ser encarada como construtora de vínculos através do comer, como foi apresentado até aqui.

Ao mesmo tempo, não podemos deixar de considerar o papel central desempenhado pelas mulheres da família Silva Sousa nessas tentativas bem-sucedidas de *reunir* a família de tempos em tempo. Os homens, como sinalizei anteriormente morreram, foram embora (morreram por alguma doença ou se mataram) ou construíram novas famílias e por isso não vem nessas *reuniões* de família. E há nisso um ponto interessante, pois mesmo construindo novas famílias, as mulheres não se distanciam do núcleo doméstico de *origem* (pois efetuam constantemente essas *reuniões de família*). Os homens, pelo contrário, ao construírem novas famílias, promovem um distanciamento físico e simbólico. Um exemplo disso é que as mulheres da família são as responsáveis por fazer ligações telefônicas para esses homens a fim de “manter o contato”. As mulheres, não só organizam esses momentos na *origem*, como também levam suas filhas (eu e minhas primas). Em muitos sentidos, o fazer família é possível através delas.

Ademais, as *comidas de lá* (Canto do Buriti) não são consumidas apenas na *origem*. Elas também são levadas da *origem* para o *mundo* quando essas mulheres retornam para suas casas. Tia

Regina, que não pôde comparecer à *reunião* por motivos de saúde, perguntou se seria possível que minha mãe enviasse, através de mim, alguns produtos para ela. Minha mãe perguntou se eu poderia trazer uma sacola para o DF e eu respondi prontamente que sim. Tia Regina então depositou na minha conta R\$ 50 (cinquenta reais). Minha mãe perguntou se eu havia recebido o dinheiro e afirmei que sim. Contei para ela que quando peguei o extrato da minha conta o depósito que entrou nela estava no nome da Tamires, filha da tia Regina e minha prima.

Pois bem, esperamos o próximo sábado chegar, dia principal da feira da cidade e fomos comprar alguns alimentos para casa, mas também para enviar para tia Regina. Minha mãe comprou pimenta-de-cheiro, doce de buriti e doce de leite em barra. O valor total da compra deu aproximadamente R\$ 45 (quarenta e cinco reais). Tia Alaide ainda comprou um saco de um quilo de farinha de mandioca e outro com um quilo de tapioca. Os dois pacotes foram colocados na sacola com os outros alimentos para que eu pudesse entregar a tia Regina no DF. Findando a *reunião* de família e meu campo nesse momento, voltei para o DF com a farta sacola para tia Regina. Combinamos por WhatsApp a entrega da sacola. O ônibus que ela usava para voltar do trabalho, como empregada doméstica no Guará (cidade administrativa do DF), passava próximo a minha casa. Combinamos que eu ficaria em uma parada de ônibus, ela pediria para o motorista do ônibus parar e eu entregaria a sacola para ela. Tudo foi muito rápido, mas conseguimos sincronizar a entrega da sacola.

Fiquei observando o ônibus azul de tia Regina seguir para o Entorno do Distrito Federal e lembrei todo o percurso que aqueles alimentos tiveram que fazer para chegar em suas mãos. Pensei também que parte da *origem* dela estava ali naquela sacola, assim como parte da nossa família. Lembrei de toda logística empregada, a partir do compartilhamento de fotos e áudios, para fazer com que mesmo sem sua presença física lá em Canto do Buriti, ela pudesse estar presente. Ponderei como foi através desse recebimento de alimentos da *origem*, que laços familiares foram reforçados com suas irmãs e comigo. Afinal, é através da comida e da cozinha que relações de

parentesco que podem ficar diluídas com a ausência física prolongada são reforçadas, atualizadas e refeitas através da memória. A presença é constituída em volta da comida. Fazer comida (ou mandá-las), nesse contexto, é fazer família (e vice-versa).

Referências Bibliográficas

AINESE, Grazielle; CARNEIRO, Ana; MENASCHE, Renata. Casa e corporalidade em contextos camponeses e de povos tradicionais. *Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 4-8, jul./dez, 2018.

ALVARENGA, Marcos. “Cozinha também é lugar de magia”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. 160 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

AUGÉ, Marc (dir.) Os Domínios do Parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência). Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 2), 1978 (trad. Ana Maria Bessa, Les Domaines de la Parenté, Librairie François Maspero. 1975.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, Colher, Comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro, Edit. Graal, 1981. Cap.6.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U*, 6 (2), jul./dez : 103-118. 2014.

CARSTEN, Janet. Entrevista com Janet Carsten. *R@U*, 6 (2), jul./dez : 147-159. 2014.

CARSTEN, Janet. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, v.22, n.2: 223-241, 1995.

COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. *Restaurantes de comida rápida: soluções à moda da casa - representações do comer em restaurantes de “comida rápida” em praças de alimentação em shopping-centers*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

DAMÁSIO, Ana Clara. Como pode o Outro narrar? Considerações sobre viver, fazer e escrever na Antropologia. *Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 16, p. 72- 99, 2021.

DAMÁSIO, Ana Clara. Entre parentes e lembranças. Considerações etnográficas sobre o tomar de conta em meio ao curso de vida em Canto do Buriti-PI. *Revista Equatorial*, v. 7, p. 1-11, 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara. Etnografia em Casa: entre parentes e aproximações. *Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 16, p. 1-32, 2021.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

DAMÁSIO, Ana Clara. Olho de Parente e o Olho Estranho. Considerações etnográficas sobre Viver, Olhar, Ouvir, Escrever e Permanecer. *Novos Debates - fórum de debates em antropologia*, v. 7, p. 1, 2021.

DAMÁSIO, Ana Clara. Voltando para a origem. Considerações sobre o campo entre parentes e os segredos de família. *Revista Calundu*, v. 4, p. 183, 2021.

DUMANS, André. Interstícios, Distâncias e Formas Provisórias de Existência. *Mana* 27(2): 1-8, 2021.

LOBO, Andréa. Mobilidades e etnografias possíveis: entre migrações, refúgios e trânsitos diversos. *Revista Textos Graduados*, v. 4, p. 08-18, 2018.

LOBO, Andréa. *Tão Longe e Tão Perto*. Famílias e Movimentos na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde. Brasília: ABA Publicações, 2014.

MACHADO, Tais de Sant'Anna. *Um pé na cozinha: uma análise sócio-histórica do trabalho de cozinheiras negras no Brasil*. 2021. 305 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, 5 (2):31-60, 1999.

RICHARDS, Audrey. *Hunger and Work in a Savage Tribe*. Psychology Press. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004.

SOARES DE FREITAS, Maria do Carmo. *Agonia da Fome*. Salvador, EDUFBA/FIOCRUZ, 2003.

WOORTMANN, Ellen. A Comida como Linguagem. In: *Revista Habitus*, Vol.11, Goiânia, Editora da PUC/ Goiás, 2013.

WOORTMANN, Klaas. Quente, Frio e Reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. In: *Caderno Espaço Feminino*, vol.19, Uberlândia, 2008.

Ela, Keila Sankofa: Quem ela pensa que é? O poder de uma mulher negra e multiartista amazônica

She, Keila Sankofa: Who does she think she is? The power of a black woman and amazonian multi-artist
Ella, Keila Sankofa: ¿Quién se cree que es? El poder de una mujer negra y multiartista amazônica

Lucas Lopes da Silva Aflitos¹
Renilda Aparecida Costa²

Resumo: O presente artigo é uma parte da pesquisa de mestrado de um dos autores sobre a carreira artística de Keila Sankofa, um importante nome contemporâneo da cidade de Manaus na construção de narrativas negras no audiovisual e nas demais ramificações das artes, como performances, instalações e ocupações. Filha da Amazônia, Keila Sankofa reconhece o seu corpo negro como instrumento para conscientizar os negros e negras na busca e consolidação de sua autonomia, liberação social e consciência do seu corpo político. A artista se classifica como afro futurista, nesse sentido, ela usa da memória e identidade para reivindicar os espaços apagados e negligenciados aos corpos negros na sociedade e questiona as violências que esses corpos sofrem historicamente. Ao colocar o seu corpo em primeira pessoa, ela reitera a importância do/a negro/a em compreender a importância do seu corpo protagonista de sua própria identidade.

Palavras-chave: Keila Sankofa, corpo, memória, identidade, afrofuturismo.

Abstract: This article is a part of my master's research, on the artistic career of Keila Sankofa, an important contemporary name in the city of Manaus in the construction of black narratives in audiovisual and in other branches of the arts, such as performances, installations and occupations. Daughter of the Amazon, Keila Sankofa recognizes her black body as an instrument to raise a awareness among black men and women in the search and consolidation of their autonomy, social liberation and a awareness of their political body, here we bring a brief overview. The artist classifies herself as an afrofuturist, in this sense, she uses memory and identity to reclaim the erased and neglected spaces for black bodies in society and questions the violence that these bodies suffer historically. By placing her body in the first person, she reiterates the importance of black people in understanding the importance of their body as the protagonist of their own identity.

Keywords: Keila Sankofa, body, memory, identity, afrofuturism.

Resumen: Este artículo es parte de mi investigación de maestría, sobre la carrera artística de Keila Sankofa, un importante nombre contemporáneo en la ciudad de Manaus en la construcción de narrativas negras en el audiovisual y en otras ramas de las artes, como performances, instalaciones y ocupaciones. Hija de la Amazonía, Keila Sankofa reconoce su cuerpo negro como un instrumento para sensibilizar a hombres y mujeres negros en la búsqueda y consolidación de su autonomía, li-

¹ Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Licenciado em Filosofia (UFAM). Especialista em Ensino no Ensino Médio (CED/UFAM). Diretor do Departamento de Formação da UNEGRO Amazonas.

² Doutora em Ciências Sociais pela UNISINOS (2011). Professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas, atuando no Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais, na área da Sociologia. Docente no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/UFAM).

beración social y consciencia de su cuerpo político, aquí traemos um breve panorama. La artista se cataloga como afrofuturista, en este sentido utiliza la memoria y identidade para reclamar los espacios borrados y olvidados de los cuerpos negros en la sociedade y cuestiona la violencia que estes cuerpos sufren historicamente. Al colocar su cuerpo en primera persona, reitera la importancia de que los negros comprenda la importancia de su cuerpo como protagonista de su própria identidad.

Palabras clave: Keila Sankofa, cuerpo, memoria, identidade, afrofuturismo.

Introdução

O presente artigo é uma parte da dissertação de mestrado de um dos autores sobre a carreira artística e notável de Keila Sankofa, uma mulher periférica, negra, mãe solo, artista e amazônida. Mas quem é ela, afinal? Nos estágios iniciais do projeto, o nome de Keila Sankofa já estava inserido juntamente aos outros nomes de artistas negros/as potentes manauaras que buscavam através do lambe-lambe apontar as armadilhas sociais que corpos negros sofrem ao longo dos tempos e reafirmar o seu corpo político. Com o advento da Pandemia da Covid-19, em 2020, tivemos que ajustar o projeto e centralizar em apenas um nome. E quem mais interessante, notável e importante na construção social e artística do corpo negro na nossa região que não Keila Sankofa? A ideia do projeto, por sinal, toma forma através de um lambe-lambe seu estampado no centro da cidade de Manaus em uma encruzilhada entre duas avenidas importantes, a Sete de Setembro e a Eduardo Ribeiro.

O lambe-lambe nasceu de uma violência que a artista sofreu ao ser curadora da exposição “Uýra, a árvore que anda”, da artista Uýra, em uma galeria de artes no centro de Manaus. Certo dia alguém perguntou: “quem ela pensa que é para ser a curadora?”. Essa violência epistêmica de demarcar os espaços que negros/as devem transitar e ocupar atravessou a artista de uma maneira inesperada. No princípio um mal-estar, depois inquietações de uma artista sempre em produção, transformando a violência em arte.

E essa fala ressoa de uma maneira ensurdecadora. Quando homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos negros ocupam espaços historicamente negados, há um estranhamento da

branquitude. Sujeitos pertencentes a esses grupos raciais, quando adentram a porta da frente, a sua presença soa como uma ofensa. Para o elo dominante, o *status quo* não pode ser mudado, isto é, a hierarquia está consolidada em falácias sociais como o mito da democracia racial embalada pela maquiagem das desigualdades sociais, dentre outros fatores.

Mas quem é Keila Sankofa, afinal? Inquieta e consciente do seu corpo, Keila Sankofa é uma mulher séria, produtiva, ativa e sempre em movimento na tentativa de abalar as estruturas sociais opressoras. Nascida e criada no bairro da Praça 14, residência do Quilombo de São Benedito e da Escola de Samba Vitória Régia³, a artista desde cedo conviveu com o diferente e soube que seu corpo, seu cabelo encaracolado e volumoso e sua cor conviviam cercado de estigmas que representavam a condição do ser negro/a na sociedade brasileira.

Desde os seus primeiros anos de vida, a artista ao longo do seu crescimento percebeu que nada era o que parecia ser aos seus olhos de criança: “Eu, em minha inocência de criança, acreditei por muito tempo que o mundo tinha diferenças, mas que elas poderiam conviver tranquilamente, reconhecendo a humanidade no outro. Eu estava enganada” (Sankofa, 2021, p. 289-290). As diferenças estão impressas nesses corpos desde muito cedo.

³ Localizada na Zona Sul, a Praça 14 é um dos bairros mais conhecidos da cidade de Manaus. Além da tradicional Escola de Samba, detentora de 11 vitórias no Carnaval, o bairro é berço desse quilombo urbano que em 2014 recebeu da Fundação Cultural Palmares a certidão de autodefinição, como o primeiro quilombo urbano da região norte e o segundo do Brasil (Guerreiro, 2020).

Figura 1 – Concepção de “Quem Ela Pensa Que É?”.



Fonte: Foto de Dinho Araújo, 2018.

Para ela é importante estar viva com a “possibilidade de existir” (Fanon, 2008, p. 95). Sua arte é coletiva, pois ela acredita na coletividade, nas ruas como lugar de trocas e vivências. Se no passado, os escravizados atentavam contra a própria vida para saírem de um lugar depreciativo e violento⁴, Keila Sankofa se recusa a dar-se por vencida. Nesse sentido, ressalta Amador de Deus (2008):

[...] (os) suicídios daqueles que, capturados e sem condições de engendrar uma ação coletiva, utilizam o poder que lhes resta. A vida. Na verdade, digo que o suicida, diante de uma situação limite, fez uso do único bem de que podia dispor: o próprio corpo (AMADOR DE DEUS, 2008, p. 126).

Ora, entre as dores, o banzo e todas as violências estruturadas na sociedade ao corpo negro, Keila Sankofa subverte essa condição. A artista sempre fala do poder do reconhecimento de si, do corpo. Ela mesma teve muitas dificuldades em reconhecer a si mesma como um corpo potente e,

⁴ “A alta frequência de mortes voluntárias entre os cativos, seja na forma passiva de deixar-se morrer de tristeza, como no banzo, seja por meios ativos, como os suicídios por enforcamento, afogamento, uso de armas brancas etc. O desgosto pela vida e o desejo de morrer são atribuídos pelos narradores a reações nostálgicas decorrentes da perda da liberdade e dos vínculos com a terra e grupo social de origem, e ainda aos castigos excessivos impostos pelos senhores” (Oda, 2007, p. 2-3).

só recentemente, iniciou o processo de usá-lo como manifestação artística:

Até 2017, meu processo se dava em direcionar outros corpos como representante das minhas narrativas cinematográficas, fotografias e/ou performance, mas recentemente percebi que a exclusão da possibilidade de utilizar meu corpo como estrutura narrativa, e como suporte é me negar. O auto-ódio é uma ferramenta eficaz nessa sociedade anti-vida de pessoas negras e indígenas, produzir autoestima é revolucionário, me coloquei em um lugar de fala em primeira pessoa, minha imagem afirma que esse corpo que habito é protagonista da minha história⁵.

Sua arte é uma arte que transita por vários meios, principalmente no audiovisual e na performance. Para Le Breton, o corpo é socialmente moldado pelo elo dominante e “produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural” (2012, p. 8), isto é, o corpo é história, ação, extensão entre passado, presente e futuro, o corpo é movimentação, é a “condição social do homem” (ibidem). E o corpo negro performa um lugar do *Outro*, um desempenho imposto no seio social de subalternidade, ações sociais baseadas no autoritarismo e repressão. A filósofa pós-estruturalista Judith Butler, afirma que o corpo é condicionado por estas repressões:

A sujeição, é, literalmente, a *feitura* de um sujeito, [...] a sujeição não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção – ela também designa um certo tipo de restrição *na* produção, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção do sujeito, uma restrição pela qual essa produção acontece (BUTLER, 2017, p. 90).

Há, portanto, uma consonância entre os pensamentos de Butler e Le Breton. O autor ainda afirma que o corpo está sujeito ao *modus operandi* de um sistema de repressão que o molda: “a ordem social se infiltra pela extensão viva das ações do homem para assumir força de lei, esse processo nunca está completamente acabado” (2012, p. 9). Percebe-se com essa afirmação que ao longo dos tempos o corpo social/coletivo e o corpo privado seguem os processos de manutenção e sofisticação em modelar o sujeito para manter o estado das coisas sob o viés do elo dominante.

⁵ Entrevista para Thais Teotonio para o site Kura arte. Disponível em: < <https://www.kuraarte.com.br/page/editorial/nacional-trovoa/?n=19> >. Visitado em: 15 ago. 2023.

A complexidade do corpo e suas representações sociais englobam mecanismos opressivos para uma adaptação aos modelos eurocêntricos. O processo civilizador ocidental se estrutura na vergonha e nos temores para consolidar essa ideia de um comportamento e um comportamento/corpo ideal para ser aceito socialmente e transitar entre os espaços, como explica Elias (1990, p. 37): “[...] e como todas as classes médias, esta estava aprisionada de uma maneira que lhe era peculiar: não podia pensar em derrubar as paredes que bloqueavam a ascensão por medo de que as que a separavam dos estratos mais baixos pudessem ceder ao ataque”, isto é, a exclusão e a opressão determinavam as ações dos indivíduos, um modelo comportamental secular que beneficiava aqueles que detêm o poder.

Figura 2 – “Alexandrina – Um Relâmpago”.



Fonte: Foto de João Paulo Machado, 2020.

