



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

**A NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA NA EXPERIÊNCIA DE CORPOS E
SEXUALIDADES PLURAIS EM COMUNIDADES RURAIS E NA CAPITAL DO
PIAUÍ**

Brasília

2017

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

**A NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA NA EXPERIÊNCIA DE CORPOS E
SEXUALIDADES PLURAIS EM COMUNIDADES RURAIS E NA CAPITAL DO
PIAUI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, sob orientação da professora doutora Rita Laura Segato, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.
Área de Concentração: Interdisciplinar.

Brasília

2017

LOURIVAL FERREIRA DE CARVALHO NETO

**A NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA NA EXPERIÊNCIA DE CORPOS E
SEXUALIDADES PLURAIS EM COMUNIDADES RURAIS E NA CAPITAL DO
PIAUI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília, sob orientação da professora doutora Rita Laura Segato, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.
Área de Concentração: Interdisciplinar.

BANCA EXAMINADORA

Presidente:

Prof^a. Dr^a. Rita Laura Segato – PPGDH/CEAM, UnB

1^a Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Ela Wiecko Volkmer de Castilho- PPGDH/CEAM, UnB

2^a Examinador:

Prof. Dr. César Augusto Baldi – NEP, UnB

Examinador suplente:

Prof^a. Dr^a. Vanessa Maria de Castro - PPGDH/CEAM, UnB

Brasília, 08 de agosto de 2017.

Resultado: _____

FICHA CATALOGRÁFICA

CARVALHO NETO, Lourival Ferreira de. A negociação da diferença na experiência de corpos e sexualidades plurais em comunidades rurais e na capital do Piauí. Departamento de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, 2017.

122 p.

Dissertação de Mestrado – Programa de Direitos Humanos e Cidadania. Universidade de Brasília, 2017.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rita Laura Segato.

1. Autoetnografia. 2. Colonialidade. 3. Diferença. 4. Gênero. 5. Sexualidade.

À Lilim, minha irmã, pelos mergulhos profundos de amor e de resistência.

AGRADECIMENTOS

Eu, definitivamente, não andei sozinho nessa jornada. Em tempos em que temos que defender óbvio e de tanta perseguição contra quem se debruça a esmiuçar as dobradiças das injustiças históricas em razão do gênero, de sexualidades e corpos dissidentes, é impossível caminhar sozinho, principalmente pela opção que fiz em expor as minhas próprias vísceras como parte desse texto. Foi um imenso desafio costurar essa pesquisa estudando a menos de 15 minutos de distância do Congresso Nacional brasileiro, o principal palco estatal de destruição dos direitos dos nossos povos, no período em que se consumou o golpe de Estado de 2016 (vale frisar: Fora Temer!) e por onde escorre as principais atrocidades nesse capítulo apocalíptico da história brasileira. Por isso, os meus agradecimentos carregam cheiro de gente:

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Rita Laura Segato. Lembro-me que, uma vez, pouco antes do início de sua aula, conversamos brevemente e lhe confidenciei uma inquietação. A emoção e envolvimento foram imediatos. Emocionamo-nos juntos em um dos corredores da UnB. Foi o nosso primeiro grande encontro, entre tantos outros que se sucederam. A sua trajetória de vida, a força do seu pensamento e o seu exemplo pedagógico pós-convencional foram centrais nesse processo. Agradeço, também, a todos interlocutores organizados em torno do Grupo de Pesquisa “Antropologia e Direitos Humanos” do CNPq, em especial à Elaine Moreira e a Vincenzo Lauriola, ambos, desde o início, me incentivaram desmedidamente nesse caminho.

Agradeço ao Corpo Docente e Discente do PPGDH/UnB, em especial à Turma 2015.2, pelas contribuições e empenho para que esse projeto-sonho do mestrado prosperasse. Agradeço, sobretudo, à Prof^a. Dr^a. Vanessa Castro, a quem sou grato pela acolhida e força durante esse período; e às Profas. Dras. Regina Pedroza, Lúcia Pulino, Cléria Botelho (*In memoriam*), pelo aprendizado e suporte desde o início.

À Prof^a. Dr^a. Ela Wiecko, pela ternura, sensibilidade e valorosas contribuições desde a qualificação e, por fim, na avaliação final. Ao Prof. Dr. César Baldi, que aceitou participar do exame de qualificação e da avaliação

final desse trabalho e, enfim, por todo o compartilhamento de ideias e diversões nesse período.

Aos interlocutores e interlocutores dessa pesquisa, Maria Laura dos Reis, Viktor Kozlowski, Marinalva Santana e Ícaro Leão; aos moradores das comunidades “Liso do Sussuarão”, em Curralinhos (PI); Novo Nilo, em União (PI) e do município de Coronel José Dias (PI). Agradeço imensamente a todos que participaram dessa construção e colaboraram nessa caminhada.

Aos meus primeiros mestres, os quais me deram a base-afetiva e a pulsão política para este voo, Prof^a. Dr^a. Lucineide Barros, Prof. Dr. Fernando Santos e Prof^a. Dr^a. Maria Sueli Rodrigues. E aos valorosos professores doutores que também colaboraram nesse processo, Rogério Junqueira, Soraya Fleischer e Solimar Lima.

Aos meus pais, Firmino e Francisca, pelo amor desmedido e cuidado quando as minhas feridas se esgarçaram; às minhas irmãs de sangue e de vida, Lilim, Derêcka, Dandara e Celinha, por toda a dedicação, inspiração e afeto; aos meus avós, pela lição de coragem e amor que transmitiram ao longo do tempo; às minhas tias Cruz e Toinha e ao tio Carlinhos, pelo encorajamento e torcida; ao meu querido primo, Ronaldo, pela ajuda nesse processo.

À Lanna Karine, a minha maior companheira nessa jornada; pela sua inteligência, sensibilidade e companheirismo em todos esses anos de amizade. Os seus familiares se tornaram, ao longo do tempo, a minha família também: a tia Fátima, seu Zé, seu Beto, Alan, Victor, Fernanda e Marilene.

Aos amigos e amigas de luta, de vida, que estiveram mais próximos nesse processo: *os meus migos e migas do PPGDH*, Ariadne, Nath, Rapha, Juan, Érika Lula, Rogério, Yanne, João Pedro (nem é do PPGDH, mas é do peito). O carinho e o companheirismo de vocês foram mais que centrais. Aos migos e migas que se somaram ao longo da minha história: Déia, Glaudson, Nadja (companheira-reluzente!), Rodrigo, Heizoca, Matheus, Marcelo, Sarinha, d. Ioli, Mário, Moema; Paulete, Luciana Ramos, Láris, Luci Rêgo, Clarissa, Janaílton (companheiro incansável!), Fabi Mesquita, Nilce, Regina (borboleta-mor! poesia pura!), Marcelo Caetano, Camila Magalhães, Laíse; Amauribas, Lucas, Lorena, Juliana, Catarina e Carol; Maurício Landim, Moema, Leida Diniz, Myrian. Vocês são o que tenho de mais valioso!

Ao Diogo Machado, pelas e-cartas, pela escuta sempre atenta, emocionada e presente, ainda que na distância. Tentei ao máximo estranhar o meu mundo para poder mostrá-lo e, ao mesmo tempo, integrá-lo como parte de mim.

Aos companheiros e companheiras da Insurgência/DF que me acompanharam mais de perto, Gustavo (Pepê), Chico, Talita, Lício, Ingrid, Aline, Maria, Keka, Max, Vini e Evelyn.

Às companheiras e companheiros da União Planetária, sobretudo do Núcleo de Enfrentamento à Violência Contra a Pessoa Idosa (NEVPI), do Projeto ECOAR e, mais recentemente, do Centro de Referência em Direitos Humanos do Distrito Federal (CRDH/DF). Foram tempos de resistência em muitos sentidos.

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

Por fim, devo os meus agradecimentos aos corpos e inconformes com esse mundo que querem nos retirar a seiva da resistência que brota da nossa indignação!

Aprendo com abelhas mais do que com aeroplanos
É um olhar para baixo que eu nasci tendo.
É um olhar para o ser menor, para o
insignificante que eu criei tendo.
O ser que na sociedade é chutado como uma
barata – cresce de importância para o meu
olho.
Ainda não entendi por que herdei esse olhar
para baixo.
Sempre imagino que venha de ancestralidades
machucadas.
Fui criado no mato e aprendi a gostar das
coisinhas do chão –
antes que das coisas celestiais.
Pessoas parecidas de abandono me comovem:
tanto quanto as soberbas coisas ínfimas.

(Manoel de Barros, Retrato do Artista Quando Coisa, 2010)

RESUMO

Este estudo é resultado de uma etnografia das cenas de Teresina-PI e de comunidades rurais piauienses com o objetivo de investigar a negociação da diferença a partir das experiências de corpos e sexualidades plurais. A categoria apresentada como negociação da diferença foi construída como resultado da descrição do processo de (in)digestão da diferença de sujeitos cujos corpos e sexualidades são dissidentes em relação às normatividades cisgêneras e heterossexuais. O campo em estudo se deu nas cenas da capital piauiense, Teresina, e na comunidade rural “Liso do Sussuarão”, em Curralinhos/PI; percorreu-se, também, de modo subsidiário, as comunidades rurais Novo Nilo, em União/PI; e no bairro São Pedro, em Coronel José Dias-PI. A etnografia consistiu na descrição narrativa do campo de estudo. O percurso etnográfico envolveu, também, relatos autobiográficos que localizam o envolvimento subjetivo e político do pesquisador com a temática da diferença de orientação sexual. Assim, o método autoetnográfico foi utilizado com o escopo de entender, a partir das narrativas e memórias do pesquisador, enquanto *guei*, o tratamento recebido para a sua diferença. Foram utilizados relatos autobiográficos, bem como entrevistas e conversas informais registradas em um caderno de campo. A perspectiva decolonial impulsionou o retorno ao local de nascimento do pesquisador, o Piauí, considerado a “periferia da periferia” na cena nacional brasileira, permitindo enxergar as fissuras de outras formas de vida enquanto sujeitos de sexualidades não normativas para além dos estudos centrados no Centro-Sul do país e, de modo geral, no Norte Global.

Palavras-chave: Autoetnografia. Colonialidade. Diferença. Gênero. Sexualidade.

ABSTRACT

This study reports on an ethnographic study of the scenes of Teresina-PI and Piauí rural communities aiming to investigate the negotiation of the difference from experiences of bodies and plural sexualities in the aforementioned scenes. The category presented as the negotiation of the difference has been elaborated as a result of the description of the process of (in) digestion of the difference of subjects whose bodies and sexualities are dissident in relation to cisgender and heterosexual normativities. The field under study was in the scenes of the capital of Piauí, Teresina, and in the rural community "Liso do Sussuarão", in Curralinhos/PI; the rural communities of Novo Nilo, in União/PI, were also subsidiary; and in the São Pedro neighborhood, in Coronel José Dias-PI. The ethnography consisted of the narrative description of the field of study. The ethnographic course also involved autobiographical reports that locate the subjective and political involvement of the researcher with the issue of the difference in sexual orientation. Thus, the autoethnographic method was used with the scope of understanding, from the narratives and memories of the researcher, while gay, the treatment received for their difference. We have used autobiographical reports, as well as interviews and informal conversations recorded in a field notebook. The decolonial perspective drove the researcher back to his birthplace, Piauí, considered to be the "periphery of the periphery" in the Brazilian national scene, and highlighted the fissures of other life forms as subjects of non-normative sexualities in a study which is not centered in the Center-South of the country and, in general, in the Global North.

Keywords: Autoethnography. Coloniality. Difference. Gender. Sexuality.

..

.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Coisinhas do chão: os primeiros passos	13
Retorno epistêmico	14
A escrita: da sentença de insônia à memória de acalento do meu avô	16
CAPÍTULO 01- PERCURSOS (AUTO)ETNOGRÁFICOS: SUBJETIVIDADES, DESCENTRAMENTOS EPISTÊMICOS E O PROBLEMA DA DIFERENÇA	20
1.1 Percursos (auto)etnográficos: autobioflagrantes e subjetividades em campo	20
1.2 Narrativas etnográficas	29
1.3 Piauí, “o vespeiro da homofobia e do machismo”? Descentramentos epistêmicos e o problema da diferença na modernidade	31
1.3.1 Em busca de projetos históricos alternativos	31
1.3.2 Piauí: descentramentos epistêmicos a partir do vespeiro	34
1.4 Soluções modernas e comunitárias para o tema da diferença	36
CAPÍTULO 02 - CENAS DA NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA NA ENCRUZILHADA TRANSICIONAL EM TERESINA	41
2.1 O cenário transicional moderno de Teresina	41
2.2 Cena 01: Teto de despejo: os desenhos escondidos e a performance da anomalia	46
2.2.1 A boneca <i>balonê</i> , a máquina de laudos e a prancheta no chão	49
2.3 Cena 02 – Geni, feita pra apanhar, boa de cuspir: o suicídio e o prédio público	56
CAPÍTULO 03 - CENAS DA NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA EM COMUNIDADES RURAIS DO PIAUÍ	66
3.1 Para além de <i>Vidas Secas</i> : poderia um vaqueiro piauiense amar um neto guei?	66
3.2 Reinaldo: há lugar para “viado” em uma comunidade rural piauiense?	74
3.2.1 O Primeiro Contato	75
3.2.2 E tem vaqueiro viado no Piauí?	79
3.2.3 A vergonha em campo	82
3.2.4 “Por que a gente aqui não se mata e lá vocês se matam?”	83
3.3 Pelas veredas do sertão: novas convivências comunitárias com a diferença	87
3.3.1 Pelos rastros de Diadorim: Bela Preta e Dejanira	87

3.3.2 Maria Laura: a travesti na encruzilhada	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	100
ANEXOS	106

INTRODUÇÃO

Coisinhas do chão: os primeiros passos

A minha família ainda mantém o costume de enterrar o umbigo dos recém-nascidos na porteira do curral. Questionei a minha mãe sobre o sentido disso para a família. Surpresa com a pergunta, contou-me que “o povo dizia que, se o rato comesse o umbigo do bebê, ele poderia vir a se tornar um ladrão quando crescesse e, por isso, era bom enterrar próximo aos bois, pois são animais bons”. Ela afirmou que os meus avós ficavam ansiosos para o desfecho desse ato. Após caírem, os umbigos dos filhos e netos eram todos enterrados no mesmo local, na porteira do curral do sítio deles que fica na comunidade rural Liso do Sussuarão¹, que está localizada a 65 quilômetros do município de Teresina, capital do estado do Piauí. Por lá, acredita-se que o enterro do umbigo cria vínculo com o lugar.

Entre idas e vindas, entendi que o meu ofício seria narrar histórias e estórias. Iniciei esse processo a partir das minhas experiências pessoais quanto à diferença da minha orientação sexual. Permito-me, assim, narrar os primeiros trajetos que me fizeram caminhar nesta pesquisa.

Em 2014, quando me mudei de Teresina para Brasília, pude sentir a problemática do que significava ser nordestino (e piauiense) na capital do país. Sempre havia um “piauí” como flanelinha nos estacionamentos de *shoppings*, como funcionário de uma rede de *fast food* ou vendendo balinhas na rodoviária do Plano Piloto. Não tardou chegar a mim, como tentativa de elogio, “você nem parece piauiense, nem tem cabeça achatada” ou “olha, no Piauí tem gente bonita”. Se, por um lado, a minha estética branqueada e a posição social por ser um estudante de mestrado na Universidade de Brasília (UnB) me afastava de ser um “piauí” (assim no diminutivo), pelo outro, o meu sotaque se mostrava como marca, posicionando-me como personagem dentro de uma paisagem racializada.

Reconheço, inclusive, que cogitei revisar o meu sotaque. Causava vergonha. Cursar um mestrado se mostrava grandioso, mas ser piauiense, não. Então, havia um esforço constante em me dissociar da minha origem. Havia

¹ Nome fictício.

em mim, também, um deslumbramento pela “fé gay” nas vias brasilienses, isto é, uma expectativa positiva em relação às possibilidades de vivências que se nutrem em torno dos grandes centros. Não durou muito.

Na militância de esquerda junto aos movimentos sociais no Distrito Federal, por exemplo, convivi com comentários de que o pior castigo para o deputado federal Jair Bolsonaro (PP/RJ)², o qual carrega um longo histórico de diversas denúncias de violações aos direitos humanos, seria obrigá-lo a ir morar e trabalhar no sertão do Piauí. O mesmo “castigo” ao qual, nessa perspectiva, o meu avô³, que é vaqueiro e mora no sertão, estaria condenado.

Retorno epistêmico

Neste texto, proponho um retorno epistêmico sem dispor desse desnudamento através da escrita, que se apresenta íntima e política e que, desde o nascedouro desse trabalho, apontou-se como possibilidade para existir e habitar em minhas ideias (DINIZ, 2012).

Nesse trabalho, o pensamento pulsa forte pelos chãos piauienses onde está enterrado o meu umbigo. O retorno a esse local como um campo de refúgio me trouxe essa nova expectativa: compreender essas experiências e as suas minúcias quase intraduzíveis para a linguagem acadêmica tradicional, que ainda é tão relutante às brechas decoloniais da universidade latino-americana (SEGATO, 2015b).

Os primeiros relatos desse trabalho foram compilados em um espaço virtual que, parafraseando Manoel de Barros (2010), denominei de “coisinhas do chão”. Por isso, esta escrita não poupará a sinestesia como recurso de linguagem para expressar memórias e emoções. Reveste-se de um esforço reflexivo para além da narrativa construída por um indivíduo. O percurso

² Partido Progressista do Rio de Janeiro.

³ Em Brasília, quando relatei o meu tema durante uma disciplina no mestrado, ouvi de um docente que o interessante desta pesquisa seria que o Piauí seria o “vespeiro da homofobia e do machismo”. Identifiquei, no entanto, que os meus dados se apresentavam no sentido contrário e citei o caso do meu avô. Nesta perspectiva, se o Piauí seria o vespeiro, o meu avô, no caso, seria a vespa que agencia a suposta homofobia e o machismo local. Por isso, faço essa referência de como ele foi nomeado e o apresento como o “avô-vespa”, sobretudo quando intento elaborar uma crítica ao preconceito negativo sobre o meu estado. Por outro lado, uma característica de afeto do meu avô comigo e demais parentes, de sexualidades normativas ou não, sempre se apresentou através do cheiro, do cuidado, do acolhimento no colo. Assim, oscilo, no texto, entre “avô-vespa” e, quando retrato a minha experiência de acolhimento e afeto com ele, chamo-o de “vô-cheiro”.

(auto)etnográfico atravessará os “suspiros autobiográficos” como caminho em direção às demandas coletivas que o campo me apresentou. Apesar de escrever na primeira pessoa do singular, afirmo meu corpo tangenciando com as coletividades que me envolvem, por isso

digo meu como diria algo de mim a mim – sem dentro e fora. Digo corpo sem fazer dele objetivo, ou órgãos de um organismo, ou movimentos sobre um eu. Digo como diria extensões de um conflito, aspiração de conjugação, intersecções de vias na vida formando uma arena do corpo a corpo (DANIEL, 1984, orelha).

Um corpo cujo batismo se atualizava a cada nome do último personagem guei, quase sempre caricato, do programa de televisão.

Cumuladas pelos saberes dos meus antepassados nordestinos e não brancos, as fissuras deixadas sobre mim e sobre uma coletividade de sujeitos de sexualidades e identidades de gênero que rompem com a matriz heterossexual e cisgênera me fizeram inverter a ordem da vergonha, construída dentro de um processo de nomeação por meio do insulto e que, por tantas vezes, fizeram-me mudar de calçada ou de rua para desviar das agressões que recebi: bicha, viado, guei, boióla, baitola, mariquinha, entre tantas outras.

Abre-se, diante disso, uma discussão relevante em torno do uso acadêmico desses termos. Gontijo (2005), em pesquisa realizada sobre a vivência das homossexualidades em Teresina-PI, identifica dezenas de termos utilizados para designar o homossexual. Trevisan (2002), em “Devassos no paraíso”, obra em que analisa as homossexualidades no Brasil desde o período colonial, enfatiza a grafia aportuguesada do “guei” em vez de gay, termo de origem na língua inglesa. Esforço-me, outrossim, para utilizar as expressões em suas formas mais próximas do repertório linguístico brasileiro, sobretudo no intuito de demonstrar as pluralidades de nomenclaturas para além do que já se estabeleceu, hegemonicamente, em torno das identidades políticas globalizadas e, também, no sentido de contraposição ao caráter depreciativo que, em regra, compõe a carga injuriosa dessas expressões.

A escrita: da sentença de insônia à memória de acalento do meu avô

Como dito, o meu regresso ao Piauí foi para além da revisitação aos meus amigos e familiares. Decidido em estudar sobre tema de Gênero e Sexualidade no contexto teresinense, logo no primeiro semestre do curso de mestrado, em 2015, iniciei a escrita de relatos autobiográficos, quando cogitei realizar uma autoetnografia para analisar a minha experiência enquanto guei. Esses percursos iniciais estão melhores explorados no Capítulo 01 desta dissertação.

Foi nesse processo, ainda no início do curso de mestrado, que cheguei a um dado da minha memória familiar. O meu avô, de 76 anos, que é vaqueiro e analfabeto, foi o único da minha família que nunca me discriminou. Nem a mim, nem a outros familiares de sexualidades e identidades de gênero não normativas. Esse dado surgiu enquanto escrevia um relato de agressão dentro da minha família.

Lembro-me que, durante esta escrita, empalideci diante da página do *Word*. As minhas mãos, já frias, concluíram cerca de cinco páginas que, naquela noite, sentenciaram uma insônia inquietante. Perdi esse relato, de propósito. Na mesma noite, deparei-me com o dado sobre o meu avô. Desta vez, ele me veio como um acalento não mais para um pretense estudo acadêmico autoetnográfico, mas para tão somente conseguir dormir. Foi quando decidi escrever sobre ele. O relato, intitulado “Poderia um vaqueiro piauiense amar um neto guei?” – apresento essa reflexão na terceira parte da dissertação –, para além de cumprir com a função de me fazer dormir naquela madrugada, trouxe-me outras perspectivas em torno da pesquisa. Descentrei, desde então, o meu interesse de estudo para além das áreas urbanas e passei a explorar esse dado da minha história pessoal para esmiuçar mais profundamente as dobras encobertas sobre a aceitação da diferença e o seu processamento simbólico em busca de um lugar social em diferentes cenas.

Foram nesses movimentos que cheguei ao problema desta pesquisa: como se negocia a diferença de corpos e sexualidades não normativas na capital estadual e em uma comunidade rural do Piauí? A categoria apresentada como negociação da diferença foi construída como resultado da descrição do

processo de (in)digestão da diferença de sujeitos cujos corpos e sexualidades são dissidentes em relação às normatividades cisgêneras e heterossexuais. Vale dizer que a perspectiva da (de)colonialidade do poder me permitiu, além de retornar epistemologicamente ao Piauí, despido da minha fúria negativa sobre o lugar e, também, a entender as experiências de sexualidades e identidades de gênero que ainda não foram catalogadas pela usina moderna produtora de anomalias.

Desse modo, no Capítulo 02 deste trabalho, retrato a cena da capital do Piauí, Teresina, a qual foi escolhida por ter sido onde vivi e observei a maior parte das violências contra os sujeitos de sexualidades e corpos não normativos. Por isso, demarquei a cena teresinense como parte desse estudo e construí, nos percursos (auto)etnográficos, a partir da narrativa de Geni⁴, uma mulher transexual negra que tentou suicídio do sétimo andar de um prédio público, onde trabalhei voluntariamente nos meses de janeiro e fevereiro de 2017. Registrei as entranhas estadocêntricas da reação do prédio público diante daquele corpo abjeto que tentou se atirar. Ademais, mantive contato com Carolina de Jesus⁵, também uma mulher transexual negra. Ela me permitiu que buscássemos os seus desenhos de moda escondidos dos pais e do mundo no forro da casa. Eles estavam lá há 18 anos. Foram abandonados em sua infância. Conseguimos recuperar sete deles. Conversamos sobre o que aquelas imagens representavam para ela. Foi um momento de intensa emoção. Os desenhos escondidos na infância no forro da casa, que chamo de “teto de despejo”, proporcionou a construção dessa cena na qual se lançou luz para compreensão da sua diferença, que foi indigesta para a sociedade e que fundamentou a produção de anomalias catalogadas por meio de laudos médicos, sem lugar social.

Apresento, no Capítulo 03, as descrições e análises em torno das cenas comunitárias rurais. Início a partir de Liso do Sussuarão, comunidade onde mora o meu avô e, nesta pesquisa, a principal cena comunitária sobre a qual me debrucei. Optei, em acordo com os meus interlocutores, por não identificar os nomes verdadeiros da comunidade e dos sujeitos envolvidos. Escolhi os

⁴ Nome fictício, cuja inspiração se deu a partir da letra “Geni e o Zepelim”, de Chico Buarque.

⁵ Nome fictício, cuja inspiração se deu com base no nome da escritora negra brasileira, Carolina Maria de Jesus.

seus nomes e o da comunidade com base na obra “Grande Sertão: Veredas”, de João Guimarães Rosa (1956). Esse retorno me permitiu reencontrar Reinaldo, de 73 anos, que também já trabalhou como vaqueiro, e que morou na casa dos meus parentes. Se fomos utilizar o repertório local da comunidade, ele seria considerado um “viado” ou, como ele próprio me corrigiu quando o questionei se preferia ser identificado como gay ou homossexual, respondeu-me prontamente: “eu só quero que diga que eu sou querido, bem querido, aqui”. Ele se tornou um personagem central nesta pesquisa. Foram muitos encontros, a maior parte deles na sua casa. Apenas uma das nossas conversas foi gravada, quando o entrevistei efetivamente para saber dados mais objetivos sobre a sua história, tais como nomes dos parentes, os trabalhos que desenvolveu, por onde morou, entre outros. Eis aí o meu primeiro escorregão no campo: eu queria datar, pela linguagem do calendário estrito, cada fase de Reinaldo, como se realmente fosse possível objetivar a memória. Ele criava as suas próprias temporalidades no curso da entrevista e das conversas informais. Outros personagens importantes, como Riobaldo e Otacília, também trouxeram elementos importantes para compreender a possibilidade de negociação da diferença em Liso do Sussuarão, comunidade rural composta por cerca de seis vilarejos e onde vivem, aproximadamente, 200 pessoas. Foi na informalidade do cotidiano, principalmente quando residi mais fixamente na comunidade entre os meses de março e abril de 2017, que descortinamos o receio que sentíamos um do outro e, além disso, pude me empenhar em estranhar o local da comunidade que, até então, era muito familiar para mim. Fiz as minhas anotações em cadernos de campo, escritos à mão e ao computador e, algumas vezes, gravei áudios com as minhas impressões logo após os encontros.

Ainda nas cenas das comunidades rurais, com o objetivo de descrever novos horizontes sobre a negociação da diferença em outros contextos comunitários rurais no Piauí, apresento, subsidiariamente, as trajetórias de Bela Preta e Dejanira, duas “mulheres que viviam como homens”, em Coronel José Dias/PI, tendo vivido em suas comunidades até 90 e 89 anos, respectivamente; e de Maria Laura dos Reis, liderança trans nacional, que saiu da capital piauiense para a comunidade rural Novo Nilo, em União/PI. Essas

mulheres servirão como alegoria para situar este estudo para além do campo de pesquisa próximo ao meu contexto familiar.

Em diálogo com os familiares e amigos próximos à Bela Preta e à Dejanira, estes entenderam que seria importante manter o apelido e o nome de ambas. Outros interlocutores de Coronel José Dias também optaram por ser identificados com seus nomes verdadeiros. Em sentido semelhante, Maria Laura dos Reis optou por ser identificada através do seu nome social.

CAPÍTULO 01

PERCURSOS (AUTO)ETNOGRÁFICOS: SUBJETIVIDADES, DESCENTRAMENTOS EPISTÊMICOS E O PROBLEMA DA DIFERENÇA

“Ocorreu-me uma necessidade, absurda por nunca poder vir a ser satisfeita. Eu queria falar duma maneira que todos me entendessem. Eu lhes desejava a orelha – órgão zero – para dizer o que se passava comigo e conosco. Eu queria lhes explicar o sexo – e não só o meu – com tudo que fosse pertinente ao amor e não apenas ao constrangimento genital das regras da vulgarização do amor. Eu queria lhes oferecer o corpo – e não só o meu – com tudo que fosse pertinente à busca da felicidade e não apenas à ejaculação de promessas definindo a felicidade como um estado e não como uma procura-sem-fim. Eu queria lhes emprestar minha orelha e comunicarmo-nos um claro entendimento e apontarmo-nos uma luta que não fosse uma guerra suja entre nós. Eu queria um diálogo que extinguisse meu pânico e o medo & ódio deles.” (DANIEL, 1984, p. 51)

1.1 Percursos (auto)etnográficos: autobiografantes e subjetividades em campo

É o meu corpo debruçado que escreve neste momento, cujos autorretratos mais marcantes são: um corpo-viado-bicha-guei-boiôla-baitola-mariquinha, como muitas pessoas anônimas e conhecidas me nomearam, por tantas vezes, aos gritos, na rua, na escola, em casa, sobretudo na cena de Teresina, a capital piauiense, onde nasci; e um corpo de “menino do mato”, “descomparado”, “construtor menor”, ávido para “desver o mundo”, como diria o poeta-companheiro Manoel de Barros (2010, p. 449).

