

Hetero é sempre normativo? Gênero, socialidade e deslocamentos em contextos rurais

*Is straight always normative?
Gender, sociality and displacements in rural settings*

Silvana Souza Nascimento¹

1. Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo desde 2013. Coordenadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana e do Coletivo Cócix - Estudos do Corpo e da Cidade, da USP. Pesquisadora do Diversitas - Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos (USP). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. <https://orcid.org/0000-0001-5661-4915> **silnasc@usp.br**

Resumo: Este artigo pretende fazer uma reflexão antropológica sobre a relação entre gênero, cisheteronormatividade, socialidade e mobilidade a partir de pesquisas etnográficas no interior de Goiás em contextos de festividades católicas cujo movimento entre campos e cidades faz parte constitutiva de suas dinâmicas. A ideia é trazer atualizações de experiências de pesquisas realizadas para o doutorado em Antropologia, defendido em 2006 e, ao mesmo tempo, considerações recentes a partir de um breve trabalho de campo realizado dez anos depois, na mesma região, buscando compreender transformações e permanências nos modos de fazer festa e produzir diferença por meio de uma permanente mobilidade entre campo e cidade, o extraordinário e o cotidiano. Nessa mobilidade, como se configuram as relações cisheteronormativas? Como compreender relações homosociais que, ao mesmo tempo, reproduzem as normatividades ditas hegemônicas?

Palavras-chave: cisheteronormatividade, heteronormatividade, gênero, socialidade, rural.

Abstract: This article intends to present an anthropological discussion about the relation among gender, cisheteronormativity, sociality and mobility based on ethnographic studies in the countryside of Goiás in catholic festivities contexts which movement between fields and cities is a constitutive part of their dynamics. The idea is to provide updates of research experiences conducted for the doctorate in Anthropology, defended in 2006 and, at the same time, recent considerations from a brief fieldwork undertaken ten years later in the same region, trying to understand transformations and permanences in the forms of making festivity and producing difference through a permanent mobility between field and city, the extraordinary and the everyday. In this displacement, how cisheteronormative relations are configured? How can we understand homosocial relations that, at the same time, reproduce the so-called hegemonic normativities?

Keywords: cisnormativity, heteronormativity, gender, sociality, rural

Prólogo

Festa do Divino Pai Eterno, 2016. Santuário de Trindade, Goiás. Em meio ao tradicional desfile de carros de bois, que acontece há anos durante esta enorme festividade popular católica na cidade de Trindade, conhecida como a “capital da fé” goiana, jovens rapazes, vestidos com calças de couro coloridas ou jeans bem rentes ao corpo, adornadas de franjas esvoaçantes, botas com esporões, camisas quadriculadas e chapéus, estão montados em seus belos cavalos e acompanham a chegada dos romeiros que vieram participar da festa com esse antigo meio de transporte. A corporeidade hípica desses jovens se soma a uma dança realizada em cima dos cavalos, no momento em que transitam pelas ruas ao som de um batidão de funk, que abafa o chiado dos carros de bois. Eles performam suas masculinidades ao ritmo de Kondzilla com a música Bumbum Granada: “Vários homens bombas; Bomba, bomba, bomba, bomba aqui; Vários homens bombas; Lomba, lomba, lomba, lomba lá”. Uma plethora de sons, pessoas e sentidos. Alguns bois, que já estão muito cansados de conduzir os carros ao longo de dias por estradas de chão, mostram-se irrequietos com o

baixo grave do funk. Por um momento, fico intrigade¹ com essa fusão sonora. E aos poucos, meus ouvidos vão se acomodando para seguir os romeiros. O cenário não é o mesmo de 10 anos atrás, tampouco as pessoas. As crianças que eu conhecia no início dos anos 2000 já se tornaram mães e pais. Minhas parceiras de cozinha na romaria e nas fazendas já são avós e conduzem seus próprios veículos. Os casais continuam juntos, agora cuidando de netos, de terras e de bois e mantêm o hábito de participar, todos os anos, da Festa do Pai Eterno² fazendo a viagem em carros de bois. As dinâmicas da festa se transformaram, mas, em certo sentido, continuam as mesmas.

Esta pequena cena descrita acima, da entrada da romaria de carros de bois no santuário de Trindade, fez parte de minha última visita a Goiás depois de dez anos, região onde realizei minhas pesquisas de mestrado (NASCIMENTO, 2000) e doutorado em Antropologia pela Universidade de São Paulo (NASCIMENTO, 2008). Quando iniciei meus trabalhos de campo em Goiás, no final dos anos 1990, para a elaboração da dissertação de mestrado, estava interessado em

1. Usarei a linguagem neutra quando fizer referência à minha própria experiência de pesquisa e reflexões daí decorrentes. Com relação a interlocutoras e interlocutores da pesquisa, utilizarei o gênero feminino e masculino e, além disso, os termos “homem” e “mulher”, respeitando as categorias locais. De fato, são homens e mulheres, em sua maioria, cisgênero, que se identificam com o sexo que lhe foi atribuído no nascimento e permanecem com esta classificação ao longo da vida e que também se identificam como heterossexuais.

2. O Divino Pai Eterno – uma imagem única que reúne o Pai, de um lado, o Filho, de outro e Virgem Maria, no meio, coroada por uma pomba branca que representa o Espírito Santo – é celebrado, todos os anos, no início do mês de julho, no santuário de Trindade, há 26 quilômetros da capital Goiânia, comandado pela ordem redentorista. Da devoção a essa imagem, cujos registros se iniciam em meados do século 19, praticamente única no país, nasceu a Romaria do Divino Pai Eterno, uma das maiores do estado de Goiás. Trindade, com aproximadamente 90 mil habitantes, chega a receber um a dois milhões de devotos na primeira semana de julho. Os devotos chegam ao santuário nos mais variados meios de transporte: a pé, carro de bois, cavalo, carroça, caminhão, ônibus, carro, bicicleta. Milhares de romeiros percorrem quilômetros, durante dias, até chegar ao santuário para cumprir promessas, participar das missas, rezar, encontrar familiares e amigos e até fazer compras. E um dos grupos mais tradicionais são aqueles que chegam em carros de bois, os conhecidos carreiros.

investigar o tema das festas populares católicas e voltei-me especialmente para a Festa do Divino Pai Eterno. Diferentemente do que os estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), nos anos 1960 e 1970, prenunciavam – de que, pelo processo de urbanização e industrialização, os elementos fundamentais do *catolicismo rústico*, tenderiam a desaparecer, inclusive as festividades, que organizavam os bairros rurais – meu objetivo foi mostrar que a festa de romaria não estava fechada às transformações do mundo urbano. A festa criava uma vasta rede que uniaromeiros de municípios distintos e possibilitava uma intersecção entre campo e cidade. A pletora de sentidos descrita na cena introdutória também se fazia presente naquele momento, e evidenciava uma forte presença da modernidade urbana dentro de uma socialidade rural. Além disso, havia uma lógica que organizava essas redes de relações: uma segregação sexual que fazia com que homens e mulheres participassem da festa em espaços e tempos diferentes. Como se dizia lá, “homem com homem, mulher com mulher”.

Apesar do meu problema inicial, durante o mestrado, não estar voltado para as questões de gênero, os dados etnográficos me conduziram até elas e ofereceram-me algumas pistas para elaborar minha pesquisa de doutorado, que teve como propósito investigar a relação entre gênero e sociabilidade nesta mesma região incluindo um variado circuito de festas populares em localidades rurais. Estas áreas foram definidas como rurais porque apresentavam um certo *ethos* camponês no qual a terra, o gado, a festa, o trabalho e a família eram seus elementos constitutivos (NASCIMENTO, 2012; WOORTMAN, E., 1995; WOORTMAN, K., 1990)³. A ideia da tese foi elaborar uma etnografia, a partir da relação entre gênero e sociabilidade⁴, e pensar sobre um modelo de organização

3. Segundo Klaas Woortmann (1990), há três categorias comuns às populações camponesas, relacionais e interdependentes, que constituem a sua ordem moral: a terra, a família e o trabalho, vinculadas aos princípios de honra e hierarquia. Partindo desse modelo, uma outra categoria mostra-se fundamental: a festa. Ela se mostra como um dos componentes centrais do universo de valores camponeses e sintetiza, rearranja e intensifica as relações de gênero, da família e da vizinhança.

4. A noção de sociabilidade utilizada na tese estava vinculada a ideia de encontro coletivo e não foi usada no seu sentido estrito tal como definido por Simmel, como forma lúdica de socição. Na definição clássica do autor, a sociabilidade é um processo de socição que possui um valor em si,

social que, de um lado, estava baseado no casamento, na divisão sexual do trabalho e na ideia de complementaridade entre os sexos e, de outro, numa forma de socialidade⁵ que privilegiava redes de relações entre pessoas do mesmo sexo.