Neste sentido, Mbembe vai afirmar que todas essas questões que coloca corpos negros como os de Keila Sankofa para escanteio, nada mais seria que uma *necropolítica*, ou seja, uma morte em vida que negros/as convivem diariamente com sua total exclusão, política, social, artística, patrimonial, intelectual, dentre outros fatores.

O poder [...] continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir semelhante exceção, emergência e inimigo ficcional. Em outras palavras, a questão é: Qual é, nesses sistemas, a relação entre política e morte que só pode funcionar em um estado de emergência? [...] mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer (MBEMBE, 2018, p. 7).

Uma morte em vida que a população negra e indígena e comunidades minoritárias como LGBTQPIA+ sofrem diariamente. Um sistema patológico de exclusão que atravessa corpos e vivências. Por isso, Keila Sankofa acredita na importância da arte como discurso e no poder de sua arte que dialoga com pessoas iguais a ela: “só é possível produzir uma arte decolonial quando eu estou em posição igualitária àqueles que se deparam com a minha produção artística” (Sankofa, 2021, p. 289) e complementa: “continuarei utilizando os espaços urbanos como locais onde posso dialogar de forma horizontal com o público” (ibidem).

Uma artista afrofuturista

Para Sankofa, não há como decolonizar sem compreender tudo que envolve a questão da ofensiva histórica ao corpo negro, reafirmada pela supremacia branca em seu terrorismo cultural imperialista (Gonzalez, 2020), nas práticas do seu poderio social e a padronização do embranquecimento político e intelectual alienante, ameaçando as possibilidades de ascensão social da comunidade negra.

Importante salientar a questão da interseccionalidade. Gênero, raça, classe social, entre outros estigmas perpassam por estas classificações hierárquicas e racistas que corpos de homens e mulheres negros/as enfrentam diariamente. Sobre essa questão, Keila Sankofa reitera: “nós, mulheres negras, somos diversas. Reforçar essa questão é trazer subjetividade para corpos que não foram pensados como pertencentes a esse lugar e sim que foram exotizados. Essa é uma sociedade que exclui, porque é racista e machista”⁶, compreendendo que as subjetividades das mulheres negras são negligenciadas.

Como afirma Adichie (2015, p. 36): “[...] o problema da questão de gênero prescreve como

⁶ Entrevista para Kátia Brasil para o site Amazônia Real. Disponível em: < <https://amazoniareal.com.br/keila-serruya-lanca-performances-que-mergulham-na-ancestralidade-da-terra-e-planta/> >. Visitado em: 15 ago. 2023.

devemos ser em vez de reconhecer como somos”, uma importante visão da autora que se conecta também com os anseios de Keila Sankofa enquanto uma mulher negra e multiartista. Em um mundo patriarcal, embranquecido e que beneficia homens brancos que estão no topo da pirâmide social, Keila Sankofa é a ruptura, a antítese de um corpo de uma mulher negra subjugada, sexualizada e preterida.

Enquanto artista e cidadã, ela reconhece as artimanhas sociais que estão em constante manutenção no processo de apagamento e silenciamento dos corpos negros. Por conta disso, ela sempre diz que pensa coletivamente para construir narrativas que empoderem, conscientizem e coloquem negros e negras no centro de protagonismo de suas próprias histórias.

Eis a importância da consciência coletiva. Para ela, sua arte, performances e todos os demais trabalhos, são fundamentais no seu crescimento e reconhecimento como uma mulher negra e quer que outras mulheres como ela e homens negros se reconheçam como parte de um plano genocida que ainda vigora na sociedade, mas o reconhecimento do corpo político, os elementos da natureza, olhar ao passado e saberes ancestrais os tornam mais fortes. Sobre a sua arte, ela reforça, “as obras que produzo são um encontro de vivências e experiências” (Sankofa, 2021, p. 289), reconhecendo o passado e toda ancestralidade como ferramenta de crescimento e para guerrear contra os praticantes do terrorismo cultural como bem aponta Gonzalez.

Neste sentido, ainda pensando a importância de reconhecer a interseccionalidade e os recortes de gênero, o brilhante discurso de Sojourner Truth, em 1851, coloca luz na representação histórica e social do que é ser uma mulher negra ontem e hoje que atravessa esses corpos femininos e estigmatizados que não as reconhece como um corpo possível:

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregá-las quando atravessam um lamaçal, e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou eu uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros, e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou eu uma mu-

lher? Consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e aguentei as chicotadas! Não sou eu uma mulher? Pari cinco filhos, e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou eu uma mulher? (Truth, apud Ribeiro, 2018, pp. 51-52).

O famoso e poderoso discurso de Truth intitulado “E não sou eu uma mulher?”, reafirma ainda nos dias de hoje a necessidade de compreender como o racismo e a exclusão social se concretiza na vivência das mulheres negras. Pensando nisso, Akotirene (2019) afirma:

[...] o projeto feminista negro, desde sua fundação, trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classes e cisheteronormatividade articuladas em nível global. Indistintamente, seus movimentos vão, desde onde estejam as populações de cor acidentadas pela modernidade colonialista até a encruzilhada, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça (AKOTIRENE, 2019, p. 16).

Ao longo dos processos de vida e artísticos, houve sempre uma preocupação da artista na questão da emancipação do corpo negro. O uso da arte é, como ela mesma afirma, uma ferramenta possível na luta contra essas compressões sociais. Sua afirmação enquanto artista é olhar para a ancestralidade reconhecendo a importância do elo entre passado e presente na (re) construção da memória, resgatar as identidades e dar vozes aos corpos negros. assemelhando-se a ideia de trajetórias em Bourdieu (1989), nesse grupo de biografias, histórias, memórias que sofreram com o apagamento histórico.

Keila Sankofa se reconhece como uma multiartista que consegue transitar por todas as áreas no que tange a arte e mais do que isso, ela se classifica como uma artista afrofuturista. O afrofuturismo é um termo que se popularizou através do crítico cultural Mark Dery, no início da década de 1990. Nas palavras de Lima (2010):

O Afrofuturismo é um movimento intelectual, um conceito, uma filosofia ou um gênero artístico transdisciplinar que combina afrocentrismo, fantasia, tecnologia, religião, espiritualidade e misticismo não ocidentais, numerologia, sátira, ficção científica e realidade virtual, para desafiar as representações estéticas sobre África, através de uma estética que imagina e propõe um passado, presente e futuro da experiência negra na diáspora transnacional (LIMA, 2010, p. 4).

O conceito afrofuturista é ser “*o futuro dos ancestrais*”, isto é, somos o futuro daqueles que vieram primeiro, lutaram, sofreram, morreram para estarmos aqui ainda reivindicando ser um corpo possível, um corpo político e sair desse *não lugar* historicamente reservado para a pele mais escura.

Passado, presente e futuro se unem na ressignificação da cultura, legado, saberes e ancestralidades do/a negro/a. Uma vez que, “[...] o passado alimenta o presente, ambos moldam-se mutuamente e este projeta o futuro” (MATA, 2013, p. 19). E qual futuro que se pode vislumbrar sem olhar para trás, para a fileira de pessoas que vieram antes senão o “combate social e de afirmação identitária?” (ibidem, p. 20) aos grupos étnico-raciais?

É através da ideia do afrofuturismo que Keila Sankofa reconhece a importância do seu nome e identificação. É notório que os escravizados quando sequestrados dos territórios africanos antes de aportar no Brasil – para aqueles que sobreviveram a uma longa jornada de atravessamento atlântico, seus nomes, corpos, vivências e autonomia não eram mais seus, mas, dos seus senhores. Negociados como mercadorias, não tinham valor enquanto pessoa/sujeito. Seus nomes eram trocados. Afastados dos seus, dos seus lares, da sua língua e do seu território. A memória, tão importante para a cultura negra deveria inexistir. E o corpo é memória, como apagar? Eis um dos temas principais e fundamentais no legado de Keila Sankofa: a memória.

E a memória pressupõe diversas camadas, o nome está entre eles. Para Lélia Gonzalez (2018), o sujeito deve ser chamado pelo nome e isso é importante na (re) construção do corpo negro. Chamá-los pelo nome. Contudo, para Keila Sankofa, seu nome de batismo não representa o seu eu. Batizada de Keila dos Santos Serruya, a artista compreende que o “dos Santos” é um nome colonizado, advindo de dores dos ancestrais e o “Serruya”⁷, por parte paterna, não lhe diz muito pela pouca convivência. Olhando ao passado, reconhecendo a memória como também um ponto

⁷ Nome de origem judaico-marroquina.

de partida para empoderar e libertar, ela reconhece em “Sankofa” a grandiosidade do nome e do seu significado.



FIGURA 1.1 SANKOFA

“Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás. Sempre podemos retificar os nossos erros.” O ideograma é uma estilização do pássaro que vira a cabeça para trás e representa o mesmo conceito do banco do rei e do bastão do lingüista: a sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro. (Desenho de Luiz Carlos Gá.)

Fonte: Nascimento, 2008, p. 32

Como demonstra a figura, o termo Sankofa tem inspiração em um provérbio *Akan*, grupo linguístico da África Ocidental, e significa “nunca é tarde para voltar a apanhar aquilo que ficou para trás”. Como ressalta Glover (1969):

Voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás. Aprender do passado, construir sobre suas fundações: Em outras palavras, significa voltar às suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade em todos os aspectos da realização humana (*apud* Nascimento, 2008, p. 31).

Partindo de seu significado, Keila Sankofa se sente atravessada. Nunca é tarde para reconhecer, reconectar, aprender e absorver conhecimentos e saberes ancestrais apagados pelo tempo por conta da colonização e o pensamento embranquecido de um território que tem em suas entranhas sangue negro e indígena. Com isso, ela recupera sua força, seu território/corpo e identidade. Ela agora é e sempre será Keila Sankofa.

Mas afinal, quem ela pensa que é?

Como é ser negro em uma sociedade declaradamente racista, classicista, elitista e que demarca territórios em que seus corpos podem e merecem ocupar? Não é difícil responder esta pergunta, o *não-lugar* reservado para eles no Brasil e sua figura marginalizada, animalizada e es-

tigmatizada pressupõe uma eterna subserviência em que estão inseridos – vale lembrar que negros/as são as grandes vítimas da violência policial⁸. Um alvo fácil, portanto.

Quando Keila Sankofa sofre essa violência ao ter questionada sua intelectualidade, compromisso e profissionalismo ao ser curada em uma exposição de uma galeria de arte, a violência não ressoa somente em seu corpo. Quem eles pensam que são, afinal? “Quem ela pensa que é?” questiona essa subcidadania que o/a negro/a está compulsoriamente inserido/a. Uma privação que acarreta em uma série de barbáries que estes corpos sofrem. A ideia que Sueli Carneiro (2003, p. 119) vai acrescentar ao indicar que passamos pela ideia do “sub”:

Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o status dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes (CARNEIRO, 2003, p. 119).

A artista repensa esse lugar, quem ela pensa que é? E compreende que ela é mais, como ela afirma, vem de uma fileira de pessoas poderosas, detêm conhecimentos, saberes e não vem sozinha. Ela sempre destaca que nunca está só, “me movimento, fortemente, criando, produzindo e administrando, mas isso só é possível quando estou rodeada por pessoas negras e indígenas que me inspiram, ensinam e cuidam” (Sankofa, 2021, p. 291).

Para Keila Sankofa, o “que ela pensa que é?” em vez de diminuir a tornou mais grandiosa, repensando e relembrando de onde veio e para onde quer e pretende ir, sempre pelos elementos da natureza, guiada pelos Orixás, pelos ancestrais e a sabedoria dos mais velhos, como a mesma afirma.

⁸ Dados do site Cem Flores revelam que, entre 2013 e 2020, foram quase 40 mil mortes de pessoas negras vitimadas por intervenções policiais. Disponível em: < <https://cemflores.org/2021/07/23/o-genocidio-das-massas-oprimidas-pe-la-violencia-e-repressao-do-estado-capitalista-se-agrava/>. Acesso em: 25 nov. 2023. Em números atualizados pelo “Relatório Pele Alvo: A Bala Não Erra o Negro”, em 2022, foram 4.219 mortes, representando, pelo menos, uma pessoa negra morta a cada quatro horas. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2023-11/relatorio-mostra-dados-sobre-violencia-policial-contra-negros>. Acesso em: 25 nov. 2023.



Fonte: Foto de Dinho Araújo, 2019.

Se prestarmos a atenção no lambe-lambe acima, ela está pronta para o combate e usando indumentárias que são poderosas no processo de guerrear. O seu corpo fala e manifesta através de suas expressões e todos demais adereços que a acompanham: ela acredita que não está sozinha, como podemos ver na imagem com uso dos balangandãs e de uma fotografia que representa aqueles que vieram antes dela. A linguagem do seu corpo demonstra quem ela pensa que é. Sobre linguagem, nos diz Chauí (2002):

[...] Platão considerava que a linguagem pode ser um medicamento ou um remédio para o conhecimento, pois, pelo diálogo e pela comunicação, conseguimos descobrir nossa ignorância e aprender com os outros. Pode, porém, ser um veneno quando, pela sedução das palavras, nos faz aceitar, fascinados, o que vimos ou lemos, sem que indagemos se tais palavras são verdadeiras ou falsas. Enfim, a linguagem pode ser cosmético, maquiagem ou máscara para dissimular ou ocultar a verdade sob as palavras (CHAUÍ, 2002, p. 137).

A linguagem é uma comunicação essencial nas ações sociais. No contexto de sua arte-protesto com a explicação de Chauí (2002), a linguagem, aqui, seria um remédio para a cura da

subserviência e conscientizar negros/as de que a guerra contra o racismo e não está vencida, como diz a artista.

E é nesse movimento que ela se entende, se reinventa e traduz em sua arte os anseios e perspectivas. Nesse sentido, os balangandãs e as indumentárias que ela usa nesse lambe-lambe é uma resposta: vem de uma linhagem ancestral poderosa e imponente. A foto representa a memória, as bijuterias e turbantes são os amuletos que revestem o seu corpo fechado, como ressalta a sua posição austera. Uma nova ressignificação do que é ser negra e de como os balangandãs são os amuletos que se traduzem como fortes patuás que reivindicam poder, presença e proteção.

Como ressalta Carmo (2018, p.1), “o balangandã, peça mais emblemática entre as joias de crioulas, perpetuou-se como patrimônio e símbolo da baianidade nos séculos XX e XXI a partir de mudanças significativas em seu uso e significação”. Antigamente, as mulheres escravizadas usavam esses amuletos como acessórios que ficaram conhecidas como as *joias de crioulas* nas matrizes africanas. Hoje, há a reafirmação desses amuletos tais como brincos, anéis, pulseiras e tudo que recorde à negritude enquanto identidade, reafirmação da presença e do lugar em que estão e devem estar. Para a cultura afro-brasileira, um dos principais fundamentos é contemplar o corpo na construção de sua identidade negra e sua memória.

[...] no Amazonas, a única possibilidade de superar a heteronomia cultural e a barbárie em processo reside na decisão dos amazonenses e dos amazônidas de tomarem para si, como um desafio fundado na práxis, a tarefa de repensar e de reorientar os destinos de sua cultura, de sua história e de sua memória, em direção a uma ecologia humana, ética e civilizada (OLIVEIRA, 2014, p. 12).

É preciso pensar quais memórias e identidades estão sendo construídas em Manaus e no Amazonas. O histórico do pensamento social da região perpassa por uma ótica embranquecida e exótica através dos pensadores, viajantes e exploradores que por aqui estiveram nos séculos passados e ainda hoje, percebe-se os estigmas que os amazônidas foram inseridos. No senso comum, há um falso entendimento que não tem negros na Amazônia, sendo isso resultado de um apagamento

étnico-racial, da colonização e o processo de engrandecimento da cidade, colocando esses sujeitos fora dos eixos econômico e cultural.

Para Keila Sankofa, é importante construir trajetórias, (re) construir vivências e renovar o pensamento institucionalizado hoje da ausência de negros por aqui. Fundamental ouvir, pensar e centralizar a região vista de dentro, por seu povo, desconstruir o pensamento social eurocêntrico e embranquecido na busca por sua libertação social, repensar sua beleza, força, poder, riqueza, saberes e tecnologias que ao longo dos tempos foram apagados e invisibilizados. Ela pensa e ela é.

Um pouco mais de Keila Sankofa

Os trabalhos artísticos de Keila Sankofa se confundem com a sua própria trajetória pessoal, afinal, a arte afrocentrada e afrofuturista advém das trajetórias e possibilidades de reconhecimento social dos corpos negros. E ela descobre com a arte esse poder de cura, de batalhas e conscientizar para se manter e manter aqueles iguais a ela, vivos.

Num lugar em que a crise estética negra é uma realidade por falta de ativa de representatividade, pelo silenciamento de suas vozes e apagamento midiático dentro dos domínios dos estereótipos e animalização dos seus corpos, a arte afro-brasileira em todas as esferas, traz consigo o poder centralizado, isto é, o/a negro/a no centro da discussão e protagonismo, estar em primeira pessoa e descolonizando um pensamento social que comprime trajetórias, narrativas e vivências.

Como afirma Abdias Nascimento (2016, p. 204), “nossa arte negra é aquela comprometida na luta pela humanização da existência humana”. E Keila Sankofa entende e compreende que é preciso subverter a ordem social para continuar existindo na luta antirracista, capitalista e genocida. Nas palavras da artista:

Nem fico pensando muito em carreira, mesmo sendo extremamente planejada para minhas ações. O que me estimula é saber que posso modificar tudo que toco.

É saber que arte muda cidades, pessoas, constrói outros imaginários populares⁹.

Reconhecendo a importância do seu ofício, seus trabalhos envolvem performances e incentivam o outro a se olhar, para ela essa troca é essencial para continuar produzindo cada vez mais. Alguns dos seus trabalhos mais notórios são os que envolvem o audiovisual. Para ela, audiovisual ao mesmo tempo em que estigmatiza e causa essa crise estética aos negros, também é uma maneira de rebelar-se ao sistema usando dos mesmos artifícios para narrar novas histórias e possibilidades; “eu sei que a linguagem cinematográfica toca, influencia e modifica pensamentos rapidamente” (SANKOFA, 2021, p. 289), isto é, ela acredita que subverter o estado das coisas usando das mesmas ferramentas usadas para impor narrativas dominantes é o que possibilita uma visão macro das coisas.