Esse corpo, “anatomia móvel e disparatada, primeiro lugar das primárias calamidades” (DANIEL, 1984, p. 59), percorre, neste trabalho, pelas entranhas da memória incrustada na raiz do tecido mais íntimo, ora fustigado pelos insultos na rua, ora agraciado com afagos do avô-vespa. Este corpo sou eu, de forma indivisível. Meu corpo guei que outrora, por medo, mudou de rua, desesperado por não encontrar esquinas que me abrigassem das agressões homofóbicas. Um corpo guei que, ao nascer, fez-se corpo-território ao ter tido o umbigo enterrado na porteira do curral e que, mais tarde, foi batizado, reiteradamente, com o nome do mais recente personagem guei do programa de televisão. Com isso, aprendi que a minha diferença marcaria permanentemente o meu lugar no mundo e, por conseguinte, nesta pesquisa.

A injúria marca o corpo e define identidades (CORNEJO, 2011) por ser “[...] um ato de linguagem – ou uma série repetida de atos de linguagem – pelo qual um lugar particular é atribuído no mundo àquele que dela é o destinatário” (ERIBON, 2008, p. 29), posicionando-me como o “outro” que não está na norma, isto é, o viado, o anormal.

O meu corpo circulou por diversas cenas nesta pesquisa, em busca da interação e de imagens, sons, cheiros, retratos, cores, desenhos abandonados, estórias de umbigos enterrados. Portanto, quando me debruço para descrevê-las por meio da escrita, quero registrar, também, que os primeiros fios condutores que fortaleceram a problematização sobre a negociação da diferença, a partir de sujeitos dissidentes da cisheteronormatividade⁶, partiram das minhas experiências pessoais. Surge, assim, uma questão importante: qual a relevância acadêmica das autobiografias escritas a partir da memória do corpo-autor para a caracterização do tratamento da diferença? A esse respeito Valéry (1991, p. 204) argumenta ser

[...] mais útil contar aquilo por que passamos do que simular um conhecimento independente de qualquer pessoa e uma observação sem observador. Na verdade, não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia.

Vergueiro (2015), em sua autoetnografia trans, questiona “[...] o quanto podem nossas ficções políticas?” (p. 18), e defende:

Compreendendo, assim, a importância existencial que as autobiografias de pessoas trans* tiveram em minha subjetivação trans*, bem como as consideráveis limitações epistemológicas e políticas de parte da produção acadêmica sobre o tema identidades de gênero – para nem mencionar, já mencionando, as diversidades corporais e funcionais -, acredito que esta autobiografia trans possa contribuir em alguma medida com a defesa do potencial de uma diversidade de vozes agenciadas para a elaboração de reflexões críticas sobre diversidades corporais e de identidades de gênero. (VERGUEIRO, 2015, p. 24).

Outro destacado autor na área de estudos sobre sexualidade, Eribon Didier, revela que uma de suas obras de maior repercussão, “Reflexões sobre a Questão Gay”, é uma autobiografia parcial. Em seu livro *Regreso a Reims* (2015), no qual narra o seu retorno, após 20 anos, ao local onde cresceu com os seus familiares numa região periférica da França, o autor reconhece:

⁶ Uso o termo na acepção de Vergueiro (2015).

Huir a la gran ciudad, a la capital, para poder vivir su homosexualidad es un passo clásico y muy común en un joven gay. El capítulo que le dediqué a este fenómeno en Identidades. Reflexiones sobre la Cuestión Gay puede leerse – al igual que toda la primeira parte del libro, en realidad – como una autobiografía convertida en análisis histórico y teórico o, si se lo prefere, como un análisis histórico y teórico anclado en una experiencia personal. (ERIBON, 2015, p. 22).

Ora, o que o impediu de nomear-se dentro da reflexão na qual ele próprio se encontra profundamente implicado? Em que medida esse desnudamento do corpo-autor, na produção teórica em torno de temas que se encontram localizados nas dimensões do sofrimento humano, consegue inocular a pulsão ética (SEGATO, 2006a)⁷ nas veias acadêmicas?

Desnudar o corpo neutro é mostrá-lo impuro, e também é importante porque significa desnudar as teorias construídas a seu respeito, mostrando que, do mesmo modo, não são teorias neutras, mas teorias produzidas por determinados corpos, muitas vezes brancos, masculinos, cissexuais. (GOMES, 2017, p. 63).

A arena acadêmica é dedilhada, sobretudo, por pulsos de corpos masculinos, brancos, eurocentrados e cisheteronormativos. A reflexão sobre as posições históricas e sociais que habitamos integra a rota coletiva do processo histórico de criação de direitos. Araújo (2015) percorre caminho semelhante ao debater a memória a partir de uma perspectiva racial e aponta os possíveis mecanismos de silenciamento de linhagens raciais em sua família.

Assinalei que a neutralidade, ao provocar um distanciamento e ao reforçar a polarização pesquisador/pesquisado, atua como uma armadilha edificada por uma estrutura de poder que reproduz, ao afastar as experiências subjetivas e intersubjetivas, uma ordem conteudista colonizadora. Além disso, defendo que o ‘sentir’ (processo que envolve uma interpelação subjetiva/autocrítica) é fundamental para a construção do conhecimento científico. Somente um olhar formatado pela sensibilidade poderá permitir a construção de histórias autônomas. (ARAÚJO, 2015, p. 14-15).

Cornejo (2011) problematiza sobre como explicar a própria vulnerabilidade constitutiva quando se é injuriado e ferido no contexto que nomeia de “guerra aos meninos efeminados”. A politização dos sofrimentos que

⁷ Segato argumenta que “[...] é a pulsão ética que desinstala os *chips* cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma *paranatureza*, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, *parabiológica*, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o *desejo* ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta” (SEGATO, 2006a, p. 222).

me acometeram em virtude da minha afeminação desde infância me permitiu entender o caráter amplo da violência sofrida e impulsionou o meu caminho em direção à construção coletiva dos direitos humanos.

Durante esse período de pesquisa, o retrato que mais percorreu a minha imaginação foi o meu corpo, já adulto, observando-me no berço, em meus primeiros meses de vida. Junto a ele, circundava a indagação: em qual momento da vida o mandato social que pesa sobre o masculino (SEGATO, 1999) me violentou e, assim, raptou formas de felicidade e estruturou, de forma pejorativa, a minha diferença como um signo vinculado à feminidade, outorgando-me a posição de “outro” do sujeito masculino heteronormativo?

Não consigo demarcar a temporalidade desse marco, mas, certamente, o terrorismo contínuo impresso nos insultos, na piada homofóbica, configurou o heteroterrorismo (BENTO, 2011) que me vitimou. É inegável que, no referido autorretrato, os meus olhos adultos estavam permanentemente marejados e prenhes de inquietudes. Santos (2014, p. 93) afirma que “o autorretrato escreve a autobiografia” e comenta que, se o primeiro traz aspectos do que sou, a segunda emoldura a narrativa do que senti, do que fiz, tornando acessível, em certa medida, o passado com o fim de entender o presente e, quando aspiro uma mensagem crítica no campo teórico através da autobiografia, aponto perspectivas de futuro.

A dialética temporal específica da autobiografia reside no fato de o autor, embora escrevendo sobre o passado, procurar elucidar o seu presente, e não o seu passado. Ao fazê-lo, porém, cria uma distância em relação ao presente e, no fundo, escreve em nome do futuro. Assim, o texto, ainda que muito consciente do tempo, torna-se relativamente atemporal. (SANTOS, 2014, p. 103).

Dessa forma, no intuito de tecer uma “sensibilidade de mundo” (MIGNOLO, 2017) na arena acadêmica, dediquei-me, nesses percursos (auto)etnográficos, a escrever o que nomeio de “suspiros autobiográficos”, os quais, embora não sejam o centro da análise deste estudo, participam do método de investigação em torno do problema apresentado e inscrevem os fios que me vinculam ao tema. Nesta seção, selecionei dois deles, intitulados “Escola e a ausência do uniforme da educação física” e “O Chuveiro Santo: A Limpeza da Diferença”.

A seleção desses fragmentos autobiográficos foram negociações difíceis comigo mesmo. Esse retalhamento epitelial da dor e da memória integrou a parte subterrânea do meu cronograma de pesquisa⁸, mas não se distinguiu dos bloqueios que foram frequentes durante a parte do ‘campo externo’ a mim, isto é, quando estive envolto das narrativas de outros sujeitos, para além das minhas experiências pessoais. Assim

[...] fico entregue à possível discrepância entre aquilo que o meu texto científico divulga do meu passado (ou da realidade social que estudo) e aquilo que esse passado (e essa realidade social) significa para mim. (SANTOS, 2014, p. 103).

A obra “Meu corpo daria um romance” (DANIEL, 1984) me serviu de inspiração nesses movimentos. Nela, o autor narra com profundidade sobre as minúcias das violências homofóbicas perpetradas contra ele e de como esse sofrimento se converteu em combustão na luta por justiça.

Não se pode chegar à revanche do preconceito a não ser levando-o ao seu extremo: à destruição mesma do objeto do preconceito. Não queria me aniquilar. Esvaziei-me, por autoproteção, do impulso vingativo. Nenhuma vingança resolve. Preferi refugiar na eloqüente aspiração de justiça. Assim podia me limpar um pouco do ódio. (DANIEL, 1984, p. 50).

Arede (2014), um estudioso desse trabalho, traz a seguinte interpretação:

Herbert Daniel afirma o seu corpo em território de deslocamento e, por meio de um esforço de escrita de si e do mundo, lança-se em suas memórias, ficções e fragmentos para possibilitar o diálogo como agente perpetrador e perpetuador da violência. Ao buscar desconstruir os mecanismos epistemológicos que engendram a própria violência, o livro *Meu Corpo Daria um Romance* se torna uma narrativa tradutória. A tradução precisa ser uma narrativa desarmada. O que é a armadura se não a imagem da necessidade de preservação de distinções de dentro e fora, do limite do eu e o outro, de uma metáfora da epistemologia da violência? A narrativa de Daniel busca romper as armações ideológicas das armaduras do conhecimento e do corpo. (AREDA, 2014, p. 159-160, grifos do autor).

Nesse esforço de deslocamento dos fragmentos da minha memória, lembro-me que, com os primeiros safanões na escola, aprendi, desde cedo,

⁸ Sobre isto, vale citar: “O tempo pessoal do cientista não é uma sequência homogênea; é antes intrinsecamente irregular e incoerente, e isso se reflete no seu desenvolvimento científico. Assim, a formação científica é descontínua tanto no momento em que ocorre, como no momento em que é recordada. É por isso que qualquer texto escrito constitui sempre uma ponte entre (pelo menos) dois tempos.” (SANTOS, 2014, p. 105).

que, por ali, aprende-se que a diferença faz a diferença (BENTO, 2011). Para sobreviver, precisava cumprir o roteiro heteronormativo em casa e, sobretudo, na escola. Submetido às pedagogias do insulto e do armário⁹ (JUNQUEIRA, 2013), esse corpo permanecia envolto do fardamento escolar esgarçado após as aulas e, talvez por isso, pelo medo, nunca vesti o uniforme da educação física.

Suspiro Autobiográfico 01 – Escola e a ausência do uniforme da educação física

[...] Recordo-me que, aos 12 anos, engoli o primeiro remédio psicotrópico. Foi nessa idade, também, que, na sexta série do ensino fundamental, enfrentei o pavor do anúncio da obrigação de frequentar a educação física. Esforçava-me, com frequência, para escapar da atenção dos meus algozes-mirins, inclusive expondo os meninos mais afeminados que eu. Eles eram mais alvejados por isso. Muitos deles eram calados, mais isolados, mas eu não. Sempre encontrava uma forma de estar à frente e, inclusive, integrava, mesmo que de forma marginal, os grupos dos meninos mais masculinizados. Eu conseguia transitar entre eles, mas nunca fui isento dos insultos e agressões físicas. Após as aulas, o meu corpo transitava pelas ruas com o uniforme esgarçado. Por medo, nunca vesti o fardamento da educação física. As práticas esportivas não se apresentaram como alternativa viável para um cuidado com a minha saúde. Sempre fui rejeitado nas atividades físicas coletivas e, por isso, nunca cheguei a frequentar a educação física nas escolas onde estudei. Nessas primeiras séries do ensino fundamental, lembro-me de quando recebi a notícia que havia sido aprovado um dispositivo legal que tornava obrigatória a educação física. A diretora da escola passou nas salas para ressaltar essa obrigatoriedade. Eu, ali da minha carteira, arquitetava silenciosamente formas de fuga. A minha decisão estava tomada: fugiria, inventaria uma desculpa, pediria um atestado médico, qualquer coisa, menos participar daquele coliseu entre os colegas. Enfraqueci. Reprovar não era viável.

A prática de esportes sempre foi estimulada em casa. Eu ‘comia carne de bode’, diziam-me, e, por isso, deveria ser forte. A minha masculinidade não era suficiente para ocupar aquele lugar. Por outro lado, me destacava em outros espaços, como no teatro, nas redações, nas feiras científicas, entre outros. Neles, eu era respeitado, apesar de várias crises pessoais que me acompanharam e que influenciaram na vermelhidão do meu boletim escolar. Apesar do baixo rendimento em algumas disciplinas, existia uma crença de boa parte dos meus professores em mim.

⁹ Sobre a categoria pedagogia do armário, Junqueira (2013, p. 486) caracteriza como “A pedagogia do armário interpela a todos(as). Ora, o ‘armário’, esse processo de ocultação da posição de dissonância ou de dissidência em relação à matriz heterossexual, faz mais do que simplesmente regular a vida social de pessoas que se relacionam sexualmente com outras do mesmo gênero, submetendo-as ao segredo, ao silêncio e/ou expondo-as ao desprezo público. Com efeito, ele implica uma gestão das fronteiras da (hetero)normalidade (na qual estamos todos(as) envolvidos(as) e pela qual somos afetados(as)) e atua como um regime de controle de todo o dispositivo da sexualidade”.

Em época de olimpíadas escolares, os meninos se organizavam para deliberar o modelo da camiseta dos times. As meninas também produziam as suas. A minha exclusão pelos meninos era sumária, feita de forma tácita. Recordo-me que aqueles que eram os responsáveis pela organização dos times da turma, durante os intervalos, olhavam-me de canto, mas silenciavam e jamais tinham a atitude de me convidar.

Eu não participava de nenhuma das duas deliberações e sequer cogitava comprar uma das camisetas, pois, muitas vezes, eles conseguiam patrocínio e, assim, não poderiam 'desperdiçar' com quem não integraria efetivamente o time e, se integrasse, o viadinho não faria diferença. A 'carne de bode' não produziu o efeito esperado. Eu era um fraco. [...].

(Relato pessoal, Brasília/DF, 27/03/2016).

Como descrito acima, a violência homofóbica ocorre tanto de forma expressa, como nas minúcias, na informalidade do silêncio e na indisponibilidade em se construir uma política que pense a pluralidade como marco principal na educação. A escola foi o meu principal palco das violências homofóbicas. Em regra, a diferença de orientação sexual e identidade de gênero são inegociáveis. Bento (2011) disserta que:

A escola, que se apresenta como uma instituição incapaz de lidar com a diferença e a pluralidade, funciona como uma das principais instituições guardiãs das normas de gênero e produtora da heterossexualidade. Para os casos em que as crianças são levadas a deixar a escola por não suportarem o ambiente hostil, é limitador falarmos em 'evasão'. (BENTO, 2011, p. 555).

O desdobramento dessa perseguição cotidiana foi a base do meu sofrimento psíquico na infância. Antes de vestir o fardamento escolar, sentia-me fracassado, indisposto e como se estivesse caminhando em direção a um corredor permeado de xingamentos, humilhações e, não raro, agressões físicas. Os signos e trejeitos da feminidade exibidos em meu corpo, ainda que com o corpo diminuto de criança, tornaram-me alvo do sujeito masculino (SEGATO, 1999) que construiu uma crosta simbólica de vergonha e inferioridade em mim, compreendendo-me permanentemente como sujo em relação aos demais.

Suspiro Autobiográfico 02 – O chuveiro santo: a limpeza da diferença

[...] Por volta dos meus 11 anos, lembro-me que, durante o banho, me ajoelhava no chão, ligava o chuveiro, fechava os olhos, unia as mãos na altura do peito e, numa performance cristã, pedia para que o meu

desejo por homens cessasse. O banheiro era muito simples. A caixa d'água ficava exposta e era apoiada por duas madeiras.

O chuveiro era de um cano fino, feito de um material férreo já desgastado. A água era forte, fazendo-me crer que, ao cair sobre mim com intensidade, o impacto dos meus pedidos redobrava. A força da água precisava ser proporcional à densidade do meu pedido, da sujeira invisível que não limparia com poucas gotículas.

Como eu começava a sentir dores nos joelhos por conta das rachaduras na cerâmica, colocava os chinelos como calço. Havia uns três tipos de cerâmica no banheiro. Provavelmente, os meus pais aproveitaram as sobras de outras partes da casa e o que não foi possível cobrir ficou com o cimento cru, o qual, devido ao tempo e umidade, estava envolto por uma indiscreta camada de lodo. Havia uma abertura no telhado, através da qual eu conseguia olhar o céu de lá. Era a comunicação perfeita: a água purificadora e o céu branco para coroar o meu pedido. Na lateral do ambiente, a entrada de ar era de uma janela improvisada, como foi entregue pelo projeto residencial à época da construção. Feixes horizontais abertos no próprio cimento. E eu permanecia ali, de joelhos, entre o vaso sanitário destampado e cercado pelas várias cores do lugar.

O meu corpo estava ali, naquela posição comum em missas dominicais, pedindo para não decepcionar os meus familiares caso escapassem aqueles desejos ainda tão confusos para mim. Todos os conflitos eram muito fortes e intensos naquele momento. O medo de se confirmar como a 'mulherzinha da turma'. Como eu beijaria um homem e, mesmo assim, seria feliz? Como alguém poderia entender o meu conflito?

O campo minado já estava armado: o meu medo era de que, se eu fosse descoberto, o meu corpo infantil perderia qualquer resquício de inocência e seria, imediatamente, punido pelo pecado cometido. Tornar-me-ia disponível para uma surra. (suspiros) Como eu seria feliz? Perguntei-me tantas vezes. Só me restava rogar na força da água que escorria com intensidade, mirar no feixe de luz aberto no telhado e creditar a ele o detalhe divino naquela minha cena de redenção. Pedia para ser normal, como me reiteravam por tantas vezes.

Passava alguns minutos naquela posição. Terminava. Tentava seguir no banho, mas sentia que havia sido pouco e retornava. Repetia umas três vezes. Conseguia sair tranquilo, com certa leveza. O ritual, mesmo que ensaiado daquela forma, causava uma sensação provisória de alívio. Ao final, enxugava a minha pele empalidecida pela água, os olhos avermelhados do choro, que escorria invariavelmente, convencendo-me de que a origem das lágrimas era o encerramento divino daquele ritual. No fundo, bem no fundo desse choro-que-não-ousa-dizer-o-seu-nome, eu, ainda menino, já sabia: a minha diferença pecaminosa e tão fortemente rejeitada não acabaria tão facilmente.

(Relato pessoal, Teresina/PI, 16/12/2016).

Percebi a minha diferença como sujeira simbólica que ofendia a moral cristã, que enrijece e enaltece a superioridade da agência cisheteronormativa. É como afirma Daniel (1984, p. 61), “por parcelamento e pecado: advirá dali um corpo objetivo e NATURAL. O prazer nada tinha de higiênico. O corpo deverá

ser limpeza e purificação.” Para Douglas (1966), a sujeira ofende a ordem. As nossas ideias de sujeira também expressam sistemas simbólicos. As regras cristãs de santidade julgam um ato com os motivos e disposição do agente. É aquilo que não pode ser incluído e, assim, visa garantir a manutenção de um padrão. A autora destaca a pureza como inimiga da mudança, da ambiguidade e, na busca por ela, há uma tentativa de impor a experiência em categorias lógicas da não-contradição.

Se pudermos abstrair patogenia e higiene de nossa noção de sujeira, estaremos diante da velha definição de sujeira como um tópico inoportuno. Esta é uma abordagem muito sugestiva. Implica duas condições: um conjunto de relações ordenadas e uma contravenção desta ordem. Sujeira, então, não é nunca um acontecimento único, isolado. Onde há sujeira há sistema. Sujeira é um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólico de pureza. (DOUGLAS, 1966, p. 50).

A autora define anomalia como um elemento que não se ajusta a um dado conjunto ou série:

Há várias maneiras de tratar anomalias. Negativamente, podemos ignorá-las, não percebê-las, ou, percebendo-as, condená-las. Positivamente, podemos, deliberadamente, confrontar as anomalias, e tentar criar um novo padrão de realidade onde elas tenham lugar. Não é possível um indivíduo rever seu próprio esquema pessoal de classificações. Mas nenhum indivíduo vive isoladamente e seu esquema terá sido parcialmente recebido de outros indivíduos. (DOUGLAS, 1966, p. 54).

O depósito da minha anomalia foi sendo constituído e posicionado por todas as instituições sociais pelas quais atravessei: na família, na escola e nas várias tentativas de me encaixar nas religiões cristãs. Demarcou a minha posição política diante de vários setores da vida e, por isso, ver-me, por tanto tempo, como sujo, impuro e ilegítimo, na condição de sofrimento permanente, trouxe-me o desafio de atravessar o problema individual como parte de uma cena coletiva. Neste texto, há, sim, um corpo vivo, pulsante, que politiza o sofrimento e que, ao imprimir o seu pulso histórico na escrita acadêmica, requisita, também, o poder de nomear o sofrimento que foi negado às minhas ancestralidades não brancas, empobrecidas, nordestinas, pouco escolarizadas e cujas falas permanecem subalternas frente ao Estado, mas que se comunicam através de outras linguagens, inclusive pelo umbigo enterrado na

porteira do curral. “Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita”, como Evaristo (2005, n/p) descreve o seu encontro com a escrita, complementado esse pensamento com a afirmação de que “nossos corpos tinham urgências”. Sigo, portanto, na urgência alinhavada às narrativas dos corpos inconformes, às normatividades cisheteronormativas¹⁰.

1.2 Narrativas etnográficas

O antropólogo José Jorge de Carvalho, em seu texto “O olhar etnográfico e a voz subalterna” (2001), analisa os desafios que apresentamos diante da nova conjuntura que pretendemos incorporar à academia através das nossas narrativas:

Se falamos como o colonizador espera ouvir, nos desterritorializamos e passamos a participar de uma comunidade internacional que é fantasiada como sem fronteiras, porém que na realidade não possui âncora na nossa história. Somos então forçados cada vez mais a pensar nos interlocutores metropolitanos e como eles vão escutar o que estamos falando. E torna-se difícil conservar as duas lealdades: falar para a metrópole (conforme pressiona nossa academia periférica em busca de integração e legitimação), e ao mesmo tempo colocar também essa voz, na qual estamos implicados, da nossa subalternidade e da dos nossos subalternos, conterrâneos de destino, que desejamos representar. (CARVALHO, 2001, p. 136).

Assumo, nesta etnografia, a posição de narrador, compreendendo este lugar próximo ao que Benjamin (1994) traz a partir da figura do narrador cuja presença só pode ser sentida quando se permite a compenetrar-se da existência do outro. O autor afirma que a narrativa é uma forma artesanal da comunicação e enfatiza a importância do enraizamento do narrador em seu povo, nas camadas artesanais:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão - no campo, no mar e na cidade -, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, 1994, p. 205).

¹⁰ Ver discussão em: <<https://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>>. Acesso em: 10 maio de 2017.

Nessa artesanaria, a opção pela construção das narrativas vividas em campo me causou inquietação e receio da validade acadêmica da forma de escrita, de cunho mais literário, o que poderia causar desconfiança científica sobre as evidências apontadas pelo campo de estudo. Não houve tranquilidade para me inserir dentro das cenas com o objetivo de investigar sexualidades e gêneros dissidentes, inclusive dentro do meu círculo familiar. Houve vergonha, medo de ser violentado enquanto interpelava as pessoas em campo. O registro dessa narrativa é, portanto, pertinente para que se mostre possível estimular a produção do conhecimento por aqueles que, historicamente, permaneceram às sombras da vergonha de si, do aprisionamento e do rebaixamento moral.

Grossi (1992) afirma que, na busca do “outro”, encontra-se a si mesmo. A autora aduz sobre a importância de se problematizar a subjetividade na prática antropológica a partir dos conflitos em campo ligados à sexualidade. A autora destaca ainda um ponto importante, que

os homens antropólogos pouco explicitaram seus questionamentos subjetivos ligados às suas identidades de gênero (muitas vezes sobre sua identidade de dominador branco ocidental) (GROSSI, 1992, p. 13).

Assim, há distinta diferença entre esse pesquisador padrão, isto é, masculino, branco, cisgênero e heterossexual, em relação aos que encampam por investigar temas relacionados a questões tensas de opressão vividas em seu próprio cotidiano. Por vezes, fiquei bloqueado emocionalmente para partir em direção ao meu avô-vespa, enquanto este reunia os bodes e cabras no chiqueiro, assim como para encontrar Riobaldo e contar o meu tema às pessoas que poderiam me conduzir às memórias de Bela Preta e Dejanira.

Apesar disso, o encorajamento para a continuidade da pesquisa se deu, sobretudo, por compreender que a luta pelo direito envolve a nomeação dos sofrimentos humanos (SEGATO, 2016) e, para consagrá-los juridicamente, a academia desempenha um papel central. Afinal,

Quando se pronuncia uma palavra capaz de nomear um sofrimento que corre pelas veias da sociedade, que faz referência a uma injustiça real, não existe força capaz de parar a sua circulação. (SEGATO, 2015b, p. 272, tradução minha¹¹).

¹¹ Todas as traduções são minhas, excetuando-se aquelas já publicadas.

Os textos etnográficos são inescapavelmente alegóricos, o que implica na forma como podem ser escritos e lidos (CLIFFORD, 2014). Assim, a etnografia reflexiva/narrativa em torno das cenas em Teresina/PI e nas comunidades rurais piauienses intenta, também, tornar-se tangível para o leitor comum, isto é, aquele que não se ajusta a um padrão comum de quem frequenta as universidades brasileiras.

Las etnografías reflexivas dan cuenta de las maneras en que un investigador cambia como resultado del trabajo de campo. Las etnografías reflexivas/narrativas existen en un continuum que va desde la investigación a partir de la biografía del etnógrafo, al etnógrafo estudiando su vida junto con la de otros miembros de una cultura, a las memorias etnográficas (Ellis, 2004: 50) o 'relatos confesionales' (VanMaanen, 1988), donde los esfuerzos que se realizan en la trastienda de la investigación etnográfica se vuelven el foco de la investigación (Ellis, 2004). (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2015, p. 257).

Por fim, defendo que, para o leitor, possa ser também terapêutica a leitura e, mais do que isso, possa impulsar a insatisfação diante do sofrimento humano, sobretudo no contexto que envolva as sexualidades e identidades de gênero não normativas.

1.3 Piauí, “o vespeiro da homofobia e do machismo”? Descentramentos epistêmicos e o problema da diferença na modernidade

1.3.1 Em busca de projetos históricos alternativos

Segato (2015b) reivindica o alinhamento às aspirações e valores de um projeto histórico alternativo e disfuncional ao capital, cuja sustentação medular se orienta por uma ética da insatisfação (SEGATO, 2006a), que se pretende acolher a interpelação do diferente, destinada a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética. Ao discutir sobre o potencial do projeto antropológico, a autora alerta sobre a importância da abertura à demanda do outro como método e, nesse movimento de interpelação, que esse outro nos diga quem somos e o que espera de nós, demandando-nos o uso da “caixa de ferramentas do ofício etnográfico” (SEGATO, 2015b, p. 16) para responder perguntas e contribuir com o projeto histórico dos povos e comunidades nas quais o etnógrafo se insere. Conclui, assim, que esta demanda deve ser teorizada, deliberada e inscrita no discurso teórico.

Como já demonstrei anteriormente, este projeto histórico perpassa pela minha própria experiência de sofrimento – e, também, de acolhimento –, a qual me tornou esse “outro” do sujeito cisheteronormativo, e transcorre de forma visceral pelo destino de um corpo coletivo de sujeitos de sexualidades e corpos não normativos. Ao decidir pelo Piauí, o meu estado de origem, como a área de estudo, permito-me recuperar o vínculo ao projeto de arraigamento no espaço-tempo da paisagem piauiense não branca, culturalizada em sua identidade e submetida a sua minorização na cena da formação nacional brasileira.

Intento “voltar, reatar, recuperar o vínculo com o projeto histórico dos povos enclausurados pela colonialidade e amnésia compulsiva” (SEGATO, 2015b, p. 20) sobre as tramas históricas tecidas às sombras do incisivo “holofote moderno” perpetrado pela “frente estatal-empresarial-midiática-cristã” (SEGATO, 2015b, p.101) que reduz o tecido comunitário aos farrapos.

Segato (2007), em seu argumento acerca do projeto de lei de criminalização da suposta prática de infanticídio indígena apresentado ao Congresso Nacional Brasileiro, elabora corolários importantes em defesa do Direito à Diferença e dos valores do pluralismo. A autora conceitua “povo” como “um coletivo tramando a teia de uma história comum, vindo de um passado em comum e indo para um futuro compartilhado” (SEGATO, 2007, p. 87) e defende que é mais adequado falar de “história” que de cultura, pois considera que esta retira os costumes do fluxo histórico. Nessa perspectiva, ela pontua que o bom Estado, calcado em um perfil devolvedor/restituídor, deve restituir a justiça própria através da reparação do tecido comunitário e devolver à comunidade as rédeas de sua história. Desse modo, por meio da deliberação em foro próprio, essa forma interna de fazer justiça na comunidade se constitui como motor do caminho histórico de um sujeito coletivo.

