

# ***O público e o privado***

Revista do Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia da Universidade Estadual do Ceará

**Sexualidade, localidades e deslocamentos em  
perspectiva transnacional**

## **UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**

**Reitor:** Hidelbrando dos Santos Soares

**Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa:** Maria Lúcia Duarte Pereira

**Diretora do Centro de Humanidades:** Adriana Maria Duarte Barros

**Diretor do Centro de Estudos Sociais Aplicados:** José Joaquim Neto Cisne

**Programa de Pós-Graduação em Sociologia:** Preciliana Barreto de Moraes

## **REVISTA O PÚBLICO E O PRIVADO**

**Editor:** Roberto Marques

**Editora Emérita:** Maria Glauécia Mota Brasil

**Editores Assistentes:** Geovani Jacó de Freitas e Guilherme Marcondes dos Santos

**Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica:** Marco Antonio Vasconcelos

### **Conselho editorial:**

**Abdelhafid Hammouche**, Université Lille 1

**Adalberto Moreira Cardoso**, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Antonio Albino Canelas Rubim**, Universidade Federal da Bahia

**Daniel Cefai**, École des Hautes Etudes em Sciences Sociales

**Eduardo Diatary Bezerra de Menezes**, Universidade Federal do Ceará

**Elisio Estanque**, Universidade de Coimbra

**Francilene dos Santos Rodrigues**, Universidade Federal de Roraima

**Irllys Barreira**, Universidade Federal do Ceará

**Isabel Lustosa da Costa**, Fundação Casa de Rui Barbosa

**Jacob Carlos Lima**, Universidade Federal de São Carlos

**Jawdat Abu-El-Haj**, Universidade Federal do Ceará

**José Alfredo Zavaleta Betancourt**, Universidad Veracruzana, México

**José Jorge Pessanha Santiago**, Université Lumière Lyon 2

**José Machado Pais**, Universidade de Lisboa

**José Vicente Tavares dos Santos**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**José Mauricio Castro Domingues da Silva**, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Leticia Maria Schabbach**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Lila Cristina Xavier Luz**, Universidade Federal do Piauí

**Lilia Maia de Moraes Sales**, Universidade de Fortaleza

**Luiz Jorge Wernek Viana**, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Manoel Domingos Neto**, Universidade Federal do Ceará

**Marcelo Parreira do Amaral**, Universidade de Münster, Alemanha

**Marcos Luiz Bretas**, Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Maria Alejandra Otamendi**, Universidade de Buenos Aires

**Maria Alice Rezende de Carvalho**, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Maria José Aquino Teisserenc**, Universidade Federal do Pará

**Maria Ozanira Silva e Silva**, Universidade Federal do Maranhão

**Maria Stela Grossi Porto**, Universidade de Brasília

**Mariano Fernandez Enguita**, Universidad Complutense de Madrid

### **Conselho editorial (cont.):**

**Miguel Alberto Bartolome**, Instituto Nacional de Antropologia e História do México

**Milena Fernandes Barroso**, Universidade Federal do Amazonas

**Paulo Filipe Monteiro**, Universidade Nova de Lisboa

**Pedro Demo**, Universidade de Brasília

**Perla Orquídea Fragoso Lugo**, Ciesas Penisular, Ycatan-México

**Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo**, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**Ronald Chilcote**, University of California

**Sérgio Adorno**, Universidade de São Paulo

**Susana Durão**, Universidade Estadual de Campinas

O periódico **O Público e o Privado** é uma publicação acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), de periodicidade quadrimestral (a partir de 2020). Destina-se a publicar e divulgar trabalhos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros com relevância e inserção na produção de conhecimentos teóricos e empíricos na área das ciências humanas e sociais.

O periódico tem como objetivo promover a produção e a socialização do conhecimento acadêmico por meio da publicação de artigos temáticos, artigos de fluxo contínuo, entrevistas, traduções, relatórios de pesquisas e resenhas. Além disso, busca incentivar a criação, manutenção e ampliação de redes entre pesquisadores de Universidades nacionais e internacionais.

### **Endereço para correspondência**

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Av. Dr. Silas Munguba, 1700, Campus do Itaperi, Fortaleza, Ceará, Brasil, CEP: 60.740-903

Telefone: (85) 3101.9887 • E-mail: [ppgs@uece.br](mailto:ppgs@uece.br) • Site: <http://www.uece.br/ppgsociologia/>

### **Submissão de trabalhos**

A submissão de trabalhos deve ser feita por meio do endereço eletrônico

<https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado>

### **Publicação indexada em:**

Portal de periódicos da UECE – <https://revistas.uece.br>

Latindex – [www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)

Sumários de Revistas Brasileiras – [www.sumarios.org](http://www.sumarios.org)

Portal de Periódicos da CAPES – [www.periodicos.capes.gov.br](http://www.periodicos.capes.gov.br)

### **FICHA CATALOGRÁFICA**

O público e o privado. Fortaleza: UECE, 2003. Semestral (quadrimestral a partir de 2020).

Conteúdo: ano 20, n.41, Jan/Abr, 2022.

1. Humanidades e Ciências Sociais

E-ISSN 2238-5169

CDD 320.000

# Sumário

<b>EDITORIAL</b>	<b>7</b>
<b>APRESENTAÇÃO / PRESENTATION</b>	
<b>Sexualidades, localidades e deslocamentos em diferentes escalas</b>	<b>9</b>
<i>Sexualities, localities and displacements in different scales</i>	
<b>NÚMERO TEMÁTICO / THEMATIC NUMBER</b>	
<b>A Casa e a Nação: gênero, disciplinas e domesticidade em um abrigo para migrantes e refugiadas</b>	<b>21</b>
<i>The House and the Nation: gender, disciplines and domesticity in a shelter for migrants and refugees</i>	
Jullyane Carvalho Ribeiro	
<b>“Miradas profundas”: relatos sobre migração e (homo)sexualidade de um venezuelano gay em Boa Vista, Roraima</b>	<b>49</b>
<i>“Miradas profundas”: narratives of migration and (homo)sexuality of a gay Venezuelan in Boa Vista, Roraima</i>	
Caobe Lucas Rodrigues de Sousa	
<b>Amor, trabajo y movimiento en la materialización de la frontera</b>	<b>73</b>
<i>Love, work and movement in the materialization of the border</i>	
José Miguel Nieto Olivar	
<b>Hetero é sempre normativo? Gênero, socialidade e deslocamentos em contextos rurais</b>	<b>109</b>
<i>Is straight always normative? Gender, sociality and displacements in rural settings</i>	
Silvana Souza Nascimento	
<b>Na Casa Amarela: uma etnografia da política pública Transcidadania JP</b>	<b>141</b>
<i>In the Yellow House: an ethnography of public policy Transcidadania JP</i>	
Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira, Mónica Franch	

**Uma dama de paus no cerrado: sexualidades, memória e deslocamentos em contextos interioranos** 175

*A queen of wands in Brazilian Cerrado: sexualities, memory and displacements in interior contexts*

Bruna Andrade Irineu, Ayrton Senna Seraphim do Amaral

**ARTIGOS / ARTICLES**

**Defesa comunitária, criminalidade organizada e violência no México** 211

*Community defense, organized crime and violence in Mexico*

Antonio Fuentes Díaz, Daniele Fini

**Dos crimes de mando à violência difusa: aproximações a respeito do medo e da insegurança no processo de interiorização da violência no estado do Ceará** 243

*From ordered crimes to diffused violence: fear and insecurity in the process of internalization of violence in the state of Ceará*

André Lucas Maia de Brito, César Barreira

**Associativismo estudantil africano no Brasil: diáspora, raça, gênero e luta por reconhecimento (2010-2017)** 279

*African student associations in Brazil: diaspora, race, gender and struggle for recognition (2010-2017)*

Ercilio Neves Brandão Langa

**TEMAS LIVRES / FREE THEMES**

**Bem-vindo ao deserto do irreal** 313

*Welcome to the desert of the unreal*

Vinicius Madureira Maia

**RESENHA / REVIEW**

**Pacto da Branquitude** 325

Anderson Souza Oliveira



## EDITORIAL

Em sua primeira edição no ano de 2022, a revista *O Público e o Privado* traz como número temático um relevante e instigante debate para as ciências sociais contemporâneas: a discussão sobre distintas expressões de gênero e sexualidade e como trânsitos de corpos a partir de significados expressos e lidos a partir de marcadores sociais da diferença interseccionados materializam sujeitos, localidades, territórios e lugares sociais hierarquizados e distintos para esses sujeitos.

Amparados em abordagens eminentemente etnográficas, os artigos enfeixados no Número Temático **Sexualidades, localidades e deslocamentos em diferentes escalas**, organizado por Roberto Marques (PPGS/UECE); Silvana de Souza Nascimento (USP) e Guilherme Passamani (UFMS), expressam avanços institucionais e teórico-metodológicos inaugurados em meados dos anos 1980, a partir dos estudos de sexualidade nas ciências sociais brasileiras.

Como demonstram em sua apresentação ao número temático da edição de Número 41, as transformações da relação entre campo e cidade no Brasil das décadas de 1970 e 80; as transformações no campo político e dos direitos humanos de então; bem como a própria profissionalização das Ciências Sociais da época, fizeram confluir o debate sobre direitos sexuais; liberdades individuais e diferentes formas de gestão da vida e do consumo a um universo eminentemente identificado às grandes cidades e ao chamado mundo urbano.

Ao deslocar o debate para territórios, localidades e fronteiras distantes desse universo inaugural para o campo do gênero e da sexualidade no Brasil, acredita-se que novos desafios teóricos, metodológicos e de escrita passam a complexificar alguns estereótipos tão centrais para os embates políticos vivenciados no Brasil e no mundo contemporâneos.

Vale notar também a renovação teórica proposta pelos artigos no que diz respeito ao debate sobre gênero e feminismos, e a complexificação da noção de

etnografia, aqui apresentada não apenas como método de produção de dados, mas como modelo de ordenamento das diferenças expressas e atualizadas a partir da escrita e vivência dessas diferenças. Dessa forma, muitas vezes a etnografia possibilitaria o desnudamento dos limites da suposição de um sujeito universal de razão e moral, instigando novas formas de relação e produção de conhecimento.

A edição 41 traz, ainda, três artigos do seu fluxo contínuo com temáticas que abordam questões relacionadas à “defesa das comunidades nos estados mexicanos de Guerrero e Michoacán, contra a insegurança e conflitos gerados pelo narcotráfico - diante da expansão e diversificação de suas atividades lucrativas” (Antonio Fuentes Díaz e Daniele Fini); ao “crescente fenômeno de interiorização da violência no estado do Ceará, ou seja, o aumento do número de homicídios e da insegurança” no município de “... Limoeiro do Norte, localizado no Vale do Jaguaribe, região com histórico de crimes de pistolagem em seu passado distante e recente” (André Lucas Maia de Brito e César Barreira) e, o terceiro artigo analisa a “atuação das associações estudantis africanas na cidade de Fortaleza” (Ercilio Neves Brandão Langa). A seção de temas livres apresenta texto de autoria de Vinícius Madureira Maia sobre o “filme *Bem-vinda a Quixeramobim*, do diretor Halder Gomes”.

Por fim, na seção destinada a resenhas, Anderson Souza Oliveira retoma o debate sobre raça, central na edição anterior da revista, apresentando o instigante livro de Cida Bento, *Pacto da Branquitude*.

Desejamos a todas, todos e todes uma excelente leitura dessa edição realizada com carinho por uma extensa rede de pesquisadoras, pesquisadores e atores sociais diversos, que devotam seu tempo e o melhor de suas habilidades de reflexão na demonstração da complexidade da vida social. Anúncio que, em si, ecoa sinais de resistência e persistências das diferentes formas de viver, fazer pesquisa e escrever.

Editores

# APRESENTAÇÃO

## **Sexualidades, localidades e deslocamentos em diferentes escalas**

### *Sexualities, localities and displacements in different scales*

O conjunto de artigos enfileirados neste número temático pretende apresentar experiências de cunho eminentemente etnográfico capazes de expressar desdobramentos recentes ocorridos na produção brasileira acerca da relação entre sexualidade, deslocamentos e experiências localizadas em distintas escalas.

Especialmente no que diz respeito às pesquisas que envolvem gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença, os deslocamentos provocados pelas reflexões a partir de contextos que não aqueles consagrados pela literatura – os grandes centros urbanos, as capitais e as metrópoles – ensejam questionar alguns lugares-comuns recorrentes, tais como a perspectiva de que a realização plena da sexualidade estaria distante das cidades de origem desses sujeitos, ali percebidos como diferentes, “outros”, impertinentes. Como se experiências afetivo-sexuais deslocadas das cisheteronormatividades só fossem possíveis em contextos cosmopolitas e metropolitanos.

Em um primeiro momento, mais especificamente no início dos anos 2000, essa crítica impôs a problematização de experiências dissidentes justamente em cidades de pequena e média escala e contextos interioranos, até então, pouco visibilizadas em termos de produção de conhecimento. Buscou-se a partir de então, conhecer a complexidade de gramáticas locais em distintas experiências de cidade e de território, enaltecendo uma grande variedade de modos de vida, campos de significação, emergência de sujeitos sociais e suas

práticas, estratégias, equipamentos e negociações ali agenciadas (FERREIRA, 2008; NASCIMENTO, 2018, 2019; PASSAMANI, 2018; GONTIJO & COSTA, 2012; GONTIJO, 2014; ERICK, 2019; TOTA, 2015; MARQUES, 2015; FERNANDES, 2019; LOPES, 2017; REIS, 2017; SCHWADE & PAIVA, 2014).

Se esse projeto remonta a princípios advindos desde as primeiras gerações dos estudos rurais no Brasil, que apontavam a impossibilidade de compreender a sociedade brasileira sem entender a relação entre experiências rurais e urbanas, vale dizer que os estudos mais recentes encontram-se fortemente enredados pela necessidade de ampliar o leque de vidas consideradas vivíveis (BUTLER, 2006), pela compreensão de uma variedade de sujeitos tomados como tal em sua inteireza sem a necessidade, tão frequente na literatura em ciências sociais, de recorrer a fluxos migratórios que tenham como elementos disparadores alguns dos marcadores destacados acima, notadamente, dissidências de gênero e sexualidade, busca de realização pessoal a partir de identificação com modos de vida considerados mais citadinos, rompimento unilateral com experiências familiares, violências, etc. Paralelo à variedade de gramáticas locais, esses estudos vêm chamando ainda a atenção para dinâmicas insuspeitas de deslocamentos, criatividade na composição e agenciamento de redes de relações e relacionalidades.

Mais recentemente, estudos sobre fronteiras e deslocamentos de sujeitos que parecem não reproduzir relações usuais entre o que compreendemos por “centro” e “periferia” vêm desafiando estudiosas e estudiosos de campos diversos a interpretar dinâmicas variadas de sujeitos e entre sujeitos, formas institucionais e seus agenciamentos. São perspectivas que permitem pensar em mobilidades entre territórios nacionais e transnacionais, entre zonas urbanas e rurais, entre nordeste e sudeste, que oferecem também distintos olhares para se analisar elaborações de gênero, sexualidade, corporeidade, subjetividade, afetividade.

Paralelamente a essas dinâmicas dos campos de estudo ora ressaltados, a reflexão sobre momentos de “ebulição social” (PIRES, 2013; NASCIMENTO, 2012; MARQUES, 2015, 2020) ou a pulverização de experiências do *continuum* rural-urbano vem redimensionando a possibilidade de descrever a experiência

urbana como experiência unívoca e englobante de um rural sempre igual a ele mesmo, eminentemente conservador e irremediavelmente fadado ao desaparecimento. Tais avanços vêm inspirando novos posicionamentos teórico-metodológicos, novas habilidades de percepção e regimes de escrita.

Se a associação inelutável entre os estudos urbanos e a consolidação do campo de sexualidade e gênero no Brasil se impõe como ponto pacífico entre pesquisadorxs da área, foi somente a partir dos anos 2000 que uma profícua produção envolvendo sexualidade e experiências de lugar em distintas escalas passou a ressaltar aspectos ainda pouco observados nos trabalhos seminais de Peter Fry (1982), Néstor Perlongher (1987), Carmen Dora Guimarães (2004 [1977]), entre outras (os).

As perspectivas inauguradas nos anos 2000 parecem exigir um novo olhar sobre o campo dos estudos rurais, as vivências locais, as dinâmicas de deslocamento e recepção local de significados distribuídos por meios de comunicação em larga escala, o alcance de políticas e militâncias em cidades de pequeno e médio porte. Multiplicaram-se, a partir de então, etnografias envolvendo vivências rurais, interioranas, periféricas, deslocamentos envolvendo espacialidades de escalas distintas, levantamento de vocabulários, termos e práticas reveladas a partir de corpos-territórios (PERLONGHER, 1987).