Em meu imaginário há uma distinção entre cinema, que pode ser: estrutura física que exhibe filmes, indústria que produz filmes e o cinema como linguagem, a obra. Parece confuso, mas quando eu escolho a rua como lugar de exibição de minhas produções, alguns dizem que esse formato não é cinema. Afirmo que um filme de linguagem cinematográfica não deixará de ser um filme se você o assistir na tela de um computador, TV ou celular, significando que eu posso utilizar o cinema, como linguagem, em outros suportes de exibição (ibidem).

“Assim” (2013), “Assim Aqui” (2013) e “Aqui” (2014) se completam. O primeiro é um curta-metragem sobre a vida de duas travestis, Nayla Bianca e Patrícia Fontinne. Os outros dois são exposições itinerantes, isto é, tomando as ruas, as praças da cidade, com elas e outras mulheres trans e homens gays contando suas histórias de aceitação aos olhares e julgamentos de pedestres curiosos.

O “Cine Bodó” (2018-2021) é uma oficina ofertada por Keila Sankofa e pela idealizadora do projeto, Dheik Praia, que oferecerem ensinamentos para crianças, adolescentes e jovens das periferias de Manaus em contar suas histórias. Como são marginalizados, esquecidos pelo Poder

⁹ Entrevista Direito à Memória, Keila Serruya. Artes Visuais. Cine Set. Disponível em: <<https://www.cineset.com.br/entrevista-direito-a-memoria-keila-serruya/>>. Acesso em: 15 ago. 2023.

Público, pois vivem em áreas afastadas do centro da cidade – herança da construção da cidade e seu embelezamento na *belle époque*, a dupla ensina os manuseios de fotografar, dirigir, roteirizar, instigando esses sujeitos a se verem nas telas através deles mesmos.

“SEM NOMES/SEM (cem) Mortos (2019) e “Vestígios de Fogo” (2020), são obras performáticas visuais que denunciam, de maneiras diferenciadas, o massacre que corpos negros sofrem. O primeiro é um vídeo performance de grande impacto e o segundo é uma série de autorretrato que mostra o apagamento do que é ser negro no Brasil, especialmente em um período de grande perda para essa comunidade, a pandemia da Covid-19.

“Ancestralidade de Terra e Planta” (2018-2021) e “Raiz e Patchuli” (2020), são tão diferentes quanto similares: falam de cura e conexão com a natureza. Usar dos saberes ancestrais, manusear a planta, a terra, o rio como fonte de energia e limpeza para não sucumbir ao sistema. Para Keila Sankofa, essa é a sua principal arma para se curar e continuar resistindo.

“Abebé” (2021) é mais um potente vídeo arte que narra o empoderamento das mulheres pretas através dos seus cabelos trançados, encaracolados, volumosos, crespos e nada rebeldes e feios causando uma crise estética e de autoconhecimento entre mulheres negras. O cabelo também é uma ferramenta de luta e poder.

“Direito à Memória (2020-2021) e “Alexandrina – Um relâmpago” (2022) reverencia a memória de personalidades negras que fizeram história na construção social, política e cultural na cidade de Manaus, mas foram esquecidos e varridos da história oral e social junto à várzea. Keila Sankofa e uma grande equipe de negros e indígenas colocam estes nomes em primeira pessoa em um projeto fundamental na reconstrução da memória negra na cidade, partindo do princípio de Alexandrina, mulher negra, provavelmente escravizada, naturalista e botânica. Quase nada sabemos dela, a não ser pelos parcos escritos acerca de sua aparência pela D. Elizabeth Agassiz, esposa do famoso naturalista que veio explorar em terras verdes, Louis Agassiz, em meados de 1865. E

quem é ela, afinal? Não se sabe o todo, a única certeza é que ela existiu e continuará existindo através de mentes inquietas e produtivas como Keila Sankofa.

Considerações Finais

Quem ela pensa que é? Quem pensamos que somos? E quem somos? Para além da crise social, política, ética, estética e demais crises que o/a negro/a está inserido, há uma muito latente do seu próprio eu. No Brasil, a cultura afro-brasileira, memória e identidade negra sempre foram demonizadas, menosprezadas e marginalizadas. Vistos como sujeitos de segunda categoria, seu legado foi compulsoriamente declinado em benefício do elo dominante. Resquícios que ainda estão presentes ainda nos dias atuais, não tão fortes como antes, mas ainda há um longo caminho para a libertação total do que é ser negro em um âmbito nacional.

Fischer (1959, p. 13) nos diz que “o desejo do homem de se desenvolver e completar indica que ele é mais do que um indivíduo”, mais de sessenta anos se passaram depois dessa afirmação e ela continua a fazer sentido. Se pensarmos no corpo negro, ele não é mais um corpo de carga, vai além dos corpos imaginados estabelecidos socialmente. O corpo negro é mais e quer mais, a subcidadania já não lhe cabe. Assim, a arte afrofuturista de Keila Sankofa tem uma função intelectual e política, ao apontar caminhos através dos seus anseios, do banzo de uma ferida que nunca sara, da memória e do resgate da identidade rabiscados dos livros, dos museus, das mídias, ela usa de todos os mecanismos para retomar o que é seu, o que é nosso, a importância social e histórica do que é ser negro/a.

Keila Sankofa pensa a rua como um instrumento de conexão entre os outros e a sua arte, por isso, esse lugar carregado de memória é tão fundamental nos seus trabalhos. A rua é um dos motivos do seu fortalecimento, pois é ali que conhece e reconhece pessoas parecidas com ela, há diálogo, há troca de olhares, como ela mesma afirma, não há uma burocracia em ver seus trabalhos

como em espaços fechados e embranquecidos como um museu, por exemplo. A energia da rua, do calor das pessoas, do movimento cotidiano lhe fortalece. Pensa a rua como um grande quilombo em que todos estão lá por todos. Por isso, o corpo é importante. Ratts (2007, p. 59) afirma que “o corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem”, o corpo questiona, vive e reconhece o seu lugar e é preciso colocar corpos negros no seu protagonismo de suas próprias narrativas, eis o sentido da importância do legado que Keila Sankofa está construindo na cidade de Manaus, e nas artes de maneira geral, um *tour de force* necessário aos dias de hoje.

Sankofa afirma que “[...] meu trabalho é abrir caminhos para a descendência”¹⁰. Fazendo parte de uma fileira de pessoas e rodeada de corpos negros políticos e possíveis, Keila Sankofa se fortalece olhando para trás, vivendo o presente e vislumbrando um caminho de vitória, um caminho decolonizado, um caminho preto.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. Tradução Christina Baum. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. (Feminismos Plurais, coordenação de Djamila Ribeiro). São Paulo: Pólen, 2019.

AMADOR DE DEUS, Zélia. *Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. Orientadora, Marilu Márcia Campelo. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

BALTAZAR, Pâmela Eurídice Beleza. *Olhar feminino: o Norte na direção*. Manaus, AM: Casa Literária, 2021.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Roberto Bettoni. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

¹⁰ Entrevista para Pâmela Eurídice. In: BALTAZAR, Pâmela Eurídice Beleza. *Olhar feminino: o Norte na direção*. Manaus, AM: Casa Literária, 2021.

CARMO, Sura Souza. A mutação de um patrimônio: a trajetória dos balangandãs de joia afro-brasileira a souvenir. In: *VI Congresso Sergipano de História e VI Encontro Estadual de História da ANPUH-SE*, 2018, Aracaju. Anais VI Congresso Sergipano de História e VI Encontro Estadual de História da ANPUH-SE, 2018. V.1, p. 1-13.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARUSO, Carla. *Zumbi, o último herói dos Palmares*. Projeto gráfico de Camila Mesquita. 2.ed. São Paulo: Instituto Callis, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2002.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, uma história dos costumes*. Tradução Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 1990.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. Tradução: Leandro Konder. Círculo do Livro S.A., 1959.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras – Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Coleção organizada e editada pela UCPA – União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Nanny: Pilar da amefricanidade. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flávia Rios, Márcia Lima. 1º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução de Sônia Fuhrmann. 6. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LIMA, Raquel. *Afrofuturismo: A construção de uma estética [artística e política] pós-abissal*. 2010. Disponível em <<https://eg.uc.pt/handle/10316/89163>>.

MATA, Inocência. *A literatura e a crítica pós-colonial: reconversões*. Manaus, AM: UEA Edições, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. *O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental [online]. 2007, v. 10, n. 2 [Acessado 25 nov. 2023], pp. 346-361.

OLIVEIRA, José Alcimar de. *Cultura, História e Memória*. 2.^a ed. – Manaus: Editora Valer, 2014.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANKOFA, Keila. Nortes, ruas e encruzadas. In: MARTINS, Renata (organizadora). *Empoderadas narrativas incontidas de mulheres negras*. São Paulo: Oralituras, Spcine, Mahin Produções, 2021.

SITES

Entrevista Direito à Memória, Keila Serruya. Artes Visuais. Cine Set. Disponível em: <<https://www.cineset.com.br/entrevista-direito-a-memoria-keila-serruya/>>. Acesso em 15 ago. 2023.

Entrevista para Thais Teotonio para o site Kura arte. Disponível em: <<https://www.kuraarte.com.br/page/editorial/nacional-trovoa/?n=19>>. Visitado em: 15 ago. 2023.

Entrevista para Kátia Brasil para o site Amazônia Real. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/keila-serruya-lanca-performances-que-mergulham-na-ancestralidade-da-terra-e-planta/>> Visitado em 15 ago. 2023.

Educação antirracista e decolonial: Experiências e vivências de mulheres negras e indígenas e a literatura em sala de aula

Anti-racist and decolonial education: Experiences and lived experiences
of black and indigenous womanhood and literature in the classroom
Educación antirracista y decolonial: Experiencias y vivencias de la mujer
negra e indígena y la literatura en el aula

Amadeu Cardoso do Nascimento¹
Cleânia Martins de Oliveira²

Resumo: O ano de 2023 é um marco para a educação brasileira, são 20 (vinte) anos da Lei Nº 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura afro-brasileira na educação básica pública e privada, e 15 (quinze) anos da Lei Nº 11.645/2008 que modifica a anterior ao tornar obrigatório o estudo da História e Cultura indígena e afro-brasileira na educação básica. A história contada oficialmente, ou a história única, (Adichie,2019) sobre a população africana, afro-brasileira e indígena no ambiente escolar é marcada por silenciamento, negação, estereótipo e estigma, o que caracteriza um sistema educacional estruturante excludente. Este artigo tem por objetivo refletir sobre a Lei Nº 10.639/2003 no ambiente de sala de aula e o combate ao racismo a partir do Projeto interdisciplinar “Experiências e vivências de mulheres negras e indígenas e a literatura em sala de aula”, realizado na Escola de Ensino Fundamental Fernando Cavalcante Mota, no município de Capistrano-CE. Com uma abordagem quantitativa na busca de resultados que representem o contexto investigado (Godoy, 2001), traçamos como caminho metodológico, a partir da observação participante, com base uma etnografia (Nascimento, 2022), informada pela teoria decolonial e antirracista.

Palavras-chave: Lei Nº 10.639/03; Educação; Antirracista; História.

Abstract: The year 2023 is a milestone for Brazilian education, twenty (20) years of Law Nº 10.639/2003 which makes mandatory the teaching of Afro-Brazilian history and culture in public and private basic education, and fifteen (15) years of Law Nº 11.645/2008 which modifies the previous one by making mandatory the study of indigenous and Afro-Brazilian history and culture in basic education. The history officially told, or the unique history, (Adichie,2019) about the African, Afro-Brazilian and indigenous population in the school environment is marked by silencing, denial, stereotyping and stigma, an exclusionary structuring educational system. This article aims to reflect on Law Nº 10.639/2003 in the classroom environment and the fight against racism from

1 Doutorando em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPG-SA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab). Historiador e Antropólogo. Professor da Rede Municipal de Capistrano. Orcid: 0000-0002-4785-608X. E-mail: amadeumatosft@hotmail.com.

2 Mestra em Linguística pela Universidade da Formação. Professora da Rede Estadual do Ceará e Municipal de Capistrano. Orcid: 0009-0003-2265-7812. E-mail: cleaniadeoliveira@hotmail.com.

the interdisciplinary project “Experiences and experiences of black and indigenous women and literature in the classroom”, held in the Elementary School Fernando Cavalcante Mota, Capistrano. With a quantitative approach in search of results that represent the investigated context (Godoy, 2001), we trace as methodological path, from participant observation, based on an ethnography (Nascimento, 2022), informed by decolonial and antiracist theorist.

Keywords: Law N° 10.639/03; Education; Anti-racist; Classroom.

Resumen: El año 2023 es un hito para la educación brasileña, son veinte (20) años de la Ley N° 10.639/2003 que hace obligatoria la enseñanza de la Historia y Cultura Afrobrasileña en la enseñanza básica pública y privada, y quince (15) años de la Ley N° 11.645/2008 que modifica la anterior haciendo obligatorio el estudio de la Historia y Cultura indígena y afrobrasileña en la enseñanza básica. La historia oficialmente contada, o la historia única, (Adichie, 2019) sobre la población africana, afrobrasileña e indígena en el ambiente escolar está marcada por el silenciamiento, la negación, el estereotipo y el estigma, lo que caracteriza un sistema educativo estructurante excluyente. Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la Ley N° 10.639/2003 en el ambiente del aula y la lucha contra el racismo a partir del proyecto interdisciplinario “Experiencias y vivencias de las mujeres negras e indígenas y la literatura en el aula”, realizado en la Escuela Primaria Fernando Cavalcante Mota, en el municipio de Capistrano-Ce. Con un enfoque cuantitativo en la búsqueda de resultados que representen el contexto investigado (Godoy, 2001), trazamos como camino metodológico, a partir de la observación participante, basado en la etnografía (Nascimento, 2022), informado por la teoría decolonial y antirracista.

Palabras-clave: Ley N° 10.639/03; Educación; Antirracista; Aula.

Introdução

Este artigo tem por objetivo refletir sobre as possibilidades de vivenciar a implantação da Lei N° 10.639/2003 e da Lei N°11.645/2008, leis que obrigam o ensino da cultura e história dos povos africanos, afro-brasileiros e indígenas no ambiente de sala de aula e o combate ao racismo, a partir da experiência do autor enquanto Coordenador pedagógico, professor, historiador e antropólogo e da autora enquanto professora de Língua Portuguesa na Escola de Ensino Fundamental Fernando Cavalcante Mota, município de Capistrano, estado do Ceará. Assim, buscando romper com racismo epistêmico dos saberes da população negra e indígena, foi realizado o projeto “Experiências e vivências de “mulheridades” negras e indígenas e a literatura em sala de aula”. A categoria mulheridade parte do entendimento proposto por Oyěwùmí (2021) e Nascimento (2021) a partir das experiências múltiplas de se viver a autoafirmação de identidade de ser mulher.

Acompanhamos, vivenciamos e realizamos o Projeto na E.E.F. Fernando Cavalcante Mota, na cidade de Capistrano, Ceará, executado entre os meses de março, abril e maio de 2023. O Projeto contou como público-alvo estudantes de 5º ao 9º ano da educação básica, totalizando 400 alunos/as, 30 professores/as e um corpo administrativo pedagógico, totalizando 35 funcionários/as. Compartilhando esse projeto com a comunidade escolar, a coordenação pedagógica juntamente com os/as docentes da área de Linguagens e códigos realizaram um série de atividades, contando com a colaboração de docentes das áreas de Ciências Humanas, Ciências da Natureza e Matemática.

Com uma abordagem quantitativa na busca de resultados que representem o contexto investigado (GODOY, 2001), traçamos como caminho metodológico, a partir da observação participante, com base em uma etnografia (NASCIMENTO, 2022) informada pela teoria decolonial, a fim de compreender as possibilidades das vivências e experiências cotidianas no espaço escolar. Desse modo, perceber o impacto da Lei Nº 10.639/2003 no ambiente de sala de aula e o combate ao racismo epistêmico tem sido uma ação contínua.

Conforme apresenta Carreira (2018), “o racismo é compreendido aqui como fenômeno que desumaniza, que nega a dignidade às pessoas e a grupos sociais com base na cor da pele, no cabelo, em outras características físicas ou da origem regional ou cultural” (CARREIRA, 2018, p. 128). A luta antirracista requer superação, assim os obstáculos, desafios e oportunidades associados a esta controversa estrutura racista, especialmente em termos de reflexão crítica e desconstrução, encoraje mais pessoas brancas e instituições dedicadas a promover, proteger e garantir direitos de pessoas racializadas. O ambiente escolar por meio de seu currículo deve integrar uma educação antirracista. Segundo Gomes (2007):

[...] a inserção da diversidade nos currículos implica compreender as causas políticas, econômicas e sociais de fenômenos como etnocentrismo, racismo, sexismo, homofobia e xenofobia. Falar sobre diversidade e diferença implica posicionar-se contra processos de colonização e dominação. É perceber como, nesses contex-

tos, algumas diferenças foram naturalizadas e inferiorizadas sendo, portanto, tratadas de forma desigual e discriminatória. É entender o impacto subjetivo destes processos na vida dos sujeitos sociais e no cotidiano da escola. É incorporar no currículo, nos livros didáticos, no plano de aula, nos projetos pedagógicos das escolas os saberes produzidos pelas diversas áreas e ciências articulados com os saberes produzidos pelos movimentos sociais e pela comunidade (2007, p. 25).

Para Bárbara Carine Soares Pinheiro (2023, p. 40) “o antirracismo é uma responsabilidade ocidental cujo centro é o racismo, por ser uma construção ocidental”. Desse modo, o papel da branquitude na luta antirracista é fundamental, porque foram essas pessoas que criaram o racismo. A luta antirracista é coletiva, é fundamental que as pessoas brancas assumam essa tarefa.