Ao longo de praticamente dez anos, de 1997 a 2006, fiz a romaria com famílias de Mossâmedes que realizavam a viagem, religiosamente, todos os anos, percorrendo em média 150 quilômetros em carros de bois. Na época, viajavam aproximadamente 40 famílias deste município, entre idosos, casais adultos, crianças, jovens solteiros, em direção à grandiosa e esperada festa. Ao longo desta experiência de pesquisa, especialmente na tese, destaquei, de um lado uma forte segregação sexual e uma homosocialidade que envolvia diferentes espaços, de trabalho e de lazer, e ao mesmo tempo, uma diferença entre homens e mulheres que fazia com que estas, ao contrário de seus parceiros, investissem em sua própria educação e ensino superior, contexto que permitia problematizar uma ideia estanque de que havia uma certa dominação patriarcal, e da opressão feminina, que atravessava todos os domínios da vida social. Nesse sentido, a ocupação das mulheres nos espaços da escola e das universidades, e também seu protagonismo religioso, demonstravam formas de emancipação feminina que impulsionavam a evidenciar outras possibilidades para além do modelo de “família patriarcal rural”.

no qual a unidade se dá pela forma, pelo sentimento entre seus membros de estarem sociados.

5. A noção de socialidade dialoga com as reflexões de Marilyn Strathern (1988) sobre pensar em modos de relação que não estão baseados no binômio indivíduo/sociedade. Para ela, “sociedade” e “sociabilidade” fazem parte das teorias ocidentais sobre como se constroem formas de vida coletivas nas quais subjaz uma ideia de unidade do grupo, formado de indivíduos com identidades constituídas. De acordo com Strathern, o problema do conceito de sociedade, principalmente se transposto para contextos não-ocidentais, encontra-se na concepção de que existe uma força coletiva unificadora que ordena e classifica os indivíduos, eliminando-se as diferenças entre eles. Para a autora, o par indivíduo/sociedade pressupõe uma relação hierárquica que não pode ser observada na Melanésia, onde estão presentes relações de homologia e analogia. A ideia de “socialidade” adequa-se ao contexto melanésio porque ela não apresenta uma conotação negativa nem positiva, é um modo de relação social que se distingue de “sociabilidade” nos termos propostos por Simmel. Desse modo, aquilo que é compartilhado como algo coletivo não se concretiza no que as pessoas têm em comum, criando uma identidade, mas nas relações entre elas.

Depois da defesa da tese, enveredei-me por outras temáticas, especialmente o tema das transfeminilidades, e passei dez anos sem retornar à Goiás. Em 2016, pude voltar ao antigo campo, que me impulsionou a escrever este novo artigo e refletir sobre as questões a seguir: como problematizar o campo da cisheteronorma em um contexto etnográfico atravessado por estas mesmas normatividades? Relações homossociais, mas não necessariamente homossexuais, podem colaborar para a desconstrução da cisheteronorma? Quais brechas e fugas são possíveis dentro da cisheteronorma?

Para tentar desenvolver estas questões, pretendo pensá-las não a partir de um modelo unívoco que se opõe ao multiverso da diversidade sexual e de gênero, e suas dissidências, mas tentar compreendê-las a partir de experiências locais e etnográficas, *de perto e de dentro* (MAGNANI, 2012). Quando me refiro à cisheteronorma, me apoio, fundamentalmente, nas teorias de Judith Butler (2003, 2006, 2008) e em reflexões recentes dos estudos trans no Brasil e no exterior. Para Butler, a norma de gênero opera como um padrão de normalização das práticas sociais, ou seja, funciona como um princípio regulador que se incorpora em todos os atores sociais e governa a inteligibilidade social da ação. Assim, mesmo aquilo que se encontra “fora da norma” é regulado a partir da própria norma. Esta, então, pode ser pensada como um dispositivo, aos moldes foucaultianos, pelo qual a binariedade (masculino/feminino) e a heterossexualidade são instituídas e reproduzidas. E quanto mais ela é atualizada nas práticas sociais mais ela se reproduz e se refaz, garantindo a perpetuação de um padrão comum que é controlado por meio de rituais de vigilância, imposições e penalidades.

Essa constante atualização da norma produz sujeitos considerados inteligíveis, por exemplo, “homem” e “mulher”, e seres abjetos, aqueles que não podem ser lidos pela norma dentro do padrão, mas são atravessados por ela, como práticas homoafetivas e vivências trans. A autora, ao refletir sobre experiências fora do campo cisheteronormativo, mostra que os corpos, pensados como materialização contínua de possibilidades, nunca acatam totalmente as normas de gênero e que há sempre algo que escapa porque, apesar de buscarem continuamente a ideia de permanência, as instabilidades das normas abrem brechas para rearticulações e contestações.

É como se no processo de repetição dos atos produzidos pelas normas houvesse espaço para eclosão de fissuras. A noção de performatividade de gênero revela justamente essa instabilidade – o caráter performativo possibilita o questionamento do seu processo de coisificação. Considerar o gênero como performativo significa pensá-lo não a partir de um fato ou de uma identidade, mas de um ato incessantemente repetido de algum tipo que cria uma ideia de substância e de estabilidade.

I si el cimientó de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género. (BUTLER, 2006, p. 297).

As produções mais recentes sobre cisgeneridade, especialmente produzidas por intelectuais trans (MOIRA, 2017; VERGUEIRO, 2016; AULTMAN, 2014), têm colaborado para complementar as reflexões que Butler fez nas suas primeiras obras que se debruçavam sobre as questões de gênero e de corpo. A categoria cisgeneridade surge nos anos 1990, por ativistas transgêneros nos Estados Unidos, com o objetivo de desnaturalizar as categorias de sexo e gênero para a construção das masculinidades e das feminidades. A proposta foi dar nome a homens e mulheres cisgênero e não mais pensá-los como identidades universais ou não marcadas. Desse modo, o termo cisgênero foi posicionado no mesmo status hierárquico do trans, provocando uma subversão das normas de gênero que produzem desigualdades e opressões.

Para Viviane Vergueiro (2016), nomear a cisgeneridade é uma postura política e epistêmica que consiste em desvelar os seus dispositivos: a pré-discursividade, a binariedade e a permanência. A pré-discursividade está voltada para a ideia naturalizada de “sexo biológico” e “gênero social”, como se houvesse uma materialidade objetiva verificável que definisse de antemão o que são machos/homens e fêmeas/mulheres. A binariedade é o modelo que constrói o padrão normativo que naturaliza as diferenças entre o masculino e o feminino e encobre relações de poder. E esta binariedade é acompanhada de

uma imagem de permanência e uma verdade imutável vista como um destino. Ou seja, de acordo com a cisnorma, cada pessoa humana está fadada a viver sua identidade de gênero e sua sexualidade de acordo com aquilo que ela considera o padrão “normal”, uma verdade irrefutável e para toda a vida. Assim, a cisnormatividade atravessa todos os corpos, cis e trans, acompanhada, claro, da heterossexualidade compulsória.

Nos últimos anos, há um esforço de autores e autoras, como Fabiano Gontijo (2015, 2016), Igor Erick (2015), Roberto Marques (2015, 2018), Guilherme Passamani (2015), Estevão Fernandes (2019), Martinho Tota (2015), Thiago Oliveira (2018), Elisete Schwade (2014), José Miguel Olivar (2019), Flavia Melo (2019, 2021), Rafael Noletto (2019, 2020), entre outros/as, que têm realizado variadas pesquisas sobre gênero e sexualidades em contextos interioranos, especialmente nas regiões Norte e Nordeste do país, oferecendo reflexões inovadoras que produzem uma “epistemologia contra-reprodutiva” (GONTIJO, ERICK, 2015) que fazem “um contraponto radical às dinâmicas desde os quais estes outros lugares são esvaziados de seu potencial de crítica aos processos de heteronormatização, enquadramentos coloniais, domesticação de corpos e afetos, etc.” (Fernandes e Gontijo, 2016, pág. 18). Esse potencial inovador destes trabalhos diz respeito não somente a dar visibilidade a vozes subalternizadas e fronteiriças em relação às heterocisnormatividades mas analisar práticas sociais e sexuais que foram apagadas e silenciadas pelo próprio campo de produção de conhecimento dos estudos de gênero e sexualidade centralizados nos centros hegemônicos de universidades nas regiões Sul e Sudeste⁶. Assim, estes/as autores/as mostram a necessidade de produzir

6. Nessa perspectiva crítica, Estevão Fernandes e Fabiano Gontijo publicam o “Manifesto queer caboclo”, como parte de um dossiê na Revista Amazônica (vol. 8, n.1), em 2016, “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades”, organizado por Estevão Rafael Fernandes, Fabiano de Souza Gontijo, Moisés Lopes, Martinho Tota. Outros dois dossiês também devem ser mencionados. O primeiro foi publicado na Revista Aceno (vol. 2, n. 4), em 2015, “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades”, organizado

novos conceitos e novas axialidades que possam dar conta de uma diversidade de afetos, sexualidades e desejos que não se adequam aos regimes de verdade heteronormativos, brancos e de classe média urbanos. Nesse sentido, Fabiano Gontijo e Igor Erick propõem a noção de interioridade para pensar no cenário destas práticas dissidentes em contextos fora do eixo sul-sudeste, “um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, confundido pela dinâmica de etnicidade” (GONTIJO, ERICK, 2015, pag. 8). Eles utilizam a expressão “contextos interioranos” para pensar em lugares que podem incluir territórios rurais e etnicamente diferenciados (caboclos, ribeirinhos, indígenas, quilombolas, etc.) e que fazem um importante contraponto às epistemologias produzidas em contextos urbanos e brancos que se debruçam sobre gênero e sexualidade. Assim, a proposta é descentralizar e deslocar conceitos sedimentados e pré-determinados em direção à produção de novas teorias que não incluam, mas subvertam e saiam dos antigos enquadramentos centrados nas grandes cidades e na perspectiva “metropolitana” e colonial.