A partir de 2013, essa discussão passou a figurar entre os temas recorrentes nos encontros da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais- ANPOCS, com o Simpósio de Pesquisa Pós-graduada “Sexualidade e gênero: espaço, corporalidades e relações de poder”, SPG reeditado anualmente a partir de então. Em 2019, com o Simpósio Temático “Ciências Sociais pelos interiores: novas cartografias de pesquisa em gênero e diversidade sexual no Brasil”, a relação entre espacialidades distintas, gênero e sexualidade passa a figurar entre os Grupos de Trabalho- GTs promovidos no evento. Em 2018, durante a 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, tal debate tomou lugar na Mesa-Redonda “Gênero e Diversidade Sexual em Contextos Interiores e Etnicamente Diferenciados - Crítica Colonial, Perspectiva *Queer* e Epistemopolítica Radical” e no Simpósio Especial “Território, gênero e sexualidade fora dos eixos: cruzando fronteiras teóricas e geopolíticas”.

Debate retomado na 32ª edição do evento, durante o GT “Gênero e sexualidade: violência, subjetividades, territorialidades e direitos”. O Fórum Temático “Diversidade sexual e de gênero: interseccionalidade, violência e regionalidade”, ocorrido durante a 5ª Reunião Equatorial de Antropologia- REA em 2014; e mesas redondas ocorridas no Fazendo Gênero, Congresso Internacional de Diversidade Sexual, Étnico-racial e de Gênero- CINABEH, Desfazendo gênero, entre outros eventos, vem mantendo discussão contínua sobre a questão a partir de múltiplas perspectivas teóricas e disciplinares.

O acúmulo desse debate tem se materializando ainda em números temáticos de diferentes revistas, por exemplo, no dossiê “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas - Novos Descentramentos”, da revista *Aceno*; “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades”, na *Amazônica: Revista de Antropologia*, ambas em 2017; na *Ponto Urbe*, em debate temático intitulado “Cidades do interior, interior das cidades”, em 2019 e ainda nos dossiês “Cruzando diferenças nos Nordeste brasileiros”, da revista *Cadernos de Gênero e Sexualidade*, e “Dissidências de Gênero e Sexualidade(s) em Contextos Interioranos e/ou rurais: Cruzando Temas, Problemas e Perspectivas Contemporâneas”, da revista *Debates Insubmissos*, ambos publicados em 2020.

O debate sobre sexualidades, localidades e deslocamentos em diferentes escalas, ora publicado na revista *O Público e o Privado*, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará fortalece esse debate ao tentar perceber seus alcances teórico-metodológicos distintos quando espelhado em experiências distintas de trânsitos e fronteiras entre nações, invenções de lugares e de alteridades no mundo e ainda como diferentes políticas de gênero e sexualidade assumem particularidades quando co-produzidas por sujeitos, coletivos e expressões marcadas pela noções de origem (ou sua negação) e localização espacial.

Pela riqueza das descrições e interpretações suscitadas, os textos que compõem o número temático mantêm entre si relações surpreendentes de

complementação, distinção e ampliação de questões apontadas por vivências aparentemente comuns e correlatas. De modo didático, poderíamos dividi-los em três blocos. O primeiro deles, referente a vivências de migrantes no território nacional brasileiro.

No texto de Jullyane Carvalho Ribeiro, resultado de uma pesquisa etnográfica em um abrigo para migrantes e refugiadas na cidade de São Paulo, há fartos dados para pensar as mobilidades transnacionais, bem como a produção de diferenças no âmbito de processos institucionais na gestão das vidas dessas pessoas. A autora analisa a articulação entre diferentes categorias de diferenciação que complexificam as relações cotidianas domésticas desde o âmbito de aspectos mais básicos como a alimentação, até desafiar (e interrogar) as convenções de gênero acerca das compreensões de ser homem e ser mulher e as expectativas a eles atribuídas em diferentes nacionalidades e culturas postas em contato mais estreito. Na visão da autora, há inúmeras “pedagogias cotidianas”, que ela chama de *práticas nacionalizantes*, orientadas por técnicas de “gestão do ordinário” que, por meio de mecanismos disciplinares, cuidam e governam estas vidas no sentido de as enquadrarem em certo esquema compreendido institucionalmente com adequado. Tal enquadramento do adequado é buscado desde os movimentos corporais, hábitos alimentares, relações sociais mais estreitas, em que estas moralidades atribuem a gênero (e também a sexualidade) destacada centralidade na compreensão de maior ou menor proximidade como uma “brasilidade” ora desejada, ora rejeitada.

A partir de uma pesquisa com pessoas LGBTI venezuelanas que vivem em Roraima, Lucas Caobe Rodrigues de Sousa problematiza as dissidências sexuais e de gênero no âmbito dos deslocamentos internacionais. Sousa centra sua análise a partir do contato privilegiado com um interlocutor, Manuel, um homem venezuelano, gay, de 25 anos. O autor vai tecendo, ao longo da narrativa, como o interlocutor agencia sua orientação sexual, bem como a de seu companheiro, a fim de que ela não seja visibilizada no processo de cruzar a fronteira, uma vez que eles perceberam que houve uma série de discriminações a pessoas LGBTI durante o mesmo périplo migratório. Segundo Sousa, a intenção de Manuel, bem como de outras pessoas LGBTI que usaram das

mesmas estratégias, era tentar minorar as já enormes dificuldades que se apresentavam a um migrante nas condições vulneráveis que eles estavam. Talvez ser migrante e LGBTI fosse um processo ainda mais complexo de ser enfrentado diante das abundantes adversidades impostas. Durante o percurso da Venezuela ao Brasil e nos primeiros tempos em Roraima parece que foi estratégico um apagamento compulsório como LGBTI a fim de conseguir melhor “integra-se” ao país de destino. O interlocutor de Lucas Caobe Sousa mostra as possibilidades e os limites da condição de refugiado, bem como da própria Operação Acolhida com políticas específicas para a “população LGBTI”. De forma bastante distinta, os dois artigos que seguem falam sobre experiências locais e os trânsitos espaciais e temporais que ora reiteram ora conferem significados distintos a espaços e aos sujeitos que ali habitam ou por ali transitam. A partir da cidade de Tabatinga, situada na porção brasileira da tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, na região amazônica do Alto Solimões, José Miguel Nieto Olivar destaca como, a partir de seus trânsitos, sujeitos vão compondo a si mesmos, aos espaços por eles e elas habitados e aos lugares sociais a eles previstos e designados. Nessa coprodução de redes, a partir da fronteira, cuidado, amor, afeto, dinheiro e sexo produzem vínculos e relações (im)permanentes ali e para além dali. Cada personagem apresentada por Miguel Nieto expressa, portanto, um “experimento fronteiriço”, algo passageiro, algo precário, e ainda assim e talvez por isso mesmo prenhe de significados só perceptíveis a partir de uma escrita que atravessa mais de dez anos de contato contínuo entre o antropólogo e suas colaboradoras. Além de suas experiências fronteiriças encarnadas, as interlocutoras do autor parecem intérpretes privilegiadas “de las relaciones económicas, políticas, sexuales y afectivas entre sujetos nacionales” desta fronteira. A escrita etnobiográfica (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012) impõe-se, portanto, como forma de conferir sentido às pessoas e às experiências coletivas. Impõe-se ainda como forma de tomar consciência de sentidos que se antecipam a nossa forma de pensar, sem que os percebamos. Como nos ensina Nieto Olivar, neste artigo: “Estudar em ‘interiores’ e movimentos dá trabalho, justamente, porque evidencia os limites dos deslocamentos normativos coloniais que produziram e produzem

a nossa confiança, nosso lugar no mundo imaginado como sendo o próprio mundo, nossa perspectiva acadêmica, científica e legal branca, urbana e burguesa. Evidenciam os regimes de imobilidade que sujeitam nossa imaginação”. Silvana de Souza Nascimento revisita suas pesquisas etnográficas na pequena cidade goiana de Mossâmedes, campo de suas investigações anteriores de mestrado e doutorado. Se essas pesquisas apontavam a reiteração de experiências generificadas de produção de sujeitos e como as festas de romaria não estavam fechadas às transformações urbanas de então, nesse artigo Nascimento se questiona se as interações de dinâmicas urbanas nessa pequena cidade possibilitariam outras vivências que não aquelas previstas pela cisheteronorma. De modo bastante eficiente, o artigo revisita a produção da década de 1990 que define os elementos característicos de uma “moral camponesa” (WOORTMANN, 1990) e a coteja com dados referentes à inculcação de identidades de gênero, expressão dessas identidades em momentos de ebulição social das festas, assim como em práticas cotidianas.

Desde a pesquisa de doutorado, Silvana Nascimento parece interessada se o acesso ao ensino superior pelas mães e jovens mulheres de Mossâmedes seria um elemento desencadeador de mudanças nas relações de gênero local. Agora, dez anos depois, descreve e condensa essas mudanças a partir de alguns elementos sutis e significativos: a trajetória da filha de uma antiga interlocutora como profissional liberal, as melhorias nas casas e aparente gentrificação da comunidade, o modo como as mulheres da comunidade hoje participam da caminhada até a Festa do Divino na cidade vizinha e, por sua habilidade em dirigir automóveis, não seguem mais a pé atrás do carro de boi, livrando-se de uma jornada de penitência e trabalho que envolveria um triplo expediente de atividades somente para as mulheres. Todas essas e outras mudanças descritas ao longo do artigo potencializam novas questões, articuladas pela autora a partir dos estudos interseccionais e transfeministas. Impõem-se então, novos questionamentos a partir de unidades de análise sutis e multifacetadas em um campo de longa duração, descrito no artigo de modo exemplar.

O terceiro e último conjunto temático diz respeito a duas diferentes experiências institucionais ocorridas nas cidades de João Pessoa e Palmas. Geissy

dos Reis Ferreira de Oliveira e Mónica Franch refletem sobre uma recente política pública voltada para a população trans em João Pessoa, capital paraibana que pode ser considerada uma cidade média, voltada para a população trans, o Programa Transcidadania, que foi inspirado em programa homônimo inaugurado na cidade de São Paulo, em 2015. Este programa, implementado no mesmo ano em João Pessoa, é uma iniciativa da Coordenadoria Municipal de Promoção à Cidadania LGBT e da Igualdade Racial com o objetivo de incentivar a inserção de travestis e transexuais no mercado de trabalho por meio de auxílio financeiro e capacitação profissional. Por meio de uma sensível etnografia realizada por Oliveira, orientada por Franch, as autoras mostram os impasses e os desafios de implantação de uma política pública com recursos escassos e a dedicação intensa de pessoas-chave que se empenham em atender travestis, pessoas trans e transexuais em situação de extrema vulnerabilidade econômica e social que, a despeito da presença de um importante movimento LGBTQIA+ local e da presença de políticas públicas voltadas para gênero e sexualidade na Paraíba, continuam na invisibilidade e sem o necessário reconhecimento de sua cidadania. Assim, é louvável o esforço descrito no artigo de ativistas que têm atuado neste programa para burlar o sistema burocrático, excludente e transfóbico das instituições e do mundo empresarial, onde se concentram os poderes políticos e econômicos regionais. Além disso, as autoras também problematizam questões metodológicas que colocam em xeque as relações desiguais e distanciadas que, muitas vezes, são construídas entre pesquisadoras/es e pesquisadas/os. Sugerem, então, um deslocamento onde as orientadoras não são apenas as professoras mas as próprias interlocutoras da pesquisa, que vão direcionando o trabalho de campo para o que lhes interessam e que façam sentido político para elas.

Por sua vez, o texto de Bruna Andrade Irineu e Ayrton Senna Seraphim do Amaral apresenta uma análise sobre a memória LGBTI+ na cidade de Palmas, capital do Tocantins, considerada uma das mais evangélicas do país, a partir de experiências de lazer de homens gays, lésbicas e travestis que passaram por vivências de deslocamento e migração para esta localidade. Por meio de entrevistas realizadas para um documentário audiovisual, “No avesso da noite de

Palmas” (2017), Irineu e Amaral narram histórias da primeira boate LGBTI+ da cidade, a “Dama de Paus”, onde, no início dos anos 2000, o público trans e homossexual pôde experimentar relações afetivo-sexuais em um ambiente seguro, entre *dark rooms* e performances de *drag queens*. Apesar do ambiente conservador da capital tocantinense, os/as entrevistados/as relataram diferentes possibilidades de vivências homossexuais que não reproduziram necessariamente formas de preconceito homofóbicas tais quais as que vivenciaram em suas cidades de origem, que não necessariamente eram contextos mais interiores. Ou seja, a Dama de Paus permitiu uma liberdade possível para LGBTI+, mesmo dentro de um território delimitado, e também abriu a possibilidade para a criação de outros espaços de lazer que passaram a focar em aspectos de consumo e comerciais específicos para este público. A iniciativa de dar visibilidade a esta memória em Palmas está vinculada à dedicação dos autores a projetos de extensão no ambiente universitário, ainda que com baixo financiamento e pouco apoio institucional, destacando a fundamental relação entre pesquisa e intervenção social para a comunidade e a centralidade de fomentar ações de preservação da memória gay, drag, bicha, travesti, sapatão em cidades que ainda não se encontram no mapa tanto dos centros hegemônicos de produção de conhecimento quanto das instituições de fomento a projetos culturais e científicos.

Enfim, neste conjunto de artigos que compõem nosso dossiê, esperamos oferecer perspectivas que possam construir novos caminhos para o campo das sexualidades, dos deslocamentos e das localidades que possam, talvez, pular os muros e atravessar fronteiras não apenas das cisheteronormatividades mas das maneiras de elaborar escritas acadêmicas, de analisar metodologias de pesquisa, de problematizar conceitos e paradigmas consagrados, de investigar políticas públicas e de valorizar nossa memória que ainda insiste em ser apagada pelos atuais governos de ultra-direita. Que possamos construir conhecimentos compartilhados, em diferentes línguas e linguagens, que foram e estão sendo produzidos nas encruzilhadas, nos terreiros, nas beiras de rio, nas estradas de chão, nas garagens, nos botecos, nos abrigos, nas calçadas das pequenas e grandes cidades, entre rural e urbano, além das fronteiras que nos aprisionam

e tentam nos adequar a um mundo já não mais possível para uma multidão.

**Roberto Marques<sup>1</sup>**  
**Silvana de Souza Nascimento<sup>2</sup>**  
**Guilherme Passamani<sup>3</sup>**

---

**1.** Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS/UECE) e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri (URCA). <https://orcid.org/0000-0002-5494-6462> **roberto.marques@uece.br**

**2.** Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), coordenadora do Coletivo Cócix – Estudos do Corpo-Cidade. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). <https://orcid.org/0000-0001-5661-4915> **silnasc@usp.br**

**3.** Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais (PPGCult/UFMS). Coordenador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (NENP/UFMS). <https://orcid.org/0000-0001-5019-0832> **guilherme.passamani@ufms.br**

## Referências

BUTLER, J. Precarious life. The Powers of mourning and violence. London/New York: Verso, 2006.

ERICK, I. (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). Novos debates - Fórum de debates em antropologia, v. 5, p. 117-127, 2019.

FERNANDES, E. R.. "Existe índio gay?": A colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

FERREIRA, P.R. Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Anpocs, 2008.

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

GONÇALVES, M.A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z.. Etnobiografia: Subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GONTIJO, F. S.; COSTA, F. C. S. . Ser Traveco é Melhor que Mulher?: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. Bagoas : Revista de Estudos Gays, v. 6, p. 171-186, 2012.

GONTIJO, F. S.. Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. Cadernos Pagu (UNICAMP. Impresso), p. 299-319, 2014.

GUIMARÃES, C. D. O Homossexaula visto por entendidos. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977]).

LOPES, M.. Algumas observações sobre as homossexualidades em contextos interioranos; lançando questões fora dos centros. Amazônica: Revista de Antropologia, v. 8, p. 24-37, 2017.

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

MARQUES, R. Produzindo anonimato em espaços de tradição: o forró eletrônico no Cariri. *Latitude*, vol. 12, n.1, p. 31-53, 2018.

MARQUES, R.. Problemas de patrimônio como problemas de gênero: disjunções entre feminismo e cultura popular na Festa de Santo Antônio em Barbalha (CE). *Interseções - Revista de estudos interdisciplinares*, v. 22, p. 463-491, 2020.

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

NASCIMENTO, S. S. Desire-cities: a transgender ethnography in the urban boundaries. *VIBRANT (FLORIANÓPOLIS)*, vol. 15, n. 1, 2018.