Nesta etnografia, faz mais sentido, portanto, falar em pluralidades de corpos e sexualidades do que em diversidade sexual e de gênero, na medida em que se revela a força das experiências dissidentes em relação às normatividades, permitindo-se situá-las historicamente em um patamar de análise cuja diferença não seja hierarquizada, nem com o escopo de catálogo, de tipificação da diferença em anomalia quando indigesta para a modernidade. Segato (2014b, p. 86) pontua:

Diante do princípio do pluralismo, a ideia – quase inevitável pelo ranço de inércia inerente neste conceito – de cultura como conjunto de costumes cristalizados e a-históricos deve ser evitada e substituída pela ideia de histórias em plural – a historicidade múltipla das nossas nações. Todo povo habita no fluir dos tempos históricos em entrelaçamento dinâmico com os outros. Cada povo contém essa verdadeira usina de história que é o dissenso em seu interior, de forma que costumes são mudados no curso constante da deliberação interna, que não é outra coisa que o diálogo fluente e constante entre seus membros. (SEGATO, 2014b, p. 86).

Dito isso, passo a caracterizar a interpelação que orienta a opção temática desta pesquisa em torno do processo de negociação da diferença de sexualidades e gêneros não normativos e, com efeito, sustenta-se a formulação da pergunta central aqui levantada, que objetiva investigar sobre como esse gerenciamento toma forma nas cenas da capital e de comunidades rurais do Piauí.

Menciono a similitude do problema que identifiquei em relação à trajetória do estudante Ari Lima na UnB, cujo caso de racismo sofrido no âmbito do Departamento de Antropologia (DAN) ficou conhecido como “caso Ari”¹². Este foi um marco emblemático na luta pelas cotas nas universidades brasileiras. Ele foi o primeiro aluno negro do curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB (PPGAS/UnB) e único reprovado em uma disciplina obrigatória. Quando o estudante procurou o docente a fim de compreender a fundamentação de sua reprovação, obteve como resposta que “não falava com nulidades”. A reprovação faria o estudante perder a sua bolsa de estudos que viabilizava a sua permanência na capital federal. Ari, hoje docente junto à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), ao analisar sobre a sua trajetória como intelectual negro na academia brasileira, enfatiza que o seu “deslocamento não foi apenas espacial, temporal e de hierarquia social, mas foi também intelectual e político” (LIMA, 2001, p. 311), e completa:

Decidi ir para a UnB, apostando na positividade do deslocamento espacial, temporal e de hierarquia social, no enriquecimento intelectual e humano que um programa tido como de excelência, instalado numa cidade atípica e inóspita, poderia me oferecer. Negro, homossexual, baiano, egresso de outra área disciplinar, num meio conservador, tornei-me potencial vítima e agente desestabilizador de uma estrutura social cujo curso regular das normas, desconhecia. (LIMA, 2001, p. 307).

¹² Mais informações sobre o “Caso Ari”, cf. Segato (2006b; 2007; 2010; 2015a).

Em espaços acadêmicos em Brasília, quando mencionei o meu interesse de pesquisa no Piauí, ouvi que o trabalho seria interessante porque iria justamente para “o vespeiro da homofobia e do machismo”. Um docente, após espantar-se com o tema e tecer comentários depreciativos sobre ele, alertou-me, contraditoriamente, para não “folclorizar” os sujeitos da pesquisa. O susto do professor já demonstra o estereótipo folclorizado em seu próprio imaginário. Circunstâncias semelhantes foram recorrentes no percurso desta pesquisa, sobretudo no período em que estive fora do Piauí e, por conta disso, tornou-se constante a minha necessidade de expor, de forma exaustiva, o dado prévio constitutivo da minha trajetória e relação positiva, de acolhimento, com o meu avô-vespa vaqueiro. Há um impacto negativo para as subjetividades dos estudantes oriundos de áreas minorizadas nacionalmente e que carregam a pecha, como a de guei, que o expõe, nesse contato acadêmico, a diversas violências no processo de sua formação intelectual. Apassivar-se e emudecer-se diante disso não nos traz a emancipação que se pretende, em tese, na universidade.

Destaco que esse meu deslocamento, do Piauí para o Distrito Federal, elevou sobremaneira a minha autoestima. Não por acaso foi nessa época, alguns dias antes da viagem, que consegui contar aos meus pais sobre a minha sexualidade, sobre ser guei, embora já não houvesse nenhum tipo de cobrança deles nesse aspecto. A migração para um grande centro do país me enchia de brios e expectativas positivas para a minha liberdade. Assemelhando-se a esse ponto Eribon (2008, p. 31) observa que esse movimento de fuga “conduz os homossexuais para a cidade grande”. Por outro lado, o contato com o preconceito negativo sobre o meu estado e, ademais, como vizinho do Congresso Nacional Brasileiro, a atual crise política e a indiscutível falência institucional, onde a questão de gênero é a pedra angular e o eixo da gravidade da construção de todos os poderes (SEGATO, 2016), fez-me perceber o desafio de retornar epistemologicamente ao Piauí.

1.3.2 Piauí: descentramentos epistêmicos a partir do vespeiro

O Piauí é um dos estados brasileiros que permanece entre os mais atrasados e olvidados do país. Não por acaso, foi excluído por três vezes de mapas publicados pelo Governo Federal (SENA, 2011). Figura, também, entre

os estados com menor Índice de Desenvolvimento Humano (PINCEL, 2013). A população piauiense está estimada em cerca de 3.212.180 habitantes, dos quais cerca de 24,3% são identificados como brancos e 75,6% como pretos ou pardos¹³. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cerca de 90% dos domicílios no Piauí não têm saneamento adequado e 99,4% não têm coleta de esgoto (G1 PI, 2012). O estado também possui 220 municípios, cuja renda per capita é, em média, de 729 reais, estando abaixo da média nacional de 1.052 reais.

Embora esses dados não deem conta de retratar a complexidade do lugar, especialmente por envolver questões mais profundas sobre as diferenciações regionais em nosso país, considero importante mencioná-los porque, de alguma forma, auxiliam-nos a situar o contexto piauiense. Comecei a buscar, a partir dos novos referenciais com os quais estava tendo contato, refletir criticamente sobre isso.

A área de estudo dessa proposta de pesquisa, o Piauí, é um Estado brasileiro que, no imaginário nacional, ocupa uma espécie de não lugar, algo como um fim de mundo (BARROS E SILVA, 2016), localizado no Nordeste, cuja identidade cultural é descrita como um tipo regional “que luta contra as mudanças sociais que estariam levando à feminização da sociedade” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 208-209). Há também o aspecto eurocêntrico presente nessa perspectiva:

No caso do Brasil, esse eurocentrismo enraizado dá-se no sentido de privilegiar tudo aquilo que é emanado dos estados do pólo Sul-São Paulo, subordinando os valores e as produções culturais dos outros estados a essa cultura hegemônica e supostamente avançada. (BARBOSA, 2010, p.12).

Assim, a partir desse contexto, o tema de sexualidades e corpos não normativos conduz, inexoravelmente, a um caminho analítico que desembocará em uma descrição de violência cruenta contra os corpos que escapam à norma cisgênera e heteronormativa, zerando a possibilidade de existências de histórias plurais nesse campo.

Gontijo (2015) revela que “nos estudos rurais parece haver uma quase total ausência de pesquisas que tratem *especificamente* das experiências e/ou

¹³ Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pi&tema=sis_2015>. Acesso em: 05 nov. 2016.

práticas sexuais no mundo rural” (GONTIJO, 2015, p. 148, grifo do autor). Impôs-se, neste estudo, o deslocamento epistemológico para compreender as dimensões vinculares que envolvam comunidades rurais em torno da discussão de gênero e sexualidade para alterar os regimes de estudos dentro dos centros urbanos:

O regime de verdade heteronormativo branco, masculino, metropolitano e de classe média impõe-se hoje, de forma radical, baseado numa estrutura de poder a ser não apenas compreendida, mas enfrentada, em razão dos arbitrariedades culturais sobre os quais se assentam e que legitimam a opressão institucionalizada. Tal enfrentamento pode se dar tanto desde o descentramento epistêmico, quanto no campo da utilização de redes que envolvam ativistas e pesquisadorxs para denunciar a supressão de direitos em andamento. Isso nos leva a outro ponto: a necessidade premente de se construir, no âmbito dos estudos do gênero e da sexualidade, um novo conjunto de conceitos que deem conta desse pluriverso de afetos, sexualidades e desejos sem, necessariamente, adequá-lo ao conjunto de jargões, os quais, por conta das redes que constituem o campo dos estudos do gênero e sexualidade no país, tornaram-se gastos ou pouco adequados. A renovação epistêmica é necessária não apenas para instrumentalizar um conjunto de novas reflexões sobre nós mesmos, até então, não-objetos, mas para a renovação do próprio campo – o que talvez resulte na formação de um outro campo, ou mesmo, se nos permitem a provocação, a um novo conceito de campo. (FERNANDES et al. 2016, p. 11-12).

Assim, ao se pesquisar nesse contexto, propõe-se um descentramento epistêmico no sentido de abordar a questão das pluralidades de corpos e sexualidades para além dos grandes centros do país, nos quais as identidades LGBTT¹⁴ geralmente estão vinculadas ao consumo e com os olhares voltados para o Norte geopolítico.

1.4 Soluções modernas e comunitárias para o tema da diferença

Nesse processo de analisar questões relativas às pluralidades de sexualidades e corpos no Piauí, deparo-me com o caso de Kátia Tapety, a primeira travesti eleita a um cargo político no Brasil, no município de Colônia do Piauí (PI). Em conversa com a antropóloga Rita Segato sobre esse assunto, foi-me apresentado o seguinte problema: como conceber que a primeira vereadora travesti do país foi eleita em um município do interior de um dos estados mais pobres do país e não em um grande centro moderno, como Brasília ou Rio de Janeiro? Diante desta questão, ao etnografar sobre a

¹⁴ Lésbica, guei, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros.

construção da trajetória política de Kátia e de outras lideranças trans¹⁵ no estado, Barbosa (2010) afirma:

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

Há um indiscutível preconceito negativo contra as soluções comunitárias para o tema da diferença. O caso de Kátia é emblemático, pois confronta a expectativa, sempre positiva, de que nas capitais, os grandes centros modernos do país, a diferença, seja racial, de classe, gênero ou sexualidade, é mais suportada. A dificuldade de se estranhar as paisagens urbanas transformam os sujeitos em indivíduos, isto é, apartados de vínculos coletivos, organizados em torno de uma estrutura urbana em que se privilegia o consumo em detrimento de outras formas de existir.

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

Por isso, a fúria instantânea que percebi quando mencionava o meu campo de estudo, tratado como o vespeiro da violência, escondia a fé cívica e estado-cêntrica no que a modernidade promete em termos do sentido de

¹⁵ Para este trabalho, consideramos a categoria “trans” para designar as mais variadas possibilidades de identidades de gêneros não-normativas, dando ênfase às mulheres transexuais, travestis e homens transexuais, que serão as categorias trabalhadas nesta pesquisa. Seguem algumas definições importantes para a compreensão da discussão: a) “Mulher transexual: pessoa que reivindica o reconhecimento social e legal como mulher. Algumas também se denominam transmulheres ou *Male-to-Female* (MtF)” (JESUS, 2012, p. 16); b) “Travesti: pessoa que vivencia papéis de gênero feminino, mas não se reconhece como homem ou mulher, entendendo-se como integrante de um terceiro gênero ou de um não-gênero. Referir-se a ela sempre no feminino, o artigo ‘a’ é a forma respeitosa de tratamento” (JESUS, 2012, p. 16); c) “Homem transexual: Pessoa que reivindica o reconhecimento social e legal como homem. Alguns também se denominam transhomens ou *Female-to-Male* (FtM)” (JESUS, 2012, p. 15).

avanço para o tratamento da diferença: formação em série de novos nichos de mercado, coisificação dos corpos femininos e feminizados, instituições estatais genocidas, proliferações de leis, sendo estas o principal antídoto moderno para a diferença. Sobre anomalia e modernidade, Segato (2016, p. 24) aponta:

Por eso podemos afirmar que la modernidad es una gran máquina de producir anomalías de todo tipo, que luego tendrán que ser tamizadas, en el sentido de procesadas por la grilla del referente universal y, en clave multicultural, reducidas, tipificadas y clasificadas en términos de identidades políticas iconizadas, para solamente en ese formato ser reintroducidas como sujetos posibles de la esfera pública (Segato 2007). Todo lo que no se adapte a ese ejercicio de travestismo adaptativo a la matriz existente —que opera como una gran digestión— permanecerá como anomalía sin lugar y sufrirá la expulsión y el destierro de la política. Es de esa forma que la modernidad, con su Estado oriundo de la genealogía patriarcal, ofrece un remedio para los males que ella misma ha producido, devuelve con una mano y de forma decaída lo que ya ha retirado con la otra y, al mismo tiempo, subtrae lo que parece ofrecer. En ese medio, la diferencia radical, no tipificable ni funcional al pacto colonial-moderno-capitalista, no puede ser negociada, como sí puede y es constantemente negociada en el medio comunitario propio de los pueblos amefricanos del continente.

La modernidad, con su precondition colonial y su esfera pública patriarcal, es una máquina productora de anomalías y ejecutora de expurgos: positiviza la norma, contabiliza la pena, cataloga las dolencias, patrimonializa la cultura, archiva la experiencia, monumentaliza la memoria, fundamentaliza las identidades, cosifica la vida, mercantiliza la tierra, ecualiza las temporalidades (ver un conjunto de críticas afines en el volumen organizado por Frida Gorbach y Mario Rufer, 2016). (SEGATO, 2016, p. 24).

Quijano (2005) afirma que, com a formação da América, a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo estão intrinsecamente conectados à vida cotidiana da população mundial. Para o autor, a modernidade:

[...] hoje envolve o conjunto mundial e toda sua história dos últimos 500 anos, e todos os mundos ou ex-mundos articulados no padrão global de poder, e cada um de seus segmentos diferenciados ou diferenciáveis, pois se constituiu junto com, como parte da redefinição ou reconstituição histórica de cada um deles por sua incorporação ao novo e comum padrão de poder mundial. (QUIJANO, 2005, p. 124).

Nesse sentido, a perspectiva da (de)colonialidade do poder permite o desenvolvimento crítico à forma de conhecimento e ao modo de produzi-lo no processo de modernidade, demonstrando “o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p. 126).

Foi-se o colonialismo, ficou a colonialidade (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011)¹⁶. No que tange ao impacto da colonialidade na ruptura do tecido comunitário, vale citar:

O advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula. O polo modernizador da República, herdeira direta da administração ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita autonomias, irrompe na vida institucional, rasga o tecido comunitário, gera dependência e oferece com uma mão a modernidade do discurso crítico igualitário, enquanto com a outra introduz os princípios do individualismo e a modernidade instrumental da razão liberal e capitalista, conjuntamente com o racismo que submete os homens não brancos ao estresse e à emasculação. (SEGATO, 2010, p. 110).

Trata-se, assim, de uma perspectiva teórica que, ao se referir ao conjunto de poder globalmente hegemônico (SEGATO, 2014a), propõe um novo horizonte de sentido histórico arraigado às lutas de resistência, devendo ser admitida como uma questão aberta ao debate e como eixo contínuo de orientação às práticas cotidianas das populações que decidam localizar e habitar historicamente essa nova existência social possível (QUIJANO, 2012).

Mignolo (2003) alerta sobre a capacidade do saber e das histórias locais tecidas no Norte geopolítico em serem vistas como projetos globais. Como ilustração, vale mencionar a Rebelião de Stonewall, ocorrida em Nova Iorque, no dia 28 de junho de 1969, após constantes repressões da polícia local contra o público LGBT que frequentava um bar da região cujo nome intitidou o movimento. Iniciou-se, assim, uma série de manifestações pela liberdade sexual e de gênero nos Estados Unidos. A referida data demarcou, simbolicamente, o dia internacional do orgulho e da luta LGBT. A partir desse caso, cabe-se questionar: em que medida a colonialidade, em sua vocação universalizante, contribui para o processo de en-coberta do outro não-europeu (DUSSEL, 1993), não-estadunidense, isto é, do encobrimento dos processos próprios de resistências, das autonomias dos símbolos e experiências

¹⁶ Os autores completam: “A mesma lógica de usurpação, exploração e violência continua sendo aplicada, só que agora com métodos mais sofisticados do que a presença formal da metrópole no país colônia. A América Latina é colonizada sem uma metrópole única. Nisso reside um dos efeitos mais perversos da colonialidade: não há um Estado-Nação concreto a quem culpar pelos desmandos e injustiças que ceifam vidas em nome do progresso do mundo globalizado. É o próprio mundo globalizado, entidade ao mesmo tempo concreta e ultra-abstrata, que é responsável pela atual colonialidade, que fora gerada em outro tempo e em outras circunstâncias” (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011, p. 293).

subjetivas dos sujeitos de sexualidades e identidades de gêneros não normativos do Sul geopolítico?¹⁷

No Brasil, Fry (1982) se depara com outras expressões de sexualidades na periferia de Belém, sendo, por exemplo, o “viado” uma forma de sexualidade própria do Brasil, isto é, que tem uma forma própria de funcionar no país. Segato (2005), em sua etnografia no Xangô de Recife, depara com outras estruturas de gênero, o qual se encontra fatiado, isto é, desenvolveu-se um sistema próprio de classificação de personalidades, no âmbito psicológico, religioso e social. A antropóloga afirma que há sexualidades que são do nosso chão e desenvolve uma crítica às políticas de identidades:

Podría decirse que se trata también de una crítica a la política de las identidades globalizadas como aspecto de los Derechos Humanos que sirvió de eficiente estrategia al Imperio para intervenir y participar todavía con cierta dignidad, a través de sus agentes, muchos de ellos académicos, en los asuntos internos de los países del continente. (SEGATO, 2007, p. 16).

A colonialidade do poder, nesse sentido, atua como uma forma de encobrir as possibilidades de sexualidades que não se achatam às normativas eurocentradas. Assim, as cenas comunitárias descritas, por exemplo, a partir das experiências de Reinaldo, em Liso do Sussuarão; de Maria Laura, em Novo Nilo; e de Bela Preta e Dejanira, em Coronel José Dias, demonstram a importância de se buscar por histórias locais que carregam os fluxos históricos contínuos cuja pauta da diferença se destaca em sua expressão mais radical, que apontem para novos horizontes e formas de felicidade a partir das pluralidades de corpos e sexualidades dissidentes.

Em contrapartida, como se verá no capítulo subsequente, a cena teresinense etnografada ilustra que a negociação da diferença, isto é, o processo de busca por um lugar social e a constituição do antídoto para a diferença na capital estadual do Piauí.

¹⁷Sobre esse tema, John D’Emílio (1999) historiciza o surgimento das identidades gay/lésbica no contexto capitalista.

CAPÍTULO 02

CENAS DA NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA NA ENCRUZILHADA *TRANSICIONAL* EM TERESINA

“[...] Os mortos da democracia se acumulam
 Já não se escondem mais nos porões
 Mas ficam expostos, em plena luz do dia
 Nas vielas de uma quebrada qualquer
 Se a Democracia existe, ela não é para todos
 Mas hoje, saímos daqui com o poder de dizer
 É nossa a responsabilidade de combater esse genocídio
 Um genocídio que começa aqui dentro
 Quando são brancos todos os nossos professores
 Quando é branca e masculina toda a nossa bibliografia
 Se a ciência pensa que tem todas as verdades
 Digo-lhe agora que não
 Que não sabe o que é caminhar com a cabeça na mira de uma HK
 Que não sabe o que é ter o corpo vendido por séculos
 Ter a mente diminuída, ver todo um povo destruído
 Essa ciência que trabalha com hipóteses
 E esquece que o que chama de objeto é feito da carne viva
 Ainda aguardamos pelo dia
 Em que o preto estará no rosto
 Mais do que nas becas
 Em que as travestis estarão na escola
 Mais do que na esquina
 Se esse dia não chega, a gente toma!
 Nada nunca foi dado, porque agora seria?
 mas ainda vai chegar o dia
 Em que outros tantos como eu
 Estarão aqui e poderão dizer
 Tudo nosso, nada deles!”

(Trecho do discurso de formatura de Marcelo Caetano da Costa Zobyno, curso de Ciência Política na UnB, em 2016)¹⁸

2.1 O cenário transicional moderno de Teresina

Nesta seção, a caracterização do cenário teresinense objetiva problematizar o preconceito positivo em torno da vida cidadã, geralmente associado ao consumo e à fé cívica na concessão de direitos pelo Estado moderno. As cenas apresentadas incluirão as narrativas das trajetórias de duas mulheres trans negras, Carolina e Geni, cujo protagonismo auxilia na descrição

¹⁸Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sfZ2E7pR0ko>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

sobre a experiência de outros sujeitos que também estiveram nessa encruzilhada transicional entre a cena urbana e a rural.

Luiz Mott (2007), ao realizar um levantamento sobre os homicídios cometidos contra pessoas trans e homossexuais no Piauí, entre os anos de 1975 e 2007, constata que 91% desses crimes letais foram cometidos na zona urbana da capital. Em 2012, o Grupo Gay da Bahia (GGB) apresentou Teresina como “a capital mais homofóbica do Brasil, com 15,6 homicídios para pouco mais de 800 mil habitantes”¹⁹. Diante disso, pode-se afirmar que a violência contra sujeitos de sexualidades e corpos não normativos ocorre, de forma letal, sobretudo na cena da capital.

Parto, desse modo, da compreensão de que Teresina se encontra na encruzilhada em direção à Modernidade, processo no qual os vínculos coletivistas estão sendo dissipados na transição do meio comunitário rural para o centro urbano da capital.

El medio social del que una gran parte de las víctimas de la muestra provienen puede ser adecuadamente descripto como transicional, en el sentido de que se trata de ambientes representativos del pasaje de formas de vida campesinas, de organización comunitaria, al medio urbano. Antiguas modalidades de control social son descompuestas por procesos resultantes de diversas formas de intervención en el medio rural, algunas por la intrusión coactiva del capitalismo y la modernización, y otras, en el medio latinoamericano, por lo que he llamado ‘nuevas formas de la guerra’. La idea de ‘transicional’ también alude a un limbo normativo, es decir, la caducidad de formas de organización social previas, basadas en valores colectivistas y comunitarios, y la ausencia de la plena vigencia de leyes y valores propios del ideario de los derechos modernos del individuo. En el campo de las relaciones de género el panorama que se revela es el de una historia detenida entre dos formatos de institucionalidad, como si el tránsito de un mundo regido por el status hacia un tránsito regido por el contrato se hubiera detenido a medio camino y no pudiera resolverse, como si las relaciones de género no pudieran atravesar de un polo al otro y la propia situación de ese estadio liminal, transicional, agravase la violencia. (SEGATO, 2017, p. 121).

Dediquei-me a buscar, nesses movimentos etnográficos, chaves teóricas que ajudassem a compreender a posição na qual se encontra Teresina, e o contraponto das experiências comunitárias em meios rurais.

¹⁹ Os referidos dados são organizados de forma precária, pois se fundamentam em matérias jornalísticas, sem visita *in loco* para avaliação dos casos. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2013/06/relatorio-20126.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

Com base no “Relatório de Violências Homofóbicas no Brasil” (BRASIL, 2016) e na cartilha “O Ministério Público e os Direitos de LGBT” (BRASIL, 2017), foram organizados os dispositivos legais vigentes no estado do Piauí²⁰. A mais recente lei estadual nessa temática foi sancionada em julho de 2017, que criou o Conselho Estadual de Direitos LGBT.

Há uma série de garantias legais de proteção para a diferença de orientação sexual e identidade de gênero, especialmente na capital. Contudo, é importante se questionar por que, mesmo diante do avanço legislativo em torno da pauta, a discriminação continua posicionando a capital no topo dos dados referentes à violência homolesbotransfóbica. Destacam-se duas hipóteses que sublevam essa questão: a primeira é que, embora haja a garantia jurídico-formal em torno da proteção da diferença, o desdobramento da garantia da implementação de uma política pública é, às vezes, meramente decorativo, com poucos recursos orçamentários e limites políticos das lideranças que empenham, muitas vezes de forma solitária, o transcurso desses direitos. Uma integrante do Grupo Matizes²¹, em conversa, nomeia como “militância de hotel” as lideranças LGBT que ocupam cargos públicos, quando se refere ao pouco espaço de voz política que é cedido nesses locais e em crítica à lógica do empreguismo impulsionado por parlamentares, que visam construir um capital político progressista em torno das pautas de direitos humanos.

Há outro aspecto acerca da facilidade de negociação parlamentar em torno desses dispositivos legais. O tema da discussão da “ideologia de gênero”, por exemplo, chegou a Teresina por meio da Câmara Municipal. Em 2015, na madrugada do dia 26 de março de 2015, uma militante local me informou sobre a votação para o Título de Cidadania Teresinense, que seria entregue ao deputado estadual de São Paulo, Marcos Feliciano (PSC). Tratava-se do Projeto de Decreto Legislativo nº 811/2015. Na imprensa, a única matéria sobre o assunto foi publicada às 22 horas do dia anterior (SÁ, 2015). Articulamos, desde então, a escrita de notas de repúdio e manifestos para publicizar a

²⁰Lei Ordinária n. 5.431 (23/12/2004); Lei Ordinária n. 5.916 (10/11/2009); Portaria n. 26/09 (03/02/2009); Lei n. 6.002 (14/05/2010); Decreto n. 006/09 (28/01/2009); Lei Orgânica do Município de Teresina (atualizada em 28/12/2011); Lei Complementar n. 51 (23/08/2005); Lei Ordinária n. 5.431 (30/12/2004); Lei Ordinária n. 6.002 (14/05/2010); Lei Ordinária n. 5916 (10/11/2009); Decreto n. 12.097 (16/02/2006); Decreto n. 11.258 (13/05/2011); Ato PGJ n. 563 (22/03/2016); Provimento n. 24 (14/02/2012); Lei n. 7005 (24/07/2017).

²¹ Mais informações sobre o grupo ver em: <<http://www.grupomatizes.com.br>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

entronização do discurso fundamentalista religioso, que visava condecorar um representante que, declaradamente, apresentava-se como inimigo político das lutas pelos direitos humanos. Nesse período, a movimentação ensejou na produção do seguinte manifesto, subscrito por cerca de 40 entidades:

MANIFESTO CONTRA A INDICAÇÃO DO DEP. MARCO FELICIANO (PSC-SP) AO TÍTULO DE CIDADÃO TERESINENSE

1. Considerando que a sociedade teresinense foi surpreendida com a indicação do deputado federal Marco Antônio Feliciano (PSC-SP) ao Título Honorífico de Cidadania Teresinense previsto através do Projeto de Decreto Legislativo nº 811/2015, o qual deverá ser votado no dia 08.04 pela Câmara Municipal de Teresina (PI).
2. Considerando que o referido projeto é de autoria do vereador Ricardo Bandeira (PSDC) em co-autoria com os Srs. Levino de Jesus (PRB), Tiago Vasconcelos (PSB), Antônio Aguiar (PROS), Ananias Carvalho (SDD) e Joninha (PSDB) e com a Sra. Celene Fernandes (SDD), que compõem a bancada conservadora e fundamentalista evangélica da Câmara Municipal de Teresina. Em declarações à imprensa local, alguns destes resumiram a indicação apenas ao fato do deputado também ser evangélico (e fundamentalista) e por defender apenas um tipo de família e religião, excluindo as demais crenças religiosas e outras formas de relações e famílias.
3. Considerando que o deputado federal Marco Antônio Feliciano (PSC-SP) NÃO POSSUI NENHUM SERVIÇO RELEVANTE prestado ao Município de Teresina, tampouco vínculo, trabalho social, atuação parlamentar ou sequer tenha estado em visita oficial em nossa capital.
4. Considerando que, ao contrário, o mesmo é conhecido pela população teresinense APENAS através do seu LONGO HISTÓRICO DE ATAQUES AOS DIREITOS HUMANOS, cujas práticas levaram centenas de teresinenses às ruas, assim como em todo o país, em 2013, a protestar pela sua saída da presidência da Comissão Nacional de Direitos Humanos e Minorias (CNDH) da Câmara Federal. Não por acaso, após repercussão desta indicação na imprensa local, a TV Cidade Verde realizou enquête ao vivo no dia 26/03/2015, concluindo que mais de 80% dos votantes disseram SEREM CONTRÁRIOS ao título.²² [...]

O referido projeto foi tirado de pautas por diversas vezes. Mais tarde, outro projeto veio a se acumular em torno da institucionalização, por vias legais, do discurso fundamentalista. No dia 22 de março de 2016, foi aprovado, na Câmara Municipal de Teresina, o Projeto de Lei nº 20/2016 (PIAUI, 2016), de autoria da vereadora Cida Santiago (PHS).

O PREFEITO MUNICIPAL DE TERESINA, Estado do Piauí.

Faço saber que a Câmara Municipal de Teresina aprovou e eu sanciono a seguinte lei:

²² Disponível em: <http://cidadeverde.com/assets/uploads/files/manifesto_1428345878.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2017.

Art. 1º Fica proibida a distribuição, utilização, exposição, apresentação, recomendação, indicação e divulgação de livros, publicações, projetos, palestras, folders, cartazes, filmes, vídeos, faixas ou qualquer tipo de material, lúdico, didático ou paradidático, físico ou digital, contendo manifestações da ideologia de gênero nos estabelecimentos de ensino da rede pública municipal da cidade de Teresina.

Parágrafo único – O material a que se refere o *caput* deste artigo é todo aquele que inclua em seu conteúdo informações sobre a prática da orientação ou opção sexual, da igualdade e desigualdade de gênero, de direitos sexuais e reprodutivos, da sexualidade polimórfica, da desconstrução da família e do casamento, ou qualquer manifestação da ideologia de gênero.

Art. 2º O Poder Executivo ficará responsável pelo fiel cumprimento desta Lei.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Câmara Municipal de Teresina (PI), 29 de fevereiro de 2016. (PIAUÍ, 2016).