A maioria das pesquisas recentes em contextos interioranos está voltada para práticas dissidentes, que saem da cisheteronormatividade, e, assim, há uma ausência de pesquisas mais aprofundadas sobre quais formas são possíveis para os modelos hegemônicos de gênero e de sexualidade, com algumas exceções principalmente em pesquisas que tratam dos mercados do sexo, como Guilherme Passamani e José Miguel Olivar, ou de movimentos organizados de mulheres, como Elisete Schwade, já citados acima. Assim, é como se houvesse um modelo universal para as práticas heterossexuais e cisnormativas e que, em contextos sertanejos e rurais, também assume uma organização patriarcal. Ainda, de modo mais abrangente, nos últimos vinte anos, inúmeras pesquisas na área da antropologia se voltaram para compreender e descrever as práticas dissidentes que escapam à cisheteronorma (FRANCH, NASCIMENTO, 2020), mas

por Moisés Alessandro de Souza Lopes, Fabiano de Souza Gontijo, Estêvão Fernandes, Martinho Tota. E o segundo foi publicado na Revista Debates Insubmissos (v.3, n. 9), em 2020, “Dissidências de Gênero e Sexualidade(s) em Contextos Interioranos e/ou rurais: Cruzando Temas, Problemas e Perspectivas Contemporâneas, organizado por Esmael Alves de Oliveira, Leticia Carolina Pereira do Nascimento, Lorena Lima de Moraes e Marcio Caetano.

são poucos os esforços para compreender como esta é aplicada nas experiências cotidianas de pessoas cisgêneras onde estar fora da norma não é pensado como possibilidade.

Desse modo, pretendo reatualizar minhas reflexões etnográficas produzidas ao longo de uma década de pesquisa de campo em área rural, no interior de Goiás, e pensar em como redes de relações homossociais podem provocar (ou não) instabilidades na cisheteronorma e produzir fissuras e escapes a este modelo.

Quando iniciei minhas pesquisas, no final dos anos 1990, eu trabalhava com duas áreas distintas, uma da antropologia urbana, onde eu podia refletir sobre práticas culturais e formas de sociabilidade, e outra da antropologia rural, onde eu podia compreender como se configuravam os modos de vida no campo. Havia uma relação de oposição entre campo e cidade que fazia com que estas categorias não se encontrassem ou quando dialogavam era a partir de uma relação hierárquica que fazia com que os processos de urbanização engolissem as formas de vida rurais. Contudo, como já foi mencionado, mostrei, principalmente na dissertação de mestrado, que havia uma dualidade entre campo e cidade dentro de uma dinâmica rural revitalizada (CARNEIRO, 2008) na qual as festas populares tinham uma centralidade.

Já no doutorado, me deparei com outro campo de produção de conhecimento, o dos estudos de gênero e sexualidade, mas que também estavam centrados, sobretudo na antropologia, em contextos urbanos e metropolitanos. Além disso, a produção nas ciências sociais sobre relações de gênero em áreas rurais estava principalmente voltada para “mulheres” e “trabalho”, com forte enfoque na crítica à divisão sexual do trabalho e no modelo de “família patriarcal” para pensar as relações de gênero no campo. Contudo, por meio da perspectiva etnográfica, pude perceber um interessante jogo entre a reprodução de uma heteronormatividade e, ao mesmo tempo, a produção de relações homossociais que não incluíam relações sexuais (GUIMARÃES, 2004). E para compreender este jogo, trabalhei com uma reflexão sobre gênero a partir das teorias de Marilyn Strathern (1988), como desenvolverei mais adiante.

O nascimento da cisnorma

Desde cedo, as crianças aprendem que, quando começam a ganhar responsabilidades e obrigações diárias, elas devem seguir a regra: “homem com homem, mulher com mulher”, ou seja, as meninas devem aprender os seus deveres ao lado das mães e irmãs e os meninos com os homens da casa. Essa etapa da vida começa por volta dos sete ou oito anos: as meninas aprendem a arrumar a casa, fazer as camas, lavar as louças e os meninos a tirar leite, adestrar bezerros e apartar as vacas⁷. Quando adolescentes, as *moças* aprendem a cozinhar – uma das tarefas domésticas mais importantes. Os rapazes trabalham ao lado dos pais e auxiliam-no no curral a tirar leite, ofício que já estão habituados desde a infância, e a lidar com os animais. Os termos *moça* e *rapaz* são usados para a etapa que antecede o casamento e pressupõe a virgindade feminina ao menos no plano da moral camponesa⁸. Apesar das dificuldades, há um esforço dos pais em manterem os filhos na escola até a adolescência, quando eles já possuem certa independência para escolher se continuam ou não os estudos⁹.

Até os sete anos, antes que o trabalho se torne a sua principal atividade, meninas e meninos podem brincar juntos. Ainda não há separações rigorosas por sexo mesmo que exista uma propensão das meninas a ficarem com as

7. Apartar as vacas significa separá-las dos seus bezerros, depois das ordenhas feitas pela manhã, para que eles não bebam todo o leite – produto que será comercializado. Todas as tardes, no mesmo horário, os meninos e rapazes da casa têm o dever de apartar as vacas – uma das primeiras tarefas que aprendem. Nas famílias nucleares onde só há meninas, este trabalho fica sob o encargo do pai e ocasionalmente da mãe se o pai está ausente naquele horário.

8. Segundo Klaas Woortman, a moral camponesa define-se como um modo de ser específico do mundo rural, que contrasta com a ordem da modernidade. Nela, a terra, a família e o trabalho são concebidos como um valor. Contudo, “não encontramos camponeses puros, mas uma campesinidade em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (WOORTMAN, K., 1990:14).

9. Para os meninos, a obrigação do trabalho antecede a importância de estudar. O trabalho no curral exige que eles se levantem muito cedo, no mesmo horário do pai, por volta das cinco da manhã, e façam a ordenha das vacas antes de irem para a escola. Isto não acontece com as meninas. Para elas, a escola já é um espaço onde elas possivelmente frequentam até o Ensino Médio e se possível ingressam no ensino superior a depender das exigências da maternidade e do casamento.

mães e parentes do sexo feminino e os meninos com os pais e parentes do sexo masculino. As meninas podem acompanhar seus irmãos para apartar as vacas, mesmo que façam isso ocasionalmente, visitam o curral, aprendem, como os meninos, a montar em bezerros e cavalos, subir em árvores, tomar banho no córrego, correr descalças, andar de bicicleta. De modo geral, as crianças estão diariamente em contato com os animais (bois, vacas, bezerros, cavalos, galinhas, porcos, patos, pássaros, etc.) e alegram-se a cada chegada de um novo bezerro – que é a principal forma de circulação de bens entre os membros de uma família extensa.

Ao nascer, entre os pequenos proprietários, as crianças recebem uma bezerra dos padrinhos (tios ou avós) e podem ganhar outras de parentes mais próximos ao longo da vida por ocasião de aniversário, crisma e casamento. Desde pequenas, as crianças sabem reconhecer as suas bezerras, que recebem um nome (Saudosa, Mimosa, Melindrosa, Formosa, etc.). Cada boi e/ou vaca da família possui um nome específico e responde pelo seu nome quando alguém lhe chama. Existe uma linguagem especial para falar com os bois: grita-se seu nome, em voz alta e firme, repetidas vezes, e utiliza-se uma vara de ferrão para que os animais obedeçam sem demora.