NASCIMENTO, S.S. Corpografías divergentes: las ciudades deseadas y las prohibidas en las experiencias travestis (Brasil), *Revista Colombia de Antropología*, ICHAN, Bogota, 2019.

PASSAMANI, G. Batalha de confete - Envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS. Rio de Janeiro/RJ: Papéis Selvagens Edições, 2018.

PERLONGHER, N. O negócio do michê. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PIRES, F.. Os Filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho. *Etnografia da Festa da Catingueira/PB*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

REIS, R.. Making out with the city: (homo)sexualities and social-spatial disputes in brazilian peripheries. *Vibrant*, v. 14, p. 1-22, 2017.

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

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

WOORTMANN, K. Com parentes não se negueia: o campesinato como ordem moral. Brasília, UnB, 1990. (*Anuário Antropológico*, 87).

# **A Casa e a Nação: gênero, disciplinas e domesticidade em um abrigo para migrantes e refugiadas**

*The House and the Nation:  
gender, disciplines and domesticity  
in a shelter for migrants and refugees*

**Jullyane Carvalho Ribeiro<sup>1</sup>**

1. Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Sociologia e Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília e Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pós doutoranda do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp. <https://orcid.org/0000-0003-4571-080X> [jullyaneribeiros@gmail.com](mailto:jullyaneribeiros@gmail.com)

**Resumo:** Decorrente de pesquisa etnográfica que aborda os processos de (co) produção de diferenças na administração das mobilidades transnacionais e nas circulações institucionais de pessoas refugiadas, este artigo analisa as práticas de gestão das vidas em um abrigo para migrantes localizado no centro da cidade de São Paulo. Reflito sobre a articulação entre domesticidade e disciplinas a partir do acompanhamento do cotidiano do abrigo, com atenção aos planos mais íntimos dessa cotidianidade. Aponto que essa articulação se materializava em inúmeras pedagogias cotidianas, reguladas por técnicas de gestão do ordinário e dos distintos formatos que assumiam o cuidado e o governo. Observo essas relações a partir do corpo de regras e práticas de convivência instituídas no abrigo. Regras atravessadas por moralidades, em que gênero e sexualidade eram as categorias centrais de gestão na produção de sujeitos avaliados frente a uma suposta “cultura nacional” ou “brasilidade”.

**Palavras-chave:** mobilidades transnacionais, disciplinas, domesticidades, gênero, sexualidade.

**Abstract:** Resulting from ethnographic research that addresses the processes of (co)production of differences in the administration of transnational mobilities and institutional movements of refugees, this article analyzes the practices of managing lives in a shelter for migrants located in the center of the city of São Paulo. I reflect on the articulation between domesticity and disciplines in the shelter, with attention to the most intimate parts of its everyday life. I point out that this articulation took place in numerous daily pedagogies, regulated by techniques for managing the ordinary and the different formats assumed by care and government. I observe these relationships through the body of rules and practices of coexistence instituted in the shelter. Rules permeated by moralities, in which gender and sexuality were the central management categories in the production of subjects evaluated in the face of a supposed “national culture” or “brazilianness”.

**Keywords:** transnational mobilities, disciplines, domesticities, gender, sexuality.

## Introdução

O pesado portão de ferro que guardava o abrigo para migrantes se posicionava um pouco acima do nível da calçada, de modo que era necessário subir dois degraus estreitos para alcançá-lo. O edifício que abrigava a Casa<sup>1</sup> fazia parte de um complexo que incluía uma igreja, as instalações de um centro de estudos para as migrações e as salas de atendimento de inúmeros serviços de assistência e assessoria a migrantes e refugiados. Bati na porta, pedindo licença a dois homens sentados nas escadas. Um par de olhos se espremeu na fenda da porta, fitando, analisando. Esse exame não demorava muito. Se a funcionária constatasse que quem batia era outro funcionário, voluntário ou parceiro da instituição, a porta se abria com rapidez. Se fosse morador, seria solicitado a aguardar até que o relógio indicasse 16h30. O portão se abriu. Pedi licença e subi os degraus por entre os dois rapazes, impacientes pelo seu momento de entrar.

Na semana seguinte, Janaína, a funcionária da portaria, me avistou e a porta logo se abriu. Engatamos uma conversa sobre os acontecimentos dos

---

1. Em distintos momentos do texto me refiro ao abrigo em que realizei a pesquisa como a “Casa”.

dias anteriores: “Ontem a Lara brigou com as outras aí, não queria arrumar cama nem fazer nada. Teve que sair fora, não dava mais pra ficar aqui não”. Esgotado o assunto, atravessei o balcão até a sala da coordenação. Lá, cumprimentei a estagiária Camila e a coordenadora, Teresa, que passou a me contar a sua versão das mesmas situações antes descritas por Janaína: “A Lara estava causando muita confusão com as outras moradoras. Ela tem que entender que não é assim que funciona, tem que colaborar”. O padre Patrício bateu na porta e interrompemos o fluxo dos causos. Entendi que era hora de me retirar. A porta bateu atrás de mim e segui caminho até o pátio central.

Reflijo, neste artigo, sobre a articulação entre domesticidade e disciplinas a partir do acompanhamento do cotidiano de um abrigo para migrantes e refugiados administrado por uma organização confessional, localizado na região central de São Paulo. A análise deriva de etnografia realizada entre os anos de 2016 e 2017, no contexto da produção da minha tese de doutorado (RIBEIRO, 2021). Analiso práticas de gestão atualizadas nos planos mais íntimos dessa cotidianidade, nas relações que se davam nos pátios, na cozinha e nos quartos da Casa. Aponto que essa articulação acontecia através de inúmeras pedagogias cotidianas, as quais denomino *práticas nacionalizantes*, operadas por meio de técnicas de gestão do ordinário e dos distintos formatos que assumiam o cuidado e o governo. Observo essa administração a partir do corpo de regras e práticas de convivência, atravessadas por moralidades, em que gênero e sexualidade eram as categorias centrais de gestão na produção de sujeitos avaliados frente a uma suposta “cultura nacional” ou a uma “brasilidade” (PISCITELLI, 2013).

## **Pátio: disciplinas e o doméstico**

Atravessando a pesada porta de ferro, via-se um balcão de recepção. Atrás do balcão, em que a funcionária administrava, além da porta de entrada, a distribuição das chaves para os moradores e outras questões do cotidiano da casa, ficavam uma antessala de espera e o escritório da coordenação. Cruzando a área da recepção, bem no centro do edifício, ficava o pátio central, para onde se voltavam todas as portas dos cômodos térreos e as janelas do andar superior. O

pátio era rodeado por uma série de portais arredondados, com um jardim bem cuidado em seu centro. À direita do pátio interno, via-se o refeitório, a cozinha e uma porta que levava ao pátio externo e à lavanderia. À sua esquerda, havia uma desordenada biblioteca e, ao lado desta, uma sala de brinquedos para as crianças. Mais à frente, localizavam-se os bagageiros masculinos, com armários individuais, que levavam aos dormitórios. À direita dos bagageiros masculinos, via-se a escada que levava aos dormitórios e banheiros femininos, localizados no andar de cima. Os moradores tinham de dividir os dormitórios com, pelo menos, outras cinco pessoas, assim como tinham de compartilhar banheiros e os momentos das refeições.

Em levantamento realizado por mim no sistema cadastral da Casa, em setembro de 2016, encontrei 86 moradores homens, 18 mulheres e 8 crianças. Os dormitórios eram divididos por gênero. O abrigo contava com 85 leitos para homens enquanto a capacidade da ala feminina era de 25 camas. A justificativa para essa disparidade, da parte da coordenação do abrigo, referia-se à demanda, tendo em vista que muitos mais homens buscariam o abrigo do que mulheres. Considerando ainda a falta de habitações mistas ou, como dito pelos funcionários, “para famílias” no abrigo, ele era menos buscado por grupos familiares, que optavam por outros aparelhos de acolhimento ou ainda por quartos compartilhados em regiões de aluguéis mais baratos. A nacionalidade com maior número de moradores em setembro de 2016 era a *angolana*, com 34 cadastros, seguida por nacionais do Haiti, com 17, Nigéria, com 12, Congo com 10 e Togo, com 7 moradores. Entre as mulheres e meninas eram 11 angolanas, 5 congolêsas e 2 bolivianas. Haiti, Paraguai, Camarões e Nigéria tinham uma moradora cada.

A Casa, como acontecia nos albergues da prefeitura, tinha horários bem delimitados de entrada e de saída para os moradores. Entre as 7h15 da manhã e as 16h30, quem vivia lá não estava autorizado a permanecer em suas dependências. A regra, assim como outras normas de permanência, estava escrita em um pequeno panfleto impresso entregue a todos no dia em que davam entrada no abrigo. Outra regra dizia que era necessário entregar a chave do bagageiro, o armário individual em que os moradores guardavam seus pertences, antes de sair pela manhã.

Na semana seguinte àquela em que conheci Janaína, o relógio indicava 16h30 e os mesmos dois homens da semana anterior, que aguardavam sentados nos degraus, bateram à porta. Janaína abriu e o primeiro deles entrou, anunciando: “Boa tarde. Chave 13, por favor”. Janaína virou-se para a parede, que sustentava um armário cheio de chaves, e pegou o chaveiro com o número 13. O homem seguiu em direção ao pátio, com seu andar arrastado. Agora poderia aguardar o jantar e descansar. Cada uma das chaves que abria um bagageiro correspondia a um leito, cujo número era anotado pelos funcionários em um cartão verde recebido por todos. O outro rapaz, Edmundo, passou direto e Janaína o interpelou: “Ei, você não deixou aqui a sua chave quando saiu? Qual o seu número?”. “É 22. Eu esqueci de entregar”. “Não pode, você sabe”. O rapaz seguiu andando, com a cara amarrada. “Depois perde a chave e fica chorando”. Janaína comentou, baixinho, direcionando seu lamento um pouco para mim, um tanto para si mesma.

As/os funcionárias/os que faziam o serviço de porteiras/os e de gestão doméstico-pedagógica eram chamadas/os, sugestivamente, de “agentes educacionais”<sup>2</sup>. O esquadramento de Janaína em seu posto tinha um objetivo muito claro e objetivo: garantir o ordenamento da entrada de funcionários, voluntários e moradores. Para os últimos, esse ordenamento funcionava segundo um cronograma um tanto rígido de horários, comportamentos e protocolos morais, que tinham relação com cumprir as regras no momento de dormir, de tomar banho, de fazer as refeições e mesmo na busca por trabalho e no relacionamento com os demais moradores e funcionários. Assim, a casa era gerida segundo técnicas disciplinares que ordenavam as circulações. Refiro-me às disciplinas, como formulado por Michel Foucault (1999, p.164), enquanto

---

**2.** No momento da pesquisa, além da coordenadora, uma assistente social, a Casa contava com uma estagiária e com um total de 6 agentes educacionais, que revezavam seus turnos. Havia, ainda, mais 5 funcionárias e voluntárias que se dividiam entre limpeza e cozinha, além de um funcionário que lidava com as finanças da Casa. Enquanto os párcos eram, em sua maioria, homens vindos de países europeus, cumprindo com seus deveres missionários, as/os funcionárias/os, as voluntárias da cozinha e a estagiária eram brasileiras/os, com raras exceções. A maior parte das/os funcionárias/os residiam nas proximidades do abrigo ou em bairros “periféricos” da cidade.

métodos de “controle minucioso das operações do corpo”, impondo a este uma relação de docilidade, obediência e utilidade. Como indica Foucault, os aparelhos disciplinares trabalham o espaço de maneira “flexível” e “fina”, realizando a fixação e permitindo a circulação dos indivíduos. As disciplinas organizam um espaço “analítico”, o qual desenvolve uma arquitetura e uma disposição física que ordenam os comportamentos por meio de um “cálculo das aberturas, dos cheios e dos vazios, das passagens e das transparências” (FOUCAULT, 1999, p. 197). Assim é que todos aguardam, no pátio central, o horário do jantar, para o qual se formará uma fila alguns minutos antes de abertas as portas do refeitório, destinada à distribuição organizada dos alimentos pelas funcionárias da cozinha. No refeitório, todos comerão juntos, e o jantar será servido até o horário considerado apropriado. É também no pátio central que os moradores aguardarão pela abertura das portas dos dormitórios ou pelo horário de lavar roupas.

Mas essa gestão era atravessada também por tecnologias de gênero. Às mulheres recém-chegadas, em especial àquelas que estavam acompanhadas de seus filhos, por vezes era permitido que permanecessem no abrigo durante o período da tarde, o que facilitava que eu me aproximasse dessas moradoras e as auxiliasse com as crianças durante períodos em que os demais estavam fora do abrigo. Do contrário, os quartos permaneciam fechados à chave, sendo abertos apenas ao final da tarde, quando era permitido que as moradoras subissem para descansar. Essa regra, entretanto, era por vezes flexibilizada, quando se permitia que determinadas pessoas permanecessem na casa por motivo de doença ou segundo avaliação individual da coordenação.

A disposição e o acesso diferencial aos cômodos falavam sobre uma produção de distinções no abrigo. Janet Carsten (2004) aponta que as casas são as relações sociais daquelas que as habitam. A antropóloga enfatiza que viver junto é produzir e (re)significar princípios de diferenciação e hierarquia que enquadram e moldam relações marcadas por gênero, raça, idade e pertencimento étnico e nacional. A separação e a negociação do acesso aos distintos espaços da casa indicavam uma correspondência entre distinções espaciais e sociais não tão expostas e que, justamente por estarem inscritas em não-ditos, adquiriam efeitos de naturalidade, de reprodução de hierarquias edificadas no âmbito doméstico, com ênfase às diferenciações de gênero e às correspondentes

funções e atribuições de cada um, assim como à autoridade de punir e corrigir comportamentos.

Edmundo, o rapaz que desrespeitava as regras, podia até alegar esquecimento uma ou duas vezes, quando seria advertido verbalmente. Se ele passasse, entretanto, a desrespeitá-las por demais, haveria alguma punição. A qualidade desta dependeria da frequência das transgressões, mas também do relacionamento que ele estabelecia com os demais moradores e com os funcionários, o que era resumido na expressão “boa convivência”. Caso não respeitasse as regras, as ditas e as implícitas na noção da “boa convivência”, Edmundo poderia perder sua vaga na casa. As regras pressupunham, portanto, um extrato disciplinar, prevendo sanções variadas. Eventualmente, Edmundo bateria no portão. Janaína, ao notar que ele, mais uma vez, não havia entregue a chave, a solicitaria. Após um tempo, ele seria chamado por Teresa em sua sala. Logo, a coordenadora explicaria por que havia confiscado a chave: “Já é a terceira vez que te chamo para conversar. Você já foi alertado, agora terá que buscar um outro lugar. Te desejo sorte”. O rapaz protestaria. Talvez com ira ou de maneira a tentar induzir compaixão da parte de Teresa. De qualquer forma, Edmundo teria que buscar outra morada. Teresa estaria determinada a cumprir sua função, em suas palavras: a garantia da “harmonia” da casa.

Ainda em diálogo com Foucault (1999, p.202), aponto que a “sanção normalizadora” era também um dos instrumentos do poder disciplinar no abrigo, materializando-se tanto nas transgressões relativas aos horários ou ao desempenho insatisfatório nas atividades, no que se refere ao temperamento e mesmo nas sanções do corpo e da sexualidade, como quando determinadas atitudes eram consideradas inapropriadas sexualmente. Tratava-se, portanto, de tornar penalizáveis, em um âmbito micropolítico, determinadas condutas cotidianas. A punição se materializava tanto em processos mais “sutis”, como os comentários de Janaína e a advertência de Teresa no que se referia à transgressão na entrega da chave, ou mais sérias, como a expulsão da Casa.

As gratificações também eram aplicadas a distintos comportamentos. Os indivíduos que seguiam as regras de “boa convivência” exemplarmente, tendo um bom relacionamento com funcionários e moradores, assumindo uma postura tida como apropriada, além de serem colaborativos nas tarefas domésticas

e demonstrarem um certo esforço no sentido de arrumar um trabalho e uma moradia própria, poderiam ser agraciados com doações de itens de higiene pessoal, presentes, ou mesmo com a flexibilização dos horários. Nesse sentido, é importante observar que a Casa não se colocava a função de ser apenas um dormitório, mas que seu corpo de funcionários buscava alcançar determinados imperativos pedagógicos, produtivos e morais, ou seja, de “normalização”, utilizando-se, principalmente, de uma linguagem do doméstico e do parentesco.