Junqueira (2017) traça o histórico da ideologia de gênero e afirma que, de fato, existe “teoria/ideologia de gênero”, que é resultado de um sintagma de invenção vaticana, “[...] forjado para operar como uma arma política, enquanto dispositivo retórico, metadiscursivo, paródico e reacionário” (JUNQUEIRA, 2017, p. 46), sendo, portanto, uma poderosa categoria de mobilização política autoritária e reacionária. Para o autor, além do objetivo de conter e anular o potencial dos Estudos de Gênero, busca-se a recuperação de capital social e político por parte de setores tradicionalistas e ultraconservadores.

Não por acaso, o mundo da escola tem recebido grande atenção dos integrantes dos movimentos antigênero. Ali, a defesa da primazia da família na educação moral dos filhos se faz acompanhar de ataques aos currículos e à liberdade docente, em nome do ‘direito a uma escola não-ideológica’ ou a uma ‘escola sem gênero’. Propostas educacionais inclusivas, antidiscriminatórias, voltadas a valorizar a laicidade, o pluralismo, a promover o reconhecimento da diferença e garantir o caráter público e cidadão da formação escolar, tendem a ser percebidas e denunciadas por esses movimentos como uma ‘ameaça à liberdade de expressão, crença e consciência’ daquelas famílias cujos valores morais e religiosos (de ordem estritamente privada) são, segundo eles mesmos, inconciliáveis com as normativas sobre direitos humanos produzidas por instituições, como a ONU, ‘colonizadas pela agenda do *gender*’. (JUNQUEIRA, 2017, p. 44-45).

O autor completa ainda que:

Por isso, vale enfatizar: engendrado para operar como um dispositivo no cerne de uma estratégia de poder, este sintagma-slogan se relaciona a um projeto político e religioso ultraconservador de reformulação e ulterior legitimação de uma determinada visão de ‘humano’ e de sociedade – sintonizada com concepções, valores e

disposições de caráter antilaico, antifeminista e antidemocrático. Esta estratégia pressupõe Debates contemporâneos sobre Educação para a Sexualidade investimentos contundentes na naturalização e atualização da dominação masculina, das normas de gênero e da matriz heterossexual, com vistas a fazer prevalecer maneiras de ser, pensar e agir pautadas, única ou prioritariamente, a partir de marcos morais, religiosos, tradicionais, dogmáticos, intransigentes e antipluralistas. (JUNQUEIRA, 2017, p. 47-48).

Pode-se afirmar que o discurso da ideologia de gênero, em Teresina, chegou pela entrada legal através dos porta-vozes do projeto histórico da capital que, por meio do discurso moral, imprime a agenda de retirada de direitos e fortalecimento do controle estatal sobre corpos e sexualidades dissidentes.

En efecto, la presión desatada en todo el continente por demonizar y tornar punible lo que acuerdan en representar como 'la ideología de género' y el énfasis en la defensa del ideal de la familia como sujeto de derechos a cualquier costo transforma a los voceros del proyecto histórico del capital en fuentes de prueba de lo que he venido afirmando: que, lejos de ser residual, minoritaria y marginal, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes. Brasil es el país en el que la relevancia del discurso moral de la política de los dueños se vuelve más transparente, ya que la destitución —impeachment— de la presidenta electa se realizó en el Congreso Nacional con una mayoría de votos proclamados públicamente 'en nombre de Dios' o 'Jesús' y por el 'bien de la familia'. (SEGATO, 2016, p. 16-17).

Descortinam-se, de agora em diante, as cenas de duas personagens que encorpam o desafio epistemológico de caracterizar a negociação da diferença diante dessa cena transicional em Teresina/PI.

2.2 Cena 01: Teto de despejo: os desenhos escondidos e a performance da anomalia

Carolina Maria de Jesus foi uma escritora brasileira negra que, em "Quarto de despejo" (1963), teve publicado o seu diário relatando o cotidiano de pobreza numa favela paulista. A autora define "[...] o que seria *Quarto de despejo?*, umas coisas que eu escrevia há tanto tempo para desafogar as misérias que enlaçavam-me igual o cipó quando enlaça as árvores, unindo todas" (JESUS, 1995, p. 171). Ela também afirma que, quando não tinha o que comer, escrevia. A personagem da cena a seguir é nomeada em sua homenagem.

Aqui, Carolina reaparece como uma mulher transexual negra. Quando lhe faltava espaço para expressar o seu sonho na infância, desenhava.

Desafogava, em seus desenhos de moda, os enlaces dos cipós nos cotidianos das perseguições à sua diferença, vista como efeminação e maneirismos lidos como femininos. Precisou abandonar as suas obras no entremeio da casa, no que chamo de “teto de despejo”. Após longas conversas, as quais me trouxeram importantes reflexões sobre meu papel como pesquisador, cheguei a esse dado da sua história: que os seus desenhos de moda, feitos na infância, foram escondidos numa espécie de não-lugar da casa.

Conheci Carolina durante o Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual e de Gênero (ENUDSG), que ocorreu em Goiás, estado onde mora atualmente. Além do interesse pela temática da sexualidade e de gênero, temos outro ponto em comum: ela também é piauiense, nascida em Teresina. Desde então, passou a ser uma importante interlocutora na construção deste trabalho. Apesar da proximidade que desenvolvemos, a confiança entre ambos foi sendo pactuada aos poucos.

O processo de inseri-la no texto envolveu uma intensa reflexão sobre os cuidados e os limites acerca dos dados que serão levados ao conhecimento público por meio de um trabalho acadêmico. Por vezes, rememorando muito do que vivemos, os nossos corpos, emocionados, abraçaram-se apertadamente. Quando ela me autorizou a resgatar os seus desenhos abandonados no forro da casa, entendi ali, naquele choro compulsivo que tivemos, que o nosso pacto passava a ser finalmente expresso, dialogado e, sobretudo, esmiuçado em suas bases e fundamentos. Apesar da nossa cumplicidade pactuada desde que nos conhecemos, as negociações para os fins deste trabalho foram constantes.

Em nossas conversas, certa vez, ela se nomeou como “objeto da pesquisa”. Embora em sua fala não houvesse uma discordância explícita com o termo, serviu-me como alerta. Cogitei adverti-la que este não seria o sentido da sua participação no trabalho, isto é, que a pretensão não era de estabelecer uma relação fria, distante e artificial entre um suposto objeto de pesquisa e o pesquisador. Entretanto, tentei priorizar a sua audiência com mais acuidade, reduzindo as interrupções meramente retóricas, geralmente feitas de forma abrupta e desatenta a fim de impor, com o refinamento linguístico próprio à academia, o meu repertório de vocábulos para dizer que ela não era objeto, mas sim sujeita da pesquisa, interlocutora, colaboradora, participante.

Ao tratar sobre o direito e o dever de mudar o mundo, Freire (2000, p. 26) nos alerta que não devemos nos entregar “ao cansaço de constantemente afirmar que mudar é possível e que os seres humanos não são puros espectadores, mas atores também da história [...]”. Carolina, em sua fala, registrou esse alerta para mim, de que, embora fôssemos próximos e houvesse uma suposta confiança ética entre nós, o funcionamento da pesquisa poderia incorrer na mera afirmação retórica de sua participação como sujeita da pesquisa, mas que, concretamente, ainda a posicionasse como objeto.

Vergueiro (2015) encorpa essa problemática quando se refere aos incômodos que teve durante a elaboração de sua pesquisa autoetnográfica. A autora discute que, no processo de revisão de literatura sobre questões trans, considerava as leituras acadêmicas com pouca abertura dialógica e, apesar de reconhecer os esforços das produções acadêmicas no enfrentamento intelectual, ao que ela classifica de “cistema”²³, demarca a limitação do empoderamento político e existencial.

Ao assumir a posição de pesquisadora, Vergueiro (2015) percebia-se afastada de suas vivências trans, pois, segundo ela, os estereótipos em torno das pessoas trans não condizem com um lugar de acadêmica, mas sim, majoritariamente

“[...] como ‘campo de estudos’, como o ‘sujeito’ ou ‘objeto’ ou ‘nativo’ diante do olhar, produção de conhecimentos e carreira do pesquisador cisgênero – onde, evidentemente, existimos enquanto ‘relato de vida’ ou ‘triste história’ para sua condescendente humanização” (VERGUEIRO, 2015, p. 21-22).

Além disso, a autora completa seu pensamento com a seguinte questão: “Afim, o texto acadêmico se dirige às pessoas trans, às travestis, às mulheres e homens trans e transexuais, ou se restringe a falar sobre elas, supondo (e produzindo) nossa inexistência na academia?” (VERGUEIRO, 2015, p. 22).

Minha preocupação com esta construção, portanto, não está exatamente no fato de, eventualmente, pessoas pesquisadoras cisgêneras se afetarem tão profundamente em seus contatos com ‘campos de pesquisa trans’ ao ponto de se comprometerem ‘de sangue e alma’ com as demandas políticas relativas a identidades de gênero (pelo contrário, isso me alegra verdadeiramente, em um

²³ Vergueiro (2015, p. 15) utiliza a categoria “cistema” para se referir ao “[...] caráter estrutural e institucional – ‘cistêmico’ – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de ‘transfobia’.”

mundo que odeia e trucidada tais diversidades); minha preocupação está, de fato, centrada na cautela crítica de que estes processos de humanização impliquem efetivamente em alianças e ampliações de presenças crescentemente diversas e afetivas, e não em utilizações colonialistas várias de invisibilizações, exotificações e marginalizações das diversidades corporais e de identidades de gênero. (VERGUEIRO, 2015, p. 102).

Desde então, o meu empenho, ao longo das negociações com Carolina em torno da pesquisa, foi de revisar as minhas práticas enquanto pesquisador cisgênero, buscando um funcionamento que de fato ocorresse dentro dos marcos dialógicos e horizontais próprios à verdadeira interlocução de ideias e análises sobre os objetivos que se delineiam neste trabalho. Para funcionar, ambos precisamos, a seu modo, estar efetivamente investidos pelo anseio ético²⁴, isto é, pela ética da insatisfação que, dentro do movimento universal de expansão dos direitos (SEGATO, 2006a), busca-se a nomeação do sofrimento humano (SEGATO, 2016), no caminho pela abertura de processos de luta pela dignidade humana (HERRERA FLORES, 2009) e, nessa direção coletiva, a politização da experiência pessoal supera a esfera individual da dor e do trauma (SEGATO, 2017).

Houve erros e, talvez, certo cansaço de ambos. Por fim, decidimos que, embora fosse minha a função objetiva de apresentar as ferramentas acadêmicas na elaboração da pesquisa, o processo seria construído por nós. Com efeito, após alguns recortes feitos até aqui, entendemos que a interpretação dos sentimentos que a fez esconder os desenhos de moda, abandonados no forro da casa durante a infância, entraria como parte da descrição que intento fazer sobre a sua experiência na capital piauiense.

2.2.1 A boneca *balonê*, a máquina de laudos e a prancheta no chão

²⁴ Segato (2006a) argumenta que o anseio ético é o princípio que promove a expansão dos direitos em seu movimento universal. Para a autora, “O anseio ético é um movimento em direção ao bem não alcançado, uma abertura alimentada pela *presença da alteridade* e que se manifesta na experiência de insatisfação com relação tanto aos padrões morais compartilhados – que nos fazem membros natos de uma comunidade moral – quanto às leis que orientam nossa conduta na sociedade nacional da qual fazemos parte. Em outras palavras, não é outra coisa senão *uma ética da insatisfação*, encontrável entre os cidadãos de qualquer nação e nos membros da mais simples e coesa das comunidades morais, o que constitui *o fundamento dos direitos humanos*. Nesse caminho, o nós se mostra sensível e vulnerável à desafiadora existência dos outros, e vontades estranhadas, dissidentes, inconformadas, inscrevem lentamente suas aspirações no discurso da lei” (SEGATO, 2006a, p. 229).

Os desenhos de Carolina foram abandonados no entremeio da casa, no teto, na parte escura entre gesso branco e o telhado. Ela me confidenciou sobre as suas recordações quanto aos rabiscos feitos nas paredes de casa, as fotografias recortadas e desfeitas, os efeitos colaterais previstos nas bulas dos medicamentos psicotrópicos e os seus sonhos e angústias.

Relatou-me que, ao buscar um grupo de pessoas trans, foi advertida que, pela quantidade de pelos no rosto e nas pernas, poderia não ser aceita pelas demais integrantes e não ser acolhida por não estar conforme ao que se presume de uma identidade trans globalizada, ou seja, de uma feminilidade hiper-real. Carolina, negra e desprovida dos signos hiper-reais femininos, por encontrar-se em processo de transição de gênero, sente como se tivesse sido interpelada. Parece-me que fica subentendido que Carolina deva satisfazer a um perfil que responda ao seguinte questionamento: é isto uma trans?

Benedetti (2005) relata que os pelos “são considerados um obstáculo constante na fabricação/construção do corpo travesti” (p. 58) e revela que, “na luta contra os pêlos, elas contam com a ação dos hormônios femininos [...]” (p. 61), estendendo-se, também, ao afinamento da voz, à injeção de silicone e às cirurgias plásticas, “a correção predileta empreendida pelas travestis é o perfil do nariz” (p. 87), tornando-o mais afilado.

Diante desses dados, surge uma indagação importante: em que medida o binarismo moderno colonial intervém nesse processo de definição do que é ou não ser uma trans?

De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. O ‘outro indígena’, o ‘outro não branco’, a mulher, a menos que depurados de sua diferença ou exibindo uma diferença equiparada em termos de identidade que seja reconhecível dentro do padrão global, não se adaptam com precisão a este ambiente neutro, asséptico, do equivalente universal, ou seja, do que pode ser generalizado e a que se pode atribuir valor e interesse universal. Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço ‘neutro’ do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra

nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto. (SEGATO, 2012, p. 122-123).

Segato (2007) também alerta sobre a estratégia de intrusão do Império através da política das identidades globalizadas, inclusive sob a égide dos Direitos Humanos, e argumenta que a luta dos movimentos sociais, quando inspirada pelo projeto da política de identidade, não alcançará a radicalidade do pluralismo e a profundidade de sua diferença. Carolina seria, dessa maneira, “a outra não trans” por ser desprovida dos emblemas identitários do feminino. Este sentimento de não se sentir pertencente à leitura dessa feminidade hegemônica fez com que desfigurasse seu rosto em parte das fotografias dos álbuns pessoais. Os demais registros foram escondidos pelos seus parentes, permanecendo guardados no fundo do guarda-roupa de sua casa. Ela também afirma que, atualmente, os familiares a acolhem com zelo e esforçam-se para construir uma relação afetiva e acolhedora.

O período em que estive na pesquisa de campo em Teresina coincidiu com a época das férias de Carolina na cidade. Agendamos alguns encontros para procurar seus desenhos. Desmarcamos diversas vezes até finalmente ajustarmos um horário para procurar esses rabiscos. Aproveitamos um momento em que ela estava sozinha em casa, sem a presença dos familiares. Era o início de uma tarde ensolarada na cidade do sol, como é conhecida a capital piauiense. Conseguimos uma escada e um ajudante, Fernando, para nos acompanhar nesse destelhamento da casa e da sua história. Carolina não aparentava ansiedade, mantinha-se com uma expressão serena. Os seus olhos castanhos claros e cílios fartos guardavam certa sonolência. Não havia uma expectativa aparente às vésperas do quase desenterro dos seus traços pueris. Por outro lado, inquietava-me sobre os meus próprios limites em lidar com o seu estado emocional.

Os seus desenhos completaram a maioria. Já estavam ali há quase 18 anos. O nosso ajudante se articulava para organizar as telhas e acessar a plenitude obscura pela camada grossa de poeira que se alojou sobre os desenhos. Carolina, ainda calma, alerta: "talvez nem estejam mais aí, a casa já foi reformada". Ela se recordou quando um pedreiro há alguns anos havia feito uma "limpeza" no teto, espalhando pelo corredor lateral dezenas das suas obras. Sim, ali eram obras.

Continuei auxiliando Fernando, o nosso colaborador, apoiando-me entre a janela e o muro para lhe servir água gelada. O sol estava tórrido. Dividia a minha atenção entre ele, no telhado, e Carolina, no corredor ao lado. Precisava me atentar a qualquer sinal dela caso desejasse suspender a procura. Se pedisse para parar, eu deveria fazê-lo imediatamente. Ou se o seu alerta viesse em uma emoção, eu deveria dar-lhe o mínimo de suporte e encaminhamento. Por dentro, a ansiedade me excedia. Preocupava-me o estado dela. Até então, não havia nenhuma oposição. Apeguei-me a esse sinal para continuarmos com os trabalhos.

Após algum tempo de procura sem nenhuma descoberta, um acidente. O ajudante tropeçou no madeiramento do telhado e enfiou o pé em uma das placas de gesso. Um feixe de luz se abriu no meio da sala da casa, expandindo poeira por todo o local. Ele teve um ferimento leve, um corte na perna e, somado a isso, o prejuízo material causado redobrou a tensão. Tranquilei-o dizendo-lhe que arcaria com os custos do reparo e o questionei se não preferia parar. Ele insistiu na procura. Mostrou-se empenhado. Aquela cena dentro da casa alheia, para mim, mostrou-se como uma ruptura do esconderijo. Havia entulhos, mas existia luz.

Veio, logo depois, um novo alerta de cima. O primeiro desenho foi encontrado. Fernando me entregou com cuidado. Estava completamente encoberto de sujeira. Imaginei que, pelo tempo, como foram feitos a lápis, os desenhos havia se tornados inteligíveis. Em seguida, surgiu mais um desenho. E depois outro, em seguida outro. Encontramos sete ao todo. Decretamos, finalmente, o fim daquela busca quase arqueológica. O nosso ajudante se mostrou orgulhoso pelo encontro, mas me questionou o porquê daqueles papéis. "O que tem escrito aí?", perguntou-me. Respondi-lhe que eram desenhos, mas que ainda iríamos interpretar o que de fato significavam. Apenas Carolina poderia nos contar o que havia ali para além da gravura.

Figura 1 – Desenho de boneca *balonè* feito por Carolina.



Fonte: Arquivo pessoal de Carolina.

Eu e ela fomos para o canto da casa. A sua expressão já havia mudado, mas ainda permanecia uma quietude em seus olhos. Mostrava-se quase desinteressada. Com um pincel, iniciamos a limpeza da crosta de poeira que se sedimentou durante aqueles anos. Limpos, estiramos os desenhos no chão. Estávamos, eu e ela, sentados no chão, momento em que o silêncio imperou. Os desenhos estavam vivos e os olhos de Carol deram o primeiro alerta.

Escolheu um deles e começou a narrar a história. Disse-me que aquela boneca de traços finos, corpo curvilíneo e vestida de saia *balonè* era a sua primeira referência de feminilidade (FIGURA 01). Ela havia encontrado-a numa gravura junto a um poema no livro didático do ensino primário. Desde então, passou a desenhar com frequência. O esconderijo serviu para ocultar seus trabalhos dos parentes, dos amigos da rua e dos colegas na escola. Na verdade, do mundo.

“E por que não jogou no lixeiro se não ia poder tê-los de volta após deixar no telhado?”, perguntei-lhe. Contou-me que, mesmo no lixeiro, alguém poderia descobrir. E não podia esconder entre os cadernos da escola, pois os meninos da turma poderiam encontrá-los. Se os vissem, o que lhe aconteceria? Pelo medo, não encontrando lugar para armazenar as suas quimeras, restou o forro para acomodá-los. Nem o lixeiro serviria de abrigo. Apenas o teto seria o não lugar em que ninguém, até então, poderia descobrir. Temendo ser descoberta, encobriu-os.

Enquanto os seus sonhos se acumulavam por dentro, no teto da casa, por fora, Carolina era abastecida de laudos médicos. Os rabiscos, dessa vez, eram os garranchos das "letras médicas", as quais, aqueles sim, ao longo do tempo, fariam sentido para a sua diferença. Foram muitos diagnósticos para o seu sofrimento.

Certa vez, o psiquiatra, durante uma sessão, mostrou-lhe uma revista de mulher nua. Apontou para cada canto da genitália feminina exibida na imagem para converter o desejo sexual de Carolina, lida como um homem cisgênero cuja presunção heteronormativa deveria ser de orientação heterossexual. O doutor não a converteu. E ejetou, de imediato, quando a

família retornou à sala da sessão de tortura, mais um laudo. As prescrições anunciavam tarjas pretas. Estas, sim, ganhavam sentido na vida pública.

Enquanto as camadas de sujidades se acumulavam sobre os seus desenhos no teto escuro, Carolina sofria com a rapinagem de seus recursos psíquicos, que a vampirizavam moral, afetiva e patrimonialmente (SEGATO, 2017). A sua sentença de desobediência ao mandato de masculinidade vinha, também, através dos laudos que determinavam um roteiro para Carolina. Precisou performar o seu diagnóstico médico, a sentença pública de sua anomalia, para requerer um benefício público, um direito estatal, com o objetivo de sobrevivência, para tratar da sua saúde. Outra linguagem o Estado não conseguiria compreender, apenas a dos laudos, os quais fertilizam a avidez estatal pela classificação de anomalias.

Não sem resistência, Carolina sempre foi reticente à rua, ao espaço público, tal qual a bailarina de saia *balonê* presa ao forro. O apoio familiar, cujos relatos tive contato, dariam uma nova cena, central para a sua recuperação emocional.

Durante a conversa, as suas mãos começaram a tremer e seu rosto empalideceu. O choro nos tomou por completo. Entre lágrimas e suor, abraçamo-nos. A minha posição de pesquisador de prancheta (DINIZ, 2015) tornou-se imaginária, o caderninho foi ao chão e o gravador, esquecido. A emoção foi o principal itinerário que fluiu desprovido de ordem metodológica para o campo.

Ao realizar a devolutiva da descrição dessa cena, Carolina fez a seguinte ressalva: "ENFATIZA MEU GOSTO PELA VIDA UM POUCO, NEM QUE SEJA COM UMA FRASE A MAIS". Insiro, assim, a frase de sua autoria, mas acrescento, outrossim, que tive a oportunidade de testemunhar o dia do seu aniversário, ocasião em que, após apagar as velinhas do bolo de chocolate rodeada pelos seus familiares, relatou a todos que se sentia finalmente viva. Destaco que a sua (r)existência e arte são necessárias não apenas para este trabalho, mas para o mundo, para o tráfego contínuo das histórias de lutas das coletividades.

As Carolinas dessa cena são personagens reais e vivas na história. Saltaram para longe do quarto e do teto de despejos das suas anomalias em busca de um lugar social, por uma inscrição na história, primeiramente através

da escrita, para além da crueza do racismo e da pobreza na favela e, agora, pelos seus desenhos, refutando os esconderijos e os laudos de indigestão para a sua diferença. Dirijo-lhe, por fim, este final (e recomeço contínuo): o seu gosto pela vida e a sua busca por outras formas de felicidade podem ser lidos no plural, uma vez que, apesar das suas feridas, há também um caminho coletivo e um sabor central de esperança.

2.3 Cena 02 – Geni, feita pra apanhar, boa de cuspir: o suicídio e o prédio público

Geni era trans e negra. A de Chico Buarque²⁵ e a que tentou suicídio do sétimo andar de um prédio público recém-inaugurado em Teresina. Internamente, os transeuntes do prédio público permaneceram impassíveis ao seu sofrimento. Tomei ciência deste caso em janeiro de 2017, período em que, na condição de voluntário, frequentei um órgão estatal por cerca de dois meses com o objetivo de colaborar na produção de um relatório de violações de direitos humanos. Até então, o meu campo de pesquisa não passava por ali, especificamente. À época da graduação em direito, havia sido estagiário no órgão. Era, portanto, um espaço pelo qual eu podia transitar com certa familiaridade, pois, embora já estivesse afastado por um tempo, o quadro de funcionários e servidores pouco se alterou. A diferença era o prédio novo. O caso trouxe um aspecto em torno da (im)possibilidade de negociação da diferença pelas entranhas do Estado: a exterioridade estatal moderna reduz a empatia dos agentes públicos.

Iniciei o meu trabalho logo no primeiro dia após a mudança da sede do órgão público, que ficava na região central da cidade, para uma área nobre. Os meus primeiros dias foram de reencontros com amigos e colegas. As conversas se davam na informalidade e, geralmente, circulavam em torno do período em que estive em Brasília, sobre o curso de mestrado e, por conseguinte, o meu tema de pesquisa. Logo no início, um servidor me contou “Você vai adorar conhecer a [Geni], ela vai adorar conversar contigo”. Tratou-me de dizer que Geni era uma travesti e que frequentava o órgão há um tempo. Limitei-me a escutá-lo sem fazer mais questionamentos. Contudo, outra

²⁵ Letra “Geni e o Zepelim”, de Chico Buarque. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/77259/>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

servidora, com a qual também encontrei pelos corredores enquanto falávamos sobre a minha estadia em Brasília e a pesquisa, citou Geni. Dessa vez, decidi perguntar-lhe sobre sua história. “Ah, Lourival, ela vive por aqui; uma vez, ela me parou e disse ‘ei, eu posso ser atendida no seu setor? Eu sou soropositiva, então eu posso, né?’; ela é carente e quer a atenção de todo mundo”, respondeu-me.

Geni tem 43 anos. É uma mulher transexual, negra, moradora de rua, dependente química e soropositiva para o HIV²⁶. A sua condição, como me relataram, é “uma das mais vulneráveis” entre os que frequentam o local. Costuma aparecer faminta e, quando chegava ao prédio antigo, na sede anterior, partia direto para a copa, onde as funcionárias terceirizadas já sabiam lhe atender.

Na primeira semana, soube que uma pessoa havia tentado se atirar do sétimo andar do prédio. Fiquei assustado, mas, diante do impacto emocional que esses casos me causam, contentei-me com a informação de que a pessoa estaria bem. Dois dias depois do fato, encontrei uma servidora. Estávamos em sua sala, sozinhos. Ofereceu-me café no copo branco de plástico. A conversa foi curta, porém intensa. Passada a conversa sobre a vida em Brasília, estudos e relacionamentos, ela me contou: “Lourival, lembrei de ti ontem! Fiquei muito mal quando eu soube que uma travesti, a [Geni], tentou se jogar do prédio e os colegas nos grupos lamentavam o ocorrido porque iria sujar a imagem do prédio novo”. As minhas mãos ficaram frias e os olhos, marejados. Por receio de a minha reação causar-lhe alguma resistência em aprofundar o caso, contive-me. Pedi a ela que me contasse mais detalhes.

Em síntese, contou-me que uma pessoa trans tentou se atirar do sétimo andar do prédio, mas conseguiu ser contida, e que, nos grupos privados dos servidores, os comentários versavam, sobretudo, pelo lamento à imagem do prédio novo que, como dito, foi recém-inaugurado na zona mais cara da cidade. “Logo agora, no prédio novo”, disseram. A morte de Geni sujaria a imagem do local. Afinal, quem chora pela travesti, quem chora pela transexual? (BENTO, 2013)²⁷. O prédio público, definitivamente, não chorou. Anderson Herzer, um

²⁶ A sigla, em inglês, significa “*Human Immunodeficiency Virus*”, cuja tradução em português é entendida como Vírus da Imunodeficiência Humana.

²⁷ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2Kf7vzRiw0I>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

homem trans, no livro autobiográfico “A Queda para o Alto” (1982), narra a sua experiência de tortura numa FEBEM em São Paulo, a exclusão familiar e social, o que circundou em seu suicídio. No poema “Mataram João Ninguém”, Herzer (1982, p. 175) traz:

Mataram João Ninguém

Quando o próximo sangue jorrar
daquele por quem ninguém irá chorar,
daquele que não deixará nada para se lembrar
daquele em quem ninguém quis acreditar.
Quando seus olhos só puderem fitar o escuro
quando seu corpo já estiver inerte, frio e duro,
quando todos perceberem morto João Ninguém
e quando longe de todos ele será seu próprio alguém.
Tantas mãos, tantas linhas incertas,
tantas vidas cobertas, sem ninguém pra sentir,
Tantas dores, tantas noites desertas
tantas mãos entreabertas, sem ninguém pra acudir.
Qualquer dia vou despir-me da luta
pisar em coisas brutas, sem me arrepender.
Tão difícil ver a vida assassinada
quando estamos já tontos pra tentar sobreviver.
(...)

Imediatamente, encaminhei uma mensagem à autoridade responsável, pedindo esclarecimentos não apenas pelo caso em si, mas sobre as medidas do (não) impacto dentro do prédio, em que se lamentou pela imagem do local e não pela vida em si. Suspeitava-se, ademais, que ela havia sofrido discriminações enquanto transitava pelo local, o que já era óbvio para mim e que, mais tarde, de fato, veio a se confirmar.

Esse espaço, até então, não estava dentro do meu cronograma de pesquisa como uma área que comporia o meu cenário etnográfico. Recebi este caso como mais um emblema da relação do Estado com os corpos abjetos. Essa foi uma demanda sobre a qual me debrucei nesses dois meses em que estive nesse prédio público em Teresina.

A autoridade responsável pelo caso se manifestou através de uma nota divulgada internamente no dia 18 de janeiro de 2017, na lista institucional de *e-mails*. Ela me repassou a nota e, pelo nível de detalhamento, considero importante transcrevê-la abaixo:

Na qualidade de [...] trago ao conhecimento [...] uma situação que ocorreu [...] no último dia 17.01.

Uma cidadã [...] tentou se suicidar. Felizmente essa tentativa foi abortada pelo servidor [nome omitido], que muito diligente e

sensivelmente conseguiu convencê-la a retirar-se do parapeito do 7º andar.