A infância é o único período da vida em que meninos e meninas, antes de começarem a participar efetivamente do trabalho familiar, podem se misturar, brincar e circular pelos espaços masculinos e/ou femininos, levando em consideração que esta regra vale mais para as meninas do que para os meninos, submetidos a mais restrições. Mais tarde, tudo será dividido entre homens e mulheres de modo que cada atividade feminina ou masculina deverá excluir a outra do sexo oposto. Pode-se dizer, então, que “não se nasce mulher”, como falava Simone de Beauvoir, ou que “não se nasce homem”? Em Goiás, apesar de as crianças brincarem juntas antes de começarem a trabalhar, pode-se afirmar que já se nasce menina-mulher ou menino-homem.

Já no pós-parto, as restrições alimentares para as puérperas revelam importantes diferenças entre menina-mulher e menino-homem. “Quando nasce filho homem, ele é mais forte e a mãe enfraquece. Estraga mais a mulher. Menino

Homem a natureza é mais forte”¹⁰. No tempo de resguardo – para “a mãe ficar mais sadia” – ela deve permanecer de repouso e não fazer muito esforço físico e também não pode comer alimentos *reimosos*¹¹. Estas interdições mostram que elas estão ligadas a um repertório cultural que afasta, em dadas situações, “machos” e “fêmeas” sendo que os primeiros são “naturalmente” mais fortes e tendem a enfraquecer a mãe, não apenas o próprio filho homem bem como o “frango macho que está cantando”, animal no auge da sua virilidade como reprodutor no terreiro¹². Se a mulher comer algo que tem a “natureza” mais forte do que ela, ligado à ideia masculina de resistência e força, ela está destinada a permanecer com algum problema para toda a vida. Assim, depois de dar à luz, a mãe necessita de cuidados especiais pois se encontra, no plano simbólico, num estado de feminilidade máxima que precisa ser protegido e regrado.

Assim, as identidades de gênero “mulher” e “homem” definem-se antes da puberdade, no momento em que começam a trabalhar “homem com homem, mulher com mulher”. Nesse sentido, o trabalho é um dos atributos que definem o “gênero”. No entanto, para os meninos, essa identidade está mais nitidamente marcada desde os primeiros anos de vida do que para as meninas. Eles entram mais cedo para o mundo do trabalho e são obrigados a intercalar suas obrigações na fazenda, a escola e as brincadeiras. Mesmo quando ainda não trabalham, segundo as mães, mostram-se desobedientes e *mais custosos* (característica atribuída também aos homens adultos), e já se comportam como pequenos “homens” precoces.

As meninas começam a trabalhar um pouco mais tarde e apresentam, até os seis, sete anos, um comportamento que se assemelha ao dos meninos no

10. Todos os nomes próprios utilizados aqui são pseudônimos. Dona Jade, senhora de 60 anos, moradora de Mossâmedes que trabalhou toda a vida, com o marido e filhos, em propriedades de outros fazendeiros como família agregada.

11. A reima é uma característica de alimentos considerados perigosos (guariroba, quiabo, peixe, frango macho, etc.) e que fazem mal a determinados corpos em certos contextos, como o puerpério.

12. No terreiro, espaço ao redor da casa onde são criados animais domésticos, geralmente há um galo para várias galinhas. A mesma técnica é também usada para a reprodução do gado: várias vacas para apenas um boi.

sentido de que brincam nos mesmos espaços que seus irmãos e têm o dever somente de frequentar a escola. As mães começam a exigir que elas ajudem efetivamente em casa a partir dos 9, 10 anos, no período que antecede a puberdade, quando começam a produzir uma corporalidade mais feminina.

Os atributos que constituem a masculinidade e a feminilidade, aprendidos desde a infância, são essenciais no período da puberdade, onde a situação é a mesma na zona rural e na cidade: um “desabrochar” público das *moças*, que se iniciam na vida sexual e nos namoros, e também dos *rapazes*, que, além de iniciarem seus relacionamentos, começam a beber álcool (especialmente a pinga) e ficar embriagados durante as festas e outros encontros coletivos, como as rezas. A embriaguez dos rapazes é uma situação liminar que demarca a passagem masculina para a vida adulta e permite excessos. Os jovens solteiros têm a liberdade de se embriagar à vontade sem sofrerem repreensão moral por parte dos adultos. Há uma margem de liberdade para práticas que depois não serão mais aceitas entre as pessoas casadas. Quando os rapazes se casam, e tornam-se “homens”, a situação muda e ficar bêbado em público é considerada como uma prática vergonhosa.

As *moças* casam-se já grávidas, aos 16 ou 17 anos, ou logo engravidam. Como não usam praticamente nenhuma forma de anticoncepção, elas engravidam logo que começam a ter uma vida sexual ativa¹³. Nesses casos, há duas possibilidades. Na primeira, elas se casam com o futuro pai da criança, com o incentivo e a pressão da família que procura remediar a situação por meio do casamento. Até que a criança cresça, as jovens mães se mostram mais dependentes dos cônjuges pois saem da casa dos pais sem terem terminado os estudos ou sem uma ocupação definida e ficam submetidas economicamente a eles. A segunda possibilidade para as *moças* que engravidam antes do casamento é de permanecerem “mãe solteira”. Nesta situação, há uma curiosidade social em saber quem é o pai da criança, que revela a importância da figura paterna para a construção da ideia de maternidade e de criança. Com mais ou menos nuances, as “mães solteiras” portam um estigma de não terem casado, mas isto

13. Na verdade, não existe uma preocupação social em estimular o uso de métodos anticoncepcionais entre jovens.

não significa que elas não se casem ou não se unam consensualmente no futuro. Nesse caso, elas perdem o peso do celibato e tornam-se “mulheres casadas”. Mais do que a figura paterna, é o casamento que dá o status à uma vida adulta considerada mais adequada e reconhecida socialmente.

Os tempos de solteiro são sempre narrados como o período da vida em que tanto homens quanto mulheres “aproveitaram muito”, namoraram outras pessoas antes de encontrar o cônjuge, passearam com maior liberdade, saíram para as festas etc. Essa maior liberdade na etapa anterior ao casamento, contada de forma nostálgica, não está presente nos relatos das primeiras gerações. *Namorar era só de longe, como daqui na venda [100 metros]. Era olhar só, não podia tocar. Se tocasse, a namorada metia um tapa*, conta seu Ramiro, 70 anos, morador da cidade de Mossâmedes. E sua esposa, dona Jade, completa: *Eu batia mesmo. Depois de casar você pode pôr a mão onde quiser, mas antes não. (...) De primeiro era muito diferente do que hoje.*

Mesmo nas jovens gerações, ainda que haja uma maior liberdade sexual e menos restrições em relação à perda da virgindade, o casamento ainda é pensado como a melhor forma de união entre homens e mulheres e como uma passagem necessária para a vida adulta. O fato de as *moças solteiras* terem relações sexuais antes do casamento sem utilizar nenhum método contraceptivo – assim como os rapazes – reduz a possibilidade de elas terem muitos namorados, pois, se elas engravidarem, há grandes chances de se casarem com o pai da criança.

Não é à toa que o casamento é visto como uma resignação por parte de várias mulheres: *não é que o marido prende, mas a gente sente; depois que eu casei, eu não saio mais de casa*. Essas expressões, que ouvi frequentemente durante as pesquisas de campo, indicam que há uma moralidade no casamento que supõe que as mulheres devam ficar em casa e estar submetidas às vontades do marido. *Mulher é domínio do homem*, como explica um senhor, que trabalha e mora em uma fazenda que, contraditoriamente, tem como proprietária uma mulher, “mãe solteira”. Assim, a predestinação do casamento não deve ser negada pois *mulher sem marido é uma árvore sem folha*, como constata uma senhora, pequena

proprietária na região de uma fazenda¹⁴.

Depois do casamento, as mulheres têm uma primeira responsabilidade que é cuidar dos filhos pequenos, levando em conta que muitas vezes elas já se encontram com um filho logo nos primeiros meses dessa nova etapa da vida. Como os primeiros anos da criança ficam sob o encargo da mãe, as mulheres interrompem os estudos, geralmente ao longo do ensino fundamental ou ensino médio. *Quando a gente casa só pensa nisso. Tem que cuidar da casa, do marido, dos filhos.*

Até os 25 anos aproximadamente, elas já têm a segunda criança e optam por fazer a laqueadura no momento mesmo da cesariana deste último filho. Mesmo as *moças* que estão iniciando a sua vida sexual e amorosa, antes do casamento, já têm como projeto de vida casar, engravidar e operar. Negar a possibilidade de ter mais que dois filhos e fazer a laqueadura ainda jovens faz parte do ciclo da vida das mulheres das novas gerações. A esterilização inaugura uma fase independente dos filhos e do marido, na qual abre-se espaço para a procura de novas atividades, como voltar a estudar e fazer uma faculdade. *Mulher precisa estudar para ficar independente do marido*, explica uma jovem mulher, de 25 anos, casada desde os 16, mãe de dois filhos. Apesar de o casamento ser a união socialmente reconhecida, as separações têm sido recorrentes. Quando se pergunta: “tal pessoa é casada?”. Se a pessoa se separou, a resposta mais comum é “casada, mas separada”, ou “é largada do marido (ou da esposa)”. Assim, a condição social de casado (a) permanece para toda a vida¹⁵.