As pessoas brancas têm um papel importante na luta antirracista. Obviamente que não é um papel tutelador, infantilizador de pessoas negras, mas sim um papel que se relaciona com o seu próprio campo de atuação, com o que elas podem fazer nos espaços em que não estamos. (PINHEIRO, 2023, p. 41)

É preponderante que se assume a luta antirracista no ambiente escolar, buscando entender que o currículo, a educação e produção de conhecimento também operam dentro de sistemas de opressão que replicam a discriminação e o racismo, é preciso assumir compromissos mútuos de alianças antirracistas. Dialogamos com o pensamento de Walter Dignolo (2008) quando apresenta o legado do racismo, assim, acreditamos que o ensino de literatura e da produção de conhecimento podem ir além de uma análise simplista, realizando críticas às condições impostas pelo racismo. Como afirma Pereira (1978) “não há colonialismo sem racismo(...) o racismo não vitima somente os povos colonizados, mas também de forma persistente, ainda que por vezes mascaradas, todos aqueles que estão submetidos a formas de dominação que utilizam o mito racial (PEREIRA, 1978, p.14). Segundo Munanga:

Vive-se o preconceito cotidianamente. Conjunto de condutas, de reflexos adquiridos desde a primeira infância, valorizado pela educação, incorporou-se o racismo colonial tão naturalmente aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que ele parece constituir uma das mais sólidas estruturas da personalidade colonialista (1998, p. 12).

A história contada oficialmente, ou a história única (ADICHIE, 2019) sobre a população

africana, afro-brasileira e indígena no ambiente escolar é marcada por silenciamento, negação, estereótipo e estigma, um sistema educacional estruturante excludente, o que Suely Carneiro categorizou como epistemicídios (2023). A história de luta da população afro-diaspórica entre o continente africano e americano é secular, as formas de resistências se configuraram de muitas maneiras, desde as primeiras fugas, formação de quilombos, suicídios, assassinatos de feitores, compras de alforrias, de forma coletiva ou individual (NASCIMENTO, 2016).

Ao longo do século XX se formou o Movimento Negro, reivindicando cada vez mais uma democracia incluyente, enfrentou a Ditadura Civil-Militar Brasileira (1964-1985), foram às ruas no movimento “Diretas Já” e ajudou a elaborar/discutir a Constituição Federal de 1988 (RIBEIRO, 2014).

A trajetória do Movimento Negro corresponde à dinâmica e ao desenvolvimento do país. Portanto, para a compreensão sobre o processo organizativo do Movimento Negro é necessária a conexão com a história e a memória, e, também, com a elaboração teórico-política sobre os movimentos sociais (em especial o negro) e as redes de movimentos sociais, desde o período da escravidão até a contemporaneidade (2014, p.1).

Com ao advento da Constituição Federal em 1988, e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) em 1996, alguns caminhos se abriram para se pensar em uma possível sociedade em que direitos entre brancos e negros sejam tratados de formas iguais, com equidade, oportunidades, acesso e permanência. Contudo, o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) continuou assolando, e ainda permanece presente. O racismo como uma máquina de morte, de “corpos que não importam” (BUTLER,2019), uma necropolítica da morte (MBEMBE, 2018).

O racismo opera nas relações cotidianas (KILOMBA, 2019), subjugando as experiências e vivências da população negra no Brasil, as reivindicações e lutas por educação de qualidade e para inclusão da história afro diaspórica no currículo escolar foi/é uma pauta do Movimento Negro. Como resultado dessa luta, foi promulgada a Lei Nº 10.639 de 2003, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira na educação básica da rede pública e privada de todo o

Brasil (NASCIMENTO, 2016). E em 2008 foi aprovada a nova Lei Nº 11.645/2008 que altera o artigo 26A da LDB para reconhecer e valorizar tornando obrigatório o ensino da História e da cultura afro-brasileira e indígena e sua contribuição para a formação da identidade nacional. (Brasil, 2004). Segundo Lima e Rodrigues,

a Lei 10.639/03 e a Lei 11645, que determinam o ensino da história e da cultura africana, afro-brasileira e indígena nos sistemas de ensino público e privado, de forma que toda a comunidade escolar – professores/as, alunos/as, gestores/as e funcionários/as – possa se envolver em práticas educativas em prol da superação do racismo e de outras formas de discriminação, fazendo isso de forma crítica, consistente e transformadora (2022, p. 20).

Para Kathia Alexandra Lara Canizares,

a Lei, 11.645/2008, que promove a inclusão do estudo da cultura indígena nas escolas públicas e privadas, propõe-se um caminho que considere a superação do silenciamento e invisibilidade da cultura dos povos indígenas no sistema educativo, por meio da leitura de textos literários de autoria indígena e não indígena (2019, p. 5).

Os 20 anos da Lei Nº 10.639/2003 e 15 anos da Lei Nº 11.645/2008 caminham com muitos desafios e possibilidades de sua prática em sala de aula. Dessa maneira, quais as possibilidades de uma educação antirracista a partir da literatura negra e indígena no contexto escolar? Com essa problemática mobilizamos saberes, teorias e conhecimentos sobre o tema no contexto escolar.

Recorrendo à literatura produzida por pessoas negras, indígenas e aliadas ao movimento negro, a partir dos dados coletados, foi realizado um diálogo sobre o universo escolar e os limites e possibilidades da aplicação da Lei Nº 10.639/2003 em sala de aula. O universo escolar reforça o ambiente colonial herdado da colonização, a obliteração histórica dos saberes das mulheres negras e indígenas por meio de epistemologias racistas, do racismo epistêmico (CARNEIRO, 2023), do racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) e rejeição da pretagogia (PETIT, 2015). Para Petit,

A Pretagogia é uma semântica que carrega a arte e o direito de ser genuíno e assim se afirmar. É incorruptível perante o respeito por raízes orgulhosamente à mostra. Mas não por vaidade. E sim pelo combate sem tréguas ao monstro que se alimenta do racismo que a desqualifica (2015, p. 19).

De modo, adentrando no espaço escolar e partir dos saberes educacionais analisamos neste estudo maneiras de como a Escola investigada, a partir do Projeto Escolar, combateu o racismo epistêmico e o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) no ambiente escolar e, especificamente, em sala de aula. Combater o racismo na sociedade brasileira é um dever, e um dos caminhos para isso é a educação.

20 anos da Lei Nº 10.639 e a educação antirracista

O ano de 2023 é um marco para a educação brasileira, são 20 anos da Lei Nº 10.639/2003 que torna obrigatório o ensino da História e cultura afro-brasileira na educação básica pública e privada, e 15 anos da Lei Nº 11.645/2008 que modifica a anterior ao tornar obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira na educação básica. Caminhando com essas duas leis e com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais para o ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana (2004) e com o documento de Referência Curricular do Ceará (2019) que orienta e insere o tema no ambiente escolar, compreendemos a necessidade de uma educação antirracista, decolonial e com uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008).

O conhecimento crítico e a apropriação consciente da história, cultura e literatura afro-brasileira, africana e indígenas são conhecimentos indispensáveis no processo de educação antirracista, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania. Na perspectiva de Freire, um ensino baseado em uma construção e conhecimento conjunto entre docente e discente, uma educação libertadora em que “o educador democrático não pode negar-se o dever de, na sua prática docente, reforçar a capacidade crítica do educando, sua curiosidade, sua insubmissão (FREIRE, 1996, p. 14).

Em sua obra “*Ensinado a transgredir*”, hooks (2013) nos propõe um diálogo trazendo ao centro da questão a construção de saberes e práticas educacionais onde o educando mantenha-se

vivo na arte de aprender e que o seu senso de curiosidade seja instigado, pois, “quanto mais criticamente se exerça a capacidade de aprender tanto mais se constrói e desenvolve o que venho chamando “curiosidade epistemológica”, sem a qual não alcançamos o conhecimento cabal do objeto (FREIRE, 1996, p. 14).

Assim, “a história única” (ADICHIE, 2019), ou a história oficial contada ou não contada, deixou lacunas que podem ser transgredidas com uma proposta de educação transgressora (HOOKS, 2013), uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) e autônoma (FREIRE, 1970). É com a desobediência epistêmica e com uma crítica à colonialidade em sala de aula (SEGATO, 2021), que o projeto buscou, por meio da literatura, um diálogo interseccional de gênero e raça (COLLINS, 2020) em sala de aula, contribuindo para um entendimento da mulher indígena e negra com autonomia (GONZÁLEZ, 2021), como potência de si, de origem amefricana (GONZÁLEZ, 1988).

A educação libertária (FREIRE, 1996) e transgressora (HOOKS, 2013) rompem barreiras de uma educação que se firmou colonial. Desse modo, o projeto vivenciado pela E.E.F. Fernando Cavalcante Mota possibilita produção de conhecimento e saberes por meio de vivências e experiências compartilhadas com mulheridades negras, indígenas, ciganas, e outras minorias. Enegrecer o ambiente escolar (CARNEIRO, 2013), o currículo escolar por meio da literatura em sala de aula é criar possibilidades outras para a população negra, afro diaspórica e indígena, contribuindo para romper com o racismo. Desse modo, Segundo Pinheiro,

O Brasil é um país estruturalmente racista e, nesse cenário, não há como fugir do racismo na escola. Como já dialogamos aqui, a escola é um complexo social gestado no interior de uma sociedade, que carrega as marcas estruturais dela. Isso não significa que, como a escola reproduz racismo, não há nada a ser feito. Muito pelo contrário: sendo a escola um espaço de reprodução dessas estruturas de opressão, precisamos pensar em mecanismos de superação dessas mazelas também, principalmente por meio do sistema educacional formal (2023, p. 46).

Do mesmo modo de Pinheiro (2023), quando propõe uma educação antirracista, Sueli Car-

neiro (2023) apresenta os epistemicídios como formas de apagamentos dos saberes da população negra, agindo de forma sistêmica contra as mulheres negras e indígenas. Dialogando com Oyèrónké Oyěwùmí (2021) as mulheridades são todas as experiências possíveis de se viver, a partir de uma autoafirmação de identidade. Leticia Nascimento (2021) colabora com a categoria mulheridades a partir do entendimento múltiplo de experiências de mulheres cisgêneras, trans e travestis. De acordo com Maria Clara Araújo Passos reivindica uma educação a partir da pedagogia das travestilidades (PASSOS, 2022, p. 107), como “um conjunto de outras possibilidades pedagógicas orientadas pelo ponto de vista das travestis e transexuais enquanto educadoras-educandas, dentro das escolas e universidades ou fora delas, atuando na sociedade”. Experiências e vivências de mulheridades negras e indígenas foram invisibilizadas com várias tentativas de apagamento histórico de seus saberes, a colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2009) se fez presente no universo escolar.

A pedagogia libertadora, (FREIRE, 1996), educação transgressora (HOOKS, 2012), pretagogia (PETITI, 2015), educação decolonial (MIGNOLO, 2008) e pedagogia das travestilidades (ARAÚJO, 2022), caminham juntas para questionar saberes coloniais que fortalecem o racismo cotidiano e estrutural. É na união entre literatura negra e indígena como memória, identidade, resistência e pertencimento, para além de técnicas, mas como vivências, um fenômeno social e educacional na luta antirracista se faz necessária no ambiente escolar.

Partindo desse entendimento, uma escola democrática se faz com todas as possibilidades de vivências para a diversidade, inserindo em seu currículo a literatura negra e indígenas em sala de aula. A sociedade colonial buscou apagar ou padronizar as experiências de mulheridades, principalmente no sentido de “como ser mulher”, esse preço é mais forte em corpos racializados, como de mulheres negras e indígenas, criando “imagens de controle” (COLLINS, 2019) sobre essas categorias. Sobre “imagem de controle”, são dispositivos criados para inferiorizar ou cristalizar

imagens de mulheres negras na sociedade (NASCIMENTO, 2022).

Para Grada Kilomba (2019), escritora afro-portuguesa, em seu fabuloso livro “*Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*” relata e analisa experiências pessoais de racismo e sexismo cotidiano com mulheres da Diáspora Africana na Europa. A autora mostra a importância do pessoal e do subjetivo na construção do conhecimento e do discurso acadêmico, enfatizando que todas as pessoas falam de um lugar específico, de uma história e de uma realidade específica, onde não há neutralidade. A partir dessa perspectiva, o racismo se faz presente no ambiente escolar. Se apresentando de diversas maneiras como racismo epistêmico, racismo religioso, racismo estrutural (CARNEIRO, 2023; ALMEIDA, 2019). Como diz Silvio de Almeida (2019, p.41), “o racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional”. Enfrentar o racismo no ambiente escolar é romper com uma “história única” contada sobre os povos afro-brasileiros e africanos (ADICHIE, 2019).

Para a pesquisadora Lelia Gonzalez (1984, 1988), a arma contra o racismo deve ser enfrentada diariamente. Segundo Nascimento (2016, p. 11), “trabalhar a cultura Afro-brasileira é umas das melhores formas de combatermos o racismo, a violência e discriminação racial”. De fato, houve ao longo da história uma negação dos saberes, das ciências e experiências da população afro diaspórica no Brasil, subalternizando esses povos ao lugar de não existência. Assim, como Paulo Freire (1996) propõe uma educação libertária, bell hooks (2013) apresenta uma educação transgressora, capaz de mudar as estruturas sociais e formas de pensar.

Ao longo da pesquisa buscamos perceber a necessidade de combater o racismo no ambiente escolar e fazer valer a Lei Nº 10.639 de 2003. Os entraves geradores desse descompasso entre políticas públicas e sua implementação, compartilhamos do pensamento de Ivan Lima e Vera Rodrigues (2022), quando apresentam “o primeiro desafio para o/a educador/a é a compreensão de

que o racismo e suas formas correlatas de discriminação se manifestam nas práticas educativas e no currículo escolar” (LIMA; RODRIGUES, 2022, p.13).

Educação antirracista na sala de aula e no ambiente escolar

Acompanhamos e realizamos as atividades do projeto a partir do diálogo entre Coordenação pedagógica e docentes da área de Linguagens e códigos, professores/as de Língua Portuguesa, Arte, Música, Educação Física e Língua Inglesa. Ainda contamos com a colaboração de docentes dos componentes curriculares de História, Geografia, Matemática, Ciências e Ensino Religioso.

A ideia surgiu a partir da necessidade de construirmos uma educação Antirracista por meio do ensino de Literatura. Com base na experiência de coordenador pedagógico vivenciada na mesma escola, quando acompanhei e contribuí para a realização de um projeto intercultural e antirracista elaborado pela professora de Língua Portuguesa Lidiane Nascimento Gomes, durante o ano de 2021, ainda no período da pandemia do Covid-19, em uma turma de 9º ano dos anos finais da educação básica, encontramos caminhos possíveis para fortalecer no chão da sala de aula/na escola uma educação plural, diversa, decolonial, pretagogia e antirracista. Segundo Lidiane Nascimento Gomes e Evaldo Ribeiro Oliveira (2023)

Convidamos ainda o professor historiador, Amadeu Cardoso Nascimento, para ministrar uma palestra com o tema: A luta antirracista é nossa. A condução do momento se deu de forma rica e interativa. Foi trabalhado o vídeo com a música: “A carne”, da cantora Elza Soares; slides com imagens de pessoas negras ocupando diferentes profissões; e ainda foi proposto algumas reflexões sobre frases, palavras e expressões com significados racistas. A atividade teve os seguintes objetivos: desconstruir estereótipos e preconceitos em relação à identidade negra, discutir sobre o racismo e suas consequências na sociedade brasileira (2023, p. 141).

Ainda sobre o projeto de intervenção pedagógica, conforme Gomes e Oliveira (2023)

As atividades tiveram como objetivo realizar leitura de textos literários de maneira prazerosa e reflexiva, promover debate acerca dos mesmos e discutir as temáticas abordadas nos textos relacionando-os com a história e cultura afro-brasileira, proporcionando ainda, o conhecimento da vida da escritora Conceição Evaristo e suas produções literárias (2023, p. 140).

A vivência do Projeto “Experiências e vivências de mulheridades negras e indígenas e a literatura em sala de aula”, deu-se de diversas formas. Durante a primeira semana, foi apresentado o projeto em uma sala temática. O evento de abertura e apresentação contemplou as turmas de 5º a 9º anos, dos turnos matutino e vespertino. A ação contou com a participação da Coordenação pedagógica, docentes e discentes. Na ocasião a Coordenação Pedagógica realizou uma oficina de pactuação antirracista com todos os alunos. Apresentando termos racistas, o coordenador elaborou um painel com imagens positivas e representativas de mulheres negras e indígenas. Logo em seguida, o professor de música e uma aluna da turma do 7º ano, cantaram a música “Cota não é esmola”, de Bia Ferreira. Essa ação inicial foi apresentada, conforme pensa Pualina Chiziane, quando diz: “Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas ideias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade” (2013, p. 200).

Dialogando com o que apresenta Gayatri Spivak (2010) em “*Pode o subalterno falar?*”, assim, é uma crítica da constituição ideológica do sujeito, codificando a violência epistêmica da educação dos sujeitos coloniais. A proposta de Spivak (2010) em repensar a historiografia colonial indiana, abre possibilidades de considerarmos como as mulheres foram inseridas nas margens, como um projeto colonial. A violência epistêmica da lei e educação colonial, silenciou e desarticulou o agenciamento feminino (SPIVAK, 2010, p. 55), no que reflete que, “à questão da mulher subalterna, vou propor que a possibilidade da existência da própria coletividade é persistentemente negada pela manipulação do agenciamento feminino.” Assim, ao longo das vivências em sala de aula, as questões como: Quem são as mulheres negras e indígenas que historicamente compõem a vida cotidiana como figura anônima, salvo raríssimas exceções, carregando os fardos da opressão de gênero, raça e classe? Quais os condicionantes sociais, culturais e econômicos da vida dessas mulheres? Quais são as estratégias para garantir criatividade e se manterem determinadas na luta pela vida com qualidade na sociedade contemporânea? De que modo essas mulheres são represen-

tadas socialmente no âmbito midiático durante muitos anos? O que foi silenciado durante décadas de história sobre suas experiências e vivências? Desse modo, o envolvimento dos estudantes durante as aulas seguiu por meio de uma metodologia utilizando músicas, poesias, construção de painéis, debates e leituras encenadas de textos temáticos.

O projeto percorreu as seguintes etapas e propostas pedagógicas, apresentadas abaixo, que foram denominados em quadros ou seções temáticas: Círculos de leitura literária; Cineclube; Observatório impressa; Quadro: E eu não sou uma mulher; Colecionando memórias; Mulheres no poder; Exposição artística; Representações esportivas; Vidas de mulheres negras e indígenas importam; Cantos e encantos; Religiosidades e crenças; Mulheres na Ciência, e por fim, a Culminância dessas atividades.