Importante mencionar que a referida cidadã recebeu na recepção principal do prédio abordagem totalmente inadequada e descortês, revelando o despreparo gritante no atendimento. Ressalto que não há como concluir que a malfadada recepção inicial tenha provocado necessariamente a atitude extrema da tentativa de suicídio, seria leviano fazer tal afirmação sem ser especialista da área. Contudo, creio que, de alguma forma, alguns atos que antecederam o fato em apreço certamente contribuíram para que o desespero se instalasse, sendo que uma abordagem mais humanizada e acolhedora poderia ter mostrado resultado diferente e menos gravoso. Chego a tal conclusão porque a cidadã em questão já é conhecida [...] e, na sede anterior [...], jamais passou por situação semelhante, vez que ali os servidores, terceirizados e militares estavam capacitados e advertidos para realizar o tratamento que ela, como qualquer cidadão [...] merece receber.

Faço uma pequena digressão para informar que a cidadã em questão é uma travesti, a qual reúne vários marcadores de vulnerabilidade social além deste relativo à sua identidade de gênero. Diante de tais colocações iniciais, gostaria de ressaltar dois pontos importantes que considero essenciais para o enfrentamento do problema ora apresentado:

1 - Na recepção houve quem sugerisse a proibição da cidadã entrar no prédio e alguns motoristas e militares que ali se encontravam fizeram observações jocosas em relação à mesma. Após o rumor da tentativa de suicídio se espalhar por todo o prédio, houve comentários de que aquela situação 'mancharia a imagem do prédio novo'. Vale dizer, antes de ter o olhar para a pessoa, o ser humano que se encontrava em situação periclitante, houve quem tivesse o olhar apenas para o "prédio novo". [...]

2 - Fica claro também que, independente de quem quer que seja - muitos são os que nos procuram todos os dias -, a nova sede da [nome omitido] revelou-se bastante vulnerável para pessoas propensas ao suicídio ou a outros atos de desespero. Necessária a adoção de medidas urgentes para garantir a segurança e a proteção não apenas na cobertura (7º andar), mas em todos os andares, onde há muitos pontos de escape. [...]

(Comunicação por e-mail em 18/01/2017).

Desde então, Geni passou algumas semanas sem frequentar o local. Esperei o impacto diminuir para seguir com a minha investigação. Interessava-me entender não somente os motivos que a levaram a subir ao sétimo andar. Em concordância com a nota, ressalto que alguém como ela, com tantos marcadores sociais, não lhe faltavam motivos para decidir tirar a sua vida, dentro ou fora do prédio. Interessou-me, sobretudo, a partir da minha posição privilegiada de transitar pelo local, compreender como o corpo de Geni era recepcionado pelas entranhas diretas na esfera estadocêntrica da capital. O

caso abrangeu agentes estatais dos mais diversos cargos, autoridades públicas e também funcionários terceirizados da limpeza.

Os funcionários terceirizados foram os principais interlocutores nessa empreitada. Entrevistei a autoridade responsável que, desde o início, mostrou-se aberta à discussão. Porém, os demais servidores e funcionários pediram sigilo em suas confidências. É comum por ali os agentes de cargos inferiores denominarem-se como “urêa seca”²⁸. Há um definidor potente de lugar de hierarquia. Nessa escala, os funcionários terceirizados ocupam a posição mais inferior. Uma das minhas interlocutoras me disse que ali “tinha mais gente que se preocupava com o tamanho do salto do que com quem limpava o chão”. Os relatos com os quais tive contato foram variados. Pude ter acesso, a partir dali, com os sentimentos dos “urêa seca”.

Hoje, após uma funcionária terceirizada sentir-se mal de saúde, fiquei na sala lendo alguns textos enquanto a servidora retornava do hospital com a funcionária. Nesse intervalo, [Ana] veio me pedir informações sobre o estado de saúde de sua colega de trabalho. O meu celular estava desligado. Religuei-o. Enquanto isso, começamos a conversar.

Ela começou a relatar sobre o caso de [Geni]. Contou-me que, quando ela se dirigiu à copa do prédio, que fica no mezanino, dois funcionários chamaram [Geni] de ‘viadinho’. [Geni] retornou à recepção e pediu que [Ana] trouxesse café para ela. Pediu, também, pão e dinheiro. Disse que sentia fome. [Ana] conseguiu o café e pão, mas negou-lhe o dinheiro, alegando que este seria usado para comprar drogas. Conversaram um pouco e [Geni] lhe agradeceu, dizendo que a amava. Antes disso, reclamou do prédio novo, pois, no anterior, disse que era melhor tratada.

[Ana], ao descer até o térreo, foi interrompida por um policial responsável pela segurança da portaria que a questionou ‘quem era aquele bicho?’. Enquanto me contava isso, os seus olhos ficaram marejados e começou a imaginar-se de como se sentiria se aquele tratamento fosse com um de seus filhos. Ela disse não ter retrucado o policial, apenas pontuou que não deveria se referir a uma pessoa dessa forma. Em nossa conversa, referiu-se ao policial como uma pessoa estudada e que isso não parecia impactar no modo dele reagir com os outros.

[Ana], em seguida, começou a contar-me sobre a sua história de vida. Contou-me que já havia morado debaixo da ponte, que já pediu esmola na ponte, que ali, naquele lugar, ‘tinha mais gente que se preocupava com o tamanho do salto do que com quem limpava o chão’.

Disse ter repreendido as suas colegas, apontando que se tratava de uma pessoa acompanhada pela [nome omitido]. Contou-me que o

²⁸ Orelha seca, expressão comum localmente para se referir a pessoas que ocupam posição de poder inferior.

policial, ao saber da tentativa de suicídio da travesti do sétimo andar, questionou as recepcionistas sobre 'a coragem de ter deixado alguém como aquilo subir pelo elevador'.

Ela disse: 'meu filho, eles acham que estão em Brasília, que esse prédio aqui é em Brasília, por isso que ninguém quer gente pobre aqui'. Durante toda a conversa, ela me pediu para jamais contar a alguém, que ela era uma 'urêa seca' ali dentro. Contou-me das humilhações que sofreu ali dentro. Disse que se referiram à [Geni] como um 'lixo humano'.

(Caderno de Campo, Teresina/PI, 25/01/2017).

Nota-se que, para Ana, ao afirmar que os servidores de cargo hierárquico superior ao seu creem estar em um prédio "em Brasília", remete-se à noção de que, quanto mais próximo à região central do país, maior será a rejeição à "gente pobre" e que se estende, como no caso de Geni, à sujeira carregada pelos corpos lidos como "lixo humano", os quais sequer poderiam ter subido pelo elevador. O corpo negro, abjeto, de sangue carregado, transitava pelo prédio causando asco. Lélia Gonzalez (1984) discute sobre essa posição do corpo negro na lata de lixo da sociedade. Cabe-se indagar: quando esse corpo negro trans, esse "lixo vai falar, e numa boa" (GONZALEZ, 1984, p. 225) na esfera pública, perante o Estado? Quando a leitura estatal compreenderá esse corpo como passível de choro?

Un canon remoto, de atmósfera enrarecida, se estableció en los espacios institucionales progresivamente así como la particularización, residualización, 'minorización' de todo aquello no actuante en el campo de esa 'vida pública', que no está diseñada para estar al alcance de todas las personas. Esto es así porque, debido a su historia colonial, nuestros Estados no mantienen con la sociedad y los territorios que administran la misma relación que los Estados europeos mantienen con los suyos. Nuestros Estados y todos sus operado rescuando se instalan en sus competencias, no pueden sino reproducir la relación distanciada y exterior con relación a lo administrado, gentes y territorios. Es muy difícil alterar esa relación de exterioridad gestora, encarnada por los hombres, pues es la marca y estructura de la relación colonial y su herencia siempre presente en la arquitectura estatal. (SEGATO, 2016, p. 104).

Geni seria aquela por quem ninguém iria chorar. Enquanto transitava pelo prédio, alegava várias de suas anomalias para se enquadrar em algumas das atribuições que o serviço público poderia oferecer. Como dito, ora chamava atenção para o seu estado sorológico para o HIV, ora para a falta de moradia, e, muitas vezes, apenas para confessar os seus sofrimentos.

Em março de 2017, conheci Geni pessoalmente. Ela havia sido avisada pelos servidores que eu queria conhecê-la. Dirigimo-nos para uma sala reservada no próprio prédio. O local era completamente branco. O teto, o piso, os móveis. Tudo remetia a uma noção generalizada de assepsia. A entrevista, a qual foi gravada, durou cerca de meia hora. Foi curta. Conteí a ela sobre o meu tema de pesquisa, mas não fiz nenhuma menção sobre a sua tentativa de suicídio. Fiz essa opção pelo receio de mencionar um tema que traz profunda carga emocional. Esforcei-me, no entanto, para que me contasse sobre a sua percepção sobre o prédio, mas reconheço que o local, o curto tempo e a pouca intimidade entre nós não me permitiu que ela revelasse a fundo sobre como se sentia ali dentro. Caso me contasse algo, poderia ter ameaçado algum dos benefícios que procurava conseguir através dali. Por outro lado, trouxe-me dados sobre o período em que morou em Brasília.

Geni se reconheceu como mulher aos oito anos de idade e disse que: “daí em diante, eu já sofri preconceito e nunca acabou o preconceito”. Desde cedo, foi rejeitada pela família, período em que alega ter sido explorada sexualmente, ainda na infância, com o fim de ajudar no sustento da família. “A minha família é uma coisa apagada da minha vida”, revelou-me. A prostituição foi o seu único meio de sobrevivência. Disse ter abandonado a escola cedo, após sofrer agressões. Infectou-se com vírus HIV durante a relação afetivo-sexual que manteve por quase 10 anos.

Eu viajei muito, conheço o Brasil quase todo, eu fui até na Europa, mas voltei, porque eu não aguentei, era muito sofrido. Eu fui obrigada a me viciar em droga, me viciar em bebidas pra poder sobreviver, aguentar as noites. Têm pessoas que paga pra fazer programa e oferece drogas, pra usar drogas, pra beber. Então, as pessoas não vê isso, me chamando de alcoolatra, me chamando de drogada, e eu não sou isso. Têm pessoas que falam que eu sou arrogante, que eu sou antipática, que eu sou nojenta, eu não sou, eu só luto pelos meus direitos. Eu sou assim, eu sou pelos meus direitos. (Entrevista com Geni, Teresina/PI, 04/03/2017).

Nasceu em Teresina, mas morou na capital federal por cerca de 30 anos, cujo local descreve como “o plano [piloto] foi planejado pra rico e não pra pobre em Brasília, né?”, e completou:

[...] Em Brasília, eu sofri muito preconceito, o lugar que eu mais sofri preconceito foi em Brasília, porque Brasília é a capital do direito, né? É considerado a capital do direito, mas não é bem assim, as leis não

funciona assim, não funciona, mentira. (Entrevista com Geni, Teresina, 04/03/2017).

Disse, também, ter sido presa por quatro vezes, enquanto lutava pelos seus direitos. Para ela, “a maioria que trabalha com os com direitos eles bloqueiam” e diz que “eu fui negligenciada por as próprias pessoas que trabalham com os direitos”:

[...] Como é que eles vão prender uma pessoa que está tratando dos seus direitos? Tipo, eu vou passando na rua e sou agredida com palavras, se eu volto é pra poder me defender. Eu tô agredindo? Eu tenho direito de ser presa por eu, é... é, eu sei que eu deveria entrar num ouvido e sair no outro, hoje em dia eu faço isso, mas sempre a gente tá com essa... esse bom humor de ta entrando por um ouvido e saindo pelo outro, porque têm pessoas que quer ser melhor do que a gente [...].(Entrevista com Geni, Teresina/PI, 04/03/2017).

Quando se referiu ao prédio público onde estávamos, afirmou ter sido bem acolhida pelos servidores do setor ao qual se dirige regularmente. Frequentava o órgão estatal há dois anos, desde que voltou a morar em Teresina. Quanto à mudança do prédio, apenas comentou que “ficou difícil pra algumas pessoas [...] é que a gente tá acostumada com um lugar, né, aí de repente já muda, mas foi bom, foi uma coisa boa”. Aos poucos, questionei-lhe sobre o tratamento que recebeu no prédio anterior, sediado no centro da cidade, e se havia alguma diferença. Negou. Afirmou que lhe tratam bem, “então é maravilhoso”. No entanto, quando lhe indaguei sobre como se sentia no prédio anterior, embora não tenha se referido especificamente a situações do local, remeteu-se à discriminação estrutural que sofre na sociedade.

Me sinto [bem], me sinto até hoje, porque é muito difícil, eles não querem aceitar... A sociedade não quer aceitar e querem bloquear meus direitos, eles acham que eu não tenho direitos. A sociedade quer escolher o meu nome, a sociedade quer escolher qual hospital que eu vou, a sociedade quer escolher se eu tenho que viver ou morrer, a sociedade fala que eu não sou mulher. E aqui não, eles me acolhem de todo jeito. (Entrevista, Geni, Teresina/PI, 04/03/2017).

Perguntei-lhe se, na portaria do prédio, alguma vez, havia ocorrido alguma situação de desconforto. Geni, novamente, nega.

Não, nunca, nada. Eu sempre fui bem tratada. Eu já até cheguei aqui exigindo meus direitos mesmo, que a sociedade diz que é violência, mas não é violência. Sabe quando a pessoa está escaudada pela sociedade, que quer ser reconhecida pelo amor de Deus! Já cheguei aqui assim, mas nunca fui maltratada por nada, nunca fui jogada pra fora, nunca fui chamada de homem, nunca fui expulsa, nunca fui tirada pra fora, sempre tive meus direitos, sempre se preocupam

comigo, todos eles, todos os [nome omitido] daqui me conhecem, todos! (Entrevista, Geni, Teresina/PI, 04/03/2017).

Como visto, Geni repetiu “nunca”, no mínimo, seis vezes. Parecia tentar me convencer de que, ali, o tratamento recebido era sempre positivo. Não fez menção direta a nenhum dos fatos descritos publicamente por todos com quem conversei anteriormente. Vale frisar que estava às vésperas de iniciar a contratação para o recebimento da sua casa pelo programa do governo federal, “Minha Casa, Minha Vida”, sendo o órgão estatal o principal canal de negociação para conseguir esse benefício. Geni, certamente, tanto pelo seu contexto de negociação de sua moradia, quanto pela minha posição de um desconhecido trajado com as vestimentas iguais aos que estavam prestes a finalizar a conquista de sua casa, não fez menção a nenhuma situação de discriminação.

Geni finalizou a entrevista contando-me das suas frustrações amorosas. Foi espancada por muitos de seus companheiros e, por isso, “tomou trauma de homem”. Atualmente, vive com um benefício público, pois precisou deixar a prostituição pelo seu problema de saúde. Entre Brasília e Teresina, diz que, na capital federal, “é mais sofrido”. Pediu-me, ao final, para escrever um livro da sua história, uma vez que, segundo ela, a sua vida dá um livro, pois nela há muito sofrimento. Disso, é impossível duvidar. Despedimo-nos ali, naquela sala branca. Por dificuldades de contato, não a reencontrei, somente naquela vez. Ela seguiu adiante pelo corredor reluzente e claro. O seu corpo negro se destacava pelo corredor. A recepcionista sorriu para nós com uma simpatia quase mecânica.

A cena protagonizada por Geni traz a conclusão da exterioridade no campo estatal. O prédio público, branco e espelhado, mantém-se inerte, impassível e, portanto, exterior ao corpo de Geni. Segato (2016, p. 24-25) destaca que:

Esto es especialmente verdadero para el medio latinoamericano en el que los estados republicanos fundados por las élites criollas no representaron tanto un quiebre con relación al periodo de la administración colonial, como la narrativa mítica histórica nos ha hecho creer, sino una continuidad en la que el gobierno, ahora situado geográficamente próximo, se estableció para heredar los territorios, bienes y poblaciones antes en poder de la administración ultramarina. Las así llamadas independencias no fueron otra cosa que el repase de esos bienes de allá para acá, pero un aspecto fundamental permaneció: el carácter o sentimiento siempre exterior

de los administradores con relación a lo administrado. Esta exterioridad inherente a la relación colonial agudiza la exterioridad y distancia de la esfera pública y del Estado con relación a las gentes, y lo gobernado se vuelve inexorablemente marginal y remoto, agravando el hiato del que hablo y la vulnerabilidad de la gestión como un todo. (SEGATO, 2016, p. 24-25).

A arquitetura do prédio seguiu à imagem e semelhança do homem branco, cisgênero e elitista. Na informalidade do cotidiano pelas entranhas estatais, os servidores e funcionários seguiram o seu cotidiano comum. Geni, por sua vez, teve a sua diferença indigesta pelo prédio público.

CAPÍTULO 03

CENAS DA NEGOCIAÇÃO DA DIFERENÇA EM COMUNIDADES RURAIS DO PIAUÍ

Cena 01 – Comunidade Rural Liso do Sussuarão

3.1 Para além de *Vidas Secas*: poderia um vaqueiro piauiense amar um neto guei?

Albuquerque Júnior (2011) afirma que o Nordeste foi inventado como o “outro” do Sul-São Paulo, isto é, seria uma rugosidade culturalizada no espaço nacional, a região não europeia. Para ele,

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

O autor comenta sobre a construção do regionalismo paulista que se configurou como um “regionalismo de superioridade”, que se fundamentou, sobretudo, “no desprezo pelos outros nacionais e orgulho de sua ascendência europeia e branca” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 57), isto é, “[...] o berço de uma nação ‘civilizada, progressista e desenvolvimentista’” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 57). Em contraposição, o Nordeste configura o seu “regionalismo de inferioridade” através de sua suposta inflexibilidade à mudança, retratado como uma grande área rural, reduto de calamidades, sendo essas noções propagadas, inclusive, pelo próprio discurso regionalista nordestino.

O escritor Graciliano Ramos, um dos expoentes do discurso regionalista nordestino e em cujos romances “a masculinidade é uma grande fonte de ansiedade para a maioria de seus protagonistas” (VILLARES, 2011, p. 96), apresenta a cachorra Baleia, em sua obra “Vidas Secas” (2005), como o personagem “mais humano” da narrativa. Coube à Baleia a função de representar a maior parte da afetividade entre os personagens. A descrição da

sua morte, que fora provocada pelo vaqueiro Fabiano, é um dos ápices mais emotivos da narrativa. Os últimos suspiros de Baleia estão permeados de sentimentos como angústia, recordações que demonstram o vínculo às crianças e, por fim, no desfecho da cena, o seu sonho com preás gordos e enormes. Fabiano, ao contrário, é descrito como sombrio, de coração grosso, sendo comparado a um macaco. Seria o típico “cabra macho”, o estereótipo de macho exacerbado com a sua inerente reserva de virilidade, como analisa Albuquerque Júnior (2013):

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

Fabiano é apresentado como monossilábico e se comunicava por sons guturais. Logo na primeira cena da obra, apresenta-se um conflito entre ele e o “menino mais velho”:

O menino mais velho e a cachorra Baleia iam atrás. Os juazeiros aproximaram-se, recuaram, sumiram-se. O menino mais velho pôs-se a chorar, sentou-se no chão.

- Anda, condenado do diabo, gritou-lhe o pai. Não obtendo resultado, fustigou-o com a bainha da faca de ponta. Mas o pequeno esperneou acuado, depois sossegou, deitou-se, fechou os olhos. Fabiano ainda lhe deu algumas pancadas e esperou que ele se levantasse. Como isto não acontecesse, espiou os quatro cantos, zangado, praguejando baixo.

A caatinga estendia-se, de um vermelho indeciso salpicado de manchas brancas que eram ossadas. O vôo negro dos urubus fazia círculos altos em redor de bichos moribundos.

- Anda, excomungado.

O pirralho não se mexeu, e Fabiano desejou matá-lo. Tinha o coração grosso, queria responsabilizar alguém pela sua desgraça. (RAMOS, 2005, p. 9-10)

O vaqueiro, ao final, guarda a faca na bainha e parece apiedar-se do filho franzino. Em que pese o contexto de sofrimento da família de retirantes na

seca, restam somente à cachorra Baleia os resquícios de sentimentalidade na obra. As características de Fabiano condizem com o que se construiu sobre o homem nordestino como um tipo regional situado em um padrão de masculinidade. É iletrado, rude e violento.

Ao contextualizar o trecho citado como pano de fundo para retratar o tema da violência homofóbica, pelas descrições do personagem, seria coerente esperar que Fabiano gritasse “anda, viado do diabo” com o filho? E se as pancadas no menino fossem por sua efeminação? E se o choro do menino, que se encolhe após as pancadas do pai, fosse por medo da rejeição expressa através da surra, da agressão física, violência comumente presente nas “vidas secas” e dissipadas de sujeitos de sexualidades dissidentes? É possível afirmar que esse personagem carrega os principais elementos do alçó de um menino lido como efeminado.

Partindo dessas questões, identifiquei um contraponto a “Vidas Secas” na minha história pessoal. Em um cenário da caatinga semelhante ao enredo da obra, identifiquei a experiência de acolhimento com o meu avô-vespa que, nesta seção, tratá-lo-ei como “vô-cheiro”. Ele tem 76 anos. É alto, magro, nariz pontiagudo e cabelos finos e embranquecidos. O comprovante de seu trabalho está inscrito em seus dedos grossos. O seu signo racial carrega traços indígenas e brancos: é um não branco. Assim como o personagem Fabiano, ele também é vaqueiro. A sua remuneração era paga pelo sistema de quarta, isto é, a cada quatro bezerros que nasciam, tinha direito a um (MOTT, 2010). Atualmente, reside na comunidade rural Liso do Sussuarão, localizada no município de Currealinhos/PI, a 65 quilômetros da capital piauiense.

A sua memória surgiu ao final da escrita de um relato autobiográfico de sofrimento em que descrevi o meu trajeto a uma delegacia de polícia para registrar uma ocorrência de agressão na família. Em virtude do peso emocional provocado por esse relato, decidi por descartá-lo. Assim, a segunda narrativa teve como título a seguinte pergunta: poderia um vaqueiro piauiense amar um neto guei?

Do relato de sofrimento a este caso de acalento, retornei, epistemologicamente, à comunidade rural de origem da minha família e por onde passei a maior parte das minhas férias escolares. Reconheço que este

retorno foi viável somente após o desespero emocional que encontrei ao me deparar com sofrimentos reiterados na cena urbana.

Araújo (2015), que analisa o ocultamento no seio familiar da memória de sua avó indígena, defende o que nomeia de o direito humano de saber quem se é. Para a autora, a intervenção colonial bloqueou linhagens não brancas e, sob a mestiçagem física e cognitiva, impôs uma ordem racista na maneira da construção de memórias familiares. Isso resultou no abandono de histórias de vida que ceifa a compreensão sobre quem se é, silenciando maneiras de amar, de se relacionar e de pensar. Por isso, há a emergência do direito de saber quem se é, o qual “[...] encontra seu lar na insatisfação pessoal, na dor, na dúvida e no descontentamento, tendo em vista que a identidade não é espontânea, mas sempre reflexiva” (ARAÚJO, 2015, p. 96). Mais adiante, Araújo completa:

Discorrer sobre o *direito humano de saber quem se é* requer uma luta contra a deslegitimação, desvalorização e obstacularização das memórias familiares não brancas. Trata-se de um caminho que busca interromper a pedagogia nacional do silêncio, bem como interpelar a nós mesmos, a sociedade e o Estado sobre o nosso legal racial. É um exercício por justiça que reclama à ordem estatal um direito por conscientização sobre *quem se é*. (ARAÚJO, 2015, p.100, grifos da autora).

Estive apartado, até então, dessa compreensão de que o vô-cheiro era o único familiar que me amou de uma forma única, apesar de carregar todos os estereótipos de um homem rude e violento como o personagem Fabiano. Somente através da dificuldade em relatar um sofrimento recuperei essa memória vinculada ao acolhimento e à aceitação da minha diferença de orientação sexual pelo vô-cheiro. Percebi que, mesmo ele estando ali, próximo a mim, mantive-me apartado de compreendê-lo como um sujeito que se constituiu como uma fonte de afeto dentro da minha história. Esse dado me trouxe fissuras epistemológicas do meu tema de estudo. Recebi um tratamento positivo para a minha diferença na minha relação com o vô-cheiro. Com isso, é através da memória dele que apresento outra noção em relação a essa descrita por Graciliano Ramos.

A lembrança do meu vô-cheiro é algo que me traz regozijo. As minhas férias escolares foram em seu sítio. A sua história sempre me instigou. Ele é filho de uma mulher pobre com um homem abastado do interior do Piauí que, a

princípio, não o reconheceu como filho. Foi abandonado pela mãe biológica no mato e encontrado por um casal, que o criou. Trabalhou na roça desde pequeno. Casou cedo com a minha avó, que tinha 15 anos à época. O pai da minha avó, que era branco e com fenótipos pouco comuns na região – pele clara, olhos azuis –, não o aceitava. O meu vô-cheiro tem um histórico conhecido por muitos envolvimento fora do casamento. Não andava muito em festas na localidade e também não fazia uso de bebida alcoólica. Era reservado e falava pouco sobre si mesmo.

Durante a minha infância o carinho dele era imenso. Quando os netos chegavam ao seu sítio, ele nos colocava no colo e enchia de cheiros. Cada um tinha apelido que só eles nos chamam. O meu sempre foi “branco”. Os meus avós justificam que, quando nasci, tinha a pele e os cabelos mais claros. Havia uma classificação racial dentro da família, mas, a princípio, não observava hierarquias afetivas.

O carinho do meu vô-cheiro sempre foi forte e intenso. Questionava-me como alguém com as mãos tão grossas da roça, cujas rugas no rosto guardavam humilhações pelos patrões das fazendas nas quais trabalhou como vaqueiro, mesmo tendo sido abandonado no mato, poderia ser tão amável conosco. Isso me marcou, sobretudo, por ter sido, talvez, o único familiar que nunca discriminou nem a mim nem a outros familiares de sexualidades e identidades de gênero não normativas. Pelo contrário, ele nos cheira e abraça com um carinho peculiar, chorava sempre que íamos embora. Contrariando esses marcadores de “cabra macho”, os anos foram passando e o meu vô-cheiro sempre permaneceu ali. Os cheiros e afagos são quase sempre os mesmos. As suas brincadeiras também continuam.

Em 2014, quando fui visitá-lo, recordo-me de um dado que me marcou. Atualmente, os meus avós moram em um sítio mais estruturado, com uma casa de alvenaria, mais acessível ao transporte, mas, ainda assim, decidiram voltar para casa onde moraram durante muito tempo, ainda no terreno do antigo patrão, já falecido. A casa é de taipa e fica mais afastada. Segundo a minha avó, é melhor para criar galinhas e ela se sente mais tranquila com menos movimento de carros na estrada. Era uma manhã de domingo. Eles dois, os meus avós, assistiam à missa comandada por um padre famoso na televisão.

Eu e uma tia sentamos perto deles. A minha militância de combate às opressões provocou muitos dos meus familiares a terem um olhar mais crítico diante das coisas. E, claro, a minha experiência enquanto guei e de outros familiares na família contribuiu também. Observando a magreza do padre, a minha tia fez uma crítica a ele. Disse que ele pregava coisas bonitas, mas havia discriminado a Vera Verão, personagem de Jorge Larfond, que interpretava uma *drag queen* num programa televisivo de humor. O meu avô-vespa não entendeu e expliquei-lhe.

Contei-lhe que, durante um programa de televisão, o padre se recusou a dividir o palco com a Vera Verão, que “era um homem guei, que se vestia com roupas de mulher”; disse-lhe de forma mais concisa. Por isso, ela precisou ser retirada pelo apresentador do programa para que o padre entrasse. O fato se tornou público. Surgiram comentários que Jorge Larfond havia entrado em depressão por conta disso e, algum tempo depois, faleceu. À época, muitos atribuíram a morte dele ao processo depressivo desencadeado, também, pela postura do padre, que fazia bastante sucesso naquela época.

O vô-cheiro ficou em silêncio e seguiu olhando para televisão. Alguns minutos depois, olhou-me e apontou para cima e disse: “Meu filho, está vendo aquele Deus lá em cima? Ele não é só por um, é por todos. O padre errou, não poderia ter feito isso com ela”. Confesso que me surpreendi. Não se referiu a Jorge Larfond como pecador, segundo o sentido religioso fundamentalista cristão. Fiquei emocionado.

Resgatar essa memória me faz pensar que os nossos valores que consideramos modernos vêm carregados de uma violência cruenta. O meu vô-cheiro carrega as principais marcas de um estereótipo do homem nordestino. Analfabeto e vaqueiro, quem diria que ele seria capaz de se tornar, para mim, a figura mais amável da minha família? A emolduração do homem nordestino como uma figura unívoca e imóvel no fluxo histórico de transformações também está presente na obra “Ataliba, o vaqueiro”, de Francisco Gil Castelo Branco (2012), o primeiro romance piauiense a tratar da seca no estado²⁹. As

²⁹ Vale citar que, em 2005, durante uma apresentação na escola em que estudei no ensino médio, fiz o papel do protagonista dessa obra em uma apresentação teatral na escola. Recordo-me do receio que tive à época para representar Ataliba, que “tinha figura atlética e a fisionomia cheia de franqueza”, dotado de “naturezas especiais as dos homens desses ermos longínquos; implacáveis no ódio [...] que não se curvam ao sopro das ventanias e caem por

características afetivas do vô-cheiro contradizem os estereótipos negativos em torno do que se concebeu como “cabra macho” e, de modo geral, ao que se constituiu sobre o Nordeste brasileiro. Segato (2006a) aponta o estereótipo com o capital simbólico de maior peso no exercício da dominação e, no caso nordestino, vale dizer:

O estereótipo pretende dizer a verdade do outro em poucas linhas e desenhar seu perfil em poucos traços, retirando dele qualquer complexidade, qualquer dissonância, qualquer contradição. O estereótipo lê o outro sempre de uma única maneira, de uma forma simplificadora e acrítica, levando a uma imagem e uma verdade do outro que não é passível de discussão ou problematização. O estereótipo constitui e institui uma forma de ver e dizer o outro que dá origem justamente a práticas que o confirmam ou que o veiculam, tornando-o realidade, à medida que é incorporado, subjetivado. O cabeça-chata é uma forma estereotipada de dizer o que é o nordestino, reduzindo-o a seu corpo e este à sua cabeça e generalizando um dado formato de crânio, que é encontrado em algumas populações que vivem na região, para todo e qualquer habitante deste espaço. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p. 13-14).