## **A cozinha, a família e a nação**

Retomando a discussão sobre as disciplinas, Foucault (1999) aponta que estas individualizam os corpos a partir de uma localização que os distribui e os faz circular em uma “rede de relações” (p.172). Destaco aqui a inserção em redes trabalhistas, educacionais, familiares, sexuais e, não obstante, nacionais, como preocupações constantes da disciplina no abrigo, a qual articula, em suas técnicas, uma linguagem assistencial “técnica” e outra fundamentalmente “doméstica” ou “maternal”.

Teresa descrevia suas funções e obrigações no abrigo como sendo responsabilizar-se pelo “bom andamento da casa” e fazer com que o ambiente fosse “minimamente saudável”. A coordenadora via suas atividades não apenas como um trabalho, mas como uma “missão de lutar pela harmonia”. Colocava-se também a tarefa de “respeitar as pessoas”, quer tivesse que “dar uma bronca” ou “dar um abraço”, além de equilibrar as relações de forma a que ninguém “se sinta mais ou menos querido do que o outro”. A funcionária encarava o trabalho como “uma devoção mesmo, uma missão”. Missão a qual ela cumpria com afino e que a motivava a encarar uma hora e meia de transporte público desde sua casa, diariamente. Era no abrigo que Teresa passava a maior parte do seu dia. Era lá que ela, todos os anos, organizava, juntamente com os funcionários e párocos, uma grande ceia de natal, em que todos compartilhavam mesas fartas de arroz com passas, peru e farofa.

Fui apresentada a Teresa pelo padre Bruno. Após procurá-lo para explicar-lhe sobre a minha pesquisa, ocasião em que me recebeu com bastante atenção e me mostrou o trabalho e as instalações da organização, pedi que o padre intermediasse um encontro com a coordenadora. O padre levou-me

pelo braço até o escritório de Teresa e solicitou-lhe, em um tom de brincadeira que lhe é próprio: “Tá aí, *cuida* dela. Agora o *problema* é seu”. O tom jocoso e brincalhão da apresentação que, por um lado, caracterizava-me como um *problema*, ao mesmo tempo transmitia esse *problema* a Teresa<sup>3</sup>. O padre passava à coordenadora a tarefa de, em suas palavras, *cuidar* de uma pesquisadora que tinha o interesse de acompanhar a rotina do abrigo.

A apresentação do padre Bruno tanto expunha as relações institucionais que regiam hierarquias e responsabilidades de párocos e funcionários, como também dizia muito sobre o caráter do trabalho da organização com os migrantes e refugiados a que atendia. No que diz respeito às relações institucionais, as palavras do padre aludiam à hierarquia de uma organização confessional em que as máximas autoridades eram representadas pelos religiosos. Quando afirmava que, a partir de então, o *problema* era de Teresa, o padre estava transferindo para a funcionária a tarefa de buscar a melhor forma de me inserir na casa. Teresa, ainda que em uma posição de coordenação muito importante e centralizadora dentro do abrigo, quando recebeu do padre o *problema*, sabia que deveria lidar com ele.

O segundo aspecto que enfatizo nesta análise é justamente o do *cuidado*. Tratava-se da escolha de uma palavra que trazia, naquele momento, outra importante informação, desta vez sobre o caráter da assistência. Se o ato de *cuidar* pressupõe, de um lado, atenção e esmero, em uma dimensão mais *maternal* relativa ao manter e garantir a vida, por outro lado ele carrega também a vigilância, a prudência e a atenção face ao perigo (LIMA, 2002). O *cuidado* articula-se, portanto, à noção de autoridade advinda da responsabilidade que

---

**3.** Sobre o tom de brincadeira da afirmação do padre, sigo as pistas da análise de Laura Lowenkron (2012). Em sua pesquisa com policiais federais, a antropóloga narra o tom de ameaça e humor que perpassava a sentença, proferida com alguma recorrência pelos agentes de polícia: “se eu te contar, vou ter que te matar” (p.214). Lowenkron (2012) enfatiza que, para além da ameaça, a dimensão de humor da sentença buscava aliviar as possíveis tensões da enunciação. Esse humor apenas faz sentido se captados os elementos de ambivalência e hostilidade que o atravessam. No caso da sentença do padre, o humor procurava suavizar uma determinação que apenas poderia ser enunciada por um superior na hierarquia institucional.

assume aquele que cuida. Teresa, ao me acolher de maneira análoga, ainda que distinta, à forma como acolhe os moradores na casa, torna-se também responsável por mim. Responsável tanto pelo *cuidado* no que se refere à minha presença na casa e às condições de possibilidade da pesquisa, como também pelos possíveis perigos ou riscos dessa inserção.

No primeiro dia de visita à Casa, Teresa apresentou-me os dormitórios femininos. Em um deles, duas moças conversavam e riam, mostrando-se visivelmente constrangidas quando notaram a nossa presença. Abraçando uma delas, a coordenadora afirmou que “aqui é como uma família” e, invocando uma performance materna, brincou com a possibilidade de “dar uma bronca” nas moradoras por estarem no quarto em um momento em que não era permitido. Teresa afirmava que a vivência no abrigo a fazia sentir como parte “de uma família muito grande”, “amada e querida”. Afirmava a importância de *cuidar* e zelar pela segurança daqueles que estavam na casa, ainda que, às vezes, tivesse que dar um “chacoalhão nas pessoas”. A reprodução de uma linguagem de parentesco pela coordenadora não era fortuita. Teresa descrevia suas funções utilizando características atribuídas socialmente à maternidade, em uma linguagem de gênero e do *cuidado*. Administrava o abrigo como uma mãe cuja “devoção” justificava tanto suas escolhas pessoais como também os modos de gestão que operava no cotidiano da casa. Uma mãe que acolhia e punia, que regulava circulações e relações, tudo “por amor”. Amor aos que precisavam de *ajuda* e amor pela profissão. Um amor duro que educa, já que, mesmo que o morador “saia daqui às vezes de bico, chateado, porque foi colocado pra fora”, no futuro este acaba reconhecendo “que foi só um momento, que era melhor mesmo que ele tivesse seguido em frente a vida dele”.

As falas de Teresa evidenciavam um *cuidado*<sup>4</sup> que incluía, além da garantia da proteção, também uma dimensão de controle, e que, nesse sentido,

---

**4.** Reconheço aqui a importância das análises sobre o “cuidado” ou “care” nas Ciências Sociais, a qual considera essas relações, como enfatizado por Nadya Guimarães (2016), em diálogo com Molinier (2012), como um “saber discreto”, ou ainda uma “ética” na produção do “bem-estar” do outro. Opto por não adensar essa discussão no presente artigo, entretanto, visto o meu objetivo de discutir o cuidado em sua articulação específica com as dimensões disciplinares no abrigo.

retomando Lima (2002), aproxima-se das duas faces da tutela – *gestar* e *gerir*. O *gestar* define-se pela função tanto constitutiva como pedagógica de “maternagem” e do “ensinar a ser” a partir do “desejo do bem” direcionado a um coletivo tido como despossuído. Elementos do que Adriana Vianna (2002) chama de “opressão da bondade”. Já o *gerir* refere-se ao controle cotidiano das administrações que exercem o papel de tutoras desses coletivos. Teresa, no abrigo, é duplamente responsável por esse *cuidar*, seja em face da atenção um tanto materna que deve reservar aos moradores e demais funcionários, seja no sentido de prevenção aos perigos sociais que rondam as populações em *risco* de que se ocupa. O incentivo para que os moradores “seguissem em frente” implicava na instituição de práticas de disciplinamento e vigilância operadas primeiramente a partir da sua socialização e instrução na casa. Era na gestão da domesticidade que a performance materna de Teresa implicava em relações morais com vistas a ensinar o valor do trabalho e da profissionalização, assim como a importância da feitura das tarefas domésticas e da inserção em relações afetivo-familiares e sexuais tidas como adequadas.

Maria Gabriela Lugones (2018) analisa determinadas gestões judiciais enquanto gestões “maternais”, ou exercícios de poder materno. A partir das suas investigações no Foro Prevencional de Menores de Córdoba, a antropóloga identifica atuações cuja eficácia deriva não apenas de sua “autoridade legalmente conferida”, mas da sua relação com concepções socialmente produzidas sobre a gestão materna. O aspecto maternal dessas gestões, no entanto, não resulta de as “administradoras” serem mulheres ou mães, mas do seu caráter “bem intencionado” e da sua persuasão, pedagogia e vontade de domínio. Da mesma forma, a justificação dos seus procedimentos é apresentada em termos morais e emocionais. Lugones aponta que são as “formas de aconselhamento” das administradoras, enquanto técnicas de “minorização” que caracterizam essas atuações.

Efrem Filho e Mello (2021) localizam a “mãe” como uma linguagem a partir da qual relações sociais outras, como as de classe, territoriais, raciais ou geracionais, são articuladas. Já Camila Fernandes (2019), em sua etnografia em creches públicas localizadas em favelas da Zona Norte da cidade do Rio

de Janeiro, chama atenção para que a creche aparece como uma “hipérbole da casa”. A autora cita distintas passagens em que as profissionais desses serviços enunciam seu local de trabalho “é como uma família”, remetendo às “entradas afetivas, morais e de parentesco” constitutivas das instituições públicas. Em diálogo com as reflexões de Souza Lima, Fernandes aponta ainda que a creche, enquanto instituição, “reifica aspectos do mundo familiar” ao articular “o cuidado e a coerção, o carinho e o castigo”.

As análises de Efrem Filho e Mello e Camila Fernandes bebem das reflexões de Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2018) sobre o “duplo fazer do gênero e do Estado”. As autoras enfatizam a importância das análises que desestabilizam ambas as categorias, apontando que elas “se fazem em ato” (p. 19). Vianna e Lowenkron apontam que o cuidado e a proteção podem ser exercidos, contextualmente, a partir de tecnologias de governo pautadas tanto por noções tidas como femininas, como também, masculinas. Chamo atenção, nesse sentido, à noção apresentada pelas autoras de que a “dominação masculina” não se trata da “única forma de articulação possível entre gênero e poder”, considerando as formas do seu exercício atribuídas socialmente às mulheres ou tidas como femininas e encarnadas por agentes institucionais, como é o caso daquelas pautadas pela noção de “cuidado”.

Meu diálogo com a literatura citada, a qual chama atenção para os vínculos íntimos entre a produção do gênero e a produção do Estado a partir de suas práticas, não prescinde da observação de que não trato, nesta reflexão, de atos, funcionários ou relações ditas estatais. Enfatizo, no entanto, que a própria conformação dos limites da atuação da Casa e dos seus objetivos institucionais são produzidos no contexto do seu alegado posicionamento “fora do Estado” e na avaliação cotidiana das suas ações frente o aparato estatal e de noções de cidadania produzidas nessa relação. Com essa reflexão em mente, aponto que a busca pela inserção dos moradores da Casa em redes familiares e trabalhistas se dava tanto pela linguagem do parentesco, acionada por Teresa em termos maternos, como também a partir de uma série de aconselhamentos e pedagogias cotidianas, embasadas em moralidades de caráter “nacional”. Denomino *práticas nacionalizantes* um conjunto de técnicas e pedagogias disciplinadoras

que tomam corpo a partir da produção de diagnósticos, da intervenção e da gestão individual e cotidiana das vidas em um espaço doméstico-institucional, com o objetivo de ensinar àqueles que, supostamente, não os dominam plenamente, os códigos de cidadania e a moral familiar do trabalho, produzidos como ideais nacionais.

A vida cotidiana na Casa, assim, orientava-se a partir da produção de uma domesticidade disciplinar, atravessada por categorizações de gênero, nacionalidade, raça e sexualidade. Aludo, inspirada na discussão de Das *et al.* (2008), a domesticidades que não são coextensivas à família. Nessa formulação, as distintas noções sobre o que constitui um lar englobam afetos que circulam entre casas, abrigos, prisões, hospitais e outras instituições (DAS *et al.*, 2008), abrangendo o fluxo entre essas distintas realidades ou “domesticidades itinerantes”. O doméstico, assim, aparece como uma esfera em que um tipo diferente de cidadania pode ser forjado. Sobre esse aspecto, Das *et al.* (2008) chamam a atenção para o acionamento de uma linguagem sentimental da domesticidade em projetos que localizam o espaço da intimidade doméstica como algo que liga as pessoas à nação. Essa é uma valiosa noção, considerando as articulações entre o doméstico e as tentativas de produção de sujeitos “nacionalizados” a partir da sua sujeição a normas disciplinares. Normas que buscam aproximar, sempre incompleta e imperfeitamente, migrantes e refugiados, a como, idealmente, vivem as/os brasileiras/os ou, mais precisamente, determinadas/os brasileiras/os.

No abrigo, as minúcias domésticas desvelavam o controle tutelar da vida em seus detalhes mais íntimos: horários de tomar banho, de dormir, de fazer refeições, o tipo de comida a se comer, como realizar serviços domésticos, com quem devem dormir as crianças, quem é responsável pelo seu cuidado, quais são a ocupação adequada às necessidades e a intensidade e a qualidade das relações que se estabeleciam fora da casa. Teresa fazia questão de enfatizar que as regras foram instituídas não por ela, mas coletivamente, pela “experiência” que padres e funcionários haviam acumulado. Normas que tinham o objetivo de instituir o que Teresa chamava de “pulsão social”: ensinar às pessoas o que são relações trabalhistas e familiares “saudáveis” e prevenir os *riscos* sociais representados

pela errância, pela pobreza, pela sexualidade desenfreada e pela fratura dos laços afetivos. Relações “saudáveis” e “harmoniosas”, para usar os termos de Teresa, seriam aquelas fora da “institucionalização”. Fora da estrutura dos abrigos, albergues e demais instituições de morar. Na prática, buscava-se garantir que ao menos um dos membros do núcleo familiar pudesse estar empregado (no caso de casais heterossexuais com filhos, ou “famílias”, na visão da administração, o ideal era que o homem se empenhasse primeiro na busca de um emprego e apenas depois a mulher), que as crianças fossem *cuidadas* e que todos pudessem se inserir em casas. Ou seja, relações de autossuficiência econômica pautadas na moralidade do trabalho – performances de *autonomia* e de *cidadania*.

Prossigo discutindo essas práticas a partir das relações que tinham lugar no ambiente da cozinha e do refeitório do abrigo, sugestivamente separados por um balcão que restringia a entrada de moradores. Quem vivia na casa não circulava na cozinha em qualquer momento, apenas quando era selecionado/a para fazer a limpeza ou, eventualmente, para ajudar na preparação do jantar. As cozinheiras preparavam as refeições e as serviam a todos através do balcão. As refeições eram feitas em mesas conjuntas, exclusivamente no refeitório. Estando o espaço da cozinha interdito aos moradores, essa fronteira delimitava o que seria preparado. Arroz e feijão eram a base do almoço e do jantar. Carne, frango ou salsicha também eram preparados, mas nem sempre estavam disponíveis. Parte do orçamento da casa, ou do “dinheiro dos padres” – expressão que ouvi, por vezes, dos próprios funcionários –, ou seja, dos fundos da congregação, era destinado para a compra de alimentos. Além disso, a casa contava com doações de comida.

As refeições eram, não poucas vezes, motivo de queixas da parte dos moradores. Os recém-chegados reclamavam principalmente do fato de precisarem comer feijão com arroz todas as noites, do tempero do feijão, muito diferente daquele feito nas suas casas e, principalmente, da salada crua de alface. Dominique, uma *congolesa* que vivia há algumas semanas no abrigo quando passei a frequentá-lo, achava muito esquisito ter de comer alface e tomates crus. Segundo me disse certa vez, considerava que “quem come mato cru é animal, não gente”. Comer salada crua, um alimento bastante presente

nas mesas dos *brasileiros*, na percepção de Dominique, tirava um pouco da sua humanidade todos os dias.

De acordo com os funcionários, os arranjos da cozinha se davam daquela forma, primeiro, pela limitação de recursos financeiros. Não seria possível fornecer comidas diferentes para pessoas de gostos e “culturas” tão distintos. Se assim o fosse, a alimentação ficaria muito cara, o “dinheiro dos padres” não bastaria. Uma funcionária me esclareceu sobre a impossibilidade de satisfazer essas “diferenças culturais” da seguinte maneira: certo dia, teriam de fazer kibe para os *árabes*, fufu de milho para os *africanos* e arepas para os *venezuelanos*. O outro motivo para os arranjos da cozinha parecia, naquele contexto, até um tanto óbvio para a administração, considerando que os recursos eram escassos: os *brasileiros* comiam aquilo todos os dias. Café com leite e pão no café da manhã, arroz com feijão, alface e um pedaço de carne no almoço e no jantar. Se os moradores estavam no Brasil, nada mais natural do que esta ser a sua alimentação. Assim, também eles poderiam já se acostumar com os alimentos que estariam disponíveis quando saíssem da casa. Aquela, afinal, era a comida do trabalhador *brasileiro* e da sua família.