Ao que se refere aos Círculos de leitura literária, nessa etapa os estudantes participaram de círculos de leitura de textos das principais autoras da Literatura negra e indígena, selecionados previamente pelo docente, seguidos de comentários, registros e discussões sobre sentimentos, concepções e descobertas. Esse momento consistiu em uma vivência literária, em que a leitura fugiu dos percalços das atividades meramente interpretativas.

Outro momento foi o Cineclube, com apresentação de Curtas e Documentários sobre a temática do projeto, seguido de atividades em grupo para discussões, registros, produção de murais e apresentações realizadas pelos docentes.

Outra proposta foi o “Observatório impressa”, em que foram solicitados aos estudantes notícias, reportagens, manchetes e vídeos que retratassem as figuras negras e indígenas, para uma análise discursiva de expressões, estereótipos, ideologias e modos de representação dessas mulheridades. Desse modo, a partir da discussão sobre representações e estereótipos, foi solicitada a produção de desenhos para exposição em sala, apresentando de que forma essas mulheres são representadas pela mídia.

Ao longo do projeto foi realizado o “Quadro: E eu não sou uma mulher”, inspirado na obra de bell hooks (2020). Segundo Nascimento (2022),

[...] a autora apresenta as múltiplas possibilidades de se entender as experiências vividas por mulheres, no caso aqui as mulheridades e feminilidades negras. Narmando o sistema de opressão nas relações raciais nos Estados Unidos da América, hooks traz para o centro do debate o impacto da opressão racista e sexista no status social das mulheres negras. Assim, essas formas de opressão vulnerabilizaram as mulheres negras. Desse modo, o movimento feminista negro passou a questionar a ideia universal de ser “mulher”. A autora apresenta ao longo de sua obra o discurso da mulher negra Sojourner Truth, quando em 1851 em uma reunião de clérigos, manifestou seu discurso após ouvir vários homens falarem sobre os direitos das mulheres (NASCIMENTO, 2022, p. 60).

Conforme bell hooks (2020), a frase “e não sou uma mulher?” questiona as representações ocidentais de ser mulher, do mesmo modo apresenta a nigeriana Oyéronké Oyèwùmí (2021, p. 46-47), “as teorias feministas tornam-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano”. A ação tinha como objetivo levar para a sala de aula textos, vídeos, expressões e imagens que deixavam transparecer a diferença de tratamento nas lutas femininas entre mulheres negras, brancas, indígenas, transexuais e travestis e apresentar aos discentes, direcionando-os a perceberem tais diferenças e principais causas desse acontecimento. Após debate sobre essas concepções, foram realizadas com eles a produção de um fanzine ou painel sobre essas discussões.

A ação “Retratos de experiências e vivências”, tinha como objetivo convidar mulheres negras e indígenas para palestrar com as turmas, retratando suas experiências, representatividades e vivências na sociedade atual, a partir disso foi realizada produção de textos sobre as discussões realizadas durante a palestra. A construção de uma ideia de representatividade positiva de mulheres negras e indígenas rompendo com imagens de controle (BUENO, 2020), traça uma linguagem inscrita na representação intelectual de grupo subalternizados. Desse modo, retratar a experiência dessas mulheridades e sua presença em sala de aula:

[...] atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzira uma história de progresso civil, um espaço para o Sócios; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterà a imagem de identidade que e questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam a corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência e transgredido, seu campo de visão perturbado. (BHABHA, 2013, p. 73)

Conforme Homi Bhabha (2013), a produção de uma identidade é a transformação do ser, ao assumir uma imagem, uma representação dela mesma, com marcas ou fissuras, sendo possível pensar em outras histórias das mulheres negras e indígenas. Assim, a atividade proposta descrita acima de maneira semelhante conversa com o que propõe Ndashe (2018)

história única é, de fato, uma história perigosa que torna mais fácil impor soluções rápidas no mar “do nada”; torna mais fácil enfraquecer os processos locais simplesmente porque “eles não estão acontecendo”; e torna mais fácil cooptar indivíduos e chamá-los de movimentos locais com vistas a ganhar o apoio em um país (2018, p. 79).

As estratégias propostas ao longo do projeto, tiveram a ideia de construção, de romper com a “indignidade, o estigma, a violência e o ódio” (NDASHE, 2018, p.82) e discurso de ódio contra mulheres (TRINDADE, 2022) evidenciados por valores, ideologias e pensamentos que buscam humilhar, inferiorizar as mulheres. Assim, discursos de cunho racista, sexistas, misógino, transfóbico, configuram-se como discurso de ódio subjugando de forma negativa as vivências de mulheres negras e indígenas, como vidas que não importam (BUTLER, 2019).

Conforme Audre Lorde (2020) pensa, as vidas das mulheres negras e indígenas, por meio de experiências positivas, entram na contramão da experiência da negação que é extremamente violenta para a comunidade negra. Desse modo, foi realizada a ação: “Vidas de mulheres negras e indígenas importam”, vivenciada pelos docentes do componente curricular de aulas de Matemática, foi realizada com os estudantes estudos de dados estatísticos a porcentagem de mulheres negras e indígenas que sofrem violência doméstica, abuso sexual e feminicídio no Brasil e no mundo. Comparando dados, produzindo tabelas e gráficos, apresentados pelos alunos nas aulas de Língua

Portuguesa, discutidos sobre causas e consequências desses crimes em nosso país.

Seguindo, outra atividade vivenciada ao longo do projeto foi as “Histórias de vida que inspiram vidas”, uma ação que propunha um rodízio de leituras em grupo, de biografias e autobiografias de mulheres negras e indígenas. Antes das leituras, foi entregue a cada equipe/ grupo uma imagem de uma personagem negra ou indígena sem a devida identificação, assim, foi pedido aos estudantes que construíssem uma história a partir da imagem analisada, sem saber de que personalidade se tratava. Em seguida, cada grupo apresentou a história produzida, de acordo com o que pensavam e imaginavam ser/pertencer a vida daquela mulher. Após apresentação, foi entregue aos grupos a verdadeira história de vida de cada uma das personagens, no intuito de que lessem e comparassem as duas histórias.

A discussão atravessou as diferenças e semelhanças entre as histórias e quais concepções tiveram. Comparar histórias de mulheridades negras e indígenas evidenciam as individualidades e particularidades para além da dor, da dor que corrói, da dor coletiva, da dororidade negra (PIEDA-DE, 2017). Segundo Piedade (2017) a dororidade negra une as experiências de mulheres em torno de uma dor coletiva. Nascimento (2022) reforça essa categoria a partir das dores e experiências de travestis e mulheres transexuais negras. “Por dororidade compreendemos como um lugar de afeto e razão, emoção e reflexão. Piedade fala da dororidade entre mulheres pretas como um movimento marcado pela inferioridade da mulher preta” (NASCIMENTO, A. 2022, p. 59) “Compreendemos a dor negra como um processo de memória, mas também como a branquitude faz dessa dor uma arma para assombrar a população negra e indígena. Conforme Alex Ratts (2006):

O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. (RATTS, 2006, p.68)

A atividade “Colecionando memórias”, aconteceu por meio de uma visita de indígenas da comunidade indígenas Kanindé do Município de Aratuba, Ceará, na escola. Desse modo, foi possível conhecer a histórias das indígenas e do Cacique. Foi possível registrar, observar, tirar dúvidas e entrevistar os membros da comunidade. Segundo Abdias Nascimento (2009), resgatar a memória afrodescendente brasileiro é romper com a agressão sistemática do poder e dominação. A educação antirracista é uma estratégia do povo negro, de “estudiosos, pesquisadores, cientistas, filósofos e criadores de literatura e arte, pessoas do continente africano e da diáspora africana.” (2009, p.198). Desse modo,

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo nem nos primórdios da escravidão, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnica, históricas e culturais nossa lembrança a presença viva da Mãe África. (NASCIMENTO, 2009, p.196/197)

Em “Ideias para adiar o fim do mundo”, o autor Ailton Krenak (2019) também retoma a memória ancestral como possibilidade de construir outras possibilidades de existências. Realizando uma crítica ao capitalismo e a lógica do lucro, do preço e do mercado, Krenak (2019, p. 9) socializa:

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% está totalmente alienado do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da Floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos. (KRENAK, 2019, p. 9).

Por meio da memória, Krenak (2019) compreende a origem de seu povo e da humanidade, reestabelecendo uma conexão com a terra. Conforme Testa e Leite (2021), apresentando a história de Auritha Tabajara por meio de uma entrevista, colaboram:

Tabajara não desistiu, não desanimou, e encontrou na literatura e na contação de histórias sua pedra angular, seu caminho a levou para a sua “cura pela arte”. Ela acreditava (e ainda acredita) que a mulher indígena precisa do seu espaço na sociedade, precisa ter voz e visibilidade. Com o fim do casamento, foi para São Paulo capital, visto que queria dizer e mostrar ao mundo que a mulher indígena também pode se virar sozinha na cidade grande, ser capaz de aprender, ensinar e se inserir na sociedade como um todo, e ir para a universidade, trabalhar, conhecer outras culturas etc., sem deixar suas raízes, sem deixar de ser indígena. Depois, poder voltar para a aldeia a fim de ensinar e contribuir com o seu povo. (TESTA; LEITE, 2021, p. 280)

Desse modo, Rosana Rodrigues da Silva (2022) apresenta a importância da literatura infantil e da ancestralidade indígena como uma marca do ativismo, das origens e da ancestralidade.

A literatura indígena nos propicia conhecer histórias, hábitos e costumes dos povos nativos e nos leva a valorizar essa cultura, em contexto escolar e extraescolar, fora da aldeia; nas relações étnico-raciais, na convivência com a diversidade, no cuidado com a natureza, considerando as relações socioambientais e desenvolvendo a consciência ecológica (SILVA, 2022, p.76/77).

A atividade “Mulheres no poder: nas aulas de História e Geografia”, foi realizada pelos docentes de História e Geografia, na qual foi solicitado aos discentes uma pesquisa sobre a história das mulheres negras e indígenas que ocuparam espaços de poder, bem como destacar os estados e municípios de que fazem parte essas mulheres, logo em seguida foi realizada apresentação e análises sobre a temática em questão. Reestabelecer a voz de mulheres negras é fazer um diálogo proposto por Ratts (2006), dessa maneira, propomos esse diálogo também com as experiências de mulheres indígenas. Segundo Ratts (2006),

[...] as experiências individuais com os mecanismos racistas, plenamente transferíveis para outras pessoas negras, especialmente meninas, jovens e mulheres, a acompanham por toda a vida, e se expressam de maneira específica, quando adulta, com pensamento formado e com uma atividade intelectual definida (2006, p. 49).

A Exposição artística, durante as aulas de artes, foi realizada a partir de estudos sobre as principais atividades artísticas realizadas por mulheres negras e indígenas, em seguida foram apresentadas em forma de exposição no pátio da escola. A atividade “Representações esportivas” vivenciada nas aulas de educação física, destacou as principais atletas negras e indígenas dos es-

portes brasileiro e do mundo esportivo. Foi possível por meio dessa ação, construir narrativas de continuidade da consciência de luta político-social (NASCIMENTO, 2009) da população negra e indígenas. A construção da identidade das mulheres racializadas é uma experiência compartilhada com o racismo, um processo de racismo epistêmico. Por outro lado, “a construção do eu, da identidade como mulher negra, a experiência pessoal do racismo e do sexismo, a autoestima, podem ser abordadas como um processo do que contemporaneamente denominamos de empoderamento (RATTS, 2006, p.73).

“Na literatura indígena, a escrita assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade”. (KAMBEBA 2018, p. 40). A ação “Cantos e encantos”, realizada durante as aulas de Música e de Inglês, destacou as principais personalidades na música, na Literatura e nas Artes em geral que representem a diversidade, a autoria e as identidades de mulheres negras e indígenas no decorrer da história. Foi possível vivenciar na atividade “Religiosidades e crenças”, no componente curricular Ensino Religioso, estudos dirigidos sobre as principais religiões de matrizes africanas e indígenas, tradições e crenças, cosmogonias dessas mulheres, destacando a importância do respeito e tolerância religiosa, com responsabilidade cidadã e humanística de cada indivíduo numa sociedade de direitos. Realizou-se discussões e produção de mural sobre essas concepções.

Na atividade denominada “Mulheres na Ciência” realizada durante as aulas do componente curricular Ciências, os docentes realizaram pesquisas sobre as principais contribuições das mulheres negras e indígenas na produção científica do nosso país atualmente. Segundo Holanda e Gosselin (2023),

A presença feminina em sua diversidade nas universidades e nos espaços escolares amplia a visibilidade e a necessidade de se discutir a valorização das mulheres em contextos educacionais. A inclusão de mulheres de baixa renda, mães, negras, indígenas, quilombolas, ciganas, transexuais, com deficiência (PcD), dentre outras, é impulsionada nos últimos anos no Brasil pela implantação das políticas afirmativas de igualdade e acesso a oportunidades, como a Lei de Cotas em insti-

tuições federais de ensino superior e técnico para estudantes de escolas públicas (Lei nº 12.711, de 28 de agosto de 2012) e também as leis da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no currículo oficial da rede de ensino (Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008). Tal cenário nos convida a pensar nas possibilidades e desafios das mulheres como protagonistas de suas próprias histórias (no plural) a partir da educação (2023, p. 14).

Assim, foi realizado um mural expositivo na sala de aula. Desse modo, apresentar a literatura, história e produção de mulheres negras e indígenas no ambiente escolar, segundo Olívio Jekupé (2018, p.29), compreende “que através da literatura nativa e através do rap podemos conscientizar a sociedade, uma sociedade que pouco sabe sobre os problemas indígenas no Brasil, na qual as escolas pouco falam sobre nós e sobre nossa situação”.

Por fim, todas as ações foram compartilhadas por docentes, discentes, núcleo gestor e comunidade, na quadra poliesportiva. A culminância e avaliação aconteceu por meio de uma Feira e Mostra Cultural e Artística, aberta a toda a comunidade escolar, onde foram apresentados todos os trabalhos desenvolvidos por alunos e professores no decorrer desse processo. Na ocasião, ainda contamos com a presença dos povos indígenas das comunidades Kanindé de Aratuba. Após o encerramento do projeto, a Diretora, representando o Núcleo gestor escolar destacou a importância do Projeto.

[...] a realização do Projeto Integrador Interdisciplinar da área de linguagens e códigos, “Experiências e vivências de mulheres negras e indígenas e literatura em sala de aula”, por meio da leitura, escrita e oralidade, envolveu nossa comunidade em aulas de campo em território indígena, também fortalecendo a presença deles na escola durante a realização do projeto, enfrentamento ao racismo e violência de gênero. A aceitação, participação, compromisso e responsabilidades diante das atividades propostas foram verificadas a partir da frequência escolar e acompanhamento integral dos professores e coordenação pedagógica. (DIRETORA ESCOLAR, 2023).

A educação literária por meio da leitura e estudo de textos de autoras negras e indígenas contribui para a reflexão e compreensão de grupos sociais historicamente marginalizados e ainda, para a história e cultura de africanos, afro-brasileiros e indígenas. A literatura oferece uma oportu-

tunidade para desenvolver uma sensibilidade crítica e incentivar os alunos a refletir sobre as realidades culturais incorporadas. A educação literária nas escolas, portanto, desempenha um papel importante na formação de leitores e cidadãos críticos e conscientes.

Considerações finais

Ao longo do projeto foram vivenciadas possibilidades de inserção da Lei 10.639/2003 no ambiente de sala de aula. O combate ao racismo estrutural e epistêmico por meio de saberes da população negra e indígena exigiu a superação do isolamento dos componentes curriculares. Compreendemos a importância da implantação do Projeto no espaço escolar, sabemos de todas as dificuldades, contudo buscamos destacar as possibilidades em sua aplicação. Assim, refletir como o impacto do racismo no processo de aprendizagem de nossos estudantes colaborando para o fracasso e escolar, é de suma importância para construirmos as estratégias pedagógicas decoloniais, transgressora, libertadora, antirracista e inclusiva. Ao longo da experiência do Projeto realizado na Escola Fernando Cavalcante Mota em Capistrano, CE, por meio de uma experiência e vivência coletiva, foi possível refletir e consolidar práticas pedagógicas democráticas e antirracistas.

Completo-se 20 anos (vinte) desde a aprovação da lei 10.639, ainda há muitas lacunas para serem superadas, por parte das escolas, Secretarias de Educação e Ministério da Educação. Por outro lado, é preciso superar os desafios para inclusão e produção da população negra e indígenas no currículo escolar, fortalecendo medidas e ações para atingir os objetivos da lei. Valorizar e preservar a história da população afro-brasileira e indígena promove inclusão social, justiça, saberes, conhecimento, Ciência, prevenindo a injustiça, erradicando a discriminação, o racismo, a intolerância e ampliando as oportunidades educacionais para as minorias sociais, marcadas pela colonização e colonialidade de saber, poder e gênero (LUGONES, 2014).

Referências Bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 2013.

BRASIL. Ministério da Educação. *Indagações sobre currículo: currículo, conhecimento e cultura*. Antônio Flávio Barbosa Moreira, Vera Maria Candau; organização do documento Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. Brasília, 2007.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, DCNERER. Ministério da Educação. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. DF, outubro, 2004.

BRASIL. *Lei nº 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. DA: 25/06/2023.

BRASIL. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: sobre limites discursivos do sexo*. São Paulo: Crocodilo Edições, 2019.

CANIZARES, Kathia Alexandra Lara. *Travessia pela literatura de autoria indígena: uma forma de recepção*. Bauru: UNESP, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Portal Geledés*, [s.l.], 06 mar. 2011, online. Acesso em: 27 jun. 2023. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARREIRA, Denise. O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. In: *Revista SUR*, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 127–137 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-denise-carreira.pdf>.

CEARÁ. *Documento Curricular Referencial do Ceará: educação infantil e ensino fundamental*. Secretaria da Educação do Estado do Ceará. Fortaleza: SEDUC, 2019.