Em Brasília, quando contava às pessoas sobre essa característica do meu vô-cheiro, escutei que ele poderia mudar caso tivesse a confirmação de que eu era guei. Estava acostada uma expectativa negativa nesses discursos em relação a ele, apesar de todos os dados prévios confirmarem que, de fato, foi o único familiar que nunca me discriminou.

Por outro lado, não se pode olvidar que é recorrente a possibilidade de rejeição quando se declara a sua diferença de orientação sexual nesse nível familiar (ERIBON, 2008). Esse ritual de se afirmar como não pertencente a uma expressão não normativa de gênero e sexualidade é fonte de sofrimento, principalmente pelo receio de rejeição na família. Como ilustração disso, os depoimentos de homossexuais organizados no livro “Vidas em arco-íris” (MODESTO, 2006) reiteram a importância do apoio da família no fortalecimento do sujeito para “[...] encarar a vida e as pedradas que levo no dia-a-dia em relação à homossexualidade” (MODESTO, 2006, p. 119). A culpa, o nojo, o cárcere privado e a expulsão da casa dos parentes são resultados comuns na cena de “revelação à família”. Essa ocasião é fonte de intensa ansiedade, o que, muitas vezes, impede a espontaneidade do diálogo para tratar sobre a

terra em estilhaços, partidos pelo raio” (CASTELO BRANCO, 2012). A personagem expressa um ideal de virilidade do qual sempre estive desprovido e que fundamentou muitas das violências às quais fui submetido no ambiente escolar.

diferença de orientação sexual na família e, quando ocorre, é descrita, por exemplo, como “o mundo saiu das minhas costas” (MODESTO, 2006, p. 118), como descrito por Otávio. Paulo, também depoente do mesmo livro, enfatiza que “[...] o repúdio familiar sempre traz muita revolta. E foi isso que aconteceu comigo. Já tentei me suicidar várias vezes” (MODESTO, 2006, p. 117).

Decidi, após um tempo, contar ao meu vô-cheiro sobre a minha sexualidade. Chamei-o para o quintal, onde fica o chiqueiro dos bodes, localizado em frente a um açude que havia sido cercado com arame farpado para evitar que o gado ficasse preso no lamaçal que restava. A maior parte do chão estava com rachaduras, em uma imagem muito próxima aos noticiários quando retratam sobre a seca no Nordeste.

Recostado próximo à entrada do chiqueiro, o vô-cheiro me apontou uma cabra que havia perdido o filhote. Com a voz triste, contou-me que estavam desaparecendo muitas cabeças. Elas passavam correndo, uma a uma, entre nós, para entrar no chiqueiro. Quando terminou, ele fechou a porteira e fomos para frente do açude. As cabras já estavam presas. O sol estava fraco. Era um final de tarde. Finalmente, decidi dizer o assunto. E contei. De modo objetivo e o mais claro que pude: disse-lhe que gostava de homens e que, mesmo tendo namorado por muito tempo uma menina, via-me, no futuro, relacionando-me e vivendo com homens e que, provavelmente, iria casar com um. Nem tenho certeza se, de fato, quero me casar, mas foi a forma que encontrei para retirar qualquer possibilidade de que ele afirmaria que aquela era apenas uma fase ou se fizesse de desentendido sobre o que eu estava lhe dizendo. Encontrei no casamento uma forma de dizer o que a minha relação com homens significaria. Tive o cuidado de não usar a expressão guei, pois talvez não fizesse sentido para ele. Eu disse, em suma, que gosto de homens e que, provavelmente, vou me casar com um, e queria que ele não mudasse os seus sentimentos em relação a mim por causa disso, pois seria importante que as pessoas com quais eu me relacionaria pudessem frequentar o seu sítio.

A minha voz embargou, mas consegui falar. Desejei profundamente estar bêbado em alguma boate que costumo frequentar, mas não. Não havia nada que se assemelhasse àquele momento. O único som presente era dos chocalhos das cabras. Desejei, por um momento, retornar a uma sala de aula para que não precisasse enfrentar aquele momento.

O vô-cheiro, o mesmo avô-vespa, estava ali, ouvindo-me dizer que desejo, afetiva e sexualmente, homens. Encerrei. A saliva atravessou a garganta com certa dificuldade, pelo nervosismo e pela própria sequeidão do lugar. Por outro lado, senti-me corajoso.

Após um momento de silêncio, ele começou a me dizer que não iria “nem me maltratar pela frente, nem destratar pelas costas” e que, se eu queria ser assim, eu tinha que ser. Logo em seguida, como se continuasse no mesmo assunto, só que em outro contexto, começou a falar de afeto pelos filhos e netos. Disse-me que sabe que não deixará muito, em termos de herança, para os filhos, que não se envergonha disso, mas que se envergonhava por não ter dado carinho a uma filha que teve fora do casamento. Conversou sobre afeto, da saudade que sentia das irmãs – apesar do pouco convívio que teve com elas –, do momento em que o seu pai biológico o reconheceu pouco antes de morrer e descreveu as características de cada um dos filhos. Terminamos a conversa falando de afeto na família.

Penso que, tanto eu quanto as pessoas que me instigaram a realizar esse evento de “me assumir” guei diante dele, esperava que, ou haveria uma reação hostil, como é comum em muitas famílias, ou uma expressão piegas de aceitação, com roteiros narrativos retilíneos. Ele procurou o caminho contrário para dizer o que aquilo significava: o não dito. Ou dito de outra forma, por meio da percepção dele de família. A minha informação tão esperada pouco fez diferença para conversarmos sobre o que significávamos para ele. Pedi uma foto ao final. Tenho-a guardada comigo.

Desde então, a cena dessa comunidade rural, onde mora o meu vô-cheiro, passou a ocupar o centro dessas narrativas etnográficas sobre a negociação da diferença.

3.2 Reinaldo: há lugar para “viado” em uma comunidade rural piauiense?

Ainda em Brasília, como dito acima, quando comentava sobre a minha relação com o meu avô-vespa, os questionamentos se concentravam em dois aspectos: primeiro, se eu já havia realizado o ritual de me assumir guei para ele; e, segundo, em sendo confirmada a aceitação já prevista por mim, ainda restaria a dúvida se esta recepção positiva da diferença de orientação sexual se restringiria somente a parentes consanguíneos. Essas questões eram

recorrentes em conversas informais que mantive sobre a minha pesquisa, dentro e fora dos espaços acadêmicos.

Outrossim, decidi acatar a insistente desconfiança que persistia quando relatava sobre essa minha experiência e assim o fiz quando, à beira do açude seco e do chiqueiro dos bodes, contei ao vô-cheiro sobre a minha orientação sexual. Ainda assim, permaneceu a dúvida sobre se se tratava de uma característica exclusiva com parentes consanguíneos. Foram nesses movimentos que encontrei um personagem importante nesses movimentos etnográficos: Reinaldo, de 73 anos, morador de Liso do Sussuarão.

3.2.1 O Primeiro Contato

Após cumprir com o ritual de me assumir guei, procurei alguém que não fosse heterossexual, para além de parentes consanguíneos, e que tenha vivido em Liso do Sussuarão. Reinaldo era um caso que se encaixava para compreender esse campo além do meu seio familiar consanguíneo. Por ser o primeiro viado³⁰ que identifiquei na minha memória e ter convivido com a minha família na localidade, ele se tornou um interlocutor central para a compreensão da cena na referida comunidade rural.

Embora Reinaldo fosse alguém com quem convivi durante grande parte da minha infância e adolescência, pouco o encontrava nos anos em que fui à comunidade. Reconheço que não me interessava por esse contato. Atribuo esse meu desinteresse pela nossa pouca identificação: éramos de gerações diferentes e de lugares distintos (urbano e rural) e pela proximidade dele com a minha família. Este último dado revela a constante vergonha que seguia acostada a mim. A construção da minha identidade se deu, a princípio, pela vergonha, pelo medo e, posteriormente, pelo meio envolvimento com a militância política identitária no movimento estudantil universitário, nos espaços de consumo e, mais tarde, na pesquisa acadêmica. Eram poucos os pontos em comum entre Reinaldo e eu. O primeiro dado que me permitiu, portanto, esse reencontro, foi a convivência dele com o vô-cheiro e, de modo geral, com toda a comunidade.

³⁰ Em Liso do Sussuarão, o termo “viado” é mais comumente utilizado para se referir ao que, na zona urbana, denominou-se como homossexual, guei, entre outros. Por isso, em respeito ao repertório linguístico local, utilizo-o para se referir a Reinaldo.

Antes de buscar o primeiro contato, dialoguei com a minha avó sobre onde Reinaldo morava atualmente, de como estava o seu estado de saúde, a frequência com que ambos se encontravam e a história da relação da nossa família com ele.

Estávamos sentados em uma cadeira de espaguete. Minha avó usava um vestido estampado, sem mangas, de corte reto, tonalidade avermelhada e com manchas na altura da cintura, as quais se formaram ao longo dia, provavelmente após preparo do almoço. Era uma tarde de domingo. Enquanto reclamava das dores nos pés, acomodou-se na cadeira e demonstrou interesse para me contar essa história.

Disse-me que Reinaldo morou por muitos anos em sua casa, pois gostava de cozinhar, ajudava nos serviços domésticos e que costumava “viver pelas casas”. Dormia no quarto com as mulheres. Recordou que ele vivia adoentado. Por ser asmático, passava noites sem conseguir dormir, “puxando o fôlego”. Certa vez, quando uma dessas crises se aprofundou, os meus avós cederam a cama de casal, onde dormiam juntos, para que Reinaldo ficasse mais confortável e conseguisse respirar com maior facilidade. Era a única cama da casa, pois, em regra, os filhos e os visitantes dormiam em redes de pano. Ele foi acomodado, assim, no melhor cômodo que podiam oferecer, tendo ocupado o móvel que, em regra, é de uso privativo do casal. Em outros momentos, mesmo quando não havia mais a cama, Reinaldo, quando adoecia, era acomodado na rede de pano entre eles. “Ele dormia entre nós. A minha rede aqui, a do [nome do meu avô] ali e ele no meio”, contou-me, referenciando a posição estratégica de Reinaldo em caso de agravamento de seu estado de saúde. Aquilo que se pode compreender como uso privativo de um determinado bem ou espaço, tão comum em espaços urbanos, tal qual a cama, o quarto e outros objetos de uso comumente associados ao uso exclusivo do casal, foi facilmente negociada diante da debilidade de saúde de Reinaldo, o qual, apesar de sua diferença, foi acomodado nas melhores condições que poderiam ser oferecidas³¹.

³¹ Barbosa (2010) identificou dado semelhante em sua etnografia em Colônia do Piauí. A antropóloga problematiza o valor moderno da privacidade a partir da experiência comunitária enquanto pesquisou sobre Kátia Tapety, tendo constatado que, no município citado, a vida era compartilhada, tanto as casas como as comidas eram da vizinhança, a vida de cada pessoa constituía a própria cena social, sendo “[...] a esfera doméstica era, por essência,

O seu problema de saúde se estendeu por cerca de uma semana. À época, o acesso a Teresina era difícil. Apenas um ônibus, bastante velho, fazia linha para a cidade. Apesar da curta distância, a viagem levava quase dois turnos do dia, pois a estrada era de terra e inexistia asfalto na maior parte do percurso. Nesse período, o meu vô-cheiro foi a Teresina comprar uma medicação. Enquanto isso, em casa, a minha avó produzia lambedores³² e cozinhava caldo de galinha caipira para a recuperação de Reinaldo. Configurou-se, assim, um dado constitutivo para além da minha experiência pessoal: Reinaldo teve um lugar social em Liso do Sussuarão. Decidi, assim, procurá-lo. Estava ali um personagem central para a composição da cena contextualizada no meio rural e da sua relação comunitária.

Despedi-me dos meus avós, entrei no carro e fui em direção à casa de Reinaldo. A vermelhidão do sol no poente já perdia força para a escuridão. Após o desfecho da tarde, o qual foi anunciado pelo canto das cigarras, a noite já surgia com o som dos grilos. Por dentro, após a conversa com o meu vô-cheiro, já me sentia seguro, cheio de ideias, aceito. Eu estava certo: ele não mudaria comigo. Agora, precisava encontrar Reinaldo para confirmar se aquilo era uma característica exclusiva do meu vô-cheiro para com parentes consanguíneos ou se se estendia a outras pessoas. A minha expectativa era a mesma em relação a minha aceitação: Reinaldo era bem aceito e respeitado não apenas pelos meus avós, mas em toda a localidade.

No caminho, percorrido por cerca de sete minutos de carro, sentia-me inquieto. Como me apresentaria a Reinaldo? Após tanto tempo sem encontrá-lo, como ele iria me receber em sua casa com a ousadia de, dessa vez, perguntar-lhe sobre intimidades? Eu deveria contar-lhe que também sou guei? Como estabelecer uma relação de confiança entre nós? Como confiaria em mim sabendo do meu pertencimento à família com a qual ele conviveu? Eu, no fundo, sentiria vergonha de me dizer “eu sou guei”, e ele me responder com um catártico “eu já sabia”. Se assim fosse, mesmo eu, já tão abertamente militante LGBT, sentiria vergonha após ter reconhecido que o meu esconderijo da

compartilhada. Isso era exemplificado pela quantidade de tecidos pregados às paredes, em substituição às portas, ou mesmo pela ausência destas, no interior das casas” (BARBOSA, 2010, p. 43).

³² São receitas caseiras em que se misturam ervas e raízes de determinadas plantas e, em regra, utiliza-se para o tratamento de doenças respiratórias.

infância era de papel, que era deveras infantil. Controlei a ansiedade afirmando que, sim, falaria sobre mim, com tranquilidade. E que, se recebesse um não, uma porta na cara, também seria um dado importante para trabalhar sobre um assunto desconcertante, inclusive para mim. Parei na entrada que dava acesso à casa dele. Pedi que uma amiga me acompanhasse, pois não saberia encontrar a casa dele. Confesso que, no fundo, eu sabia como chegar, ainda que perguntando aos vizinhos da comunidade, mas me sentia inseguro e envergonhado.

Quando cheguei, já estava mais escuro. Avistei-o na porta. A luz da frente estava acesa. Parei o carro em frente à porteira de seu terreno, que deve medir em torno de 50x30 metros. Quando desci, tentei disfarçar a minha timidez com um modo mais exagerado de se anunciar. Gritei-o pelo nome de longe, acenando-lhe com a mão. Ele pôs a mão sob a cintura e me olhou fixamente, de longe. Parecia sério. Eu, por dentro, já estava decidido que continuaria ali. Recebi o sinal para entrar. Eu e minha amiga entramos. Atrapalhei-me com a madeira que atravessa os dois lados da porteira. A minha camiseta enganchou num prego e fiquei ainda mais atrapalhado. Disfarcei a minha inabilidade para desbravar a porteira e temi pelo cachorro, um vira-lata de cor amarelo queimado, que veio em nossa direção. Reinaldo me tranquilizou.

Enquanto atravessávamos o quintal até à porta, Reinaldo entrou em casa. Estava sem camisa. Vestia uma bermuda jeans e usava um chinelo de dedo. Exibia uma barriga proeminente e arredondada. Organizava as cadeiras lá dentro de casa. Chegamos à porta. Anunciei-me. Falei sobre o tempo que não nos víamos. Sentamos na sala. A casa era de alvenaria, mas não estava rebocada por cimento nem por qualquer tipo de pintura. Havia uma televisão de 21 polegadas sobre uma estante avermelhada e o telefone fixo branco ao lado da porta. Era o único telefone da região. Havia alguns retratos expostos na parede.

Inseguro, titubeei para dizer o motivo que me levava até ali. Talvez a presença da minha amiga, que gentilmente aceitou me acompanhar, impediu que a conversa avançasse. Ele tergiversou por diversas vezes sobre os assuntos mais íntimos, os quais só puderam ser abordados com o tempo. Quando lhe perguntei sobre as festas no interior, ele reiterou que gostava de ir

e que dançava muito com mulheres e que a sua diversão era com mulher. Aprofundei mais e ele desconversou. Fatigado pela minha inexperiência e medo de tocar num assunto que a mim próprio incomodava, resolvi desistir da entrevista.

Desliguei o gravador. Encerramos a frustrada tentativa de entrevista, que terminou mais como uma conversa, o que me fez rever esse instrumento de coleta de dados que, naquele caso, não funcionara de forma eficaz. Nesse vai-e-vem de titubeio meu e dele, despedimo-nos. Ele deixou uma abertura para eu retornasse, convidando-me para retornar com mais calma.

3.2.2 E tem vaqueiro viado no Piauí?

Retorno a Brasília com o seguinte dado: Reinaldo era plenamente respeitado na comunidade Liso do Sussuarão. Certa vez, durante o intervalo de aula na UnB, enquanto conversava com a “tia do café” (também nordestina) sobre a minha mudança e estudos, contei-lhe sobre a minha pesquisa e o que havia, até então, encontrado, dando ênfase à história de Reinaldo, o qual também fazia trabalho como vaqueiro. Ela me questiona: “e tem vaqueiro viado no Piauí?”.

Sim, existe. Reinaldo aposentou-se como servidor público pelo município de Teresina no cargo de agente de portaria. Ele não soube me precisar o período em que iniciou o trabalho, mas o conseguiu após cozinhar para um vereador teresinense durante um batizado, o qual conseguiu enquadrá-lo como agente de portaria em escolas públicas na região. A sua aposentadoria por invalidez veio em virtude de seu quadro crônico de asma. Durante o período em que o visitei, contou-me que complementava a sua renda atuando como vaqueiro com a criação de cabras da fazenda que faz fronteira com o seu terreno. Realizava esse trabalho há cerca de 10 anos de forma compartilhada com o seu vizinho, Joca Ramiro. Já no final de nossos encontros, ele me contou que havia deixado a sua atividade de vaqueiro após o rebanho de cabras ter sido vendido. Parecia desapontado com isso. O fazendeiro para quem trabalhava costumava dormir em sua casa, mas segredou-me que não se sentia bem com a sua presença, pois ele sempre andava armado com revólver.

Reinaldo morava sozinho em sua casa. Morar sozinho, porém, não implica dizer que vivia isolado. Contou-me que, em regra, dormia desacompanhado, mas que tinha medo das noites chuvosas. Quando chovia, a sua vizinha, Edinair, o convidava para dormir em sua casa, mas ele geralmente recusava. Mesmo assim, Edinair designava um de seus dois filhos para acompanhá-lo. A vizinhança parecia se esforçar para acomodá-lo em situações sutis de medo e o livrava da impressão de abandono.

Em uma das minhas idas a Liso do Sussuarão, reencontrei Reinaldo no ônibus que fazia linha para a comunidade. Ele acenou de longe. Sentei-me ao seu lado. Parecia envaidecido com a minha presença. Perguntou-me sobre o que eu fazia ali. Respondi-lhe que fui visitá-lo para continuarmos a nossa conversa. Logo em seguida, discorreu sobre algum afeto, um companheiro. Reinaldo parecia gostar de criar namoros fictícios. Disse que iria pouco a Teresina, somente para questões de saúde e recebimento de sua aposentadoria. “O meu coração fechou para Teresina”, disse-me se referindo à capital como um local perigoso. Durante a conversa, ele silenciou e adormeceu no banco. Parecia cansado. Veio acordar quando estávamos prestes a chegar a sua casa. Antes de descer, convidou-me para um almoço, dizendo que cozinaria uma carne de bode ao leite de coco.

Alguns dias depois, chego até ele, que me recebe novamente com a mesma hospitalidade. Para o almoço, como prometido, o cardápio foi bode ao leite de coco, prato bastante típico no Piauí. Enquanto eu me servia na sala da casa, Reinaldo chamou Joca Ramiro na cerca de arame farpado que dividia os dois terrenos e entregou uma panela com comida. Passei anotar o nível de intimidade entre ambos. Reinaldo ostentava um porta-retrato de Joca Ramiro na sala. Em conversas informais com os interlocutores na comunidade, ouvi reiteradas vezes que os dois mantêm um caso amoroso, apesar de Joca estar em um casamento heterossexual. Comentava-se, inclusive, que a esposa de Joca aceitava a relação e que o caso era relativamente público. Era bastante evidente a intimidade entre ambos. De fato, os dois compartilhavam a comida, o trabalho e, no geral, o cuidado um do outro. Certa vez, cheguei a questionar se existia algo além da amizade, mas Reinaldo desconversou. Afirmou que se trata de seu afilhado.

Após o almoço, percebi que Reinaldo adormeceu na cadeira. Também cansado após uma noite acordado, perguntei-lhe se eu poderia deitar. Ele me acomodou em sua cama. Reinaldo deitou na rede de pano na sala e cochilava sob a tranquilidade na comunidade.

Em nossas conversas, Reinaldo me relatou que sofreu uma discriminação. Por diversas vezes, ele sempre retornava a esse caso. Uma vizinha acusou-o de ter pegado um lençol que secava na cerca de arame para “ir pro mato com os macho”. A sua expressão facial denotava a mágoa que ainda restava disso. Não a perdoou. Perguntei-lhe se havia sofrido discriminação na família ou algum tipo de rejeição. “Eu acho que nasci por Deus. Meus pais nunca perguntaram o que eu era”, revelou-me. O ritual de “saída do armário” não lhe foi necessário. No que tange às suas práticas sexuais, disse-me que “o viado é, pra mim, o que dá; o que come é homem. São homem de verdade”. Os homens que o procura, geralmente, batem na porta no início da madrugada. Em sua maioria, são casados.

Este dado, de que por ali não havia nenhum outro “viado” além dele, deixou-me surpreso. Por maior que fosse o meu esforço em não encaixá-lo numa identidade própria do meu repertório identitário, perguntei-lhe como ele gostaria de ser identificado no trabalho, se como “guei, viado, homossexual...”. Deu-me como resposta: “Eu quero que diga que eu sou querido, bem querido aqui”. Ele rejeitou qualquer identidade política para narrar o seu lugar na comunidade. Logo depois fui entendendo que a palavra homossexual era quase impronunciável por ali. A identidade gay chegou ali pela novela da Rede Globo.

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

Reinaldo se orgulhava do respeito que conquistou entre os moradores da região: “O pessoal me achava importante porque me convidavam para comer. ‘[nome de Reinaldo], eu quero um di cumer’. Aí eu fiquei famoso. Recebia as pessoas bem”. A sua habilidade culinária o fez transitar por toda a comunidade. Era constantemente convidado para cozinhar em missas,

batizados, casamentos e em festas locais. Ele também cumpria com a função informal de alcoviteiro. Levava cartas entre os namorados. Conquistou mais espaço e trânsito entre os jovens de sua época.

Reinaldo mantinha práticas religiosas católicas, embora notadamente houvesse sincretismo com outras matrizes religiosas, como a umbanda. Disse-me, com regozijo, de quando fez um “reza”, evento comemorativo: “[...] fiz uma reza, roda de São Benedito, na minha casa. Quase três mil pessoas. Gente de Palmeiras, Parnarama, Maranhão”. Queria demonstrar que era reconhecido por outras regiões e sempre enfatizava: “Eu sou querido demais, eu sou feliz por isso. Todo mundo gosta de mim. Eu sou amigo de todo mundo. Só hoje, parou cinco carros aí na frente pra me abraçar, me beijava do lado e do outro, tudo de Teresina”.

Os meus interlocutores reiteraram esse sentimento de pertencimento de Reinaldo. Todos falavam com respeito, afeto e desejo genuíno de cuidado com ele. Narravam histórias sobre as noites de festas, das brincadeiras no terreiro. Comentavam que ele gostava de dançar. Era um exímio dançador.

Uma vez, em conversa com João, um morador da comunidade, quando questionei-lhe sobre se, em Teresina, Reinaldo poderia se divertir como costumava fazer por ali, ele me respondeu: “O [nome de Reinaldo], numa balada, ele iria achar alguém pra dá uma mãozada nele. Aqui, não”. Tive a certeza de que, em Liso do Sussuarão, a dança de um ‘viado’ era bem recepcionada. Vivia-se o direito ao lazer. Reinaldo fazia a festa.

3.2.3 A vergonha em campo

Menciono um aspecto que me percorreu durante esse processo de ida as comunidades: a vergonha em campo. Precisei enfrentar os meus próprios medos para imergir em campo.

Nas primeiras vezes em que fui à casa de Reinaldo, estacionava o carro na entrada do terreno e entrava de imediato. Os contatos com alguns vizinhos foram se dando com um tempo, principalmente quando iam receber algum telefonema. Não havia a oportunidade de contato com os vizinhos. No entanto, desde que passei a residir no povoado, fui algumas vezes até ele de carona numa moto e à pé. Nessas oportunidades, podia perceber os olhares dos vizinhos para mim. Por dentro, sentia-me envergonhado, confesso. Embora

não conhecesse todos os moradores, sabia que eles me conheciam na localidade, pelo menos de vista, sobretudo a partir da minha família. Provavelmente, não me conheciam pelo nome, mas como o “neto de fulano” ou “filho de cicrano”.

Percebi que havia uma surpresa pelo meu interesse em visitar Reinaldo. Talvez suspeitassem de que haveria alguma relação afetivo-sexual entre nós. Apesar do meu constrangimento inicial, não fiz esforço para desmistificar qualquer suspeita nesse sentido, apenas atentei para a minha própria vergonha sexual em campo e passei a tentar entender o significado daqueles olhares em torno de mim. Constatei, com o tempo, que os olhares em minha direção eram diferentes dos que fui alvo enquanto voltava da escola, por exemplo. Ninguém me gritou “viadinho” ou qualquer insulto nesse sentido. Mas, notadamente, havia um olhar de estranhamento dos moradores.

Atribuo este olhar, provavelmente, ao reconhecimento da comunidade como uma pessoa de fora, alguém da cidade, da capital e, apesar dos meus vínculos familiares, alguém incomum para a comunidade em dia ordinário da semana. Outro aspecto que possa ter gerado essa inquietude em relação à minha presença é que, nas conversas com Reinaldo, ele me revelou que todos os homens que o procurava moravam ali pelas redondezas. Residiria aí essa suposição de que eu, assim como eles, teria o mesmo envolvimento sexual com Reinaldo? Ou que, como estrangeiro da capital por ali, fosse descobrir os segredos sexuais vividos na calada da noite? Precisei conviver com essas desconfianças que eu próprio me colocava.

Após um tempo, espalhou-se pela comunidade que eu “escrevia um livro sobre a história” de Reinaldo, o que impulsionou as idas e vindas dos vizinhos enquanto estive pela casa dele. Estavam todos curiosos.

3.2.4 “Por que a gente aqui não se mata e lá vocês se matam?”

Durante o período em campo, destaco uma importante interlocutora nesse processo, Otacília, a qual era casada com Riobaldo, que é vaqueiro. Ambos moram na comunidade e conviveram com Reinaldo. Entre muitos contatos, vale descrever uma das nossas conversas intensas que tivemos.

Eu caminhava por entre as plantas no quintal, próximo ao canto direito do cercado, que fica na divisa com o terreno ao lado. Já estava escuro e,

assim, eu me sentia confortável para andar entre as árvores sem ser percebido. Ali, sozinho, fiquei andando de um lado para outro. Era o meu modo de refletir sobre as questões que me envolviam. Enquanto pulsava a efervescência das minhas inquietações, Otacília me viu de longe e perguntou, interrompendo o meu momento solitário, o que eu fazia ali sozinho. Tentei disfarçar o meu constrangimento por ela me ver falando sozinho; respondi-lhe algo vago e fui encontrá-la.

Debaixo de uma mangueira, com a perna apoiada na raiz da planta que sublevo o solo, Otacília começou a me perguntar o sentido da minha pesquisa e como eu pretendia fazer isso, referindo-se, sobretudo, ao Reinaldo, e de como eu conseguiria chegar às pessoas para tratar de assuntos que, por ali, não se costumava falar. Expliquei-lhe que eu conversaria com pessoas próximas a ele, acompanhando-o em atividades do cotidiano, o que eu já vinha tentando fazer. Assim, anotaria as minhas observações em meu diário de campo. Por isso, eu havia decidido residir no povoado por um tempo, pois isso facilitaria esse contato.

Percebi uma excitação da parte dela. Eu estava realmente submerso no canto do cercado, com pouca visibilidade e, embora as pessoas que passassem pela estrada pudessem me ver, a minha posição afastada demonstrava um desejo de isolamento, de indisposição para interação. Mas percebi que sempre alguém arranjava um jeito de irromper um diálogo, uma aproximação.

Otacília estava atenta às conversas que fazia enquanto falava sobre a minha pesquisa com as outras pessoas e, provavelmente supondo que a minha andança naquele canto escuro se devia à reflexão sobre os tantos assuntos que me atravessavam, decidiu me interpelar. Sugeriu-me nomes para eu dialogar, inclusive completou, referindo-se ao irmão de Reinaldo: “Menino, ele é viado todo, o jeito, corre com medo de muié, todo mundo fala”. Quis saber se, na opinião dela, ele aceitaria colaborar com a pesquisa: “Acho que não! Ele é um bruto, dá coice... mas que ele é, é”. Com efeito, tive pouco trânsito com os familiares de Reinaldo. Nas vezes que tentei aproximação com alguns de seus parentes, a conversa não fluiu e permaneceram desconfiados em relação a mim.