As normas alimentares no abrigo configuravam *práticas nacionalizantes*. Técnicas que visavam a um processo pedagógico contínuo, o qual almejava a manutenção de relações familiares e trabalhistas produzidas “nacionais”. Inspiro-me, nesta reflexão, nas análises de Giralda Seyferth (2000, p.46), em específico em parte de seus escritos em que a autora trata da “assimilação” histórica dos migrantes no Brasil. Seyferth aponta que a “transformação dos migrantes” em “brasileiros” fazia parte das preocupações nacionalistas a partir do período de maior intensidade dos fluxos migratórios para o país, entre 1880 até a década de 1920, quando entendia-se que diferenças culturais eram obstáculos à formação histórica do país. O processo supunha o “desaparecimento de diferenças étnicas face aos imperativos maiores da sociedade de classes” (2000, p. 50). Mas o que eu gostaria de fixar tem relação principalmente com a importância das práticas educacionais na configuração de uma “brasilidade”. As *práticas nacionalizantes* configuram-se como pedagogias que buscam uma determinada conformação moral de características atribuídas a um caráter

nacional/étnico, operacionalizadas através de tecnologias de gênero no âmbito doméstico e cotidiano. Diferencio, assim, as *práticas nacionalizantes* observadas na Casa do Migrante daquelas nomeadas por Seyferth como práticas de “nacionalização”, por considerar que as técnicas aqui descritas não coincidem exatamente com as políticas nacionalistas historicamente impostas pelo Estado brasileiro, sendo vivenciadas no cotidiano das populações em suas margens (DAS; POOLE, 2004). Essas pedagogias dos dias, entretanto, não deixam de ser processos educacionais com um direcionamento moral.

Ademais, os conflitos que emergem das relações vividas na cozinha e no refeitório referem-se a uma certa noção de “brasilidade” e à produção de seu oposto, um “estrangeirismo”. A precariedade dos recursos é tomada como a narrativa central dos modos de governo que delimitam e fixam “culturas” em territórios. Aproximar-se dos hábitos “dos *brasileiros*” configura uma porta de entrada para uma comunidade cidadã através, em especial, da inserção dos migrantes e refugiados no mercado de trabalho, ou na “sociedade de classes”, no sentido de que fala Seyferth (2000). Tornar-se disponível para e competitivo nesse mercado implica em conhecer não apenas normas e leis trabalhistas e formas de documentação, mas também o que se entende por hábitos culturais nacionais.

As justificativas sobre a alimentação oferecida a todos no abrigo têm um efeito de naturalizar uma relação que é, fundamentalmente, hierárquica. Arjun Appadurai (1981) utiliza o conceito de gastropolítica para analisar os sentidos que adquirem as transações, restrições e conflitos relativos à comida. A disponibilização de um determinado cardápio, assim como os modos de preparo da comida e a disposição dos ambientes apropriados para se fazer as refeições são efeitos de decisões de gestão relativas ao acesso a bens de subsistência cuja distribuição é colocada, pelos próprios funcionários, na chave das ações caritativas.

Mas um outro lado da análise das regras alimentares no abrigo tem relação com a importância que os moradores forneciam à alimentação como, além de fonte de sustento físico, de um sustento simbólico e afetivo. A transformação de gente em animal pela ingestão de uma folha crua não é, obviamente, um zoomorfismo de explicação simples. Isso porque comida é substância que

produz sujeitos em relação (CARSTEN, 2004). Retomando os argumentos de Janet Carsten sobre as relações tecidas em casas, a antropóloga aponta que o ato de comer e cozinhar, assim como o compartilhar dos alimentos, não apenas reflete como também produz essas relações. No abrigo, o alimento, enquanto substância compartilhada, produz autoridade e hierarquia. Os sentidos gastro-políticos que assumem os alimentos nessas relações, entretanto, são fluidos. No ato mesmo de servir o arroz e o feijão diariamente, inventa-se uma identidade coletiva nacional e seus “outros”. Uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) apresentada como um ideal a ser perseguido através de rituais cotidianos de disciplina. Os sentidos nacionais que se busca construir nessas relações são também, até certo ponto, familiares, mas de uma família mais extensa: a família da nação (MCCLINTOCK, 2010).

Se, a princípio, as conexões entre o poder disciplinar, as domesticidades e a produção de uma unidade nacional podem parecer um tanto abstratas, as reflexões de Anne McClintock (2010) sobre as inflexões de gênero indispensáveis aos nacionalismos têm a potencialidade de ajudar neste exercício analítico. Em *Couro Imperial* (2010), McClintock chama atenção para a frequência da utilização de iconografias do espaço doméstico para falar sobre nação. Expressões como “mãe pátria”, “terra natal” ou ainda a inserção em uma “família nacional” e, especificamente no contexto brasileiro, uma “mãe gentil” de cujo solo somos filhos, indicam distintas formas pelas quais as nações são “simbolicamente expressas por genealogias domésticas” (MCCLINTOCK, 2010, p. 523). Segundo McClintock, o tropo doméstico é essencial para o nacionalismo em especial porque naturaliza o tempo nacional e sanciona uma hierarquia interna e uma unidade orgânica da nação.

Outro ponto que desejo abordar, no que se refere ao servir das refeições, tem relação com o reforço de determinadas relações de hierarquia no ato mesmo de tomada de decisões sobre o que será servido e no preparar dos alimentos. Retirar as refeições do âmbito das decisões dos moradores implica em relações de tutela muito específicas. A metáfora das relações familiares, amplamente utilizada por Teresa quando se refere à sua relação com os moradores do abrigo em termos maternos, relaciona-se à delegação das decisões

sobre as maneiras de nutrir-se e sustentar-se, passando essa responsabilidade às mãos da administração. É justamente nas relações maternas que os conflitos relacionados à comida assumem os contornos mais dramáticos.

A *congolesa* Jana chegou à Casa com seu filho Makori, então recém-nascido, e durou não mais que uma semana no abrigo. Jana tinha o que alguns funcionários chamavam de “personalidade forte”. Em distintos espaços nos quais circulava, em especial nas organizações para migrantes, Jana era tida como “encrenqueira”. Na Casa, suas atitudes frequentemente iam de encontro com as decisões dos funcionários. Dentre as polêmicas, passar por cima da decisão de Teresa e solicitar leite e fraldas para o seu filho diretamente ao padre Bruno foi uma atitude considerada bastante transgressora. Jana reclamava e não comia as refeições fornecidas. Ela dizia que achava tudo muito salgado e que não havia leite adequado para o bebê, que rejeitava o leite materno. O que passava ao largo da compreensão da gestão do abrigo era que a alimentação do filho era um assunto muito sensível para Jana. Ela culpava-se muito por não ter conseguido amamentá-lo propriamente em seus primeiros meses de vida. Advogada e ativista de direitos humanos, Jana foi presa em Kinshasa, no ano de 2015, pouco antes de chegar a São Paulo, por suas atividades de oposição ao regime do então presidente do seu país. Ela não falava muito sobre o que sofreu na prisão, mas, em suas narrativas sempre articulava os momentos de maior sofrimento ao puerpério e à impossibilidade de amamentar o filho. Jana não se esquecia do forte sangramento uterino que não estancava e manchava de vermelho a cela escura da prisão. Desde o parto, que aconteceu dois meses antes de Jana ser presa em um protesto de rua, ela não havia mais parado de sangrar. Ainda presa, Jana conseguiu negociar que seu filho fosse levado à cela pela avó para que a mãe pudesse alimentá-lo. O bebê, entretanto, não mamava, o que lhe trazia uma enorme aflição e dor. Jana sofria com a dor da separação e com a dor nos seios, cujo leite já começava a empedrar. Em sua narrativa sobre esse período, o leite é substância que a conecta a seu filho, através da qual Jana agencia a sua maternidade desde a prisão (BUMACHAR, 2016).

Já em São Paulo, algumas semanas após ter saído da prisão, Jana sentia que falhava em sua maternidade. Sem poder se alimentar e ainda muito abalada pela violência a que foi submetida, ela não conseguia amamentar. Além

disso, não sabia qual leite seria adequado para o filho por não conseguir pedir informações em português. A solicitação de itens para o padre, considerada uma afronta à autoridade da coordenação, foi a saída encontrada por Jana no agenciamento das relações dentro da casa. A recusa do alimento configurava também uma recusa da gramática familiar acionada nas relações de tutela que perpassavam a sua preparação e consumo. Jana reivindicava a maternidade e a autoridade sobre a sua alimentação e a do filho. Reivindicava o controle das relações sustentadas nas substâncias que a conectavam a Makori. Substâncias que a faziam mãe. Assim, o leite era também cuidado e controle dos processos corporais que nutriam a vida. A recusa do alimento era a reivindicação do *cuidado*. Implicava em uma negociação das relações que atravessavam o cotidiano da alimentação, do nutrir e do viver. A maternidade foi também o idioma utilizado por Jana quando apelou para o padre, solicitando bens para o seu filho. Conseguiu-os em nome de Makori, retomando sua agência materna através da subversão das relações que regiam as cadeias de autoridade.

A impossibilidade de amamentar e, em última instância, de alimentar seu filho com a comida que considerava apropriada para a sua nutrição representaria ainda a imposição de uma distância afetiva e “cultural”, uma distância do que Jana chamava de suas “raízes”. Alguns anos mais tarde, pude presenciar o momento em que Makori passou a frequentar a creche e, depois, a escola. O arroz com feijão virou, então, sua comida diária. Quando chegava em casa, na hora do jantar, Makori passou a rejeitar a comida de Jana. Não queria nem saber do molho de peixe, da couve com amendoim e do fufu de milho que a mãe preparava. Jana passou então a preparar duas refeições diferentes. Uma para ela e o marido (que, algum tempo após a chegada de Jana, conseguiu reunir-se a ela em São Paulo) e outra comida para Makori. Arroz, feijão e bife. A comida dos *brasileiros*.

## **Quartos: moralidades e sexualidade**

Como já mencionado, o abrigo contava com uma separação entre dormitórios femininos e masculinos. Questionei o padre Bruno sobre esse arranjo e sobre a inexistência de quartos mistos. O padre restringiu-se a dizer que essa é uma questão importante e bastante discutida na Missão Paz, a inexistência de

“quartos para famílias” no abrigo. A presunção, portanto, era de que se tratava de uma demanda de suporte à família, concebida como nuclear e heterossexual. Questionei também Teresa sobre os quartos, mais especificamente sobre uma prática que observei na casa, de se colocar crianças pequenas sempre para dormir com as mães e nunca com os pais. Entendo essa norma como parte do que Bumachar (2016, p. 63) denomina como as “políticas de regulação afetiva da maternidade”. Pedagogias de gênero e afetivas que buscavam administrar as relações maternas.

Por diversas vezes, o filho de três anos do casal *angolano* Maria e Zeca manifestou seu desejo, por meio de crises de choro intermináveis, de dormir com o pai, ao qual a criança era muito apegada. Essa prática foi vetada pelos funcionários, com a alegação de que a criança deveria dormir na ala feminina, que teria uma “estrutura mais adequada” para receber uma criança. A coordenadora respondeu ao meu questionamento sobre essa separação citando o Estatuto da Criança e do Adolescente, afirmando que as crianças tinham determinados direitos e que estes deveriam ser respeitados no ambiente do abrigo. Citou também teorias da área da psicologia, discorrendo sobre “a idade psíquica da criança”. Segundo Teresa, a partir dos 8 anos de idade, seria inapropriado que meninos ficassem nos dormitórios femininos e o mesmo se daria para as meninas a partir dos 8 anos nos quartos masculinos. A justificativa seria a “segurança” das crianças, que a partir de então estariam sujeitas a situações como “pessoas andando de toalha” nos dormitórios. A segurança e o *cuidado* eram garantidos, portanto, com a separação por gênero dos quartos e banheiros.

A preocupação com a “segurança”, articulada por Teresa, decorre de noções sobre a sexualidade dos moradores e de um controle moral no que se refere às crianças, em especial quando não estão em um ambiente tido como familiar. Não ter controle significa não ter como “tomar conta”, implicando em uma falha no cuidado necessário a essa fase da infância tida como um tanto ambígua, pois no limite entre o mundo infantil e a adolescência. Evitava-se, inclusive, segundo um dos funcionários, aceitar crianças maiores de 8 anos de idade na casa por conta dessa ambiguidade e da violação de direitos que a falta de “controle absoluto” pudesse, porventura, permitir. Interessante observar que

a noção de “direitos” surgiu nas entrevistas que fiz com os funcionários da casa apenas quando se referiam às crianças, não aparecendo como algo a ser destacado das relações com os moradores adultos.

Observo que as normas morais vigentes respondiam a tecnologias de gênero e sexualidade articuladas a noções de nacionalidade. Nas disciplinas postuladas na intimidade da casa, era valorizado um modelo de família fortemente calcado em moralidades tidas como “adequadas”, atravessadas por dois eixos principais de intervenção e gestão, intimamente relacionados, os quais chamarei, inspirada pelas análises de Adriana Piscitelli (2013), de “sexualização da nacionalidade” e de “domesticidade étnica”.

Relativo ao primeiro eixo, na articulação entre sexualidade e nacionalidade, chamava atenção a constante negociação de constructos de gênero segundo atributos de “brasilidade”. Piscitelli (2013, p. 159) chama a atenção para a articulação de uma série de atributos em contextos de mobilidade transnacional, em especial para a “racialização/sexualização da nacionalidade, marcada por gênero”. Arranjos que diferem sobremaneira segundo os contextos migratórios. Piscitelli aponta que, na Espanha e na Itália, as migrantes brasileiras eram tidas como tendo “um caráter aberto, uma disposição alegre e natural para o sexo e uma propensão igualmente naturalizada para o cuidado, a domesticidade e a maternidade” (PISCITELLI, 2013, p. 159). Essas categorizações têm relação com os marcos das desigualdades e hierarquizações entre nações, evocando “fronteiras etno-sexuais” produzidas na interação entre noções de sexualidade e etnicidade. Piscitelli apresenta ainda os cruzamentos entre essas noções e a delimitação de nichos ocupacionais para as mulheres, em distintos países, estando certas nacionalidades associadas ao trabalho sexual e outras ao serviço de limpeza e de cuidados.

Destaco também nesta análise como as categorizações de “brasilidade” e a associação de uma sexualidade inata às *brasileiras* eram apropriadas e negociadas pelas migrantes e refugiadas recém-chegadas ao abrigo. Por vezes, dizia-se que tal ou qual moradora estava “virando brasileira”. Os comentários surgiam quando mulheres que tinham o hábito de se vestir de uma maneira considerada mais “africana”, ou seja, com vestidos largos e de tecidos coloridos e panos

amarrados na cabeça e nos quadris, passavam a vestir calças jeans, shorts curtos e blusas mais apertadas ou decotadas. “Virar brasileira”, no que se refere aos padrões de sexualidade, não era, entretanto, um comportamento valorizado para as feminilidades na casa, ainda que o fosse em outros âmbitos, como já mencionado para o caso da alimentação. O modo de vestir, considerado mais provocante, além de outros comportamentos, como sair de casa sem dizer aonde ia ou, pior, deixando os filhos com o marido enquanto ia “bater perna” eram atitudes desvalorizadas na medida em que podiam gerar a desconfiança de relações afetivas fora do casamento, ou, mesmo para as que não eram casadas, de que estavam se envolvendo com os homens da vizinhança ao invés de buscar trabalho. Situações em que os rumores apareciam como reguladores das relações.

Certo dia recebi uma ligação do celular de Maria, uma *angolana* que vivia no abrigo. Atendi, mas quem estava do outro lado da linha não era Maria. Uma voz masculina um tanto alterada me perguntou quem falava. Quando devolvi a pergunta, desligou. Logo depois entendi que Zeca, o marido de Maria, telefonava do celular da esposa, provavelmente porque havia alguma ligação minha na memória do aparelho. Maria tinha “sumido” há alguns dias. Saiu do abrigo, deixando marido e filho, e era impossível contatá-la, já que seu celular havia sido confiscado por Zeca. Suas constantes saídas da Casa durante a tarde, a mudança nos padrões de vestimenta e um comportamento considerado displicente com relação ao filho, que ela deixava com o esposo enquanto saía, eram tidos como um sinal de “abrasileiramento”. Ela estava ficando “como as brasileiras”, como escutei nas conversas de corredor. Passou a circular na casa, através de rumores, a informação de que Maria podia até mesmo estar tendo um caso extraconjugal com um *nigeriano*. Essa seria a explicação para suas saídas misteriosas. Ao voltar para o abrigo no final de uma tarde de janeiro, Maria foi agredida pelo esposo, que confiscou seu celular. Depois disso, sentindo-se pouco apoiada lá dentro, saiu para não mais voltar. Perguntando aos funcionários e às moradoras, diziam-me que ela tinha ido viver em uma ocupação no centro da cidade junto com uma amiga.