Como se pode observar, a cisnorma e do casamento heterossexual como praticamente o único destino possível constroem imagens de feminilidade e de masculinidade que reproduzem estas normatividades, mas que, ao mesmo tempo, durante as festividades e encontros coletivos, podem ser relativamente contestadas. Em momentos de excesso, práticas sexuais fora do casamento e

14. Fazenda é uma grande área nas zonas rurais que reúnem diversas pequenas propriedades.

15. Paralelamente às histórias de casamento e separações, existem também histórias e boatos de adultério, que sempre colocam a figura de uma mulher como aquela que o provocou. Os protagonistas dessas histórias são chamados *enrolados* e apresentam diferentes situações: podem ser casados e ter amantes ou, ao contrário, não serem casados e exercerem o papel de amantes.

fora da heteronormatividade podem ser realizadas, ainda que no domínio do não -dito e do invisível (FERREIRA, 2008).

A instituição da cisnorma: casas e casais

É dia de São João. Depois de 10 anos sem retornar a Mossâmedes, peço ao motorista do ônibus da viação Moreira, na entrada da pequena cidade, para descer no setor Terliza. Desço no mesmo lugar onde descia anteriormente, mas não consigo reconhecer se estou no lugar certo, ainda que o enorme monumento da Bíblia ainda esteja ali com a citação “Salmo 33:12 Feliz é a Nação cujo Deus é o Senhor”, lembrando que o catolicismo permanece como principal manifestação religiosa dos moradores. Pergunto a um rapaz onde fica o bar do seu Chico. E ao longe já avisto a querida amiga Esmeralda¹⁶ vindo em minha direção e recebo seu abraço aconchegante. Dez anos de distância terminam ali e os afetos de antropólogo e sua amiga goiana novamente se aproximam. Ela e Chico, pessoas negras, farão 60 anos em breve. Ela quase exatamente igual, ele com mais cabelos brancos e com um belo rabo de cavalo, sempre acompanhado de seu violão.

O bairro, que era conhecido como Chupa Tripa, agora está mais habitado e urbanizado, com casas nos dois lados da rodovia. De um lado, casas de moradia popular, construídas pelo governo do estado, onde este casal mora. De outro, casas de classe média alta, grandes, algumas com arame farpado e cerca elétrica. Parece que há um processo de gentrificação do bairro, agora com ruas asfaltadas, arborizado. A vista para o Parque Estadual da Serra Dourada não é mais a mesma. As novas casas agora roubam a vista da serra. Na época do doutorado, em meados dos anos 2000, o bairro era composto por um conjunto de setenta casas, construídas à beira da rodovia que passa no meio da cidade¹⁷.

16. Esmeralda foi uma das minhas principais interlocutoras na pesquisa de doutorado, onde pude acompanhar suas trajetórias pela educação escolar, pela militância política e religiosa e pela universidade.

17. Com aproximadamente duzentas pessoas, o setor nasceu no final dos anos 1980, com a doação de terrenos pelo governo do estado e pela prefeitura municipal e as casas foram construídas por meio de mutirões organizados pelos moradores.

A maioria dos moradores era proveniente de zonas rurais e eram antigos trabalhadores agregados nas fazendas da região e, aos poucos, foram obrigados a retornar para a cidade por falta de trabalho permanente.

Uma das famílias que migrou para a cidade foi o casal Chico e Esmeralda, com seus dois filhos pequenos. Com a vinda para a zona urbana, Esmeralda passou a atuar como professora de ensino primário em escolas da cidade e Chico montou um bar e um mercadinho, que estão acoplados à casa da família. Ela se aposentou há dez anos e se dedica atualmente a esse pequeno comércio e aos cuidados com a família, incluindo seus netos. Sua filha caçula, casada, mora atualmente com eles e trabalha como revisora de roupas em uma fábrica de confecção. Hoje, há mais de vinte pequenas confecções na cidade que fornecem seus serviços para grandes marcas como Hering, C&A e Renner e empregam jovens mulheres, como Erica, em condições precárias, em que trabalham longas jornadas.

Dez anos depois, Esmeralda me mostra a sua casa reformada, agora com forro. Sua cozinha foi ampliada, com piso novo e com balcão estilo americano. O que mais me chama atenção são as grades na varanda e que vão percorrendo todo o terreno da casa. Na verdade, as grades parecem atualmente fazer parte da arquitetura das casas de Mossâmedes, cujo município possui por volta de 4.120 habitantes segundo estimativa do IBGE de 2021.

Ainda fiz outras visitas, como dona Jade e seu Ramiro (hoje já falecidos), casal mais idoso que trabalhou anos como agregado em fazendas da região e, na aposentadoria, passou a morar na cidade e a confeccionar e vender tapetes de retalhos. Quase do mesmo modo como os encontrava antes nas minhas caminhadas pela cidade, embaixo da sombra de uma grande árvore, continuavam a tecer os tapetes e a pendurá-los na porta de casa para venda.

Ainda que estas famílias morem na zona urbana, e vivam em situações instáveis economicamente, a dinâmica da casa rural permanece na maneira pela qual ocupam os espaços domésticos, a organização da cozinha e da comida, as relações com parentes e vizinhos e o envolvimento diário com a religiosidade católica. Se observarmos as casas nas zonas rurais, esta dinâmica é bastante semelhante, mas a situação econômica das famílias que habitam em fazendas

é mais estável, já que em sua grande maioria são pequenos proprietários de terra e de gado.

No cotidiano das fazendas, nas pequenas propriedades, os homens dedicam-se a atividades ligadas à pecuária leiteira. Eles possuem também algumas cabeças de “bois de carro”, animais especificamente treinados para puxar carros de carga e arado e fazer a romaria. Os discursos dos homens giram em torno do seu trabalho com o gado: a quantidade de leite tirada durante um dia, um bezerro comprado, uma vaca parida, um boi de carga que ficou doente, etc. Além da pecuária, os homens realizam atividades agrícolas voltadas para a subsistência¹⁸, que se encontram hoje em processo gradativo de diminuição devido à ocupação do território com plantações de soja e eucalipto. O pasto, o curral e as roças são os lugares de trabalho dos homens sendo que as mulheres não participam, cotidianamente, das atividades agropecuárias. O curral é o espaço de ordenha das vacas. E no pasto, eles *tocam boi*, antes e depois da ordenha. Além destas atividades nas fazendas, os homens vão constantemente à cidade de Mossâmedes fazer negócios de compra e venda de gado, principalmente para aumentar a produção de leite.

Por sua vez, as mulheres preparam todas as refeições da família, cuidam dos filhos pequenos e da educação das *moças*, arrumam a casa, tratam dos animais domésticos (porcos e galinhas). Elas também se dedicam ao preparo da farinha de polvilho durante o período da seca, entre os meses de junho e julho, quando é feita a colheita da mandioca (trabalho masculino). Realizam também outros serviços: tricô, crochê, bordados, costuras, lavar e passar roupa *para fora*, vender roupas para a vizinhança, etc. A cozinha é o espaço da casa em que as mulheres permanecem a maior parte do tempo. É o lugar feminino por excelência, em que mães e filhas, sogras e noras, cunhadas reúnem-se para conversar e trabalhar. A cozinha também é o espaço de maior circulação dos moradores da casa e é o mais coletivo. Em algumas casas mais antigas, a cozinha é construída com um cômodo à parte em relação à sala e aos quartos (geralmente, o banheiro também é construído separadamente) e nota-se sempre a presença concomitante do fogão à lenha (*fogão caipira*) e do fogão

18. Produção de feijão, arroz, milho, cana-de-açúcar e mandioca.

convencional. A conhecida expressão “lugar de mulher é na cozinha”, espaço tão combatido e negado por diferentes movimentos feministas, é uma realidade que não é vista como ultrapassada nem como negativa. A cozinha é o lugar das mulheres e é um espaço de comensalidade e convivialidade familiar.

Com relação à cisnormatividade, pode-se dizer que é na dinâmica do seio familiar, tanto na zona urbana quanto nas fazendas, que se dá uma divisão do trabalho entre homens e mulheres, inclusive em termos espaciais, e uma reprodução de uma relação binária entre eles. E à medida que se estabelece essa relação binária, que se faz e se refaz cotidianamente, se produz, ao mesmo tempo, uma relação múltipla – entre mulheres e entre homens (homosocial) – que possibilita instabilidades na norma.