Otacília, ainda na conversa, ressaltou a minha coragem em abrir a minha sexualidade nos lugares e decidir estudar com esse tema. “As pessoas fazem, mas ninguém quer falar”, disse-me. E emendou a história se referindo a um suposto caso de um vereador da região com um homem jovem. Disse que “ontem mesmo, ali no bar, o [nome omitido] e o [nome omitido] vieram dizer que ele (o vereador) tava com o colchão no carro! Que a mulher viu ele com um menino no festejo e expulsou ele de casa”. Vale dizer que, pouco tempo depois, esse mesmo vereador apareceu na casa e nos cumprimentou, sem demonstrar nenhuma afetação ou preocupação. Apresentou-se com a sua simpatia costumeira.

Continuei a conversa com Otacília no alpendre, que ficava no fundo da casa. A excitação dela em falar continuava. Toda a conversa foi uma troca. Eu também expunha questões das minhas intimidades, como pontos dos meus relacionamentos e impressões gerais que estavam me surgindo. Foi, então, que ela retomou um assunto que já havíamos conversado em outro momento, nas primeiras vezes que demonstrei interesse pela história de Reinaldo.

Ela já havia me contado que, assim que se mudou para trabalhar na casa dos pais do seu atual companheiro, Riobaldo já suspeitava de uma relação entre o seu esposo e Reinaldo. Relatou que este sempre se referia a ela de forma depreciativa, demonstrando ter ciúmes em relação a Riobaldo. Otacília contou que notava uma aproximação incomum entre eles.

Todas essas confissões me causavam, decerto, uma surpresa. Por maior que fosse o meu esforço de estranhar o campo que escolhi investigar, este era o ambiente onde cresci e que, por tantas vezes, era o cenário que, embora acolhedor, não cogitava ser um espaço possível de existir relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Como imaginar que figuras tão másculas, viris, situadas em um referencial de masculinidade petrificada, tivessem reveladas, agora, as suas práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo?

Eu, ironicamente, dizia a mim mesmo: “pena que só me contaram isso agora, teria me poupado de tanta angústia naquela época”. A angústia de não ser alguém viril provavelmente permaneceria, e as perseguições na escola, por exemplo, iriam me lembrar isso, mas talvez diminuísse a minha ansiedade de que aquilo não estava no campo da aberração, do inumano, do impossível. E,

efetivamente, para mim, ainda criança, era tudo isso mesmo. Não sei em que medida isso atenuaria a minha angústia, mas seria marcante saber que a “aberração” existia ali, entre machos, de forma corriqueira.

Otacília contou que, até hoje, ela e Reinaldo não mantêm relações próximas por conta disso. “Ele passava direto aqui na frente, mas vai direto, nem olha pra cá”. Quando ela e Riobaldo começaram a se relacionar, ainda às escondidas, chegou a perguntar: “Tu tem um caso com o [nome de Reinaldo], é?”, o que foi prontamente negado por ele. Começou, também, a controlar mais a aproximação entre eles, até que se distanciaram. Perguntei se se tratava de apenas uma desconfiança ou se, para ela, realmente existiu algo entre os dois, ou se era apenas um desejo de Reinaldo, um cuidado mais apurado, por parte dele:

‘- Lôro, com certeza! Era dos dois. O [nome de Riobaldo] também gostava’.

‘- E isso alterou em alguma coisa para ti, essa possibilidade do teu atual companheiro ter se relacionado com um homem?’, perguntei.

‘-Não’, respondeu-me. E disse que foi só naquela circunstância que não alterou o interesse dela em relação a ele. ‘Eu tirei ele do [nome de Reinaldo]’.

(Caderno de Campo, Teresina/PI, 27/03/2017).

Durante o período em que estive na comunidade, acompanhei Otacília em muitas ocasiões. Ela me segredou sobre os relacionamentos extraconjugais que ocorriam por ali. Uma vez, numa tarde, enquanto passávamos de moto em frente a um trecho desmatado à esquerda da estrada, saiu um homem de moto, que aparentava cerca de 50 anos. “Olhaí, saindo da piçarreira! Tava pegando a mulher do [nome omitido]. Ela disse que demora a endurecer”, comentou comigo. Quando chegamos ao destino final, insisti na conversa com ela sobre a “piçarreira”, que era o local onde as relações extraconjugais ocorrem por ali. Nessa conversa, ela foi assertiva ao se referir a essas práticas sexuais na piçarreira “lá, vocês têm o *facebook* que deixa tudo marcado; aqui, a palha de coco não fala, ela só balança quando o vento toca nela”. A sexualidade por ali transcorria no indizível, na terra de ninguém, sem-terra, nômade e errante (FERREIRA, 2008).

Otacília me apresentou que, na comunidade, as práticas sexuais ocorriam com tranquilidade, recostada às palmeiras de coco-babaçu que

circundavam a piçarreira. Em outro momento, ao contar sobre os problemas que identificava na experiência de quem se relacionava sexualmente com alguém do mesmo gênero, isto é, um viado, uma sapatão, ela me fez uma pergunta que parece ser a chave principal da nossa interlocução “por que a gente aqui não se mata e lá vocês se matam?”. Esse questionamento sugere que, na percepção de Otálicia, em Liso do Sussuarão as pessoas de sexualidades não normativas não tinham tendência a cometer suicídio, o que diferia das cenas das grandes cidades, onde o cenário de morte era frequente.

3.3 Pelas veredas do sertão: novas convivências comunitárias com a diferença

No final da pesquisa de campo, dois casos em comunidades rurais distintas trouxeram um reforço em torno do argumento de que, em comunidades que convivem há um tempo, é possível negociar a diferença mais facilmente. Maria Laura dos Reis, que se identifica como travesti, à época de sua transição de gênero, mudou-se de Teresina para uma comunidade rural, Novo Nilo, no município de União/PI, a 80 quilômetros da capital, tendo sido mais aceita pelos moradores da localidade. Entrevistei-a em Teresina e visitamos, por um dia, a comunidade Novo Nilo. Em movimento semelhante em busca de outras cenas, identifiquei, através do contato com a atual vice-governadora do Piauí, Margarete de Castro Coelho, as trajetórias de Bela Preta e Dejanira, as quais moraram em frente à fazenda de sua família no município de Coronel José Dias/PI, localizado a cerca de 520 quilômetros de Teresina. Após obter informações preliminares sobre o caso, parti, logo em seguida, rumo ao referido município, onde conversei com moradores que as conheceram.

Assim, descrevo brevemente essas cenas finais para ilustrar novos horizontes possíveis pelas veredas do sertão e por outros espaços que permanecem encobertos em virtude do preconceito negativo para as soluções comunitárias.

3.3.1 Pelos rastros de Diadorim: Bela Preta e Dejanira

Em “Grande Sertão: Veredas”, de João Guimarães Rosa (1956), o personagem Diadorim surge como uma incógnita quanto ao seu gênero. A

atração afetivo-sexual pelo narrador-personagem, Riobaldo. A narrativa demonstra uma fluidez sobre os seus desejos dentro da ficção sediada no cenário do sertão brasileiro. Aqui, Diadorim ganha vida em duas personagens reais, Bela Preta e Dejanira, que também se vestiam de forma semelhante a jagunços, tendo “vivido como homens” em pleno sertão piauiense.

Em 07 de maio de 2017, parto em direção a Coronel José Dias. Foram cerca de nove horas de viagem de ônibus. Cheguei às cinco horas da manhã a São Raimundo Nonato, cidade vizinha ao meu destino. Apesar de se situar no sertão piauiense, o tempo estava fresco. Eu presumi a temperatura pelo cachorro vira-lata que se tremia enquanto dormia debaixo do banco. A rodoviária era pequena. Havia poucos portões de embarque. Todos os passageiros recém-chegados já haviam se dispersado. Cada um tomou o seu rumo. Restou apenas eu, o cachorro trêmulo e dois taxistas que se organizavam na área externa. Decidi perguntar a um deles como eu faria para chegar até Coronel José Dias. Estávamos a 30 quilômetros da cidade e, por isso, ele me cobrou um valor acima do que eu poderia pagar-lhe naquele momento. Desconfiado com o serviço de táxi das cidades grandes, dispensei-o e voltei para o banco na parte interna da rodoviária. Iria esperar o dia amanhecer. O primeiro ônibus que me levaria ao meu destino só partiria após as oito horas da manhã.

Depois de cerca de 20 minutos, o mesmo taxista que eu havia dispensado retornou da corrida e foi ao meu encontro, dizendo-me: “meu filho, encontrei uma carona pra você, ela vai sair sete horas, mas, se você preferir, pode pegar carona ali na esquina, é comum aqui”. Aquele homem, de estatura baixa, barbudo, que usava uma camiseta polo listrada branco com azul, cinturão e sapatos pretos, deu-me o indicativo de que, por ali, mesmo sem dinheiro, eram possíveis alternativas pautadas na solidariedade. Respondi-lhe que aguardaria o ônibus.

Com essa abertura, enquanto o sol estava nascendo, decidi iniciar a minha investigação. Conversamos durante 40 minutos. Contou-me sobre a sua vida, de onde morou e das ajudas que recebeu com os filhos. Parecia justificar a sua intenção em me ajudar a chegar ao meu destino. Após ouvi-lo, decidi falar sobre o meu tema. Até então, ele comprovou que estaria aberto a dialogar comigo. Por outro lado, questionei-me se, após anunciar o meu objetivo de

investigar a vida de “duas mulheres que viveram como homens”, haveria alguma mudança comigo. Resolvi contar o meu tema sem me assumir. Ele discursou muito e tentou, a todo o momento, provar que nem ele nem a cidade discriminavam “pessoas assim”. Ao final, orientou-me a tomar café e banho na pousada ao lado da rodoviária. Foi embora, alegando que precisaria trocar o balão de oxigênio da mãe. Segui a sua indicação. O ônibus rumo a Coronel José Dias saía às oito horas. Restavam-me cerca de duas horas.

Entrei na pousada e perguntei o valor do banho. O senhor que me recebeu disse que não precisaria pagar e me apontou o banheiro, gentilmente. Tomei banho e fui ao restaurante que servia café da manhã. Cláudia, que aparentemente tinha cerca de 40 anos, atendeu-me ainda com mais gentileza. Mais confortável após a conversa com o taxista, resolvi aproveitar os minutos que restavam até à chegada do ônibus para explorar ainda mais o meu tema.

Após contar sobre o assunto que me motivou a estar ali, ela, de prontidão, evidentemente querendo falar sobre, sentou ao meu lado, deixando o seu serviço para conversar. Ficou por ali. Disse-me que, em São Raimundo Nonato, há “muita gente assim”, referindo-se a mulheres, sobretudo. Alegou que há, sim, algumas “olhadas estranhas”, mas espancamento, morte, não. Um homem, cliente da pousada, que depois se apresentou como cantor, entrou na conversa e reiterou o que Cláudia havia dito. Finalizei o café da manhã e retornei à rodoviária. Embarquei. O percurso até Coronel José Dias durou cerca de 30 minutos.

Cheguei, sentei num banquinho ao lado do asfalto da estrada e fiquei sem saber para onde seguir. Comecei a escrever os primeiros sinais que surgiam. O vento estava fresco. As cadeiras da comunidade já estavam posicionadas fora de casa. O barulho das motos aumentava. Os barzinhos já estavam abertos. Sentou ao meu lado seu Demétrio, que me perguntou o que vim fazer por ali. Apresentei-me como estudante que está escrevendo sobre a história de Bela Preta e Dejanira. Quando lhe disse o nome das duas mulheres cuja história me motivou a ir até ali, ele deu um sorriso. De forma simpática, começou a me contar como elas eram. Vestiam-se como homens: camisa de botão, “saia de homem”, facão, chinelos masculinos e um cinturão.

Nas conversas que tive ao longo do dia, disseram-me que as duas viviam como homens. Eram muito respeitadas por todos. Obtive relatos,

inclusive, de d. Isabel, de 107 anos. Ainda lúcida, porém enxergando e escutando pouco, mas ainda percorreu sobre o que conseguia comunicar sobre Bela Preta e Dejanira. Fiz o transporte entre uma casa e outra em caronas de motos, as quais foram arranjadas na hora. Todos se prontificaram a me ajudar.

Em uma das conversas, um sobrinho de d. Dejanira, seu Pedro, de 79 anos, contou-me que ela dizia: "da cintura pra baixo, eu sou uma mulher; da cintura pra cima, eu sou um homem". Não ouvia a expressão 'sapatão' em nenhum momento, tampouco lésbicas e nem transexualidade.

Ambas sempre andavam juntas. Faziam cerca, corda de rede e tiravam madeiras, "só faziam serviço de homem". Dejanira também era rezadeira. Tirava quebrante de menino e "levantava a arca caída" e, por essa sua habilidade, foi descrita como mais querida do que Bela Preta.

Dejanira, embora fosse conhecida como "mãe dêja" localmente, era chamada de "painho" pelos filhos de sua companheira.

Figura 2. Documento pessoal de Dejanira.

Fonte: Arquivo pessoal de familiares de Dejanira.

Bela Preta foi cuidada por d. Adolfina, de 85 anos, durante os últimos de sua vida. Ela faleceu após sofrer um acidente com abelhas aos 90 anos. D. Adolfina a descreveu da seguinte forma:

Ela era assim. Ela vestia camisa de homem com dois bolsos aqui. Era meio homão. Ela tinha seios, mas não era mu... não sei se era homem ou era mulé. Sei que o papel dela era de homem. Só trabalhava feito de homem. (Entrevista com Adolfina, Coronel José Dias/PI, 07/05/2017).

D. Adolfina fez o seguinte relato ao lembrar do período em que acolheu Bela em sua casa:

Ela, quando veio morar mais eu, ficou gorda, ficou bem bonita. E o meu irmão que chegou do Pernambuco começou a olhar pra ela e dar

risada. A Bela ta tão gorda que eu pensei que ela era homem, mas ela é mulé, olha aqui os seios dela. Ele admirou muito porque pensou que era homem, mas era mulé. Virou homem quando se encontrou com a Dejanira. Depois que a Dejanira morreu, ela começou a morar num lugar e no outro. (Entrevista com Adolfina, Coronel José Dias/PI, 07/05/2017).

E completou: “Ela era uma bicha respeitada. [Em] todo lugar que ela chegava. Todo mundo gostava dela. Novo, velho, criança. Tudo gostava dela”.

Figura 3. Bela Preta (à esquerda) e d. Adolfina (à direita).



Fonte: Arquivo pessoal de Adolfina.

Ao final do dia, antes de voltar para Teresina, passei na casa de d. Adolfina, que me presenteou com uma foto das duas. Ao final, ela disse:

Eu nunca esqueço a Bela Preta. Ela não deixou nada pra mim. Ela deixou a lembrança. Fiz o túmulo dela pra nunca ninguém mexer. Ninguém conhecia o nome dela, só eu. Era Isabel Ferreira da Silva. Era Bela Preta. (Entrevista com Adolfina, Coronel José Dias/PI, 07/05/2017).

Os dados referentes a expressões de gênero de Dejanira e Bela Preta, por exemplo, não se encaixam aos catálogos modernos sobre as sexualidades.

Nesse sentido, a diferença dessas duas personagens encarna uma radicalidade ainda mais intensa por não buscar uma identidade para se apresentar como sujeito de direito.

3.3.2 Maria Laura: a travesti na encruzilhada

A entrevista ocorreu pela manhã, no prédio público onde trabalha. Localizada no centro da capital piauiense, a sala era pequena e dava acesso a outras duas salas de igual tamanho. Havia cartazes pregados por muitos lugares, a maioria deles com as cores do arco-íris, indicando o tema principal que circulava pelo espaço.

Maria Laura dos Reis já estava pronta. Laura, como é mais conhecida, contou-me sobre a sua trajetória pessoal e política. O meu objetivo inicial era obter mais detalhes para descrever o movimento LGBT em Teresina. E ela, por ser uma liderança local e nacional, sempre foi uma interlocutora importante.

Ao me descrever o início da sua identificação como travesti, Laura me relevou que se mudou de Teresina para União/PI, com a madrasta e as irmãs na comunidade rural Novo Nilo, localizado a cerca de 80 quilômetros da capital. A sua mãe havia falecido quando tinha apenas cinco anos de idade.

Desempregada e sem perspectivas de estudo em Teresina, apaixonou-se por um rapaz que também morava em Novo Nilo. Decidiu se mudar de vez para a comunidade. Alternava entre União e Novo Nilo. Questionei-lhe como havia sido esse seu processo de transição nessa localidade:

[...] É porque ficava 'na ponte'. Como foi uma coisa que fui aos poucos, acho que não chocou tanto do tipo, eu chegar numa festa toda montada, tipo de *drag queen* ou transformista, como a gente vê as vezes aqueles que chegam de 'boyzinho' e chegam na festa toda transformada de mulher. Ali é mais chocante pras pessoas dizerem. Como acompanharam meu processo, de eu deixar o cabelo crescer... Foi como sempre falei: eu morava em União, tinha casa lá, mas também tinha em Novo Nilo com as meninas. Então, eu ficava em União e, quando dava sexta-feira, já ia pra Novo Nilo no ônibus escolar com a galera e voltava na segunda, de novo [...]. Em 2002, quando comecei esse processo, a partir do carnaval, as pessoas foram acompanhando aos poucos e dizendo 'ah, o teu cabelo tá bonito', 'ah, mas tu tá bonita', então ficavam elogiando, não dizendo, criticando 'ah, mas tu vai vestir essa roupa?!', 'ah, mas tu vai querer ser mulher?!'. Nunca tive isso lá em Novo Nilo, de as pessoas me criticarem. Mas sempre davam força elogiando: 'ah, mas tá ficando bonita!', 'oh, vai ficar legal', e não sei o quê. Fui vendo que as pessoas estavam me dando força, não tinha aquela questão do preconceito, por isso eu disse que, quando eu tava aqui (em Teresina), tinha mais receio, porque eu via às meninas imposta uma

situação de vida: não poderia sair na rua, até porque tinha pouquíssimas travestis na época. As poucas que saiam, saiam camufladas com blusão, com óculos na cara, muitas vezes com cabelo preso. Não via elas como hoje em dia, a gente começou a romper várias barreiras, então estão em vários espaço, em todos os momentos. Não tem mais aquilo de sair só à noite. Está cada vez mais escassa essa situação na vida das pessoas trans. Aí lá em Novo Nilo eu percebi isso, tinha muito esse acolhimento. Foi por isso que me senti a vontade de me feminizar cada dia mais. (Entrevista com Laura, Teresina/PI, 20/03/2017).

Laura considera que, na comunidade, as pessoas são mais próximas, “sabem da tua índole, não têm isso de marginalizar as trans, tipo, de achar que a trans é depravada, só pensa em sexo, é drogada [...]”. Em Teresina, por outro lado, ela descreve outra realidade:

No dia a dia, muitas vezes, as pessoas não me conhecem; me julgam pela aparência. Tipo, no ônibus que eu pego todo dia. Quase todo dia pego ônibus no mesmo horário e com as mesmas pessoas, mas todos os dias são os mesmos olhares críticos de querer entender o que aquela figura está fazendo ali, pra onde ela vai, onde que ela trabalha... Por isso, cada vez mais eu tento estar ali me atualizando. Tipo, fiz aqui essa farda pra ter aqui minha identificação de pra onde estou indo. Então, pra não pensarem que estou indo ‘rodar a bolsinha. Não que isso seja ruim, mas que não seja algo a todos e diretamente por ser travesti [...] Então, uma coisa muito legal que eu tou vivenciando é esse reconhecimento da própria população LGBT, que antes não tinha. Nem mesmo dentro do próprio movimento havia esse reconhecimento Hoje em dia, que ando muito em locais públicos, e vejo muitas pessoas parando pra conversar, agradecer, dizer que é assim mesmo, que admira seu trabalho. Então, tudo isso é fruto de uma árvore que começou lá em Novo Nilo, em 2003, e que agora, com todo esse amadurecimento, informações, de liderança, de governo, tudo isso, a gente consegue colher esses frutos. (Entrevista com Laura, Teresina/PI, 20/03/2017).

Ao comentarmos sobre a expectativa de vida de uma pessoa trans no Brasil, Laura foi enfática ao diferenciar que, no interior, numa comunidade rural, a possibilidade de viver mais é maior que na capital, citando o caso de mais cinco travestis e transexuais que, hoje, ainda residem em Novo Nilo.

Normalmente, como mulheres e tal. Pra mim, é um reconhecimento muito grande. É muito gratificante eu ir lá e encontrar a Rúbia, a Sabrina, a Carlinha, outras que moram nos interiores mais adentro, porque tem o povoado e tem outros interiores que são mais dentro da mata. Outras que conheço. A partir do respeito que consegui lá, elas conseguiram, também, quebrar essas barreiras. Elas não se veem presas ao preconceito e discriminação, que elas pensavam que tinham lá. (Entrevista com Laura, Teresina/PI, 20/03/2017).

A negociação da diferença surge, segundo a experiência de Maria Laura, como um processo mais simples de aceitação de um corpo que, nos

grandes centros, é vitimado de forma cruenta. Uma travesti, que veio a se tornar uma liderança política, encontrou um lugar social e convivência política e afetiva dentro de uma comunidade rural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de negociação da diferença, identificado nas cenas da capital e das comunidades rurais etnografadas, demonstra as diferenciações em torno dos níveis de impacto da Modernidade sobre a produção da diferença enquanto anomalia. Binária e outorgada pela ciência do um, esse processo simbólico de negociação está situado no contexto definido como guerra contra o menino efeminado (CORNEJO, 2011), na destruição dos corpos, sobretudo quando trans, cujo fenômeno pode ser nomeado transfemigenocídio, se houver combinação entre o femigenocídio (SEGATO, 2016) e a transfobia como um genocídio (JESUS, 2013), na produção de laudos médicos que classificam a diferença em anomalia da dissidência sexual. Em sentido contrário, no mundo comunitário até o aspecto religioso cristão readapta-se de sua fundamentalização para ser reinterpretado com base no acolhimento do outro em sua completude, a partir da sua vincularidade com o espaço comunitário.

A narrativa referente à Geni, cujo corpo trans negro transitava pelas vias estadocêntricas como abjeção, como presença de anomalia infecciosa à tendência asséptica do prédio público, demonstrou como ela pouco causou impacto quando ameaçou atirar-se do sétimo andar. A exterioridade estatal impõe a inversão empática com o outro para conceber este como resíduo, como resto a ser expurgado, sobretudo quando se mostra disfuncional ao sistema patriarcal-capitalista-moderno. Em entrevista, Geni omitiu a rejeição sofrida que a impulsionou a atirar-se. Estava prestes a receber a sua moradia pelas vias do serviço ofertado no prédio. Era por ali que encontrava uma escuta ou outra, que acessava um direito estatal como migalha em virtude de seu adoecimento. A sua trajetória não difere do destino da maior parte das travestis e mulheres trans na prostituição. Além disso, como relatado em sua aversão à Brasília e, inclusive, ao exterior, o sofrimento agravou-se quando mais próxima dos grandes centros. O diálogo com os funcionários terceirizados, em sentido semelhante, revelou que a referência das autoridades que transitavam pelo prédio à capital do país demonstra a colonialidade interna à qual as regiões periféricas do país, como o Piauí, precisam remeter-se para encontrar validade simbólica na cena nacional. Quanto mais violento e insensível ao acolhimento do outro, mais perto de Brasília as autoridades públicas acreditavam estar.

Geni, quando anunciava pelos corredores uma de suas anomalias, como a sua condição de soropositiva para o HIV, esse anúncio, conforme descrito pelos próprios servidores, era tão somente para receber atenção de mais um setor, para ter escuta, e a sua expressa vulnerabilidade não era o suficiente para ter um lugar de acolhimento no espaço estatal.

Carolina aproxima-se também da trajetória vivenciada por Geni, à medida que aquela escondia os seus desenhos de infância não apenas no armário – esconderijo que é tão comumente associado ao processo que sujeitos de sexualidades não normativas utilizam para se esconder da violência –, mas recorreu ao escuro inacessível do forro da casa para arquivar as suas fantasias. Por fora, à luz do dia, o seu sofrimento foi catalogado pela máquina do saber médico hábil para ejetar laudos que tipificassem a sua diferença. E, como resultado de seu adoecimento contínuo, ela precisou, para requerer um benefício público, isto é, um direito estatal previsto, performar o roteiro médico prescrito para negociar a sua diferença, tipificada como anômala, na arena estatal. Apesar disso, Carolina refez o seu sofrimento e pediu, ao final do texto, que dissesse sobre o seu gosto pela vida. A sua anomalia precisou ser negociada pelos laudos, mas o desenterro de seus desenhos para além do teto de despejo trouxe um sabor de esperança no gosto pela vida.

Em sentidos díspares dessas trajetórias na cena da capital, na comunidade rural Liso do Sussuarão, a etnografia permitiu perceber que, mesmo estando a apenas 65 quilômetros de Teresina, a inacessibilidade à cidade permitiu a Reinaldo apresentar-se como “cidadão de criação” da comunidade, absolutamente distinto do cidadão universal branco e patriarcal. A sua cidadania forjou-se ali, no processo de cara a cara, nos escombros do indizível das sexualidades camponesas que se formaram em memórias subterrâneas, à sombra da memória oficial que trouxe os símbolos de vitória da família cisheteropatriarcal. Por ali, Reinaldo rejeitou a identidade guei iconizada. A Rede Globo, por meio de suas novelas, apresentou essas identidades políticas, tais como guei e homossexual, cujas expressões são quase impronunciáveis para o repertório local. Homem com homem, por ali, é conhecido, mais comumente, como viado. Como retromencionado, Riobaldo também manteve relações homossexuais, as quais foram descritas pela sua própria esposa, a qual não apresentou uma resistência por ser uma relação

com outro homem, e, mesmo assim, não foi tipificado, taxado como guei. Tais relações eram vistas como uma variante possível que podia ser vivenciada entre as palhas de coco, as quais não falam, como me relevou Otacília. Não falam, sobretudo, para o exterior à comunidade, permanecendo ali, sedimentando-se de forma subterrânea, no mato, na “piçarreira”, local comum para as relações extraconjugais em Liso do Sussuarão.

Reinaldo revelou que apenas ele, o passivo na relação sexual, poderia ser lido como “viado”, cuja identidade não se transformou em ícone chapado, mas em um lugar de trânsito que lhe permitiu inserir-se no cotidiano comunitário, sobretudo pela sua habilidade na cozinha, tarefa tida socialmente como feminina, mas que não o isolou do trânsito político pela comunidade, pois, através de seu talento culinário, era convidado para a organização dos festejos, dos batizados, casamentos e outros eventos importantes na cena local. Esses afazeres não o impediram, por exemplo, de trabalhar, também, como vaqueiro de cabras da fazenda ao fundo de seu terreno, atividade que desenvolveu por quase dez anos. Por sentir medo da chuva, jamais é deixado sozinho. Alguém se destaca para ir acompanhá-lo. Afugenta-se de Teresina. Renega uma relação monogâmica por dizer que queria “viver com o mundo”. Quando adoeceu, foi acolhido pelos meus avós em sua própria cama. O corpo viado, não branco, idoso, potencial vítima de rejeição em qualquer região, recebeu cuidado de sujeitos com os quais não mantém nenhuma parentalidade consanguínea. Reinaldo teve um lugar social na comunidade. A sua diferença teve espaço e recebeu acolhimento na cama de casal, no cuidado entre vizinhos durante as chuvas que lhe causavam medo e, inclusive, nada o impediu de ter vida sexual ativa.

A experiência de vincularidade na vida comunitária se estendeu, também, a dois casos que subsidiaram a descrição do processo de negociação da diferença no mundo rural. Maria Laura dos Reis, liderança nacional do movimento trans, recebeu acolhimento durante o seu processo de transição em Novo Nilo, comunidade rural localizada em União/PI. Recebia elogios e incentivo, além de ter sido integrada nos espaços de convivência entre os jovens. Em Teresina, onde mora e trabalha atualmente, informa que precisou de uma indicação do local de trabalho no fardamento para que não fosse confundida com alguém que iria “rodar a bolsinha”, confusão que costumava

acontecer dentro do transporte público. Em Novo Nilo, a sua diferença não precisou ser etiquetada na vestimenta. A sua diferença foi processada por outros aspectos, tais como o seu comportamento em deferência ao convívio comunitário e o seu pertencimento ao local pelo vínculo familiar não apenas consanguíneo. Em sentido semelhante, Bela Preta e Dejanira viveram até os 90 e 89 anos, respectivamente. Vestiam-se como homens, realizavam o papel de homem, demonstrando como o gênero é desempenhado em termos de papéis, em performances e, apesar da dúvida em torno de seus caracteres biológicos que, supostamente, determinavam-nas como do sexo feminino, conseguiram respeito, acolhimento e pertencimento na comunidade. Dejanira, conhecida como “mãe Dêja” pela sua função de rezadeira e chamada de “painho” pelos filhos de sua companheira, teve a sua diferença negociada pelo seu trabalho local, tanto na produção artesanal de cordas e cercas, cujas descrições sempre foram feitas de forma elogiosa, como pela cura de enfermidades através da reza. A distância dos serviços públicos de saúde certamente influenciou na sua importância no contexto local. Bela Preta, a qual não tinha nenhum parente de sangue na região, tornou-se uma personagem para a qual se destinou afeto e proteção. Ambas, se fossem descritas a partir das nomenclaturas modernas sobre identidades de gênero, poderiam ser consideradas, lidas socialmente, como homens trans. No entanto, a sua diferença encontrou radicalidade por se processar dentro de um contexto plural, sem hierarquias abissais como encontrado no mundo moderno, onde a expectativa de vida de uma pessoa trans não ultrapassa os 35 anos.