Depois de alguns dias, Maria entrou em contato com o marido e fizeram as pazes. Teresa, entretanto, não aceitou seu retorno para o abrigo. Estava nas

regras. Maria havia perdido sua vaga por ter se ausentado. Se o marido quisesse, entretanto, podia continuar na casa, “por causa do filho”, um menino de 3 anos de idade, muito tímido e ligado ao pai. Antes do episódio que motivou o desligamento de Maria, Teresa havia buscado já por inúmeras vezes fazer uma “mediação” entre o casal, com vistas a preservar as relações familiares e garantir a “harmonia”. O apaziguamento não surtiu efeito e o casal continuava discutindo e brigando diariamente. Conformavam-se assim, com as técnicas disciplinadoras implementadas no abrigo, ações pautadas pelo que Vianna (2002, p.57) denomina como um *ethos* ao mesmo tempo técnico e moral nas ações da assistência social, a qual intervém “a partir de uma posição superior à das famílias”. Os funcionários, em suas práticas disciplinares, colocavam-se uma função de agentes moralizadores, utilizando-se de pedagogias que buscavam distinguir, nos termos de Vianna e Lowenkron (2018) o ‘bom’ gênero de seus outros”, ou ainda, a “boa” sexualidade da “sexualidade errada”, de que decorreriam os problemas sociais (FERNANDES, 2019).

Mas, para além da sexualização excessiva atribuída às *brasileiras*, em que “virar brasileira” era uma expressão comumente utilizada de maneira acusatória, como uma régua moral, também outras categorizações de gênero e sexualidade se colavam às *africanas*. Primeiramente, uma tendência a serem, por temperamento, como escutei por vezes, “bravas” ou “encrenqueiras”, como era dito de Jana e mesmo de Maria. Quem me chamou a atenção para essa categorização, tanto nas relações que se davam no abrigo quanto em outros ambientes, foi a própria Jana. A *congolesa* foi logo demitida do primeiro emprego que arrumou em São Paulo. Trabalhou em uma padaria por apenas três meses. O patrão justificou sua demissão afirmando que Jana nunca sorria para os clientes, que era muito séria. Jana, por sua vez, achava muito estranho que as *brasileiras* “sorrissem para qualquer um”. Ela interpretava esse gesto como uma simpatia excessiva e o associava também a uma propensão a serem “atiradas”. Mais uma vez, tratava-se de uma categorização que sexualizava *brasileiras* e colocava *africanas* no posto de sérias e domésticas, ao lado da tradição familiar. Outra categorização de gênero atribuída às *africanas* era justamente uma propensão à domesticidade e à maternidade, como um efeito direto do “machismo” e do “atraso” dos homens *africanos*.

Essas categorizações morais, portanto, fluuavam segundo o contexto de enunciação. Se era considerado que “virar brasileira” era um atributo negativo no que se refere às vestimentas, à sexualidade e a atitudes tidas como muito “liberais”, ao mesmo tempo, a associação das *africanas* com uma noção de tradição e submissão também as colocava em uma posição inferior. No que se refere aos esforços *nacionalizantes*, portanto, nem sempre aproximar-se de uma “brasilidade” era tido como algo positivo. No caso das moradoras, “virar brasileira” era uma noção incorporada nas relações disciplinares como uma maneira de hierarquizar feminilidades segundo moralidades específicas de acordo com comportamentos tidos como “nacionais”.

Às masculinidades eram reservadas também pedagogias de gênero muito específicas, relativas tanto a um papel provedor, no sentido de que se incentivava, para “as famílias”, que primeiro os homens buscassem trabalho e apenas posteriormente as mulheres, nos casos em que não havia com quem deixar as crianças, como também aos aprendizados relativos ao *ajudar* nas tarefas domésticas. Em adição, o ocorrido com Zeca indica como as técnicas “normalizadoras” buscavam incidir nas relações afetivas, quando era necessário ensiná-lo que não era adequado que seu filho dormisse com o pai ou mesmo que seu comportamento “tolerante” frente às atitudes de Maria não seria aceito caso ele desejasse permanecer na casa. Era necessário respeitar, portanto, a visão do agente moralizador.

No que se refere às tarefas domésticas, observo que a limpeza da cozinha após o jantar era sorteada pelos funcionários entre os moradores. Por vezes, quem *ajudava* era escolhido por Janaína ou por outro agente educacional que estivesse trabalhando no começo da noite. Os números das chaves dos bagageiros eram escritos em um papel que, por sua vez, era colado do lado de fora da porta do refeitório. Naquela tarde em que Edmundo deixou de entregar sua chave na portaria, o número do seu leito, o número 22, foi o “sorteado”.

Janaína, assim como outros funcionários com os quais conversei, tinha o costume de “sortear” homens para o trabalho de limpeza da cozinha. Ela via essa atitude como uma maneira de ensiná-los a fazer determinadas tarefas. Muitos dos escolhidos recusavam-se. Chegavam tarde, sumiam dentro dos quartos ou banheiros, ou ainda se negavam veementemente a realizar as tarefas.

Conversando com Janaína e com Péricles, um dos “agentes educacionais” da parte da noite, ouvi-os se queixarem muito da atitude dos rapazes. Ambos diziam que os *africanos* eram muito “machistas”, porque acreditavam que o serviço doméstico era algo degradante para os homens. Péricles e Janaína eram da opinião de que essa era a “cultura deles”, dos *africanos*, e que era difícil fazê-los entender que, no Brasil, tais serviços também eram realizados por homens, e que isso não afetaria a sua masculinidade. Claude, um morador *congolês*, entrou na conversa dizendo que, de fato, “em África”, os homens raramente eram responsáveis pelas tarefas domésticas, e que sentiu muita vergonha dos demais moradores quando precisou lavar pratos na casa. Sentiu-se “pequeno” e “sem valor”. Já o *angolano* Isaías contou-me, certa vez, que estava acostumado a fazer tarefas domésticas em Luanda, onde vivia, mas que não gostava de fazê-las no abrigo porque tinha uma rotina de trabalho extremamente cansativa. O único emprego que Isaías conseguiu em São Paulo foi na construção civil, trabalho que nunca havia feito em Angola. Quando chegava ao abrigo, exausto, apenas conseguia comer e dormir.

Prevalencia, entre os funcionários, a noção de que o trabalho doméstico “no Brasil” era feito também por homens, e que não se tratava de uma atividade des-masculinizante. Concomitantemente, produzia-se uma masculinidade *africana* a que correspondiam atitudes consideradas “machistas” e atrasadas. Competia, então, aos “agentes educacionais” a tarefa de educar esses homens por meio da designação de tarefas que mostrassem que o trabalho doméstico não era uma atividade degradante. A configuração do fazer diário das tarefas domésticas, portanto, inscrevia-as enquanto práticas disciplinares e “normalizadoras”. Mais do que isso, essas práticas denunciavam uma visão específica do Estado-nação, posicionando *brasileiros* dentre os propulsores da igualdade de gênero. Nesse sentido, a designação das atividades domésticas ensinava a obediência a determinados valores morais e “civilizacionais”, considerando que não fazer tais serviços e tê-los como inferiores era um comportamento associado ao “machismo” e ao “atraso” dos *africanos*.

Distintos trabalhos que tratam da figura do refúgio no contexto brasileiro, como é o caso de Facundo (2014), Hamid (2013) e França (2017), incorporam uma análise crítica sobre os nacionalismos em sua articulação com processos de

racialização no cotidiano dos aparatos de gestão de pessoas refugiadas. França (2017), em diálogo com Éric Fassin (2006) se refere às leituras que estabelecem fronteiras entre um “Ocidente” supostamente definido pelo respeito à diversidade sexual e de gênero, igualitarismo e modernidade, contraposto a um “Oriente” marcado pelo atraso e obscurantismo. A autora aponta que aquilo o que é tido como “modernização” ou “liberdade sexual” toma parte também em “uma construção que racializa negativamente o que excede as fronteiras nacionais dos países que se produzem como modelos de democracias ocidentais” (FRANÇA, 2017, p. 4). A antropóloga chama a atenção, entretanto, para que essas discussões não podem ser transpostas à nossa realidade sem o devido cuidado. Isso porque as questões de gênero e sexualidade não ocupariam aqui o mesmo lugar que ocupam em países como Estados Unidos ou França, ainda que prevaleça uma localização da sexualidade na linguagem dos direitos e, ao mesmo tempo, em um campo de intensas disputas políticas.

Os arranjos das tarefas cotidianas aludiam, ainda, às relações de autoridade institucional no abrigo. A atividade de limpeza, se não era obrigatória, sendo tida como uma *ajuda*, como *reciprocidade* ou *gratidão*, também demarcava o posicionamento de cada um frente à administração. Tais atividades eram observadas no cotidiano e utilizadas na produção contínua de *perfs* individuais em que eram enquadrados os moradores. As masculinidades e as feminilidades ideais, nesse sentido, estavam sendo produzidas a partir da disposição em *ajudar*. Se, entretanto, para as mulheres, a realização de trabalhos domésticos na casa não tinha relação com a vivência de relações de gênero mais ou menos “atrasadas” (ainda que indicasse outros aspectos do *perfil* individual, como uma certa acomodação ou ingratidão), para os homens estava relacionada, adicionalmente, a uma noção de incivilidade, considerando que a negação da *ajuda* era um indício de “machismo” transposto não apenas individualmente, mas para todos os *africanos*.

Assim é que, na Casa, buscava-se produzir sujeitos adaptados a um ideário nacional no que se refere às relações trabalhistas, afetivas, sexuais e cidadãs. Um espaço em que o doméstico estava sendo performado em relação ao Estado e a noções de cidadania através dos idiomas da intimidade, do parentesco e da nação. Eram as performances e linguagens de gênero, articuladas aos processos

de racialização e de sexualização da nacionalidade que articulavam essas esferas de gestão.

## Referências

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun. Gastro-politics in Hindu South Asia. **American Ethnologist**, v. 8, n. 3, p. 494–511, 1981.
- BUMACHAR, Bruna. **Nem dentro, nem fora**: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2016.
- CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DAS, Veena.; ADDLAKHA, Renu. Disability and Domestic Citizenship: Voice, Gender, and the Making of the Subject. *Public Culture*, v. 13, n. 3, p. 511–532, 2001.
- DAS, Veena.; ELLEN, Jonathan; LEONARD, Lori. On the Modalities of the Domestic. **Home Cultures**, v. 5, n. 3, p. 349–371, 2008.
- DAS, Veena.; POOLE, Deborah. (eds.). **Anthropology in the margins of the state**. New Delhi; Oxford: Oxford University Press, 2004.
- EFREM FILHO, Roberto; MELLO, Breno Marques de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, n. 61, p. 323–349, dez. 2021.
- FACUNDO, Ángela. **Êxodos e refúgios. Colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2014.
- FASSIN, Éric. La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. **Multitudes**, v. 26, n. 3, p. 123, 2006.
- FERNANDES, Camila. Figuras do constrangimento: As instituições de Estado e as políticas de acusação sexual. **Mana**, v. 25, n. 2, p. 365–390, ago. 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. História da violência nas prisões. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANÇA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTI”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

GUIMARÃES, Nadya. Casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. **Cadernos Pagu**, n. 46, p. 59–77, abr. 2016.

HAMID, Sonia. **O Reassentamento de Palestinos no Brasil**: discursos orientalistas de gênero. Em: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis, 2013.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Gestar e gerir**: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

LOWENKRON, Laura. **O monstro contemporâneo**: a construção social da pedofilia em múltiplos planos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2012.

LUGONES, Maria Gabriela. Matronato? Gestiones maternas de protección estatal. **Cadernos Pagu**, n. 51, 8 jan. 2018.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PISCITELLI, Adriana. Corporalidade em confronto: brasileiras na indústria do sexo na Espanha. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 64, p. 17–32, 2007.

PISCITELLI, Adriana. **Trânsitos**. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro: EDUERJ/CLAM, 2013.

SEYFERTH, Giralda. Assimilação dos imigrantes no Brasil: inconstâncias de um conceito problemático. **Travessia** - Revista do Migrante, n. 36, p. 45–50, 2000.

VIANNA, Adriana. **Limites da Menoridade**: tutela, família e autoridade em julgamento. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) - Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2002.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, n. 51, 8 jan. 2018.

**Recebido:** 24/03/2022

**Aceito:** 29/04/2022

# **“Miradas profundas”: relatos sobre migração e (homo)sexualidade de um venezuelano gay em Boa Vista, Roraima**

*“Miradas profundas”: narratives of migration and (homo)sexuality of a gay Venezuelan in Boa Vista, Roraima*

**Caobe Lucas Rodrigues de Sousa<sup>1</sup>**

1. Psicólogo, Mestre em Sociedade e Fronteiras no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade de Roraima (UFRR) e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). <https://orcid.org/0000-0002-1812-1455> [caoberodrigues@gmail.com](mailto:caoberodrigues@gmail.com)

**Resumo:** O objetivo desse artigo é trazer algumas reflexões sobre os deslocamentos da Venezuela para o Brasil através de um olhar voltado para a diversidade sexual e de gênero em articulação com outros marcadores de diferença. A partir dos depoimentos de Manuel, jovem venezuelano gay de 25 anos, reflete-se sobre sua experiência de cruzamento de uma fronteira internacional e os desafios que ele encontra para sobreviver e se estabelecer na cidade de Boa Vista, no extremo norte do Brasil. Trata-se de um contexto onde, além de ser migrante, ser percebido como “gay” ou “LGBTI” significa deparar-se com dificuldades particulares na caminhada em busca de uma vida supostamente digna e segura. A trajetória aqui narrada recria um processo de “integração” à sociedade brasileira que envolve a aprendizagem de um novo idioma, a adaptação a outros costumes e principalmente uma tentativa de travessia de fronteiras morais, na qual a conquista de um trabalho de carteira assinada e mais ou menos estável torna-se um divisor de águas. O

emprego, apesar de ser também marcado por situações de exploração, não só tornaria a vida possível, como o resguardaria dos riscos, constrangimentos e inferioridades que constituem o lugar ao qual ele é relegado ao ser interpelado como migrante e gay.

**Palavras-chave:** Migração; Homossexualidade; Fronteiras; Venezuela.

**Abstract:** This article aims to bring some reflections on the displacements from Venezuela to Brazil focusing on sexual and gender diversity in conjunction with other categories of difference. Based on the testimonies of Manuel, a 25-year-old gay Venezuelan young man, we reflect on his experience of crossing an international border and the challenges he faces in order to survive and settle in the city of Boa Vista, in the extreme north of Brazil. It is a context where, in addition to being a migrant, being perceived as “gay” or “LGBTI” means facing particular difficulties in the search for a supposedly dignified and safe life. The trajectory narrated here recreates a process of “integration” into Brazilian society that involves learning a new language, adapting to other customs and especially an attempt to cross moral boundaries, in which the achievement of a formal job becomes a game changer. Employment, despite being also marked by situations of exploitation, would not only make life possible, but would also protect him from the risks, constraints and inferiorities that constitute the place to which he is relegated when he is perceived as migrant and gay.

**Keywords:** Migration; Homosexuality; Borders; Venezuela.

## Introdução

“Tanto venezuelanos, quanto brasileiros, têm muito preconceito. A gente fica com medo de pegar na mão, de ficar juntos, de ficar beijando, porque a gente sente essa *mirada*, essa *mirada* profunda que dão para gente”<sup>1</sup> disse

---

1. Trecho transcrito da entrevista com Manuel, nome fictício dado ao entrevistado conforme acordamos via Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Outros nomes aqui apresentados são fictícios. A entrevista se deu de forma aberta sem roteiro pré-estruturado e as perguntas foram feitas com base em experiências prévias com outros interlocutores e observações por parte do pesquisador. A conversa foi gravada por um dispositivo tecnológico e em seguida transcrita. Manuel

Manuel, jovem venezuelano de 25 anos, sobre ter evitado demonstrar afetos quando se deslocou de seu país com seu namorado para território brasileiro. Ele se identifica como gay e mora na cidade de Boa Vista, capital de Roraima no extremo norte do Brasil, desde 2018. A fala destacada indica não só a sutileza de situações de constrangimento em razão da sexualidade, às vezes perpretadas por um simples olhar, como também aponta para uma especificidade encontrada por sujeitos reconhecidos como dissidentes sexuais e de gênero em contexto de migração: ele/a pode esperar olhares ou ações discriminatórias vindo tanto de compatriotas, quanto de membros da sociedade que o/a recebe.