Travessias (cis)gênero

Como não podia deixar de ser, neste meu retorno para Goiás, minha viagem incluiu participar da Romaria do Divino Pai Eterno acompanhando famílias que me acolheram anos nesta viagem. Numa paisagem de cerrado, entre plantações de cana-de-açúcar, soja, eucalipto, pastos e pequenas cidades, viajamos por antigas estradas de terra e pousamos em fazendas ao longo de uma semana.

Durante a viagem, diversos utensílios domésticos são transportados nos carros de bois (fogão, botijão de gás, alimentos, panelas, etc.), além de colchões e outras bagagens. Anos atrás, as mulheres permaneciam nos carros de bois ou acompanhavam a viagem a pé, ao lado de seus parceiros e parentes. Mas na última vez em que realizei a romaria, em 2016, a dinâmica da viagem tinha se alterado. Não havia mais mulheres acompanhando seus maridos e outros parentes ao lado dos carros de bois (ou dentro deles). Na verdade, toda a travessia nas estradas de chão, com os bois, foi feita apenas entre homens. Já as mulheres viajaram com seus automóveis, ou de carona com outras mulheres, e chegaram nos pousos horas antes dos carros de bois, desfrutando de mais tempo livre do que anos anteriores onde chegavam cansadas, empoeiradas e ainda tinham que preparar a janta. Assim, carros e motos ganharam as estradas romeiras, tornando a paisagem menos rústica aos olhos nostálgicos de uma antropóloga. Dez anos atrás, cenas de mulheres dirigindo eram muito

raras e em 2016 elas se tornaram as principais motoristas na festa. Ao invés do carro de bois ou de cavalos, estavam dirigindo seus próprios automóveis. Ainda que as mulheres tenham abandonado a vagarosa viagem em carros de bois, e prefiram a velocidade e o conforto do automóvel, a divisão sexual de trabalho familiar se mantém e, ainda, o universo da cozinha é, simbólica e materialmente, celebrado ao longo da romaria.

Pode-se dizer que, ainda que haja a manutenção da cisnorma e da centralidade do casamento heterocentrado como modelo de organização social hegemônico, a celebração da cozinha e do seu deslocamento até o santuário promove uma visibilidade de um espaço feminino fundamental para o *ethos* camponês. E destaca a centralidade das relações homosociais (relações “mesmo sexo”), *homem com homem, mulher com mulher*. As categorias “mesmo sexo” (*same sex*) e “sexo cruzado” (*cross sex*) são utilizadas aqui a partir de Marilyn Strathern (1988). Para ela, gênero é pensado como uma relação abstrata que contém duas relações, de “mesmo sexo” e de “sexo cruzado”. É um conceito teórico para compreender os vários desdobramentos criados a partir das diferenças e semelhanças sexuais não somente entre homens e mulheres, mas entre objetos, artefatos, relações, práticas, categorias e saberes.

Ao longo de minha trajetória de pesquisa nesta região, pude acompanhar diferentes tipos de festividades (aniversários, casamentos, folias do divino, festa de santos reis, rodeios, festas de romaria, etc.) onde as relações homosociais tornavam-se nitidamente mais vigorosas. A valorização da cozinha, e da comida, estava mais presente sobretudo nas festas de romaria e também na Festa de Santos Reis, sendo esta última um ritual sobretudo de comensalidade e de partilha de alimentos. Em outras comemorações, como nos rodeios, a imagem do peão e sua masculinidade performativa mostrava-se de forma mais contundente mesmo que também estivesse presente, por exemplo, nas romarias, conforme descrevo no início deste texto. Em outro artigo (NASCIMENTO, 2012), eu já demonstrei como, nestas festividades, constroem-se imagens performativas hiperbólicas de masculinidades e feminilidades que propõem relações do tipo mesmo sexo descoladas da orientação sexual. “Durante as festividades, criam-se superposições, justaposições e replicações de atributos ligados a cada um dos sexos. Constroem-se representações hipermasculinas e hiperfemininas

como o *carreiro*, o *peão*, o *bicho custoso*, o *homem mole*, a *mulher trabalhadeira*, a *mulher sem-vergonha*, a *mulher à toa*, etc.” (NASCIMENTO, 2012, p. 395).

Em contextos festivos, as performatividades de gênero tornam visíveis corporeidades (CSORDAS, 2008) masculinas e femininas que se tornam altamente sexualizáveis, o que significa que há uma disposição corporal para relações afetivo-sexuais que podem potencializar, no momento dos encontros coletivos, relações entre pessoas já casadas ou não, que inclusive também abrem espaço para ciúmes e desconfianças. E imagens de jovens rapazes em cima dos seus cavalos, dançando ao som do batidão do funk, são muito comuns, tornam visíveis seus corpos arrumados para a festa, e disponíveis para jovens moças, que também esbanjam longos cabelos penteados e alisados, botas, calças justas e camisas quadriculadas amarradas ao longo da cintura fazendo aparecer suas curvas à moda *country*. Assim, as festas são momentos onde se potencializam relações afetivo-sexuais. Festa e sexo estão intimamente ligados e também, contraditoriamente, relações homosociais sem sexo. Estas últimas podem ser pensadas como laços de amizade, de parentesco e de solidariedade entre pessoas do mesmo sexo e uma separação entre pessoas de sexos diferentes. Esta homosocialidade possibilita a transmissão de tipos de conhecimento e práticas distintos para homens e para mulheres, como se houvesse uma certa “unilinearidade” que não se dá pelas relações de parentesco e afinidade, mas pela “semelhança sexual”. De todo modo, esses arranjos convivem com um modelo heterossexual baseado no casamento e na divisão do trabalho entre os sexos.

Esta reflexão traz uma outra perspectiva para se pensar nas relações homosociais, que foram, sobretudo, analisadas como relações entre pessoas que se identificam como homossexuais. Uma das primeiras pesquisas sobre homossexualidades masculinas no Brasil, de Carmem Dora Guimarães, nos anos 1970, define relações homosociais como “relações não sexuais entre indivíduos do mesmo sexo” (GUIMARÃES, 2004, p. 17) e mostra, entre homens homossexuais de camadas médias urbanas, “entendidos”, que vivem na zona sul do Rio de Janeiro, como eles constroem redes de relações permeadas por critérios de status e prestígio e que demarcam fronteiras e relações de poder. A autora mostra como as relações entre indivíduos semelhantes entre si, mesmo as não sexuais, com o mesmo estilo de vida e as mesmas práticas homossexuais,

são importantes para a construção de uma certa “identidade homossexual” masculina.

Eve Sedgwick (2016) também problematiza a noção de “homossocial” para descrever relações entre pessoas do mesmo sexo, sobretudo para compreender dinâmicas que envolvem o desejo. Para Sedgwick, as relações entre homosocial e homossexual transformam-se a depender do contexto político e social e podem produzir relações de oposição ou de continuidade. No caso de seu interesse, voltado para produção de masculinidades na literatura inglesa, ela mostra que há uma relação de continuidade entre homosocial e homossexual, um jogo que reforça as hetenormatividades obrigatórias, mas que não excluem relações de afeto e de desejo entre homens. Essa estrutura social, segundo ela, reforça reações homofóbicas e reproduz relações de poder hegemônicas.

No contexto de minhas pesquisas, acredito que possa haver uma relação de continuidade entre homossocial e heterossexual. Ou seja, as relações entre pessoas do mesmo sexo apenas são permitidas quando não implicam em relações sexuais e ajudam a compreender modelos heteronormativos sem necessariamente pensar na tradicional “família patriarcal” (CORREA, 1994). Além disso, evidenciam que a binariedade, um elemento marcante da cisnorma, não dá conta de compreender as dinâmicas de gênero, ainda que estas sejam normativas (na verdade, segundo Butler, todas são, mesmo as dissidentes). Assim, as relações de superposição e multiplicação das relações “mesmo sexo” permitem compreender maneiras de jogar com a cisheteronormatividade, sem necessariamente sair dela. Nos espaços “mesmo sexo”, mulheres entre si e homens entre si encontram formas de autonomia próprias, que não dependem do sexo oposto, e criam redes de ajuda mútua, inclusive em relação ao trabalho, à educação dos filhos, ao cuidado com a saúde, a formas de conhecimento, a relações afetivo-sexuais, etc.

Aberturas na cisnorma?

Mudanças sutis, e outras nem tanto, na maneira pela qual os devotos de Mossâmedes passaram a fazer a romaria para a Festa do Divino Pai Eterno mostram movimentos interessantes sendo feitos por parte de mulheres, que alteraram a dinâmica do percurso, atenuando o esforço do trabalho doméstico

ao longo da viagem. Ou seja, fazendo uso do dispositivo da cisnorma, que regula e institui ocupações de territórios diferentes para homens e mulheres, elas continuam participando da viagem e passam a organizar sua rotina sem a sobrecarga anterior, que era viajar o dia todo em carros de bois, a pé ou a cavalo e depois chegar aos pousos e ter que descarregar todas as bagagens, utensílios da cozinha e ainda preparar o jantar. Poderia dizer que, ao menos, elas estão, de certo modo, subvertendo a jornada dupla ou tripla de trabalho...