CHIZIANE, Paulina. *Eu mulher...* por uma nova visão de mundo. Moçambique/Maputo: Ed. Indico, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência da política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

GODOY, Arilda Schmidt. A pesquisa qualitativa e sua utilização em administração de empresas. In: *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 4, p. 65-71, jul./ago., 2001.

GOMES, Lidiane Nascimento. OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro. A leitura de textos literários como ferramenta de ressignificação e valorização da história e da cultura afro-brasileira e africana. In: BEDOYA, Luis Eduardo Torres. SILVA, Geranilde Costa e Silva (Orgs.). *Metodologias interdisciplinares e interculturais para o ensino fundamental e médio: Propostas didático-pedagógicas*. 2023, pp. 133-147.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03*. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 39-62.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93 (jan./jun.), p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Sexismo e racismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HOOKS, Bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura Nativa. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 45-50.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 39-44.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação* - episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Ivan Costa; RODRIGUES, Vera. *Igualdade racial nas escolas: Identidade nacional e fundamentos das relações étnico- raciais no Brasil*. Redenção: Instituto de Educação a Distância – IEAD, Unilab, 2022

LORDE. Audre. *A Unicórnio preta*. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2020.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 22, p. 935-952, set.-dez. 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude – usos e sentidos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Amadeu Cardoso do. *“Travestis em todos os lugares”*: uma investigação antropológica de resistências, alianças e ativismo de/com travestis em Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Antropologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB): Fortaleza, 2022.

NASCIMENTO. Amadeu Cardoso do. *Negro nas narrativas do livro didático de história o ensino fundamental II e a lei 10.639/03 (de 1994 a 2010)*. 2016. Monografia (Especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais no ambiente escolar). Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira: Redenção, 2016.

NDASHE Sibongile. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. In: REA, Catarina; GOULART, Clarisse; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (orgs.). *Traduzindo a África Queer*. (Orgs). Bahia: Editora Devires, 2021.

OYĚWŪMÍ, Oyeronké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. *Pedagogia das travestilidades*. Rio de Janeiro: Civilização, 2022.

PEREIRA, José Maria Nunes. “Colonialismo, racismo, descolonização”. In: *Estudos Afro-Asiáti-*

cos (CEAA-Conjunto Universitário Candido Mendes), Rio de Janeiro, n. 2, [n.p], 1978.

PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professores e professoras. Contribuições de legado africano para a implementação da Lei n. 10.639/03*. Fortaleza: EduECE, 2015.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. *Como ser um educador antirracista*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições ALMEDINA SA, 2009.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Matilde. *Políticas de Promoção da Igualdade Racial no Brasil (1986- 2010)*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2014.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Rosana Rodrigues da. Literatura infantil indígena e os saberes da ancestralidade: no caminho da aldeia, com Olívio Jecupé e Daniel Munduruku. In: PEREIRA, Danglei de Castro; OLIVA, Luzia Aparecida (Orgs.). *Literaturas de autoria indígena*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literária e Literaturas, 2022, pp. 76-88.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TESTA, Eliane Cristina; LEITE, Soraima Moreira Alves Ferreira. Coração na aldeia, pés no mundo Entrevista com Auritha Tabajara. In: *Revista Letras Raras*, Campina Grande, v. 10, n. 3, p. 279-283, set. 2021.

TRINDADE, Luíz Valério. *Discurso de ódio nas redes sociais*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. GOSSELIN, Anne-Sophie Marie Frédérique (orgs.). *Mulheres na ciência: diálogos sobre gênero e diversidade nas escolas e na universidade*. Fortaleza: EdUECE, 2023.

Ocupar o mundo, sentir as palavras

Entrevista com Luiza Dias Flores¹

Entrevistadoras

Thamires Pessanha Angelo (PPGAS)²

Rafaele Cristina de Sousa Queiroz (PPGAS)³

Luiza Flores, gostaríamos de agradecer a sua contribuição para esta edição do Dossiê. Obrigada! Iniciando o nosso diálogo, sabemos que você é uma antropóloga com experiências de trabalho nas áreas de antropologia das religiões de matriz africana, relações afroindígenas, estudos afro-brasileiros e nos estudos feministas. Com isto, gostaríamos que comentasse um pouco sobre a sua trajetória nessas áreas de conhecimento e a sua chegada na antropologia?

Antes de mais nada, quero agradecer o convite para essa entrevista. Fico feliz em poder compartilhar meu trabalho com vocês. Bom, eu venho de uma família branca, de classe média do interior do Rio Grande do Sul, de Santa Maria, que migrou para Porto Alegre, cidade onde cresci. Cresci em um bairro periférico da zona sul da cidade. Foi um querido professor de História do Ensino Fundamental e Médio quem me apresentou a Antropologia, enquanto uma das áreas das Ciências Sociais. Entrei na graduação na UFRGS em 2006, assim que saí do Ensino Médio – como

¹ Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Doutora em Antropologia Social (UFRJ/MN), mestra em Sociologia e Antropologia (UFRJ/IFCS) e bacharela em Ciências Sociais (UFRGS).

² Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), mestra em Memória Social (UNIRIO) e licenciada em Ciências Sociais (UFF). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, FAPEAM, Brasil.

³ Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) mestra em Antropologia Social (PPGAS) e bacharel em Ciências Sociais (UFAM). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil.

vocês podem ver, eu tive uma formação bastante linear. Desde os 15 anos eu estagiava, inicialmente em um escritório de arquitetura e, quando entrei na graduação, comecei a trabalhar em um sebo, de venda virtual de livros usados. No terceiro semestre da minha graduação, uma colega do sebo me indicou para trabalhar com um professor vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião do Departamento de Antropologia, com uma bolsa de Iniciação Científica para trabalhar com o Espiritismo. Eu não tinha interesse em trabalhar com religião, muito menos com o espiritismo, mas segui as oportunidades da vida. Ali fui iniciada na pesquisa antropológica e sou muito grata por essa oportunidade. Foi também durante essa época que a UFRGS começou a discutir a implementação das Ações Afirmativas. A UnB havia implementado a política em 2003 que incitou uma série de debates públicos a respeito das desigualdades e relações raciais no Brasil. Minha formação e minha aproximação com os estudos afro-brasileiros se deu ao longo desse contexto de embate político pela implementação das Ações Afirmativas na UFRGS. Destaco a relevância do professor José Carlos dos Anjos e sua genial atuação em sala de aula na minha trajetória. Dos Anjos era o único professor negro do curso de Ciências Sociais, com aulas magistrais e que desestabilizavam, no bom sentido, nossas certezas e os modos de operarmos com os conceitos sociológicos. Enfim, havia embates calorosos de ideias entre os antropólogos no Brasil inteiro e na UFRGS em particular. Foi um acontecimento, no sentido forte do termo, que convocou a antropologia ao debate público, que revelou e explicitou posições teórico-políticas e o racismo do campo antropológico e acadêmico como um todo, e que, sem dúvida, transformou profundamente uma geração de estudantes. Foi quando eu comecei a me pensar racialmente com mais propriedade. E, nesse sentido, me vejo em muitos dos meus alunos, quando refaço questões que Dos Anjos, naquele momento, também fazia. Eu não possuía formação política a respeito disso, tampouco uma discussão sobre identidade racial no seio familiar ou na escola. Ao contrário, o racismo fez parte da minha formação, permeada de privilégios raciais. Foi na Universidade que eu criei as bases para a construção

de um pensamento crítico. Foi a partir daí que passei a conhecer movimentos negros da cidade, mas também movimentos feministas, autônomos, entre outros. Durante um segundo PIBIC, com uma professora feminista de Ciência Política, que conheci organizações de feministas negras na cidade, encontrei colegas já mais avançadas nestes debates e engajadas na militância política que muito me ensinaram em grupos de estudos e nas ruas. Essas foram as bases que me levaram aos estudos afro-brasileiros, mas também aos estudos feministas. A partir disso, construí meu Trabalho de Conclusão de Curso junto ao Caixa Preta, grupo de Teatro Negro em Porto Alegre, formado por atores/atrizes negros/as, e que fizeram releituras magníficas de peças clássicas do teatro europeu a partir da estética negra. No Mestrado gostaria de dar continuidade ao trabalho com o Teatro Negro na cidade. Foi Vera Lopes (atriz, militante e pessoa que guardo profunda admiração) quem me colocou em contato com Antônio Carlos Côrtes, militante do Movimento Negro, fundador do grupo Palmares ao lado de Oliveira Silveira, e que participou de um dos primeiros grupos de Teatro Negro na cidade. Em conversa com Côrtes, ele me motivou a atentar para uma forma de teatro “mais popular” da comunidade negra da cidade, as Tribos Carnavalescas. Grupos negros que vestem-se de indígenas norte-americanos no carnaval, cujo desfile que realizam chamam de “guerra”. A sugestão que me foi dada veio ao encontro de uma disciplina que eu estava cursando no Museu Nacional, durante o mestrado, ministrada pelo Marcio Goldman, sobre relações afroindígenas. Marcio já era uma referência para mim ao longo da minha graduação. Sua disciplina abriu um leque de possibilidades para pensar criticamente, através de teorias etnográficas, os conceitos de mestiçagem e sincretismo, clássicos nos estudos afro-brasileiros, a partir do que passou a chamar de relações afroindígenas, muito em diálogo com o trabalho desenvolvido por Cecilia Mello. Terminei a dissertação motivada em fazer doutorado com o Marcio no Museu Nacional. O doutorado, contudo, me levou ao reencontro com a Comunidade Kilombola Morada da Paz. Já havia estado na comunidade, sem qualquer finalidade acadêmica, mas me reaproximei com o intuito de construir

com elas uma tese de doutorado. A Morada da Paz é uma comunidade *kilombola*, certificada pela Fundação Cultural Palmares, formada majoritariamente por mulheres negras, e é também uma comunidade espiritual, cujas orientações da vida comunitária são dadas sobretudo por uma preta-velha, Mãe Preta, e um Exu, Seu Sete. O desafio da feitura de uma tese de doutorado foi acolhido e acompanhado pelas mais velhas da comunidade, sob a prerrogativa de que eu ali me iniciasse, o que, certamente, me demandou muitas reflexões éticas sobre minha prática etnográfica. Contudo, também fortaleceu uma relação que segue sendo nutrida e desenvolvida até hoje, a partir da minha condição de filha da comunidade, da Nação Muzunguê; de aliada e construtora da Multiversidade dos Povos da Terra de Mãe Preta, teia que envolve diversas comunidades quilombolas e indígenas no país; e de amiga e irmã das pessoas que compõem esse fio de contas.

Atualmente como está a sua atuação profissional?

Bastante sobrecarregada, mas de muitos aprendizados [risos]. Assumi em dezembro de 2019 como professora adjunta na Universidade Federal do Amazonas. Como já disse a vocês, tive uma trajetória muito linear, incomum para muitos dos meus colegas, que seguem na labuta por uma vaga digna de emprego. É preciso reconhecer os benefícios que isso me proporciona, mas dizer também que nem tudo são flores. A estrutura universitária é profundamente elitista, misógina e racista, o que produz uma série de adoecimentos. Além claro, dos sucateamentos e precarizações das condições de trabalho, amplificadas em universidades periféricas, que devem ser observadas criticamente. Mas eu gosto de uma frase de Mãe Preta, que tomo como uma orientação muito potente, sobre “abrir portas pelo lado de dentro”. A universidade pública, apesar de tudo isso, é algo que deve ser amplamente defendida. Defendida e transformada, é verdade. Acredito muito no poder da sala de aula como um espaço de encontro, de transformação, mas também de acolhimento e de construção de comunidade, como ensina bell hooks, ainda que efêmera. Tenho tentado tecer re-

lações de troca e de ensino-aprendizado com estudantes e colegas que são nutritivas e dão sentido à vida profissional. Sinto a criação do Curso de Licenciatura em Ciências Sociais como um sopro de ar fresco que muito me anima. Foi construída no diálogo com professores do Ensino Básico e num intenso processo autoreflexivo e comprometido de colegas do departamento de Antropologia e de Ciências Sociais. Na estrutura curricular do curso de Licenciatura, aprovamos o Encontro de Saberes como disciplina obrigatória, que ensejou o projeto, que atualmente coordeno, “Encontro de Saberes: pesquisa, inovação metodológica e práticas outras de conhecimento”⁴. O projeto é realizado por um conjunto de colegas que desejam pensar o Encontro de Saberes na UFAM. Importante dizer que o Encontro de Saberes existe atualmente em 16 Universidades e trata-se de um movimento que nasceu na UnB, protagonizada pelo professor José Jorge de Carvalho, que visa ampliar o debate sobre Ações Afirmativas, atentas/os à crítica descolonial às bases epistemológicas das universidades brasileiras e coerentes com as transformações socio-históricas provocadas pela política de reserva de vagas para negros e indígenas nas Universidades. Trata-se de uma iniciativa de promoção de diálogos contínuos e sistemáticos entre conhecimentos acadêmicos e saberes de povos e comunidades tradicionais, constituindo um projeto político-pedagógico de inclusão epistêmica. Também tenho me dedicado à pesquisa e à extensão junto ao povo de terreiro. Desde 2022 coordeno o projeto “A mata, as ervas e o axé: práticas de cuidado e religiões de matriz africana na Amazônia”⁵, que possibilitou uma série de atividades de pesquisa e de extensão com estudantes da graduação e pós-graduação. Nos interessa abrir uma frente de diálogo com as religiões de matriz africana na cidade de Manaus, quero conhecer e aprender com os movimentos locais, e colaborar para reflexões em torno das transformações socioambientais a partir das cosmo percepções dos povos de terreiro em Manaus. Estamos planejando oficinas conjuntas sobre autonomias comunitá-

⁴ Iniciado em 2024 e financiado pelo UNIVERSAL/FAPEAM.

⁵ Iniciado em 2022 e financiado pelo programa Humanitas/FAPEAM.

rias, como trabalhos de extensão, além de reflexões acadêmicas no interstício das discussões sobre ecologia das práticas e estudos afro-brasileiros.

Em sua tese: *Ocupar: composições e resistências Kilombolas* você trabalhou com a comunidade Morada da Paz e dissertou bastante sobre *Ocupar*, trazendo uma densa discussão sobre o conceito. A partir deste fato você poderia pontuar, para os nossos leitores, algumas de suas reflexões sobre esse conceito? Atualmente você continua trabalhando esse conceito sob a ótica da antropologia?

É sempre estranho voltar a olhar para um trabalho concluído quando estamos engajadas a pensar novos temas e questões. Muita coisa aconteceu da finalização da tese, em 2018, até agora. A Morada da Paz já não é a mesma, tampouco eu, mas a tese certamente fornece uma espécie de fotografia do que fomos juntas e da relação de amor que continuamos a nutrir. Naquele momento, o conceito de ocupar demandava atenção da comunidade e, por consequência, minha. Meu trabalho foi dedicado a descrever a ocupação como parte da criatividade kilombola, profundamente enraizado na sua luta pelo direito de ser e de existir. O que me propus foi seguir e aprender com suas práticas cotidianas, suas estratégias, e como criam modos de habitar e conceitualizar o mundo. Portanto, trabalhar com a prática de “ocupar” desenvolvido pela Morada da Paz demanda atenção aos processos com os quais a comunidade estava envolvida. Não apenas a comunidade, todos nós, que desde 2013 experimentamos as tomadas das ruas pelos movimentos, sobretudo movimentos estudantis, de professores, quilombolas e indígenas, reivindicando novas formas organizativas, para além da política representativa, através das ocupações das escolas e dos órgãos públicos. Foi durante esse íterim que a comunidade recebeu em seu território a visita de antigos e importantes integrantes de um coletivo negro de Porto Alegre que reconheciam que tanto a Morada quando seu coletivo possuíam um objetivo comum, valorizar os saberes ancestrais negro-africanos. Mas o

que os diferenciavam, na compreensão deste coletivo, era o fato da Morada ser um coletivo espiritual e eles um coletivo político. Uma distinção que inexistia no entendimento da Morada da Paz e que logo foi respondido por Yashodhan Abya Yala de que a comunidade se reconhece também como um coletivo político, ainda que não seja da política partidária, pois desenvolve trabalho de permacultura, de ponto de cultura, de escola comunitária, e que trabalha sobretudo com a “ocupação das mentes e corações”. Foi neste momento que a noção de ocupação ganhou espaço na minha descrição como fio narrativo. Ocupação como uma forma de fazer política elaborada pela Morada, em conexão com os movimentos que aconteciam naquele momento, entre 2015 e 2016, mas que ganhavam contornos muito próprios nas práticas da comunidade. Isso porque não era possível descrever ocupação sem conectá-la com um outro entendimento, próprio aos adeptos do Batuque, religião de culto aos Orixás do Rio Grande do Sul, em que ocupação nomeia o processo de incorporação do Orixá no cavalo de santo. Conexão esta trazida a mim pelas próprias Yas. Bom, essa aproximação reembaralha os termos do próprio entendimento de ocupação formulada pela forma-Estado e a lógica colonial branca e ocidental, deslocando a ocupação da prerrogativa da propriedade e da individualidade. Ocupar, do modo como eu me detive a descrever, nasce na encruzilhada entre a criatividade dos movimentos políticos que reivindicavam o direito de ser e de existir e o processo de incorporação do Orixá, ou da entidade, no corpo do médium. Era preciso entender, sobretudo, o que acontece quando um Orixá ocupa o corpo de seu cavalo de santo, ou médium – como a comunidade costuma nomear -, que relações estabelecem com deidades e entidades, para compreender no que consistiria o ato de ocupar. Mas não é possível entendê-lo, a partir dessa intersecção, sem compreender a que ele se contrapõe. No caso da Morada, a oposição não era ao governo Dilma, Temer ou mesmo a governança catastrófica que se seguiu com o Bolsonaro. Mas certamente engendrava todos esses acontecimentos, assim como a intensificação da destruição da Amazônia, das invasões das terras indígenas, do genocídio da população negra, o

aumento de adoecimentos físicos e mentais... A Morada da Paz interconectava todos esses aspectos, que alguns poderiam nomear como efeitos do colonialismo e capitalismo, à “guerra cósmica”: uma oposição de forças de afirmação e negação da vida, que envolve humanos e não-humanos, que engendra, envolve, mobiliza diferentes estruturas sociais que pertencem ao que nós denominaríamos de ‘política’, cujo fim desta oposição não se vislumbrava. Ela constitui o passado, o presente e, certamente, se apresenta nas possibilidades de futuro. O que poderia ser aproximado ao que Povinelli chamou de catástrofe ancestral. É frente a guerra cósmica que o ato de ocupar ganha seu sentido. Ocupar como uma ação coletiva, na relação entre humanos e não-humanos; um ímpeto, uma força contagiante com capacidade de mobilização e que nos obriga a atentar aos processos e a posicionar-se frente às questões colocadas. É certo que quando ocupamos também somos atravessados por certas forças que constituem aquilo que ocupamos: um território, um corpo, uma escola, uma rua, um prédio abandonado, uma ideia. O corpo do médium como o território ocupado pelo Orixá, aproximava-se ao entendimento de ocupação do próprio território kilombola, que aproximava-se também do entendimento da ocupação como uma prática política de ocupar o mundo, “ocupar as mentes e os corações”, como dizem, e ocupar ideias – como fazem quando recuperam o termo kilombo, em oposição ao “quilombo com q”, ou o feminino, não como parte de um gênero performado, mas como força. Por isso privilegiei o verbo ocupar, em detrimento do substantivo ocupação. Mas talvez a forma gerúndio faria mais sentido, na medida em que se está constantemente ocupando (e sendo ocupado). Minha tese, portanto, gira em torno dessa complexidade do termo, enraizado nas práticas comunitárias da Morada da Paz. É claro que, a partir disso, abriu-se um campo de discussão sobre a relação corpo-território, e uma aproximação maior entre a noção de ocupação desenhada pela Morada da Paz com a noção de retomada, ferramenta da luta política protagonizada por distintos povos indígenas, ou de “*reclaim*”, como aprendemos com as bruxas neopagãs através dos trabalhos de Isabelle Stengers e Starhawk.