Os estudos sobre migração e refúgio tradicionais tendem a desprezar o gênero e sexualidade como vias que singularizam os deslocamentos entre fronteiras nacionais (LUIBHÉID, 2014; 2019). Nisso, perde-se de vista como esses marcadores, associados à raça, idade, dentre outros, constituem e são constituídos mutuamente nas experiências dos sujeitos (BRAH, 2006). No contexto brasileiro, pesquisas socioantropológicas recentes, que entrecruzam migração e refúgio com diversidade sexual no Brasil, tem se esforçado para analisar processos de (i)mobilidade a partir de uma perspectiva interseccional, afim de dar conta das especificidades das experiências de migrantes e refugiados/as “LGBTI”<sup>2</sup> em território brasileiro. Esses estudos identificam, por exemplo, a fragilidade nas redes de apoio desse grupo, o que se intensifica por não necessariamente poderem contar com o apoio de compatriotas cisgênero e heterossexuais nas cidades de acolhida (ANDRADE, 2017). Notam também as ambiguidades das estruturas que regulam esses sujeitos, que alternam entre a proteção e criminalização (FRANÇA, 2017), dentre outros achados que aos poucos têm constituído um campo de interesses e preocupações em comum (BRAGA, 2019; WASSER, FRANÇA, 2022).

---

foi entrevistado em setembro de 2020 de forma remota, por meio de uma plataforma digital, em virtude da pandemia do coronavírus (COVID-19).

**2.** A sigla “LGBTI” busca representar “lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais e intersexuais”. Há muitas variações para essa sigla, como “LGBTQI”, incluindo “queer”, ou “LGBTQIA+”, incluindo “assexuais” e o “+” simbolizando outras identidades, por exemplo. No presente artigo, utilizo a sigla “LGBTI”, tendo em vista que no contexto humanitário é a sigla mais acionada, especialmente porque é como as Nações Unidas nomeia essa população em normativas.

Com a chegada de milhares de venezuelanos/as em território brasileiro nos últimos anos, alguns elementos entram em jogo nesse debate. Em primeiro lugar trata-se de um contingente muito expressivo numericamente, que desafia modelos narrativos e analíticos mais individualizados, que costumemente posicionam a identidade de gênero e sexual como o fator que desencadeia deslocamentos (FRANÇA, FONTGALAND, 2020). A busca por emprego, a fome, dentre outros fatores, são mais frequentemente entendidos como decisivos no momento de decisão de deixar o país, ainda que se reconheça as infinitudes de possibilidades biográficas que podem compor esse momento de partida, sendo impossível uma generalização. Além disso, nota-se a implementação de projetos e ações que tem como público-alvo os “refugiados/as LGBTI”, como, por exemplo, uma casa de acolhida em Manaus, no Estado do Amazonas (FRANÇA, FONTGALAND, 2020), ou o surgimento de projetos e ações voltadas para esse público, coordenados por agências humanitárias internacionais, organizações não-governamentais (ONGs), às vezes em parceria com Exército Militar Brasileiro (SANTOS, 2019B; FONSECA, 2020). É possível verificar em diferentes espaços, inclusive midiáticos, o pronunciamento público, ainda que tímido, de uma população migrante e refugiada “LGBTI” no Brasil. No que diz respeito aos deslocamentos venezuelanos, essa evocação tem sido feita sobretudo por ONGs, que preocupam-se com a “integração” dessa população-alvo e com as demandas específicas que a gestão migratória nem sempre leva em conta.

Como ser “gay” ou “LGBTI” complexifica e singulariza um processo migratório no contexto das migrações venezuelanas para o Brasil em um plano cotidiano? Diante dessa indagação, no presente artigo tenho como objetivo contribuir com algumas reflexões sobre os deslocamentos entre Venezuela/Brasil a partir de um olhar voltado para a diversidade sexual e de gênero e outros eixos de diferenciação. Para isso, acompanho com mais proximidade os relatos de Manuel, com quem travei interlocuções durante minha pesquisa de mestrado<sup>3</sup>. Ao revisitar suas falas busco analisar elementos que constituem

---

**3.** A pesquisa de mestrado resultou na dissertação “Dissidências em entrelace: narrativas de homossexualidade na migração venezuelana em Boa Vista, Roraima” defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima em 2021.

esse contexto fronteiriço e como ele pode marcar e ser marcado pelo percurso biográfico de alguém. Por isso, opto por me ater aos detalhes e texturas de seus relatos. É relevante como se trata de uma pessoa que, em sua trajetória, tentou se afastar dos espaços e serviços oferecidos pela gestão humanitária, inclusive não sendo um solicitante de refúgio e sim de residência. Como será melhor desenvolvido ao decorrer do artigo, Manuel e seu namorado tiveram como estratégia, não usufruir de apoios assistenciais oferecidos pelas organizações internacionais e Exército Militar Brasileiro, como os abrigos da Operação Acolhida, por exemplo. Por isso, esse estudo busca, também, dar importância a processos migratórios que se desenham do “lado de fora” dos enquadres humanitários, geralmente privilegiados pelos estudos socioantropológicos atuais sobre migrações venezuelanas no Brasil.

Em muitos momentos há a citação direta de suas falas, em uma aposta na valorização do que é dito pelo interlocutor, trazendo para este trabalho as expressões que ele decide usar, o que ressalta e também o que oculta. Antes de me voltar com mais atenção para suas narrativas, será feita uma breve análise mais panorâmica, no intuito de situar as reflexões aqui pretendidas.

## **Sobre a migração venezuelana**

Dentre as muitas regiões marcadas pela intensificação de mobilidades entre fronteiras nacionais, o norte do Brasil tem se destacado nos últimos anos, especialmente por conta do deslocamento de pessoas venezuelanas que chegam ao país, cruzando a fronteira terrestre entre a cidade venezuelana Santa Elena de Uairén e a cidade brasileira Pacaraima. Os recentes deslocamentos das pessoas venezuelanas são um movimento global complexo e intenso, comumente classificado como uma migração do tipo Sul-Sul<sup>4</sup>. As imagens dessas pessoas

---

**4.** As migrações Sul-Sul são movimentos migratórios entre países do chamado Sul Global. Atribui-se como um fator importante para o recrudescimento de movimentos migratórios como este “as restrições impostas pelos países do Norte para a entrada e permanência de migrantes internacionais” (BAENINGER, 2018, p. 13). A migração da população venezuelana tem sido um dos principais exemplos atuais. De acordo com a ONU (2020) quase 5 milhões de venezuelanos já deixaram o país. In: ONU NEWS. “ONU quer “apoio urgente” para 5 milhões de venezuelanos que deixaram o país”.

nos países fronteiriços, como o Brasil, têm chamado a atenção, sobretudo em veículos midiáticos, principalmente pela quantidade muito expressiva de pessoas e pelas precariedades acentuadas, que se associam às inúmeras dificuldades no acesso a alimentação, moradia, saúde etc. Pontuo que como esses deslocamentos ganham força a partir de 2015 e 2016, isto é, há pelo menos cinco anos, é possível observar mais porosidades entre a fronteira imaginária que dividiria brasileiros e venezuelanos. Cito como exemplo os casais formados por um/a brasileiro/a e um/a venezuelano/a que não são raros. Menciono também as muitas comunidades e ocupações espontâneas que reúnem em laços comunitários pessoas das duas nacionalidades. É igualmente notório o nascimento de crianças filhas de casais venezuelanos que ou nasceram em território brasileiro ou passam por uma escolarização “brasileira”. Essa mistura pode, ainda, ser simbolizada pelo “portunhol”, que seria esse idioma híbrido que tem feito parte do cotidiano da região.

Em 18 de fevereiro de 2021, o Governo Federal contabilizou que mais de 265 mil “migrantes e refugiados venezuelanos solicitaram regularização migratória” ao Estado brasileiro. Com a chegada dessas milhares de pessoas, novos cenários são produzidos e paradoxos têm sido percebidos sobretudo no âmbito das práticas de gestão migratória empreendidas nesse contexto<sup>5</sup>. É iniciada a emblemática Operação Acolhida que ao mesmo tempo que se ampara fortemente em discursos humanitários<sup>6</sup>, acentuando a condição de

---

Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2020/05/1713342>>. Acesso em: 21 set. de 2020.

**5.** No âmbito da universidade, tem emergido também uma diversidade de estudos sobre a recente “migração venezuelana” no Brasil, marcada por uma pluralidade de publicações coletivas como, por exemplo, o livro ‘Migrações Venezuelanas’ organizado por Baeninger et alii que reúne textos de pesquisadoras/es e de agências e instituições envolvidas especialmente na assistência institucional de migrantes (BAENINGER et alii, 2018). Há alguns trabalhos de pós-graduação no campo das ciências sociais acerca do tema, como a dissertação sobre a “diáspora” do povo Warao (SANTOS, 2019a), sobre as relações da mídia local e nacional com a construção da “migração venezuelana” (MOTA, 2019), dentre outros estudos com ênfases que se atêm a variadas dimensões desses processos de mobilidade.

**6.** Especificando as análises para as mobilidades administrada por aparatos humanitários, Didier Fassin (2011a; 2011b) oferece perspectivas teóricas relevantes para essa pesquisa. A partir de

“vítima” dessas pessoas, reforça a ideia da imigração com um problema para a segurança nacional, uma vez que é uma operação conduzida pelo Exército Militar Brasileiro, ainda que conte com a parceria de agências humanitárias internacionais (VASCONCELOS, SANTOS, 2020). Nesse sentido, a reprodução da lógica contraditória entre humanitarismo e securitização presente nas políticas de governança migratória atuais é reiterada (FASSIN, 2011a; FELDMAN-BIANCO, 2015). A operação é organizada em três diferentes eixos: “ordenamento da fronteira”<sup>7</sup>, “abrigamento” e “interiorização”. Esse último se trata da transferência de pessoas venezuelanas para outros estados brasileiros, o que tem sido uma estratégia de manejo cada vez mais priorizada.

Há rápidas transformações nesse contexto, que é marcado por uma velocidade muito particular, o que impossibilita que as produções acadêmicas, como esse artigo, possam retratar paisagens duradouras. Atenho-me, portanto, às diferentes tecnologias de regulação desses sujeitos em trânsito, mais ou menos provisórias, que se tornaram um marco importante na história recente da cidade. Essas diferentes tecnologias remontam às características de uma sociedade normalizadora, como a descrita por Michel Foucault (2014 [1976], p. 156), entendendo-a como “o efeito histórico de uma tecnologia de poder

---

experiências etnográficas na França, África do Sul, Venezuela, Palestina e Iraque sugere como a compaixão e o que ele chama de “sentimos morais” têm sido uma força política potente. Fassin analisa um cenário em que o sofrimento de pessoas “desvantajadas” - como pobres, imigrantes, sem-teto, vítimas de desastres - se torna um espetáculo, e a “ajuda” se torna a suposta única resposta possível. Diante disso, o humanitarismo se estabelecerá como uma forma de governar as precariedades e nublar as relações de desigualdade e violência (FASSIN, 2011a).

**7.** Já a fronteira encontra-se fechada no momento da escrita deste artigo. Contudo, é sabido que apesar do fechamento “legal” da fronteira, as pessoas continuam se movendo em rotas “clandestinas”, apesar de estarem impossibilitadas de se “regularizarem”. As rotas são facilmente vistas ao percorrer as ruas de Pacaraima e o atravessamento diário de pessoas convive com a forte presença militar brasileira que não as impede diretamente de cruzar o marco entre os dois países, como pude observar recentemente na cidade. Este é um exemplo de como o Estado pode também conviver, ou até mesmo produzir ilegalidades (FASSIN, 2011b). Neste caso, sabe-se que todas as pessoas que entraram depois do “fechamento” irão se deparar com uma situação de indocumentação.

centrada na vida”. Interpeladas por essas tecnologias, observo que essas pessoas em trânsito passam a ser geridas por distintas governamentalidades<sup>8</sup>, entre as quais as relacionadas a gênero e a sexualidade.

Para esse artigo, destaco que, entre as diferentes práticas de gestão migratória realizadas no âmbito da Operação Acolhida, estão aquelas que têm como alvo uma “população LGBTI” migrante, estabelecendo políticas que, ao mesmo tempo em que são voltadas para essa “população”, também a constituem como objeto da gestão migratória<sup>9</sup>. Feita essas considerações em escalas mais amplas, a seguir coloco em cena os detalhes do percurso migratório de Manuel.

### **“A gente tem que ir embora”**

Conheci Manuel por meio de um amigo em comum. Este amigo casualmente o indicou para participar da pesquisa e me encaminhou o seu número de telefone. Conversamos por alguns dias pelo aplicativo *Whatsapp* e marcamos uma entrevista. Manuel começou falando seu nome completo e sobre sua cidade de origem, Margarita. Falou um pouco sobre a *calidad*<sup>10</sup> de sua cidade, que, de acordo com ele, se assemelha com o calor de Boa Vista. Sem delongas, abordou o momento em que decidiu partir para o Brasil em 2018. Disse ele:

---

**8.** Aqui entendida como um “conjunto formado por instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem o exercício de um tipo muito específico, porém complexo de poder, que tem como alvo a população, tendo sua principal forma de conhecimento a economia política, e sua técnica essencial aparatos de segurança” (FOUCAULT, 1991, p. 102).

**9.** A tendência a estabelecer esse recorte “populacional” tem íntima relação com a emergência de um novo sujeito jurídico no cenário global: o “refugiado LGBTI”, que como demonstrou França (2017), surge no entrecruzamento entre direitos sexuais e direitos relacionados ao refúgio, nomeando aquele que deixou seu país por alegar perseguição devido a sua orientação sexual ou identidade de gênero.

**10.** Manuel fala algumas palavras em espanhol, decido deixá-las, considerando que a mistura de culturas se manifesta também na língua e isso é muito rico. Além do mais o “portunhol”, já mencionado, é um fenômeno linguístico muito particular, que merece ser considerado nas análises de processos sociais nesta região de fronteira.

Quando a gente pensou em ir embora da Venezuela foi porque a situação do país tava toda ruim, tudo... antigamente a gente era feliz, era livre de tudo, se tu queria sair e estudar, sair para outro país, era possível. Tinha liberdade de tudo. Agora é diferente. Tudo trocou. Eu lembro que quando eu era menor, era um mundo diferente, agora como as coisas estão, eu nem *reconozco* meu país. Aí veio essa *situación*, aí a gente trocou tudo, trocou *su manera de vivir*, trocou tudo, tudo, tudo, tudo... Tudo *cambió* na vida. Aí a gente *tuvo* que sair. Você tá entendendo né? (MANUEL, 2020).

Quando Manuel fala “a gente” se refere a ele e seu namorado, também venezuelano, que o acompanha desde antes de partirem para Boa Vista e se conheceram em um momento de dificuldades socioeconômicas para ambos. Durante as conversas que antecederam a entrevista, Manuel havia explicado que durante o traslado ele e seu companheiro se apresentavam como irmãos, por medo de retaliações. Essa informação aparece novamente na entrevista e será discutida mais à frente.

Ao elaborar o motivo que “disparou” seu processo migratório, o trabalho ganha uma certa centralidade. Manuel trabalhava em uma ótica, e relata que estava ascendendo financeiramente em um período em que a Venezuela era “um país livre”. De acordo com ele, nessa época: “Tu tinha tudo, tu podia pegar tudo, tu tinha todas as possibilidades. Tudo tudo tudo tudo”. Mas isso começou a mudar. Como explica:

Aí quando começou a situação do país, a trocar tudo, a *cambiar* um estado político a outro, tudo acabou. De três salários eu passei a receber dois. De dois salários eu passei a receber um. Chegou a um momento que não dava mais conta para pagar estudos, pagar aluguel, pagar energia e outras coisas [...]. Aí quando começou a faltar tudo isso, a gente começou a pensar “a gente tem que ir embora”, a situação do país não tá boa. Sobre minha alimentação, eu sou uma pessoa assim. Eu não sou rico, mas minha alimentação era de rico, eu tinha todas as possibilidades de pegar qualquer comida. Eu gosto de comer muito, então de 80 kilos, eu passei a pesar 60

kilos, eu comecei a não comer bem, já não era a mesma comida, a gente ia pro supermercado e não era mais pegar a comida que tu gosta, frango que tu gosta, era pegar o que as pessoas falavam: “não... isso aqui é o que tem, e é isso aqui que tu vai levar”, então a situação do país passou a piorar. Já não dava. Foi nesse tempo que eu conheci meu namorado, eu falava para ele: “menino, eu tenho que ir embora, eu tenho que ir embora, se eu fico aqui, eu vou morrer” (MANUEL, 2020).