Além disso, conforme demonstrei em pesquisas anteriores, houve um esforço feminino de completar os estudos do ensino médio, muitas vezes interrompidos devido à gravidez, ao casamento e ao cuidado com filhos pequenos, e de ingressar em universidades públicas. Assim, mulheres casadas, com seus filhos já crescidos, donas de casa, professoras, funcionárias públicas passaram a buscar novos conhecimentos e desenvolver suas potencialidades para fora do espaço da casa. E incluíram, dentro de suas atividades cotidianas, entre a horta e a cozinha, os estudos universitários.

O ingresso na universidade pública se deve ao Programa Universidade para os Trabalhadores da Educação, que foi criado para atender à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN - lei número 9394/96, artigo 87), que exigia a formação superior para todos os professores do ensino fundamental e médio até o final de 2006. Esse programa fomentou a Universidade Estadual de Goiás a criar diversos cursos de licenciatura em diferentes municípios do interior¹⁹, o que atraiu, em sua grande maioria, mulheres provenientes de zonas rurais e pequenos municípios como Mossamedes. Ainda que tenha sido criado para formar professores do ensino fundamental que não tinha formação superior, atraiu interessadas em geral.

Em 2002 e 2003, tive a oportunidade de acompanhar duas turmas de Pedagogia, uma em Itaberaí, outra em Sanclerlândia, que tinham estudantes

19. O Projeto de Licenciatura Plena Parcelada (LPP) da Universidade Estadual de Goiás surgiu em 1999 e oferecia cursos de Pedagogia, Geografia, Biologia, Química, História, Matemática e Letras distribuídos em suas 31 unidades universitárias no estado de Goiás. Hoje estes cursos não são mais oferecidos. A licenciatura de Pedagogia era organizada de modo a conciliar o curso com as férias escolares e era realizado de modo intensivo nos meses de janeiro e julho e nos finais de semana.

originárias de Mossâmedes com as quais eu já tinha contatos anteriores²⁰. E, para além da formação curricular, pude compreender que a busca pelos estudos, por parte especialmente das mulheres, que eram praticamente a totalidade das estudantes dos cursos de pedagogia, podia ser pensada como um desdobramento da dinâmica da itinerância que marcava o mundo rural, entre trabalho e festa. A mobilidade, que se materializava em festividades móveis, como as folias e as romarias, de certo modo, oferecia uma interessante combinação com a organização dos cursos parcelados, que eram realizados nas férias escolares e nos finais de semana. A alternância entre trabalho e festa aqui encontrava um terceiro elemento, os estudos.

Durante o período do curso, as mulheres (casadas e mães, com uma média de 35 anos) permaneciam fora de casa e viajavam para as sedes das universidades onde estudavam, criando um espaço peculiar de socialidade feminina com a finalidade de estudar e, claro, estar juntas com amigas e parentes. Quando retornavam para suas casas, tudo parecia estar do mesmo modo: muitas roupas e muita louça pra lavar, evidenciando que a divisão sexual do trabalho não tinha se alterado em nada. Nesta região, os estudos sempre fizeram parte do universo feminino. Não é à toa que na cidade vizinha de Mossâmedes, a charmosa Goiás Velho, tenha vivido a poetisa Cora Coralina.

A trajetória de Rubi pode ilustrar a história narrada acima. Quando a conheci, no final dos anos 1990, ela era uma jovem dona de casa que vivia numa pequena propriedade na zona rural de Mossâmedes, com seu marido, João, e seus dois filhos, Pedro (hoje estudante de farmácia) e Pietra (que é dentista e tem uma filha). Moravam numa terra fruto da divisão que seu sogro havia feito com todos os seis filhos. O casal, nessa época, tinha poucas cabeças de gado e vendia a produção de leite para uma indústria local. Hoje eles possuem terras em Mossâmedes e no estado do Pará, e têm obtido grande retorno financeiro com compra e venda de gado de leite. Naquela época, Rubi cuidava da horta e de pequenos animais (galinhas e porcos). Contudo, nas horas vagas, era uma

20. Tive a oportunidade de realizar o percurso do município de origem até a universidade, assistir às aulas, observar as discussões, a elaboração e apresentação de trabalhos e seminários e realizar entrevistas e conversas com estudantes e coordenadores dos cursos.

das principais lideranças religiosas da Igreja Católica, que coordenava as rezas, toda a semana, e estudava de forma autodidata. Naquele momento, tinha completado a sétima série do antigo primeiro grau (correspondente ao oitavo ano do ensino fundamental) e, rapidamente, passou a realizar exames por correspondência e completou o ensino médio no final dos anos 1990. É assim, no início de 2000, junto com outras mulheres, cunhadas, vizinhas, conhecidas, passou a fazer ensino superior que lhe possibilitou ser professora universitária, durante algum tempo na UEG e, atualmente, diretora respeitada de uma escola estadual da cidade. Seu ingresso na universidade não se deu sem conflito com seu marido, que aos poucos foi cedendo com o incentivo, inclusive, de outros maridos que apoiaram suas parceiras nessa jornada.

Quando de meu retorno em 2016, com exceção de Rubi e outras poucas mulheres, notei que grande parte delas continuaram com suas ocupações anteriores, algumas professoras (de áreas rurais e urbanas), outras servidoras públicas, mas, segundo elas, aprenderam outras formas de pensar e, mais do que tudo, de falar e de se expressar. A formação superior não pôde oferecer novas formas de ocupação feminina, de modo geral, mas pôde abrir outras visões de mundo para além da família e do trabalho rural. Nesse sentido, a homossexualidade feminina replicou-se para novos espaços. Inicialmente, muitas mulheres tiveram que negociar, cuidadosamente, com seus maridos a sua entrada na universidade. E, aos poucos, foi-se cultivando a ideia de que os estudos eram uma *faculdade* feminina, *coisa de mulher*, praticamente interdita aos seus companheiros. Ao contrário dos trabalhos na cozinha e nos pastos, e com os animais, que são familiares a todos, o assunto da *faculdade* não estava na pauta das conversas diárias e, apesar de ocupar grande parte do tempo dessas mulheres, revelava-se como uma prática distante do repertório masculino.

Quando defendi meu doutorado e segui outras paragens, desta vez pelo Nordeste, minhas interlocutoras estavam ávidas pelos estudos, mas se queixavam das dificuldades em conciliar os novos projetos com as tarefas domésticas. No meu último retorno para Goiás, não pude ter uma visão mais ampliada dos desdobramentos dos estudos na vida dessas mulheres, mas grande parte das novas gerações, seus filhos e filhas estavam na universidade ou já haviam

se formado. Contudo, para jovens filhos de antigos trabalhadores rurais, como a filha de Esmeralda, que não possuem propriedade da terra, restaram os trabalhos precarizados, por exemplo, em indústrias caseiras de confecção que alimentam o mercado do vestuário nas grandes metrópoles. E para estas famílias que migraram para a pequena cidade, antes almejando um futuro mais estável para si e as próximas gerações, agora possuem dúvidas de qual futuro virá por conta de um forte avanço do agronegócio e de latifúndios de produção de soja e eucalipto.

A despeito de marcadores socioeconômicos, e de um processo de crise política e econômica no Brasil, as viagens para a romaria e as festividades católicas se mantêm, mas as desigualdades e hierarquias tornaram-se mais visíveis ao olhar deste antropólogo que, talvez, tenha deslocado seu olhar romantizado sobre um contexto sertanejo e que foi atravessado, nos últimos anos, pela perspectiva interseccional e pela potencialidade dos estudos trans (STRYKER, 2021).

Considerações finais

Ao refletir, neste novo momento político, mais conservador e mais precário, e após realizar pesquisas com outras temáticas, inclusive LGBTQIA+, talvez a novidade que eu tenha encontrado, no início em meados dos anos 2000, para se pensar modos de vida no campo a partir de relações homosociais que, até então, só tinham sido problematizadas em contextos homossexuais, tenha se dissolvido.