No item 5.3 da sua tese “palavra é magia” você descreve sobre os dilemas e desafios na textualização do seu trabalho de campo, uma vez que houve uma fusão entre o seu diário pessoal e profissional a partir de sua relação com a comunidade, também conhecida como Território de Mãe Preta. Com isto, gostaríamos de saber como você define a experiência etnográfica, no trabalho antropológico, a partir dessa relação, do (eu iaô-pesquisadora) e outros (interlocutores e membros da comunidade)?

Com Marcio Goldman aprendi como a noção de experiência complexifica as relações entre os saberes antropológicos e os saberes que aprendemos com nossos interlocutores e, por sua vez, questiona o conceito de “crença”, como historicamente a antropologia tem lidado com saberes que não são os seus, enquanto produtora de hierarquias, invalidações e capturas de modos de conhecer o mundo que não sejam aqueles validados pela modernidade ocidental. Reconhecer a crença como parte do regime de verdade ocidental é situá-la e posicioná-la. Sou partidária da ideia de que “crença”, tal como as ciências ocidentais (inclusive a antropologia) a concebe, não deveria existir. Já os bruxos, tal como os Azande os concebe, tem muito a nos ensinar [risos]! Com Marcio aprendi sobre o que seria “levar a sério” nossas experiências em campo e o que nossos interlocutores dizem a respeito do mundo, sem tornar as situações que vivenciamos meras anedotas ou, pior ainda, incursões egóicas. Foi com Favret-Saada que aprendi também sobre a existência de uma comunicação não-verbal, não intencional e involuntária que estabelecemos com nossos interlocutores, bastante secundarizada pelos antropólogos, mas tomada por ela como central para pensar seu trabalho de campo com a feitiçaria. Foi também com Favret-Saada que fui levada a atentar de modo muito experimental e desajustado, pois penso que é sempre assim que chegamos em campo, para as sensibilidades que emergem do encontro etnográfico e que nos levam a formas muito singulares de fazer trabalho de campo e de fazer mundo com nossos interlocutores. Foram suas angústias em

campo com a feitiçaria em Bocage que se encontraram com as minhas na comunidade Morada da Paz, certamente com outros contornos e outras consequências. Favret-Saada deslocou e recriou o sentido de participação, de nossa clássica “observação participante”. Situação que me vi quando instada a me tornar parte da corrente espiritual da Morada da Paz. Se aceitasse participar, nem eu e nem as Yas sabíamos bem quais seriam as consequências disso, mas certamente deslocaria meu trabalho etnográfico; se negasse participar, não poderia desenvolver meu trabalho de campo com a Morada da Paz. Aceitar participar é um risco e Favret-Saada me ensinou sobre a beleza de aceitar correr riscos no empreendimento antropológico ou, nas palavras de Yashodhan, reproduzindo a fala que Mãe Preta dirigiu a ela em outra ocasião, “aprender a voar” frente a um precipício (nem recuar e nem saltar de forma suicida). O que emerge como iaô-pesquisadora na etnografia é, fruto dessa experimentação. Aceitar os efeitos não previsíveis da própria escrita acadêmica. Aceitar que não apenas o trabalho de campo, mas que a própria composição textual da etnografia seja povoada de muitos. Certamente o sistema de posicionalidades da feitiçaria em Bocage e a participação de Favret-Saada permitiu a antropóloga inovar as discussões metodológicas da antropologia. No meu caso, contudo, esse sistema de posicionalidade não se encerrou no trabalho de campo, ela incluía a própria construção textual, na medida em que as Yas da comunidade (e outros membros) liam (e continuam lendo) meus textos e capítulos escritos, provocando sobre os ditos e não-ditos, denunciando as práticas coloniais que atravessam meu próprio empreendimento (apesar das nossas boas intenções políticas), construindo caminhos por entre nossa prática antropológica e institucional de alianças e enfrentamentos frente a “guerra cósmica” em curso. Sem aceitar o Grande Divisor que o ocidente volta e meia insiste em fazer funcionar e inferiorizar outros modos de existência, confrontavam a separação bem intencionada que me acompanhava na escrita etnográfica entre elas enquanto os “outros” de um “eu” antropóloga. Me demandavam, portanto, a escrever de outra forma. Também não se trata de retomar as discussões sobre autoria dos pós-modernos, exatamente

porque se entende que há uma incomensurabilidade entre a compreensão ocidental da produção individual do conhecimento e compreensão comunitária kilombola, ainda que sempre que eu escreva algo a partir da Morada, me solicitam também que eu assine como Folaiyan, como sou ali reconhecida. Exatamente por isso, a produção textual, no meu caso, pareceu ser também uma extensão do trabalho de campo. A distância temporal, entre a experiência vivida e a análise, pontuada por Favret-Saada, só encontrava lugar na minha experiência na medida em que a análise/descrição não apenas me permitia reviver, através do diário de campo, minha experiência compartilhada, mas inseria a própria descrição em um novo contexto de relações e contestações com minhas interlocutoras, que também são minhas Yas. E, certamente, quem melhor me auxiliava a compreender essas distintas audiências, ou seja, as consequências da escrita do trabalho, entre a comunidade e a antropologia que desenvolvemos na Universidade, foram as antropólogas Lila Abu-Lughod e Marilyn Strathern. Penso que, no meu caso, a escrita implicou aceitar ser conduzida por Mãe Preta, a preta-velha considerada Mãe da comunidade e de todos que dela fazem parte. Também não consigo dizer exatamente em que medida ela foi conduzida (entraríamos numa seara perigosa), mas posso acompanhar os efeitos dessa condução: da minha entrada em campo, quando ninguém da comunidade (e nem mesmo as Yas) desejavam a feitura desta tese, mas aceitaram, pois foi orientação de Mãe Preta; passando pela participação de Yashodhan na banca de defesa deste trabalho, também orientação de Mãe Preta e que implicou negociação e diálogo com meu orientador; por fim, à publicação da tese em livro, também orientação de Mãe Preta, e cujos usos e finalidades por parte da Morada da Paz não parecem ter muito a ver com os usos e finalidades possíveis de um trabalho antropológico nos meios científicos e universitários. O que torna tudo mais interessante.

Ainda pensando na experiência etnográfica e também no fazer antropológico. Sabemos que o relato etnográfico está diretamente ligado a escuta e a escrita, a fim de colocar em forma

de texto uma experiência de campo. Observa-se que a sua movimentação em campo consiste principalmente na relação com as Yas, nos diálogos, nas trocas e principalmente na identidade, enquanto pesquisadora, as Yas são parte da construção do entendimento da antropóloga, isto é bastante presente em sua tese e em seu artigo “Um “Nós” Intercessor: quando a etnografia também é magia.” Sendo assim, gostaríamos de saber como você compreende esta movimentação cada vez mais presente numa experiência etnográfica atravessada pela presença ativa da subjetividade de etnógrafa com um “Outro” tão próximo que demanda um fazer etnográfico fora dos moldes tradicionais?

Penso que a etnografia não se faz apenas através da escuta e da escrita. Se faz através de um conjunto de afecções que só podemos conhecer a partir da suas consequências, o encontro etnográfico. No minha experiência, por exemplo, fui convidada pelas minhas Yas-interlocutoras a aprender “a conhecer com o arrepio”. Não se trata aqui de qualquer misticismo, mas de uma abertura a outras formas de sentir-pensar e comunicar que cabe à antropóloga descrever suas derivações no conhecimento antropológico. Mas, de fato, a relação entre Eu e o Outro segue sendo estabelecida na prática etnográfica, desde o século XIX, e herda a história perversa da colonização. Herdar, como diz Stengers, não é fazer a mesma coisa, mas também não nos exime do que já foi feito, portanto demanda responsabilidade sobre o que faremos a partir de então. Me refiro a nós que partilhamos o campo da antropologia, uma ciência cuja história majoritária, como as demais ciências ocidentais, é marcadamente branca e masculina. É preciso saber herdar e o que herdar. Neste sentido, o debate tem sido criativamente renovado e abre inúmeras possibilidades, sobretudo com a presença, cada vez maior, de pesquisadores que foram continuamente colocados como “objetos” das ciências humanas. Parte dos tensionamentos que eu experimentei junto com as Yas, dos questionamentos que a mim eram (e seguem sendo) feitos, passa pelo conhecimento adquiridos por elas ao longo de muitos anos na relação com a instituição Universidade e suas estru-

turas de captura e desqualificação. Afirmar um “nós” com a comunidade, no texto, ainda que esse “nós” seja permeado de diferenças (cujo principal certamente é o racial), absolutamente complexo e cheio de nuances, foi bastante desafiador, mas entendo como parte de um comprometimento que se apresenta através de uma reversão das hierarquias em jogo, com efeitos diretos sobre o meu corpo e, sobretudo, sobre a etnografia: de antropóloga-interlocutoras (o lugar de autoridade científica e as “outras” da antropologia, como instituídas pelo Grande Divisor colonial) para Yas-iniciada (lideranças e mestras espirituais e comunitárias e uma aprendiz, como se apresentam na comunidade kilombola). Esses duplos pertencimentos dos/as antropólogos/as certamente não é nenhuma novidade. O ponto são as reversões produzidas pelas Yas na própria construção textual da etnografia, na medida em que entendem a palavra escrita como partícipe nisso que chamam de “guerra cósmica” e o “nós”, que chamo intercessor, certamente é um deles. O “nós” não se esgota na identidade coletiva, tampouco atesta um acesso maior às informações sobre a comunidade. Não se trata disso. O “nós” tem um caráter pragmático de comprometimento e responsabilização. Esse é o ponto central em jogo.

Como você, enquanto pesquisadora, professora e antropóloga percebe na academia as construções dessas contra-narrativas, ou seja, a “composição contracolonizadora” dentro da ciência antropológica?

Aqui é bom dizer que o que chamei de “composição contracolonizadora”, que pretendeu ser uma forma de contra-narrativa, é uma entre muitas possibilidades na antropologia. Nomeei composição, pela complexidade trazida a tona pela comunidade em torno da “guerra cósmica” em curso, atentas aos efeitos nos corpos e territórios dessas forças em disputa e geradora do que descrevi como bons e maus encontros, a partir de Espinosa. A noção de composição me permitiu abarcar outro modo de entendimento do próprio corpo e da pessoa, aprendido pela comunidade na

relação com deidades e entidades, mais do que a noção de “pacto”, por exemplo, que me remetia a um acordo, um contrato, entre indivíduos, essa figura central da modernidade. Já o conceito de contracolônização aprendi com Nego Bispo. Bispo negava o termo descolonização enquanto prática dos povos que sofreram/sofrem a investida colonial, afirmando que para ‘des’-colonizar é preciso saber colonizar, para então desfazê-la. Cunha, portanto, o termo contracolônização como uma forma de confrontar e desestabilizar o colonialismo, mesmo quando este se apresenta em situações não tão instituídas. Exatamente como prática contracolônial que a Morada aceitou compor comigo e cuja tese é um dos efeitos dessa composição (e, tenho para mim, talvez nem seja o principal). De todo modo, penso que as contra-narrativas emergem de encontros situados. E é desejável que novas e distintas formas de narrar o mundo emergjam como crítica à realidade instituída pela colonização, pela supremacia branca e pelo capitalismo. Precisamos, cada vez mais, de novas formas de contar histórias, histórias que subvertam as narrativas majoritárias instituídas, como reclamam as feministas Úrsula Le Guin e Donna Haraway. Ou talvez, narrativas que funcionem, como nos provocou José Carlos Gomes dos Anjos, como verdadeiros “relatórios de guerra”, onde aquilo que importa na vida das pessoas, e ele destaca na sua fala a violência racial e o genocídio da população negra, ganhe também importância em nossas teorias. Trata-se, para ele, de fazer uma antropologia em contínuo e permanente estado de guerra. Nossas narrativas não são inocentes e, exatamente por isso, experimentando na pele e no território as investidas do Estado brasileiro que Nego Bispo nos ensinou que dar nome às coisas e às pessoas é poder. E se essa tem sido uma prática colonial, que se adentre à “guerra das denominações”, que se invente novos nomes para narrar os acontecimentos. Que se nomeie o/a colonizador/a e seu mundo de inúmeras formas, capazes de escancarar o seu próprio horror. Penso que muita coisa interessante e necessária tem sido feita, sobretudo a partir de pesquisadores negros, quilombolas e indígenas nas Universidades.

O conhecimento ocidental por muito tempo baseou-se na sua hegemonia como uma ciência da verdade, “ciência da superioridade euro cristã (branca e patriarcal tornando-a etnocêntrica)” (Gonzalez, 1988, p. 71). A sua etnografia nos leva a refletir sobre o conceito de conhecimento e saber, e como esses dois podem se articular e tornar um mecanismos de defesa de comunidades tradicionais, povos indígenas e quilombolas, como elementos de resistência destes povos. Com as suas experiências de pesquisas, não somente o campo referente a sua tese, mas atualmente com seus trabalhos voltados para saberes e conhecimento do povo de terreiro, como esses conhecimentos e saberes são abordados na academia e qual a ação necessária para as universidades brasileiras reconhecerem esses saberes e conhecimentos cada vez mais como elemento primordial da cultura brasileira?

Nossa, essa pergunta é bastante ampla e complexa. Bom, conhecer e saber foi uma distinção que surgiu na etnografia com a Morada da Paz e em diálogo com as reflexões de Nego Bispo, para pensar a relação que a comunidade, e seus saberes orgânicos, estabelecia com a Universidade, com seus saberes sintéticos. Na relação com a Morada, fui ensinada a perceber as Universidades como espaços de “conhecimento” que podem ser “roubados” em detrimento dos “saberes” já desenvolvidos pela comunidade, através de recursos ou novas alianças que venham a fortalecer os propósitos comunitários. Vejam só, não se nega a relevância de se estar na Universidade, mas se reconhece também os perigos de captura e as violências que ela apresenta, sobretudo para sujeitos racializados e generificados, o que demanda atenção e estratégia. Quem me auxiliou a pensar e descrever essa relação, além da própria Morada da Paz, foi o trabalho de Fred Moten e Stefano Harney sobre as Universidades norte-americanas. Os autores me ensinaram que só se poderia roubar desses espaços de poder instituídos, se os sujeitos assumissem uma postura de “undercommons”, de fugitivos às lógicas estabelecidas, se utilizando dessas estruturas para fomentar outras formas de existência. Exatamente por isso, as alianças feitas nesses espaços só podem ser conso-

lidadas com outros fugitivos, sob o risco constante de ser capturados. Bom, a Morada, com sua sabedoria ancestral, me ensina como se relacionar com a Universidade, esquivando e confrontando qualquer tentativa de captura, como uma verdadeira capoeira, e sem negar o jogo! Mas vocês não me perguntam exatamente sobre isso, mas qual seria a ação necessária para as universidades reconhecerem esses saberes. Bom, já deveriam ter reconhecido a muito tempo! Não como primordial à “cultura brasileira”, essa invenção colonial que teimamos em reificar. Mas como medidas reparatórias pela história de opressão, exploração e expropriação de terras, de corpos e de saberes que fundamentou o que chamam de “cultura brasileira” e que a Ciência teve (e tem!) papel central. Essa tal dívida impagável que a supremacia branca colonial carrega com os povos nativos do mundo inteiro e que alguns de nós herdamos seus privilégios. Afinal, é absurdo que nem mesmo as políticas públicas instituídas, como reservas de vagas, não sejam devidamente aplicadas em concursos públicos para as Universidades. É um absurdo que ainda hoje sejam pouquíssimos os professores negros, quilombolas e indígenas nos quadros dessas instituições. Na UFAM nem há Processo Seletivo Especial para quilombolas e indígenas na graduação! Ou que mestras e mestres de saberes tradicionais, incluindo lideranças de Terreiros, com décadas de atuação e reconhecimento comunitário, não sejam reconhecidos pelos seus notórios saberes! Um movimento que existe em pouquíssimas Universidades e que queremos provocar com o Encontro de Saberes aqui na UFAM. É mais absurdo ainda que não haja espaços e serviços adequados no interior das Universidades de acolhimento das diferenças nas casas de estudante, nos restaurantes universitários, nas acessibilidades, nos acolhimentos terapêuticos, entre outros. E as políticas de permanência para negros e indígenas, criadas através de muita luta, ou foram destruídas com o último desgoverno ou seguem agonizando com os cortes cada vez maiores nos recursos repassados às Universidades. Não quero soar derrotista, mas há muitas ações necessárias e todas elas demandam vontade política de mexer profundamente nos privilégios estruturais e organização de base entre docentes, discentes e

técnicos. Talvez, em uma escala mais ínfima do dia a dia, nos caiba cultivar o espanto sobre todas essas atrocidades que seguem em curso. Não normalizar o absurdo, criar brechas para alianças e atuações fugitivas, fazer da sala de aula ou grupos de pesquisa espaços de confabulações criativas, engajadas e alegres e não sucumbir à tristeza corrosiva da sobrecarga, das capturas, das frustrações e do poder. Aquela letra que Foucault já nos deu em “Por uma vida não fascista” e que é sempre bom lembrar.

A Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. Também podemos perceber que no âmbito universitário os fenômenos religiosos têm sido motivo de grande interesse de estudo por parte de muitos pesquisadores. Nos últimos anos Oyèrónke Oyěwùmí é uma das autoras que vem trabalhando a questão do gênero, contudo os seus textos têm apresentado fortes provocações para os (a) pesquisadores (a) que também discutem essa temática. Sendo você uma antropóloga que pesquisa religiões de matrizes africanas e estudos feministas, poderia dissertar para os (a) nossos (a) leitores sobre a questão do gênero dentro dessas religiões, a partir de sua trajetória profissional? E como você enxergar a discussão sobre gênero proposta por Oyěwùmí na contemporaneidade?

Vejam, é importante ressaltar que o trabalho de Oyewùmí não se refere à religião afro-brasileira ou africana, mas a cosmologia iorubá em seu país natal, a Nigéria. Reduzir o complexo mundo iorubá à religião é bastante pobre e insuficiente. No contexto brasileiro, não ignoro o fato de que nomear os terreiros como espaços religiosos foi uma estratégia de resistência nas Américas para manter vivo e possível o culto aos Orixás frente às investidas coloniais. Mas ainda assim, parece-me insuficiente para a complexidade que são os terreiros. Como diz Yashodhan, elas não precisam se re-ligar (religião vem dessa expressão em latim religare), pois já nascem conectadas

com o mundo, com os Orixás, com as entidades. E, ainda hoje, mesmo amplamente reconhecido como religião, em um Estado que se diz laico e em defesa da liberdade religiosa, são os terreiros quem mais sofrem violências motivadas pelo racismo. Terreiros são espaços de resistência, criados a partir de uma das maiores desterritorializações, como diz Marcio Goldman, que a humanidade já experimentou: a chegada violenta e forçada de sujeitos africanos, de distintas religiões do continente, nas Américas. Como Roger Bastide ensina, vieram com esses sujeitos também seus Deuses, que nas Américas se encontraram com entidades indígenas e santos católicos. Terreiros são fruto desses muitos encontros entre distintos mundos africanos (bantus, iorubanos, jejes, entre outros), indígenas e cristão-colonial e que produziu inúmeras formas de cultos, tendo como base, de modo geral, uma estrutura organizativa de matriz africana, sobretudo iorubá, como chama atenção Muniz Sodré. Certamente uma das primeiras autoras a descrever sobre a papel de mulheres no candomblé baiano foi Ruth Landes, antropóloga vinculada a escola culturalista norteamericana, que nomeará as relações no interior da casa de santo como “matriarcado”. Fato é que seu trabalho, muito criticado pelos seus contemporâneos homens, abriu um campo importante de reflexão sobre gênero e sexualidade nos terreiros. Rita Segato, Peter Fry, Patrícia Birman, Vânia Cardoso, Sueli Carneiro deram sequência a esse campo de reflexão a partir de distintas abordagens teóricas. Segato, por exemplo, havia chamado atenção sobre uma certa mobilidade do gênero em seu campo com o Xangô em Recife, interessada em compreender como as relações sociais estão em correlação com uma série de prerrogativas simbólicas que subvertem radicalmente aquelas professadas pelo ocidente (das relações calcadas em uma bio-lógica do sexo, binárias e hierarquizadas entre homens e mulheres). Oyewùmí, por sua vez, contribui para esse campo de discussão, a partir de uma perspectiva africana, argumentando que a própria noção de “mulher” é uma invenção colonial e exógena às sociedades iorubá, vinculada a experiência da família nuclear no Ocidente. Sustenta que gênero foi criado, nas sociedades iorubás, pelo contato colonial. E que, portanto, o conceito

de gênero, mobilizado pelas feministas brancas e ocidentais, precisa também ser localizado sociohistoricamente. O que Oyewùmí, na mesma esteira de Lugones, me ajudou a refletir foi sobre a colonialidade do gênero, mas, sobretudo, sobre a possibilidade de partir de outras cosmopercepções para compreender isso que o ocidente tem nomeado de relações de gênero. O que tentei fazer ao longo da minha tese foi um experimento com essa provocação, na medida que o feminino e o masculino me eram apresentados como forças que engendravam distintas formas sociais. Me interessava acompanhar os usos pragmáticos dessas formulações e o que eles faziam fazer no cotidiano comunitário, em uma comunidade definida como feminina e composta majoritariamente por mulheres negras e seus filhos e filhas. Penso que o trabalho de Oyewùmí, assim como Ifi Amadiume, entre outras pensadoras africanas são fundamentais para alimentar outras imaginações teóricas e políticas em sociedades como a nossa, que vivem os efeitos do colonialismo e do racismo.

Os subalternos das margens do lixo: etnofotografia do igarapé do Beco do Dilúvio

The subalterns of the garbage banks: ethnophotography of the Beco do Dilúvio stream

Los subalternos de los bancos de basura: etnofotografía del arroyo Beco do Dilúvio

Eduardo Monteiro¹

Resumo: A presente pesquisa visa trazer reflexões através da antropologia visual e tem por objetivo apresentar narrativas vivida por moradores do Beco do Dilúvio, o ecossistema a sua volta e o trabalho dos *catadores sazonais* em meio a precariedade e degradação do igarapé do beco do dilúvio em Manaus – AM. Suas relações com os resíduos sólidos para subsistência por meio do fluxo das águas do igarapé. O igarapé fica localizado na zona sul de Manaus, próximo a shoppings, universidades e centros comerciais, o que nos possibilita visualizar em um panorama antropológico as imbricações da poluição do meio ambiente.

Palavras-Chave: Lixo; Antropologia Urbana; Exclusão Social; Igarapé; Manaus.

Abstract: This research aims to bring reflections through visual anthropology and aims to present narratives lived by residents of Beco do Dilúvio, the ecosystem around them and the work of seasonal collectors amid the precariousness and degradation of the Beco do Dilúvio stream in Manaus. – AM. Their relationship with solid waste for subsistence through the flow of water from the stream. The stream is located in the south of Manaus, close to shopping malls, universities and shopping centers, which allows us to visualize the implications of environmental pollution in an anthropological panorama.

Keywords: Trash; Urban Anthropology; Social Exclusion; Igarapé; Manaus.

Resumen: Esta investigación tiene como objetivo traer reflexiones a través de la antropología visual y presentar narrativas vividas por los habitantes de Beco do Dilúvio, el ecosistema que los rodea y el trabajo de los recolectores estacionales en medio de la precariedad y degradación del arroyo Beco do Dilúvio en Manaus – AM. Su relación con los residuos sólidos para la subsistencia a través del flujo de agua del arroyo. El arroyo está ubicado en el sur de Manaus, cerca de centros comerciales, universidades y centros comerciales, lo que permite visualizar las implicaciones de la contaminación ambiental en un panorama antropológico.

Palabras-Clave: Basura; Antropología Urbana; Exclusión Social; Igarapé; Manaus.

¹ Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFAM). E-mail: eduardo.monteiroantropologia@gmail.com.

Introdução

O presente ensaio foi produzido na cidade de Manaus e apresentado na Mostra Fotográfica da XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) realizada no Brasil. E tem como objetivo apresentar a degradação e poluição pelo lixo no Igarapé do Beco do Dilúvio, que recebe outros nomes devido à sua geolocalização dentro da Bacia Hidrográfica do Educandos, no município de Manaus, o qual, por sua vez, desagua nas margens do Rio Negro (ALBUQUERQUE; OLIVEIRA, 2023). A degradação ambiental e a ocupação humana nesse trecho do igarapé demonstram aspectos únicos da relação entre seres humanos e meio ambiente.

Existe uma certa ambiguidade ao abordarmos a relação entre o Beco e o Igarapé. Isso se deve ao fato de que, no trecho de 200 metros correspondente ao tamanho do beco, os habitantes locais nomeiam o igarapé da mesma maneira. Dessa forma, o igarapé acaba assumindo a nomenclatura do beco, ou seja, torna-se o “Igarapé do Beco do Dilúvio”. Importante ressaltar que há uma conexão intrínseca; comumente, os moradores se referem ao beco como “Beco do Dilúvio: quando chove, alaga tudo”, devido à elevação das águas do igarapé durante dias de chuvas intensas. Como morador do beco, sempre ouvi de meu avô, o senhor Sebastião Francisco de Oliveira Monteiro (aposentado, 71 anos)², que no início da formação do beco e seus arredores eram conhecidos por nomes bíblicos de origem cristã. Com o passar dos anos, o governo do estado alterou as nomenclaturas das ruas próximas ao beco, mas não a do beco em si, permanecendo oficialmente como “Beco Dilúvio”.

O lixo proveniente das ocupações locais acaba por atrair os *catadores sazonais*, como se autodenominam esses atores. Eles costumam andar dentro do trecho do igarapé que compreende os 200 metros citados anteriormente, para a coleta de materiais que possam ser utilizados para a venda e assim manter sua subsistência marcada pela precarização do trabalho.

² *In memoriam*

Os *catadores sazonais*, como são chamados, são grupos de pessoas formadas por indivíduos que vivem no beco e, principalmente fora dele. São pessoas, em sua grande maioria, racializadas, marginalizadas e invisibilizadas. Segundo as falas de um dos moradores que se considera um catador sazonal: “eu entro mermo no igarapé porque não tenho vergonha de tirar o meu sustento do que jogam aí dentro, eu cato de tudo” (morador e catador, 28 anos).

Outro ponto que chama a atenção é a relação que os catadores estabelecem com a vizinhança local. Há uma relação de troca de favores entre os moradores das beiras do igarapé e o trabalho dos catadores. Essa relação se estabelece a partir de favores, que podem ser de um simples pedido para comprar algo em alguma taberna³ próxima ou até mesmo limpar o trecho da frente das casas por onde passa o igarapé. Tal relação explicita a tradição vista em diversas sociedades no que diz respeito à troca mútua e à circulação de objetos (SERTÃ; ALMEIDA, 2016). Nessas trocas de favores, geralmente, é dada em retribuição uma quantia que pode variar de 5 reais até 20 reais – ou mais –, a depender do tipo de favor pedido e das condições estabelecidas.

A relação de troca, assim como descreve Marshall Sahlins (1997) em seu trabalho intitulado “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura Não é um ‘Objeto’ em via de extinção (parte I)”, ao relatar o processo de trocas entre os Mendi na década de 1980 nas terras Altas da Nova Guiné, é envolta por potencialidades: “os Mendi conseguem infundir seus próprios significados a objetos [...] fazem até jóias a partir do lixo” (p. 60).

Em meio ao estacional clima amazônico (inverno-verão), os catadores sazonais surgem em determinados momentos, sendo: I) Inverno, época em que tais atores aparecem devido à possibilidade de encontrar mais materiais coletáveis. O fluxo das chuvas torrenciais traz, junto ao fluxo recorrente das águas, objetos como geladeiras, fogões etc. II) No verão, esses agentes não costumam aparecer devido à seca iminente do trecho do igarapé, conforme a seca dos grandes rios

³ Termo local para se referir a pequenos comércios ou pequenos mercados.

amazônicos. Portanto, sem a possibilidade de encontrar resíduos sólidos, principalmente de ferro, cobre e latão, que possam ser vendidos em ferros-velhos.

Ao percebermos a paisagem que se tem constituído ao redor do igarapé, pode surgir a indubitável questão: afinal, o que ou quem são os subalternos das margens do lixo? Por trás dessa custosa questão, existem relações de positividade e negatividade, de vida e morte, seja ela humana ou ambiental, além da falta de acesso a direitos de saneamento básico por parte do governo que atenda a essas populações. Para Lídice Maria Silva de Araujo, “a questão do lixo é emblemática da questão ambiental urbana e é, também, a materialização do desperdício da sociedade do consumo” (1997, p. 57).

Enquanto para autora, as perguntas que norteiam seu trabalho são: “como é a vida no lixão? O que passa realmente nesse local tão miserável?” (1997, p. 66) busco trazer por meio da reflexão da antropologia visual a visualização da vida próxima do lixo e a relação com as águas por meio da materialidade da fotografia a subalternização desses sujeitos desnudos de suas próprias existências (SPIVAK, 2010, p. 32). O que diverge em contexto de análise aqui, é que o trabalho da pesquisadora citada é feito com “bagulhadores” de um lixão em Aguazinha no interior da Bahia, onde em 2017 foi fechado.

Nesse sentido de pensar as paisagens, suas fricções, suas marcas e ruínas, Anna Tsing (2019), ao trabalhar paisagens multiespécies no Antropoceno, nos traz questionamentos importantes sobre a relação das redes que se formam entre os humanos e os não-humanos. Segundo o relato de uma vizinha em frente à minha casa: “eu queria viver num lugar melhor, mas é o que a gente tem. Eu sou feliz por ter minha casa, nem que seja na beira do igarapé, mas é minha! Cuido das minhas plantinhas, ninguém mexe.” (moradora, 40 anos).

Há uma via de similaridade e particularidade em viver às margens. Ao passo que observamos as diversas paisagens formadas no contexto do Antropoceno, é forte a marca permeada pela

exploração desenfreada:

Junto ao agravamento do efeito estufa, o colapso dos ecossistemas e a perda de biodiversidade que ocorrem devido à exploração predatória dos recursos naturais do planeta, são questões que fabricam as paisagens em ruínas do Antropoceno. O descaso com as medidas de proteção ambiental produzem paisagens marcadas pela perturbação e o desequilíbrio (ANJOS, 2022, p. 11)

Nesse caminho, como aponta Anna Tsing (2015) em “Margens Indomáveis”, a forma que essas globalizações geram fricções com o meio ambiente. Ela busca entender como comunidades marginalizadas lidam com essas paisagens, buscando formas de sobrevivência e resistência. Tsing, ainda, argumenta que esses locais “nas margens” são lugares de criatividade e possibilidade, onde novas formas de vida e relacionamentos podem surgir em meio à destruição ecológica e social.

Tais fricções ocorrem em um *locus* global íntimo, um local que não é nem universal, nem particular; são singulares em suas existências, tais como as conexões criadas pelos atores entre si e com o meio ambiente. Não há um global abstrato; são coordenações de vida, coisas que se tocam, friccionam, material, ecológico, um aglomerado de diferenças dentro das costuras globais (2015, p. 195).

Donna Haraway (2016) nos relembra, assim como Anna Tsing, que a vida não se constitui apenas por humanos; nenhuma espécie age só.

Mas há um ponto de inflexão das consequências que muda o nome do “jogo” da vida na terra para todos e tudo? Trata-se de mais do que “mudanças climáticas”; trata-se também da enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc., em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema. A recursividade pode ser terrível. (p. 139).

Por fim, vivenciar a vida humana é também experimentar a passagem do tempo, e nesse processo contínuo, paisagens se formam (ANJOS, 2022, p. 13). Nessas paisagens, há lazer, há felicidade e saberes. Entretanto, não apenas desses pontos positivos se constituem. Esse processo é marcado também por uma voraz e desenfreada crescente do Capitaloceno, em que seu rastro de destruição deixa profundas marcas em todos, sejam eles moradores das margens do igarapé, sejam os catadores, aqueles que poluem o leito corrente do igarapé ou o próprio ecossistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Adoréa Rebello da Cunha; Oliveira, Ercivan Gomes de. Análise espaço-territorial da Bacia do Quarenta de 2007 a 2022 na cidade de Manaus – Amazonas, p.8 - 16. In: PACHECO, Juliana Thaisa Rodrigues; PACHECO, Mauricio Zadra (org.). *Geografia: A superfície do Planeta Terra em análise 3*. Ponta Grossa – PR: Atena, 2023.

ANJOS, Vitor Alexandre Araujo Prado dos. *Os Marisqueiros nas ruínas da Guanabara: relações interespecíficas na paisagem da ilha da boa viagem*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, p. 81, 2022.

ARAUJO, Lídice Maria Silva de. *Trabalho, sociabilidade e exclusão social: o caso dos “bagulhadores” do lixão de Aguazinha*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, p.199. 1997.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Platationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Tradução de Susana Dias, Mara verônica e Ana Godoy. In: *ClimaCom Cultura Científica - Vulnerabilidade* [on-line], Campinas, ano 3, n. 5, p.139-146, 2016. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4374761/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_platationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf > Acesso em 08 dez 2023.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). In: *Revista Mana* [on-line], Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.41-73, abr., 1997. Disponível em: < <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1791> > Acesso em 08 dez 2023.

SERTÃ, Ana Luísa; ALMEIDA, Sabrina. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Enciclopédia de Antropo-*

logia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. 2016. Disponível em: < <https://ea.fflch.usp.br/obra/ensaio-sobre-dadiva> > Acesso em 08 dez 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. In: *Ilha Revista de Antropologia* [Online], v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177> > Acesso em 08 dez 2023.

_____. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Edição de Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. – Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

Os subalternos das margens do lixo: etnofotografia do igarapé do Beco do Dilúvio



Eduardo Monteiro
Mestrando em Antropologia Social pelo
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social (PPGAS-UFAM).



Catador Sazonal coletando uma geladeira jogada no igarapé após uma chuva torrencial



Retirada da geladeira onde nota-se a presença iminente do lixo no igarapé



Casal de catadores sazonais em busca de resíduos



Caminhada em meio a um igarapé de plástico e metal



Catador sazonal descansado em uma tubulação do igarapé



Tubulação do descanso, ecologia de uma vida precária



De um lado o igarapé e do outro meu pequeno jardim



Construções de casas sobre o igarapé o que tem causado mais erosão e expansão do leito



Se o vento estiver forte, tudo o que estiver secando ao sol pode cair no igarapé