Diante disso, fiz-me pesquisador e pesquisado dentro dessas cenas. Fiz-me sujeito na escrita, no processo de luta por nomeação do meu próprio sofrimento. Foram várias catarses durante esse processo de pesquisas. Por vezes, levantei da cadeira e chorei, chorei muito. Derrear-me sobre os sofrimentos que atravessam, em regra, a vida daqueles que rompem com a matriz cisgênera e heterossexual me impulsionou a buscar outros caminhos possíveis de alteridades históricas para o encontro com formas de felicidades possíveis. Negocieei a minha própria diferença nesta pesquisa, em suas páginas introdutórias, para costurar uma sensibilidade de mundo dentro dos processos de construção do conhecimento. Em troca, reconheço a importância terapêutica, embora dolorosa, para adensar um projeto histórico de resistência

dos corpos abjetos e vitimizados pelo holofote moderno. A escrita, o pensamento arraigado e a pulsão ética na pesquisa engajada formaram o tripé para desestabilizar esse holofote e apontar para outros caminhos possíveis, nos quais a diferença não seja travestida em anomalia tipificada, achatada e, permanentemente, indigesta, impedida de habitar um lugar social. A diferença, no mundo comunitário, para além do sentido predominante dado pelo capital na cena moderna – aqui, representada pela capital piauiense – em forma de clausura identitária globalizada, pode ser negociada no corpo a corpo, na proximidade da vincularidade desse contato, que não se mede exclusivamente pelo caráter consanguíneo, mas também pelo seu papel na manutenção nesse mundo.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Nordestino**: invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (1920-1940). 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

_____. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras da discórdia. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

ARAÚJO, Vanessa Rodrigues de. **O resgate da memória familiar indígena**: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é. 2015. 126 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania)—Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

AREDA, Felipe. A narrativa desarmada de Herbert Daniel, **Caderno Seminal Digital**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 21, p. 141-167, 2014.

BARBOSA, Luana Mirella de Souza. **Localidade ou metrópole?**: demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade. 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BARROS, Manoel de. **1916 – Poesia Completa/Manoel de Barros**. São Paulo: Leya, 2010.

BARROS E SILVA, Fernando de. (Org.). **Tempos instáveis**: o mundo, o Brasil e o jornalismo em 21 reportagens da Piauí. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.

BENEDETTI, Marcos. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2005.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 549-559, 2011.

BRASIL. **O Ministério Público e os direitos de LGBT**: conceitos e legislação. Brasília: MPF, 2017. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/midiateca/nossas-publicacoes/o-ministerio-publico-e-os-direitos-de-lgbt-2017>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

_____. **Relatório de violência homofobia no Brasil**: ano 2013. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

CASTELO BRANCO, Francisco Gil. **Ataliba, o vaqueiro**. 11. ed. Teresina: Fundação Quixote, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 15, p. 107-147, 2001.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organização José Reginaldo Santos Gonçalves. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

CORNEJO, Giancarlo. La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía “queer”. **Íconos**: Revista de Ciencias Sociales, Quito, n. 39, p. 79–95, 2011.

DANIEL, Hebert. **Meu corpo Daria um romance**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

D'EMILIO, John. Capitalism and gay identity. In: AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. **Culture, Society and Sexuality**: A Reader. London: UCL Press, 1999. p. 250-258.

DINIZ, Debora. **Cadeia**: relato sobre mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Carta de uma orientadora**: oprimeiro projeto de pesquisa. Rio de Janeiro: Letras Livres, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Tradução Monica Siqueira Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 1966.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoetnografía: um panorama. **Astrolabio Nueva Época**: Revista digital del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, Buenos Aires, n. 14, p. 249-273, 2015.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Tradução Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

_____. **Regreso a reims**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2015.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. **Escrevivência**, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

FERREIRA, Paulo Rogers. **Os afectos mal-ditos**: o indizíveis nas sociedades camponesas. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Anpocs, 2008.

FERNANDES, Estevão et al. Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades (dossiê). **ACENO**, Cuiabá, v. 3, n. 5, p. 10-13, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. _____. **Para Inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.

G1 PI. Menos de 8% dos domicílios no Piauí têm saneamento adequado, diz IBGE. **G1 Portal de Notícias da Globo**, Teresina, 28 nov. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2012/11/menos-de-8-dos-domicilios-no-piaui-tem-saneamento-adequado-diz-ibge.html>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

GOMES, Camilla de Magalhães. **Tênis Travesti**: as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito. 2017. 234 f. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GONTIJO, Fabiano de Sousa. Homossexualidades periféricas? Resultados de pesquisa sobre a vivência das homossexualidades em Teresina, Piauí. In: Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 29., 2005, Caxambu. **Anais...** Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-29-encontro/gt-25/gt22-16/3823-fgontijo-homossexualidades/file>>. Acesso em: 24 out. 2017.

_____. Sexualidade e ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação? **Revista Antropológica Vivência**, Natal, n. 45, p. 145-158, 2015.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do outro encontra-se a si mesmo. In: _____. (Org.) **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: Grupo de Estudos de Gênero e Sexualidade, 1992. p. 7-18.

GRUPO GAY DA BAHIA. Relatório 2012: Assassinato de homossexuais (LGBT) no Brasil. **GCB – Grupo Gay da Bahia**, Salvador, jun. 2013. Disponível em: <<https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2013/06/relatorio-20126.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HERZER, Sandra Maria. **A queda para o alto**. Petrópolis: Vozes, 1982.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. São Paulo: Ática, 1995.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos.** Brasília: Autor, 2012. Disponível em: <https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989>. Acesso em: 24 out. 2017.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Transfobia e crimes de ódio: assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. **História Agora**, Curitiba, v. 16, nº 2, p.101-123, 2013.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? **Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade.** In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 25-52.

_____. Pedagogia do armário: a normatividade em ação. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 7, n. 13, p. 481-498, 2013.

LIMA, Ari. A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual? **Afro-Asia**, Salvador, n. 25-26, p. 281-312, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. **EPISTEMOLOGIAS DO SUL**, Foz do Iguaçu, v. 1, n.1, p. 12-32, 2017.

_____. **Histórias locais/Projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MODESTO, Edith. **Vidas em Arco-Íris:** depoimentos sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Record, 2006. Coleção Contra.luz.

MOTT, Luiz. Homofobia no Piauí: 1975-2007. In: OLIVEIRA BARROS JR., Francisco de; LIMA, Solimar Oliveira. (Orgs.). **Homossexualidade sem fronteiras.** 1. ed. Rio de Janeiro: Book Link, 2007. p. 11-37.

_____. **Piauí colonial:** população, economia e sociedade. 2. ed. Teresina: Coleção Grandes Textos, 2010.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; GARRAFA, Volnei. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. **Saude soc**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 287-299, 2011.

PIAUI. Projeto de Lei n. 20 de 2016. **Câmara Municipal de Teresina**, Teresina, PI, 29 fev. 2016. Disponível em: <<http://www.teresina.pi.leg.br/acervodigital/norma/projeto-de-lei-20-2016>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

PINCEL, Paulo. IDH: Piauí sai da lanterna e ultrapassa estados três estados. **Assembleia Legislativa do Piauí**, Teresina, 01 ago. 2013. Disponível em:

<http://www.alepi.pi.gov.br/noticiasConteudo_inc.php?idNoticia=404>. Acesso em: 05 nov. 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

_____. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. **VIENTO SUR**, Buenos Aires, n. 122, p. 46-56, 2012.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. 98. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

SÁ, Elizabeth. Marco Feliciano tendo a honra de ser cidadão teresinense. **Elizabeth Sá**, Teresina, 25 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.elisabethsa.com.br/geral/marco-feliciano-tendo-a-honra-de-ser-cidadao-teresinense/>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O direito dos oprimidos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SEGATO, Rita Laura. A estrutura de gênero e a injunção do estupro. In SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Org.). **Violência, gênero e crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo 15/UnB, 1999. p. 387-427.

_____. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p. 207-236, 2006a.

_____. Dimensión cultural. In: _____. **Flores en el asfalto: causas e impactos de las violencias machistas en las vidas de mujeres víctimas y sobrevivientes**. Araba/Biskaia/Gipuzkoa: Mugarik Gabe: 2017. p. 116-148. Disponível em: <<http://www.mugarikgabe.org/floresenelasfalto/wp-content/uploads/sites/6/2017/02/maquetaDEF-1.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2017.

_____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos ces**, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012.

_____. Geopolítica del conocimiento: universidad y país. Algunos ejemplos desde el Brasil. In: SEMINÁRIO GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO, 2015, Quito. Quito: Universidad Andina Simon, 2015a. Disponível em: <http://www.academia.edu/25253037/Geopol%C3%ADtica_del_conocimiento_Universidad_y_pa%C3%ADs._Algunos_ejemplos_desde_el_Brasil>. Acesso em: 05 jul. 2017.

_____. **La crítica de la colonialidad em ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autononoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015b.

- _____. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- _____. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tempos de políticas de la identidad**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- _____. La perspectiva de la colonialidad del poder. In: PALERMO, Pablo Quintero (Orgs.). **Aníbal Quijano: textos de fundación**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a. p. 15-44.
- _____. Los cauces profundos de la raza latinoamericana – una relectura del mestizaje. **Revista Crítica y Emancipación**, Buenos Aires, n. 3, p. 11-44, 2010.
- _____. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo Jurídico em diálogo didático com legisladores. **Revista de Direito**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 62-88, 2014b.
- _____. Raça é signo. In: AMARAL JÚNIOR, Aécio; BURITY, Joanildo A. (Orgs.). **Inclusão Social, Identidade e Diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social**. São Paulo: Anna Blume, 2006b. p. 215-236.
- _____. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- VALÉRY, Paul. Poética e estética. In: _____. **Variedades**. São Paulo: Iluminuras: 1991. p. 137-220.
- VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. 243f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade)– Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015.
- VILLARES, Lucia. Masculinidades: teoria, crítica e artes. In: MARQUES PENTEADO, Fernando; GATTI, José. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011. p. 95-110.
- WARAT, Luis Alberto. A fantasia jurídica da igualdade: democracia e direitos humanos numa pragmática da singularidade. **Seqüência**, Florianópolis, v. 13, n. 24, p. 36-54, 1992.

ANEXOS

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



Lourival Ferreira de Carvalho neto Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania/PPGDH da Universidade de Brasília/UnB E-mail: lourivaldecarvalho@gmail.com + 55 61 8180-2919 Skype: l.carvalho89

APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

Este é um convite para participar da pesquisa de dissertação de mestrado por ora intitulada ***“Lamparinas no povoado ou lâmpadas na capital? Uma estudo sobre as soluções modernas e comunitárias para o direito à diferença no contexto da diversidade sexual e de gênero a partir das cenas urbana e rural de Teresina (PI)”*** de autoria de Lourival Ferreira de Carvalho Neto, mestrando em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da Universidade de Brasília (UnB), sob orientação da Profa. Dra. Rita Laura Segato. O objetivo da pesquisa é analisar o tema da diferença sexual nas cenas de uma comunidade rural e da capital piauiense. Visa-se, assim, elaborar uma crítica ao preconceito positivo a respeito das soluções modernas para o tema da diferença e do preconceito negativo em relação às soluções comunitárias.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro que estou ciente que a minha participação nesta pesquisa:

Não envolve nenhum risco à minha dignidade ou integridade física;

Não onerará a mim nenhum tipo de despesa bem como nenhum tipo de remuneração;

É voluntária, portanto, tenho a liberdade de negar informações solicitadas durante a entrevista. Assim como interromper, a qualquer tempo, o consentimento de participação na pesquisa sem causar quaisquer tipos de prejuízos a minha pessoa.

Declaro que fui informado sobre os objetivos desta pesquisa e que estou ciente que:



Lourival Ferreira de Carvalho neto Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania/PPGDH da Universidade de Brasília/UnB E-mail: lourivaldecarvalho@gmail.com + 55 61 8180-2919 Skype: l.carvalho89

As informações por mim prestadas ao pesquisador ficarão sob a guarda e a responsabilidade do mesmo sendo de finalidade e de uso exclusivamente acadêmicos e científicos.

De forma livre e consentida declaro que:

Concordo em ser entrevistado uma ou mais vezes pelo pesquisador em local e duração previamente ajustados () permitindo () não permitindo a gravação das entrevistas;

() Autorizo () Não autorizo que meu nome seja divulgado nos resultados da pesquisa. Caso não seja autorizado, o pesquisador deverá usar um nome fictício para garantir o meu anonimato bem como utilizar as informações prestadas de modo a resguardar minha identidade.

() Autorizo () Não autorizo utilizar os registros fotográficos, sonoros e audiovisuais referentes à história de vida da(s)

exclusivamente para fins de publicação desta pesquisa.

_____, de _____ de _____.

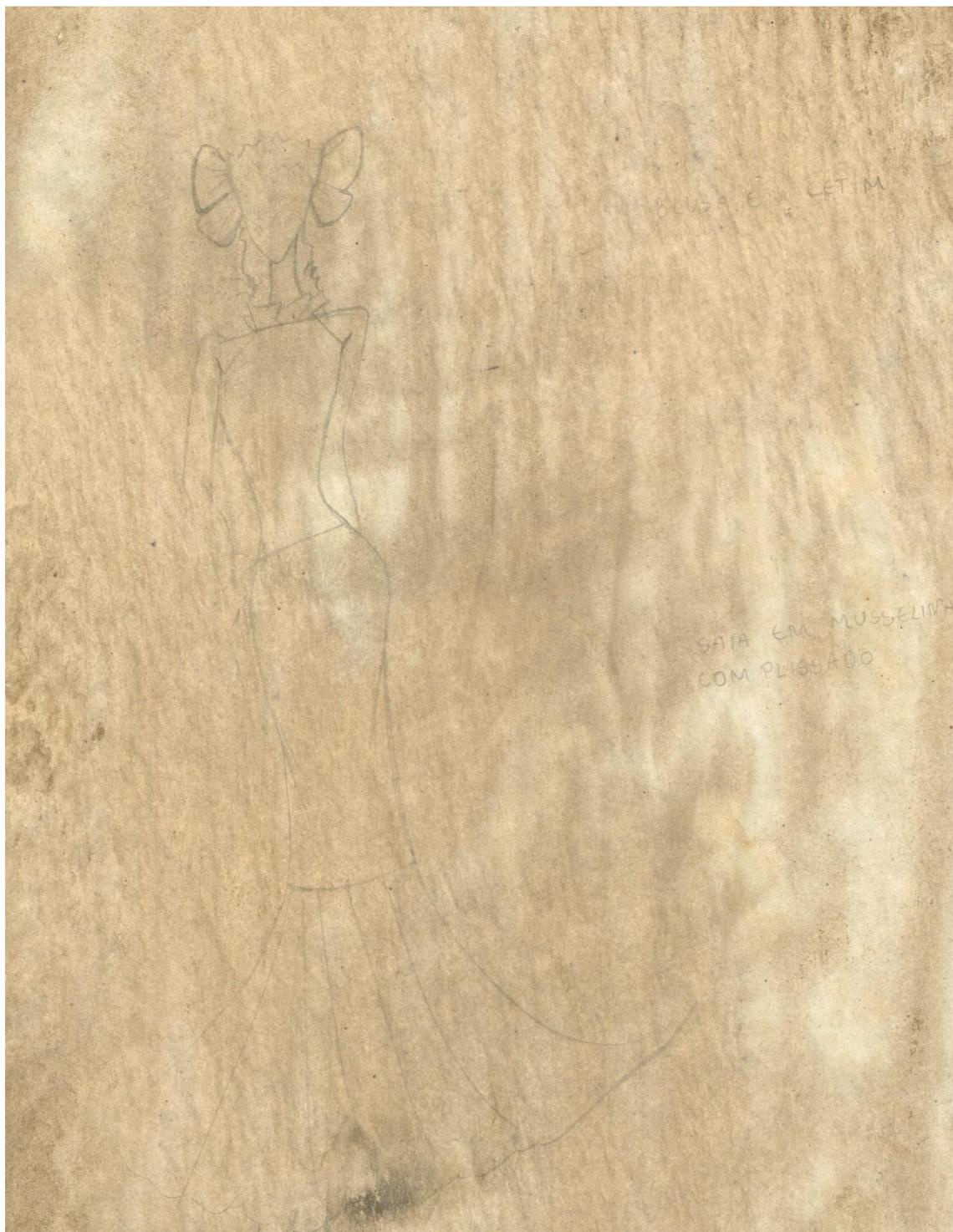
Assinatura do Entrevistado

Nome _____ do _____ Entrevistado:

Assinatura do Pesquisador

ANEXO B – Desenhos de Carolina³³

³³ Fonte de todos os desenhos: arquivo pessoal de Carolina.













ANEXO C – MANIFESTO CONTRA A INDICAÇÃO DO DEP. MARCO FELICIANO (PSC-SP) AO TÍTULO DE CIDADÃO TERESINENSE

1. Considerando que a sociedade teresinense foi surpreendida com a **indicação do deputado federal Marco Antônio Feliciano (PSC-SP) ao Título Honorífico de Cidadania Teresinense** previsto através do Projeto de Decreto Legislativo nº 811/2015, o qual deverá ser votado no dia 08.04 pela Câmara Municipal de Teresina(PI).
2. Considerando que o referido projeto é de autoria do vereador **Ricardo Bandeira (PSDC)** em co-autoria com os Srs. **Levino de Jesus (PRB)**, **Tiago Vasconcelos (PSB)**, **Antônio Aguiar (PROS)**, **Ananias Carvalho (SDD)** e **Joninha (PSDB)** e com a Sra. **Celene Fernandes (SDD)**, que compõem a bancada conservadora e fundamentalista evangélica da Câmara Municipal de Teresina. Em declarações à imprensa local, alguns destes resumiram a indicação apenas ao fato do deputado também ser evangélico (e fundamentalista) e por defender apenas um tipo de família e religião, excluindo as demais crenças religiosas e outras formas de relações e famílias.
3. Considerando que o deputado federal Marco Antônio Feliciano (PSC-SP) **NÃO POSSUI NENHUM SERVIÇO RELEVANTE** prestado ao Município de Teresina, tampouco vínculo, trabalho social, atuação parlamentar ou sequer tenha estado em visita oficial em nossa capital.
4. Considerando que, ao contrário, o mesmo é conhecido pela população teresinense APENAS através do seu LONGO HISTÓRICO DE ATAQUES AOS DIREITOS HUMANOS, cujas práticas levaram *centenas de teresinenses às ruas*, assim como *em todo o país*, em 2013, a protestar pela sua saída da presidência da Comissão Nacional de Direitos Humanos e Minorias(CNDH) da Câmara Federal. Não por acaso, após repercussão desta indicação na imprensa local, a TV Cidade Verde realizou enquete ao vivo no dia 26/03/2015, concluindo que mais de **80% dos votantes disseram SEREM CONTRÁRIOS ao título**.
5. Considerando que o referido deputado declarou, através das suas redes sociais e mídias, que os *“africanos descendem de ancestral amaldiçoado”* e que, por isso, *“o continente africano repousa a maldição das misérias, fome, doenças, tais como ebola e AIDS”*. Indagado sobre as suas declarações totalmente **RACISTAS**, o mesmo justificou que tal “maldição” se deu em virtude do *“primeiro ato de homossexualismo (sic) tenha ocorrido no continente”* e criminalizou, de forma igualmente repugnante, as religiões de matrizes africanas.
6. Considerando que, por este motivo, a Procuradoria Geral da República (PGR), através do procurador-geral Roberto Gurgel, protocolou uma **denúncia** junto ao Supremo Tribunal Federal pelo crime de racismo e por incitar a **discriminação por cor e religião**.

7. Considerando que o mesmo deputado, também pelas redes sociais e mídias, declarou que *“a podridão dos sentimentos homoafetivos levam ao ódio, ao crime, à rejeição”*; que *“união homossexual não é normal, pois o reto não foi feito para ser penetrado”*; e que *“a AIDS é o câncer gay”*, entre várias outras. Além disso, defende a “cura” de LGBTs para que estes sejam tratados(as) como doentes, além de impulsionar projetos que visem retirar o direito das pessoas transexuais e travestis quanto ao respeito às suas identidades de gênero.

8. Considerado que tais declarações **LGBTFÓBICAS e DISCRIMINATÓRIAS** atingem fatalmente a dignidade de milhões de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis, impondo-lhes torturas psíquicas, físicas e exclusões sociais. Incitam os recorrentes crimes de ódio contra LGBTs no país, cujos dados apontam que, no Brasil, a cada 24hs, um(a) LGBT é assassinado(a) em virtude da sua sexualidade ou identidade de gênero (GGB, 2014), sendo o estado do Piauí o quarto com maior número de mortes e denúncias do país (SDH,2015).

9. Considerando que, após concluir pela **procedência das denúncias pela campanha de ódio e declarações atentatórias aos direitos humanos** de LGBTs, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), em conjunto com mais de vinte entidades ligadas aos direitos humanos, protocolou PEDIDO DE CASSAÇÃO por quebra de decoro junto à Corregedoria da Câmara.

10. Considerando o deputado indicado ao título teresinense, em entrevista à imprensa nacional, declarou que não se deve *“estimular uma mulher a ter os mesmos direitos do homem, ela querendo trabalhar, a sua parcela como mãe fica anulada”*, além de novamente atacar as mulheres lésbicas e bissexuais.

11. Considerando que estas declarações MACHISTAS e LESBOFÓBICAS foram repudiadas por diversos movimentos feministas do país, pois reforçam a discriminação por gênero: em casa, no trabalho e na vida pública. Aprofundam os dados que apontam que **as mulheres recebem salários menores que os homens**, ainda que ocupem a mesma função e com igual escolaridade (IBGE, 2014). Além disso, o IBGE (2014) destaca também que o principal motivo para **o abandono escolar feminino e dificuldade de inserção no mercado de trabalho se dá justamente pela forma como a maternidade** é tratada nessa sociedade patriarcal, delegando exclusivamente às mulheres as tarefas domésticas e de responsabilidade pelos(as)filhos(as).

12. Considerando que a **LEI ORGÂNICA DO MUNICÍPIO DE TERESINA**, em seu art. 21, XVIII, define que compete privativamente à Câmara Municipal: *“conceder título honorífico e outras honrarias a CIDADÃOS que tenham, reconhecidamente, PRESTADO RELEVANTES SERVIÇOS AO MUNICÍPIO, mediante decreto legislativo aprovado pela maioria de dois terços de seus membros”*.

13. Considerando que a **CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 – CF/88** elege a *cidadania* e a *dignidade da pessoa humana* como fundamentos do Estado Democrático de Direito (art. 1º, II e III). Apresenta, também, entre os *objetivos*

fundamentais da República Federativa do Brasil, “**PROMOVER O BEM DE TODOS, SEM PRECONCEITOS DE ORIGEM, RAÇA, SEXO, COR, IDADE E QUAISQUER OUTRAS FORMAS OUTRAS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO**” (art.3º, IV). Destaca que a nossa República rege-se pela prevalência dos direitos humanos e o repúdio ao racismo (art. 4º, II e VII).

14. Considerando que a CF/88 define, também, que “*todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade*” (art.5, *caput*). Dispõe que a prática de racismo constitui crime inafiançável e imprescritível (art, 5, XLII). No mesmo sentido, a Lei Federal nº 7.716/89, em seu art. 1º, *caput*, afirma que serão punidos os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

15. Considerando que, conforme os **PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA**, que trata da aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero, afirma, em seu Princípio 1, que: “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Todos os direitos humanos são universais, interdependentes, indivisíveis e inter-relacionados. **A orientação sexual1) e a identidade de gênero2) são essenciais para a dignidade e humanidade de cada pessoa e não devem ser motivo de discriminação ou abuso***”.

16. Considerando que a **Lei Orgânica do Município de Teresina**, em conformidade com a CF/88, define que: “*Ninguém será discriminado ou privilegiado em razão de nascimento, etnia, raça, cor, sexo, deficiência física ou mental, idade, estado civil, orientação sexual, convicção religiosa, política ou filosófica, trabalho rural ou urbano, condição social, ou por ter cumprido pena*” (art.9, *caput*). Entende, também, como discriminação quaisquer sujeitos que promovam, permitam ou concorram para a discriminação de pessoas em virtude de sua orientação sexual e identidade de gênero.

17. Desta forma, em virtude de todo o exposto, ao passo em que REPUDIAMOS a referida indicação deste título ao dep. Marco Feliciano (PSC-SP), vimos, por meio deste, EXIGIR que:

- I) Seja **IMEDIATAMENTE ARQUIVADO** o Projeto de Decreto Legislativo nº 811/2015, que prevê o referido título, por este afrontar à Constituição Cidadã de 1988, aos dispositivos internacionais sobre Direitos Humanos e à Lei Orgânica do Município de Teresina, atingindo assim **TODA A SOCIEDADE TERESINENSE**;
- II) Seja declarada, pela Presidência da Câmara Municipal De Teresina e demais parlamentares, através de Carta Compromisso à Sociedade Teresinense, que as demais indicações aos títulos de cidadania teresinense não mais coadunem com condecorações de indivíduos cujo histórico desonre a

dignidade humana;

18. Entendemos, por fim, que a CMT deve ser palco democrático e educativo pela conquistas de novos direitos, especialmente para os sujeitos oprimidos, sob pena de sediar, na contramão da democracia, retrocessos e permanecer cega quanto às reivindicações legítimas da população. Caso contrário, os(as) nossos(as) representantes municipais entrarão para o quadro nefasto da história teresinense.

ASSINAM ESTE MANIFESTO:

Movimento Nacional RUA – Juventude
Anticapitalista Grupo Guaribas de Livre
Orientação Sexual

Grupo Astral
LGBT
MOPAC
LGBT

Grupo Matizes Piauí

Rede Estadual de Assessoria Jurídica Universitária do Piauí -
REAJUPI Centro de Assessoria Jurídica Universitária de
Teresina – CAJUINA/UFPI

Corpo de Assessoria Jurídica Estudantil da Universidade Estadual do
Piauí-CORAJE Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária Comunitária
Justiça e Atitude - NAJUC JA Grupo Piauiense de Transexuais e
Travestis - GPTRANS

Articulação Piauiense de Travestis e Transexuais
- APTTRA Associação Nacional de Travestis e
Transexuais - ANTRA Igreja da Comunidade
Metropolitana - ICM Teresina

Centro Acadêmico de Direito UESPI Torquato Neto -
CAD UESPI Centro Acadêmico de História da UESPI
Torquato Neto

Setorial LGBT da Federação Nacional dos Estudantes
de Direito Setorial LGBT do Partido Socialismo e
Liberdade - PSOL

Secretaria LGBT do Partido Socialista dos Trabalhadores
Unificados – PSTU Assembléia Nacional dos Estudantes Livres –
ANEL

União Umbandista do Centro Sul
do Piauí Comitê de Promoção da
igualdade

Grupo Atitude de Ações Culturais
Associação de Mulheres de Picos
- AMPI

Conselho Municipal dos Direitos Humanos e da Diversidade de Picos SINDIFPI- Sindicato dos Docentes do IFPI

Sindicato dos Servidores Públicos Municipais de Teresina – SINDSERM Sindicato dos Servidores da Justiça Federal do Piauí - SINTRAJUFE Setorial LGBT da Central Sindical e Popular Conlutas - CSP Conlutas Insurgência Babadeira (Setorial LGBT da tendência interna do PSOL) Movimento Mulheres em Luta - MML

Diretório Central dos Estudantes – DCE/UFPI Movimento DCE UESPI LIVRE

Movimento Resistência
UFPI Coletivo Urbano
FRITHE Coletivo
Antônio Flor

Núcleo de Estudos Interdisciplinar em Direitos Humanos - NEIDH Grupo Coisa de NÉGO

Instituto da Mulher Negra do Piauí - YABAS

Comitê de Enfrentamento à Homofobia e Transfobia do Piauí Conselho Municipal LGBT

ANEXO D – PROJETO DE LEI Nº 20/2016

PROJETO DE LEI Nº ___/2016	
EMENDA A LEI ORGÂNICA ()	
LEI COMPLEMENTAR	()
LEI ORDINÁRIA	(x)
DECRETO LEGISLATIVO	()

<p>AUTORA</p> <p>CIDA SANTIAGO (PHS)</p> <p>SIGNATÁRIOS (AS)</p> <p>ANANIAS CARVALHO (SDD) ANTONIO AGUIAR (PROS) CELENE FERNANDES (SDD) JONINHA (PSDB) PASTOR LEVINO (PRB) RICARDO BANDEIRA (PSDC) TERESA BRITTO (PV) TIAGO VASCONCELOS (PSB)</p>	<p>EMENTA: “VEDA A DISTRIBUIÇÃO, EXPOSIÇÃO E DIVULGAÇÃO DE MATERIAL DIDÁTICO CONTENDO MANIFESTAÇÕES DA IDEOLOGIA DE GÊNERO NOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO DA REDE PÚBLICA MUNICIPAL DE TERESINA”.</p>
---	--

<p>O PREFEITO MUNICIPAL DE TERESINA, Estado do Piauí.</p>
<p>Faço saber que a Câmara Municipal de Teresina aprovou e eu sanciono a seguinte lei:</p>
<p>Art. 1º Fica proibida a distribuição, <u>utilização</u>, exposição, <u>apresentação</u>, <u>recomendação</u>, <u>indicação</u> e divulgação de livros, publicações, projetos, palestras, <u>folders</u>, cartazes, filmes, vídeos, faixas ou qualquer tipo de material, <u>lúdico</u>, didático ou paradidático, <u>físico ou digital</u>, contendo manifestações da ideologia de gênero nos estabelecimentos de ensino da rede pública municipal da cidade de Teresina.</p>

Parágrafo único – O material a que se refere o *caput* deste artigo é todo aquele que inclua em seu conteúdo informações sobre a prática da orientação ou opção sexual, da igualdade e desigualdade de gênero, de direitos sexuais e reprodutivos, da sexualidade polimórfica, da desconstrução da família e do casamento, ou qualquer manifestação da ideologia de gênero.

Art. 2º O Poder Executivo ficará responsável pelo fiel cumprimento desta Lei.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Câmara Municipal de Teresina (PI), 29 de fevereiro de 2016.

AUTORA / SIGNATÁRIA
Vereadora Cida Santiago
(PHS)