Nos últimos momentos da elaboração da tese, a partir das leituras oferecidas especialmente por Mariza Correa (presente!), passei a estabelecer conexões entre minhas experiências etnográficas em um universo rural e católico e as produções sobre gênero e sexualidade voltadas para outros contextos. Ao refletir sobre a centralidade das relações homosociais, pensei na possibilidade de pensar em transitividades de gênero mesmo dentro da matriz cisheteronormativa. Ao buscar novos interesses de pesquisa, ainda em Goiás, pude notar, de forma ainda distanciada e incipiente, a presença de mulheres trans e travestis na pequena cidade de Mossâmedes. Uma delas, que vivia com um companheiro, era proprietária de um salão de cabeleireiro e muito procurada para arrumações

de noivas, madrinhas e convidadas para o ritual do casamento. Uma pessoa transfeminina, para ser reconhecida dentro da cisheteronormatividade e ganhar inteligibilidade estava, de certo modo, inserida nas famílias e colaborava na instituição do casamento e na reprodução da cisheteronormatividade²¹. Infelizmente, não tenho dados mais aprofundados para pensar nas temáticas de identidades de gênero não cisgêneras na região de Goiás, o que mereceria novas pesquisas com novos olhares e novas preocupações.

Todavia, o que pretendi mostrar, com este artigo, para além das práticas e discursos que sobrevivem para fora da cisheteronormatividade, são aberturas e fugas mesmo entre pessoas que, no contexto urbano de grandes metrópoles de novas gerações, seriam nomeadas como cisgêneras e heteronormativas. Por meio das relações homosociais, e os deslocamentos que elas provocam, as relações binárias e complementares entre “homens” e “mulheres” se dispersam e não necessariamente reproduzem certos aprisionamentos que estão presentes, por exemplo, em famílias de classes médias brancas urbanas, onde homens e mulheres exercem papéis que subjagam a posição feminina.

Assim, certas brechas e fibrilações na cisheteronormatividade oferecem a ampliação de conhecimentos por parte de mulheres no campo no contexto universitário, a construção de possibilidades de burlar, ainda que momentaneamente, a dupla ou tripla jornada de trabalho feminino durante as festas e viagens de romaria, o acesso à formação superior e à aquisição de uma carreira profissional por parte de jovens, etc. As relações homosociais, que fazem parte de formas de organização de longa duração dentro deste contexto rural, também permitem não somente um reforço da cisheteronormatividade mas uma superposição de atributos do “mesmo sexo” que apontam para outras formas de olhar para um modo

21. Assim como em outras regiões do país, os salões de beleza são espaços que recebem pessoas transfemininas e gays afeminados para exercerem diferentes ocupações vinculadas a estética e à beleza e que estão voltadas para cuidados corporais. De um lado, os salões podem reproduzir as cisheteronormatividades na busca por modelos estéticos que se aproximem desta norma e a reforcem. Contudo, por outro lado, são espaços inclusivos e solidários para pessoas com identidades de gênero divergentes da cisheteronormatividade, permitindo a criação de redutos possíveis para vivências plurais de gênero e sexualidade.

de vida rural para além do engessado patriarcado. Performatividades masculinas e femininas criam hipérboles e paródias de gênero que devem ser visíveis e construir determinar corporeidades que estão longe de reproduzirem uma certa rusticidade e resignação.

E, termino, assim, sem responder à pergunta que me fiz no início do texto e que está no título do artigo. Hetero pode ser não normativo? Talvez não se considerarmos um campo social no qual o hetero se opõe ao homo e às mulheres aos homens. No caso aqui descrito, parece haver uma importância maior para a homosocialidade que desloca, de certa maneira, a importância da família, da terra e do trabalho. E, assim, o peso do modelo de família patriarcal se dissolve em meio a movimentos pelos territórios rurais, onde peões dançam ao ritmo de funk, moças escolhem seus namorados e amantes, crianças transitam entre as binaridades impostas pela divisão sexual do trabalho, mulheres, por vezes, escapam de suas responsabilidades domésticas para estudar e se unir a outras mulheres enquanto os homens cultivam relações multiespécie com seus bois e vacas. Seriam estas relações não normativas? Para Butler, a norma sempre estará presente mesmo fora dela. Deixaremos a resposta para novas pesquisas, onde seja possível analisar contextos sertanejos e interioranos sob outros ângulos, em um mundo mais plural e que, concretamente, respeite às diferenças, às rupturas e às dissidências.

Referências

- AULTMAN, B. Cisgender. **Transgender Quartely Studies**, vol. 1 (1-2), 2014.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. **Défaire le genre**. Paris, Amsterdam éditions, 2006.
- BUTLER, J. **Cuerpos que importan – sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- CARNEIRO, M. J. “O rural como categoria de pensamento”. **Ruris**, vol. 2, n.1, 2008.
- CORRÊA, Mariza, Repensando a família patriarcal brasileira. In: _____. **Colcha de retalhos - estudos sobre família no Brasil**, Ed. Unicamp, Campinas, 1994

CSORDAS, T. A corporeidade como um paradigma para a Antropologia. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2018.

FERNANDES, E. e GONTIJO, F. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto caboclo queer. **Revista Amazônica**, 8 (1), 2016.

FERNANDES, E. **“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil**. Brazil Publishing, 2019.

FERREIRA, P. R. **Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas**. São Paulo, Hucitec/ANPOCS, 2008.

FRANCH, Monica e NASCIMENTO, Silvana. A produção antropológica em gênero e sexualidades no Brasil na última década (2008-2018). **Boletim Informativo Bibliográfico**, São Paulo, n. 92, 2020.

GONTIJO, F. e ERICK, I. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e exortações. **Aceno**, vol. 2, n. 4, 2015.

GUIMARÃES, C. D, **O homossexual visto por entendidos**, Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

LOPES, M. GONTIJO, F. FERNANDES, e TOTA, M. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades – Apresentação. **Aceno**, vol. 3, n.5, 2016.

QUEIROZ, Maria Isaura P., **O Campesinato Brasileiro**, Rio de Janeiro, Vozes, 1973.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 349 pp.

MARQUES, Roberto. **Cariri eletrônico**. Paisagens sonoras no Nordeste. São Paulo: Intermeios, 2015.

MARQUES, Roberto. Produzindo anonimato em espaços de tradição: o forró eletrônico no Cariri. **Latitude**, vol. 12, n.1, 2018.

MELO, Flávia. Mover-se nas fronteiras: percursos, políticas e saberes transfronteiriços. **R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR**, v. 11, 2019,

p.599-622.

MELO, F. e REIS. Anthropology at the border & borders of anthropology: teaching experiences, research, and university extension, in a cross-border region. **Anuário antropológico**, 2021, p.100-118.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(1): janeiro-abril/2017.

NASCIMENTO, Silvana. **A Romaria do Divino Pai Eterno – uma festa para a cidade**. Dissertação de mestrado em Antropologia, USP, 2000.

NASCIMENTO, Silvana. **Faculdades femininas, saberes rurais – uma etnografia sobre gênero se sociabilidade no interior de Goiás**. Publicação FFLCH, SP, 2008. Faculdades Femininas e Saberes Rurais | Produção Acadêmica Premiada (usp.br)

NASCIMENTO, Silvana. A festa vai à cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. **Religião e Sociedade**, vol. 22, n. 2, ISER, RJ, 2002.

NASCIMENTO, Silvana. Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás. **Cadernos Pagu**, n. 39, 2012.

NOLETO, R. Regulamentos da cultura: diversidade sexual e de gênero nos concursos juninos de Belém. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, 2020, p. 1-16.

NOLETO, R.; MAGNI, C.; RIETH, F. Cidades do interior, interior das cidades: apresentação. **Ponto.urbe**, v. 1, 2019, p. 01-05.

OLIVAR, J. M. N. Caçando os devoradores. **Revista de Antropologia**, USP, v. 62, 2019, p.07-34.

OLIVEIRA, T. L. Notas para uma economia afetiva: trajetórias geracionais e circulação de bens a partir do Nordeste e da Amazônia. **Teoria e Cultura**, v. 13, 2018, p. 126-142.

PASSAMANI, G. **Batalha de Confete no Mar de Xarayés: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade**, tese de doutorado em Antropologia, PPGAS, Unicamp, 2015.

SCHWADE, E.; PAIVA, I. A. Nas resistências: ação política, jovens e mulheres no MST e em assentamentos rurais. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 43, 2014, p. 67-84.

SEDGWICK, E. **Between men** – English Literature and Male Homosocial Desire. Nova Iorque, Columbia University Press, 2016.

STRATHERN, M. **The Gender of the Gift**, Univ. California Press, 1988.

STRYKER, S. Saberes (des)sujeitados: uma introdução aos estudos transgênero. Tradução de Lux Lima. **Ponto.Urbe**, n.21, 2021.

TOTA, Martinho. Cinco vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba. **Revista de Antropologia da USP**, v. 58, 2015, p. 173-207.

VERGUEIRO, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. **Enlaçando sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270. ISBN: 978-85-232-1866-9. <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

WOORTMANN, Ellen, **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo, Hucitec, 1995.

WOORTMANN, Klaas, Com parente não se negueia. **Anuário Antropológico/87**, Unb/Tempo Brasileiro, 1990.

Recebido: 24/03/2022

Aceito: 20/04/2022