Nesse momento da entrevista me recordei de quando conversei com José, outro rapaz a quem entrevistei, de 21 anos, gay, maquiador, também venezuelano e residente em Boa Vista. Ele também havia mencionado o recente ganho de peso, obtido na cidade, com muita alegria, o que lhe representava uma conquista. Corroboro com a proposição de Iana Vasconcelos (2018) que estabelece a alimentação como uma categoria muito relevante para compreender os processos migratórios venezuelanos no Brasil.

Manuel e seu namorado ficaram em dúvida entre Colômbia e Brasil, no entanto, decidiram vir ao Brasil por conta da proximidade geográfica, já que viviam em Margarita. Manuel conta que geralmente as pessoas venezuelanas preferem Colômbia por conta do idioma, uma vez que lá também se fala espanhol, e “aprender português é difícil”. Desde que partiram, ele disse que sentiu muito medo, e que o “*translado* foi horrível”.

A verdade é que quando a gente chegou a Pacaraima, a gente não *tuvo* conhecimento de nada, eu acho que também foi por temor, porque a gente ficou com medo. Eu não sei, se a gente ficar sem falar nada, ninguém dá visualização que a gente é *guy*, tá entendendo? Aí a gente ficava sério porque a gente ficava com medo de preconceito das pessoas (MANUEL, 2020).

Manuel relata ter observado muitas pessoas transexuais serem violentadas no percurso, e que sentia muito medo de ser acometido pelas mesmas violências. Portanto, decide apostar na performance de uma “seriedade” para não ser identificado como homossexual ou “LGBTI”.

## Santa Elena: “uma cidade sem identidade”

Ao contar sobre a odisséia até Boa Vista, Manuel fala sobre Santa Elena de Uairén, a cidade venezuelana que, como já mencionado, faz fronteira com Pacaraima:

Santa Elena, eu não quero falar mal, mas é uma cidade assim, sem identidade, as pessoas de lá não sabem se são brasileiras, ou se são venezuelanas, é uma cidade sem personalidade. Aí é uma cidade que todo mundo confunde, a maioria dos brasileiros pensam que em Santa Elena as pessoas são ruins. Eu já ouvi que falam: “nossa, as pessoas são ruins, são mal educadas”. Mas assim, não são, não sei explicar, acho que tem problema de identidade, como sabem se eles são brasileiros ou se são venezuelanos? Mas eu falo para eles [brasileiros], se tu vai mais a dentro da Venezuela, tu gosta. A *calidad* da gente. A harmonia da gente. Eu acho que Santa Elena só é um meio de negócio, tu vai, só compra, é um meio de produção, não tem essa *calidad* de família (NARRATIVA 03: MANUEL, 2020).

Em acordo com a leitura de Manuel, a cidade até meados de 2015 era realmente um espaço muito demarcado por relações mercadológicas intensas. Havia um movimento significativo de brasileiros e brasileiras que iam à cidade na busca de mercadorias diferentes e mais baratas. Até então esse movimento era o que gravava permeabilidades e circulações na fronteira.

É comum que regiões de fronteira despertem estranheza e incômodo, principalmente por serem marcadas por exceções, periculosidades e exclusões. Para Michel Agier (2016), as incertezas constituem as existências que habitam essas regiões. Pelos eventos que nela acontecem, como as migrações em condições precárias por exemplo, acabam transformando as fronteiras não em margens, mas sim no centro da vida de muitas pessoas. De acordo com o autor, algumas pessoas que vivem nas fronteiras carregam teorias pessoais sobre como sobreviver entre diferentes mundos, exercendo um certo cosmopolitismo que desestabiliza e complexifica identidades.

Sobre a questão identitária e suas complexidades, na perspectiva de Manuel sua população “não sabe se é venezuelana ou brasileira”. Sua fala

parece reforçar as representações negativas que identidades fronteiriças têm. Em certa medida, vejo a lógica binária prevalecer nessa construção de significados. Embora o binarismo seja mais frequentemente criticado no campo de gênero e sexualidade, em outros campos sociais a intolerância à ambivalência também tem sido apontado por trazer efeitos prejudiciais e redutivos (ANZALDÚA, 1987).

Para Karma Chávez (2010), o lugar de “estranho” que se delega inclusive aos próprios migrantes e pessoas de sexualidades e gênero não normativos, emerge justamente por não se adequar ao binarismo “amigo” ou “inimigo”. Expressões e identidades que do ponto de vista nacional desafiam a lógica binária também despertam um incômodo e parecem construir um “não-lugar”. Creio que nesse caso, “não saber se é brasileiro ou venezuelano” pode ser também entendido como uma denúncia de lacunas que a lógica da soberania nacional produz. Mas neste caso, não é apenas a “indistinção nacional” que incomoda Manuel, inquieta-o ao perceber que as pessoas brasileiras constroem um ajuizar sobre seu país a partir de experiências com pessoas venezuelanas na cidade fronteiriça. Isso o perturba porque Manuel parece estar especialmente implicado em construir e defender que pessoas brasileiras tenham representações positivas sobre pessoas venezuelanas.

Em outros momentos da entrevista a fronteira entre Brasil e Venezuela surge como algo frágil, mas por outra razão. Manuel revela que durante os primeiros dias em território brasileiro ele não percebeu diferenças significativas:

Sabe, lá na Venezuela, todo mundo tem uma... uma visão diferente de Brasil, todo mundo pensa que Brasil é colorido, todo de viado, que as mulheres estão ficando todas sem roupa... Eu não sei porque tem essa concepção, aí quando eu tava entrando no Brasil, eu imaginei: “Não, vai ser algo colorido, vai ser samba, bumbum, música”. Eu não sei porque todo mundo pensa isso, aí quando a gente chegou, vou falar como foi quando a gente chegou. A gente achou igual. Qual a diferença? “Ah não, a gente errou”. Aí eu perguntava pro meu namorado, tem certeza que já estamos no Brasil? (MANUEL, 2020).

Esse imaginário de Brasil associado a festividade e de certa forma a este-reótipos se desfaz em um processo de desilusão, ao perceber mais continuidades do que rupturas nos cenários sociais entre ambos os países. Nesse sentido, é possível observar elementos constitutivos da imigração que Abdemalak Sayad (1998) postula, sobretudo considerando a ilusão como um afeto estruturante desse processo<sup>11</sup>. Entretanto, aos poucos Manuel foi se sentindo “atrapado” pelo país, na medida que passou a compreender melhor o português e a gastronomia, como ele narra:

Para ser sincero, eu odiava o Brasil, eu falava que ia embora daqui. Só que o que acontece, é que o Brasil *enamora* a gente. O Brasil *atrapa* a gente. Só um mês. A gente só durou um mês para entender português. Só um mês. A gente começou a trabalhar na distribuidora, na distribuidora de bebida, a gente começou a trabalhar, a gente não entendia nada, nada, nada, nada. Nem a música, nada. Aí nessa trajetória a gente conheceu pessoas de Manaus, de São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro, conhecemos muitas pessoas, e o sotaque de cada um é diferente. Aí cada um fala diferente, cada um tem uma maneira de falar. Aí com essa trajetória eu comecei a amar o Brasil. Aí, a comida de vocês, é tão diferente da comida da Venezuela, eu falava: “Meu Deus, o que é isso?”. Respondiam: “Isso é farofa”. Aí eu falava: “Não, eu não gosto”. Aí tudo foi *atrapando* a gente (MANUEL, 2020).

## O medo de ser “señalado”

Retornando a um tema central da entrevista, conversamos sobre a via pela qual Manuel decidiu se “regularizar” frente ao estado brasileiro. Ele optou por ser solicitante de residência, assim como José. Sustenta sua decisão também considerando que se solicitasse refúgio estaria impossibilitado de retornar ao país onde alguns de seus familiares, os mais velhos, ainda se encontram. Como explica: “Se eu pego refúgio, é praticamente a pessoa que tá saindo, e não vai

**11.** Sayad (1998) descreve uma série de ilusões que edificam a figura do imigrante, e coloca como exemplo a imigração argelina na França, enfatizando o caráter colonial da relação entre os países.

poder entrar de novo, tá entendendo? Eu tenho esperança de voltar ao meu país. Visitar, ir lá. Porque a verdade é que não estou querendo voltar mais”.

Associado a isso, um elemento crucial surge na fala de Manuel. Ele afirma ter medo de ser *señalado* ao receber algum benefício das organizações humanitárias voltadas para pessoas identificadas como “LGBTI”. Esta é uma palavra muito representativa para simbolizar um risco considerado por Manuel e por seu namorado durante o deslocamento. Em português pode significar “indicado”<sup>12</sup>. Como é possível perceber no trecho a seguir:

A maneira de tratar eles [LGBTI], era muito diferente da maneira de tratar pessoas hétero, aí a gente decidiu: “não, a gente tem que fingir”. Só para tu ter um exemplo, quando a gente chegou no Brasil, a gente recebia mais colaboração se falássemos que meu namorado e eu éramos irmãos, as portas se abriam mais. Mas se falávamos que éramos *pareja*, namorados, era difícil. Aí a gente olhou rápido, e adaptou rápido. Mas é um processo, é um processo que a gente passa. A verdade é que é um pouco difícil, sabia? É... Dá muito medo. A gente falar: “não, eu quero um benefício de organização “LGBT”, dá medo, para mim dava medo, porque assim, se não sou bem recebido, se tem preconceito, vou ser *señalado*”. Então fiquei com muito medo. Aí a gente não quis falar nada (MANUEL, 2020).

Este é, provavelmente, um desafio para a implementação de políticas de proteção para essas pessoas e também diz respeito a um dos motivos para a não-adesão destas políticas. Resta ao público-alvo de tais políticas questionar-se se os possíveis benefícios compensariam a diferenciação que o uso desses dispositivos produziria no contexto social que estão inseridos/as. Por exemplo, valeria a pena ficar em uma *carpa* (barraca) específica para pessoas LGBTI em um abrigo, sabendo que ocupar esse espaço supostamente mais seguro significaria também estar exposto, ou mais visíveis, para as outras pessoas abrigadas cisgênero e heterossexuais?

**12.** Em uma conversa sobre a palavra “*señalado*” e seus possíveis significados com uma amiga venezuelana refletimos sobre como a palavra remete a uma certa exposição pública. Acreditamos que seria como “tirar alguém do armário”.

Sobre se apresentar como irmãos, Manuel relata que outros casais formados por dois homens ou duas mulheres também dispõem da mesma tática e como explica, é uma forma de “abrir portas”. Afirma:

Aí a gente não falava, a gente só falava “somos irmãos”, “a gente é irmão”, tanto que a gente tem amigos que também são *gays*, tanto mulheres como homens, e eles se apresentam como “irmãos” do mesmo jeito que a gente, eles falam: “a gente é amigos, elas são irmãs, elas são amigas”. Não fala, não fala. A verdade é que ainda tá um pouco, eu acho para mim que ainda tá atrasado, não avançado. Tem essa parte. É difícil (MANUEL, 2020).

Para Manuel, Boa Vista está “em crescimento”, percebe a cidade como um lugar habitado por pessoas velhas. Relata, ainda, que como trabalha com atendimento ao público, no trabalho passa por certas situações com homens heterossexuais:

Apesar de que a cidade está em crescimento, então como tal, as pessoas são, a maioria são 60 anos, 70 anos, 80 anos, 50 anos. Aqui tem jovens, tem jovens sim, mas quando tu vê um menino *gay*, aí tem preconceito. Já as pessoas *viejas*, *enton* ainda tão nesse processo de crescimento. Eu fico com vergonha, de falar: oi, eu sou *gay*. Porque eu vou ser *señalado* rapidinho [...] Tem pessoas aqui no Brasil, onde eu trabalho, eu trabalho em uma ótica, né? Fazendo óculos. Tem alguns meninos que eu falo: “Ei, esse óculos tá bacana. Ficou lindo em você”. Aí fica: [expressão de estranhamento]. Eu respondo: “Estou falando do óculos”. Porque já tem um preconceito (MANUEL, 2020).

## O Brasil como novo lar?

Apesar dos obstáculos que ele e seu namorado enfrentaram principalmente nos dias que ficaram nas ruas e dificuldades quanto ao português, Manuel compara com a experiência de familiares em outros países e acredita que o Brasil é o país que está melhor recebendo as pessoas venezuelanas. De acordo com ele:

Eu me atrevo a falar que o melhor país que tá recebendo venezuelanos é o Brasil, porque minha família toda foi embora, eu tenho família em Colômbia, eu tenho família no Peru, eu tenho família no Equador, eu tenho duas primas que tão no Chile, tenho uma prima que tá na Espanha. E gente... eles não são ajudados como a gente foi ajudado, eles foram humilhados. Hoje em dia eu tenho toda a minha documentação, o Brasil tá ajudando muito o venezuelano, para conseguir a documentação do estrangeiro, eu tenho já a minha residência permanente, tenho 10 anos aqui, para eu ficar. Somos ajudados em tudo, se tu quer ir para o Rio de Janeiro eles pagam avião para você, eles dão comida para você, eles ajudam em todos os sentidos. A gente tá recebendo muita ajuda, muita ajuda do Brasil (MANUEL, 2020).

Apesar das vantagens assinaladas por ele, houve muitos episódios de rechaço contra ele e seu namorado. Por exemplo, enquanto Manuel trabalhava em um bar, ele foi cuspidor por um brasileiro. Além de situações de abuso advindas pelos clientes, recorda que recebiam apenas vinte reais, e que o patrão deles era um policial. Portanto, sentiam-se imobilizados para contestar esta relação de trabalho abusivas e situações de violência extrema:

Eu lembro que uma vez eu estava levando a cerveja para um cliente, colocar a cerveja para ele, e ele cuspiu na minha cara. Ele cuspiu. Ele falou “venezuelano...” eu lembro que o único que eu entendi foi “Venezuelano merda”. Aí eu fiquei “ô meu Deus” (MANUEL, 2020).

Fala que o que o fez continuar neste trabalho e suportar as situações de abusos foi a vontade de perseverar através do trabalho. Portanto, agarrava-se na ideia de “um futuro melhor” e na possibilidade de um progresso socioeconômico para suportar as relações de violência, reproduzidas tanto pela parte contratante quanto pela clientela.

Relata que, aos poucos, foram encontrando outras pessoas brasileiras e fazendo amizades com pessoas que os respeitavam. A partir dessas experiências de sociabilidades positivas com pessoas brasileiras conseguiu uma indicação em

uma empresa de ótica. Depois de se deparar com relações de trabalho abusivas, é contratado por outra empresa de ótica que trabalhava durante a entrevista. Após esse vínculo empregatício, pôde comprar itens domésticos e “melhorar a sua vida”. Como diz:

Eles [novos amigos] falam que a gente é chamativo, aí a gente começou a falar, aí fomos aprendendo, a primeira coisa que aprendi de português, foram as más palavras, “porra”, aí começou a aprender, a falar igual, aí eu conheci uma pessoa que recomendou para mim, para eu trabalhar em uma ótica, aí eu comecei a trabalhar lá. Eu também fui explorado, eu lembro que só pagavam, um mês, pagavam pra mim 500 reais, aí eu “porra, não importa, 500 reais é melhor que 20”, aí foi melhorando, melhorando, aí eu deixei de trabalhar nessa ótica, comecei a trabalhar em uma outra, aí não pagavam pra mim, eu trabalhava um mês, já deviam dois meses de pagamento, aí foi que conheci outra pessoa que agora é meu chefe de hoje em dia, aí minha vida melhorou, essa pessoa pagou aluguel pra mim, comprou geladeira, comprou cama, me ajudou. Ele comprou depois eu paguei para ele. Hoje em dia eu tenho carteira assinada. Já tenho dois anos de carteira assinada (MANUEL, 2020).

## Humanitarismo

Para que pudéssemos falar sobre o contexto humanitário, perguntei a ele se o mesmo havia ficado em algum abrigo assim que chegou. Ele respondeu que não, e que “Boa Vista tá saturada, tem muita gente venezuelana”. Disse que:

Para tu entrar num refúgio [abrigo], tu tem que passar cinco dias numa praça, passando fome, passando chuva, passando muito trabalho, então para mim ficar cinco dias parado, só pra ter um refúgio, pra ter uma ajuda, não é possível. Eu falei “não, a gente tem que andar, a gente tem que procurar, tem que bater a porta, e perguntar: ei você precisa que eu limpe sua casa?”. Sabe? A gente começou assim. Nesses três dias que a gente morou na rua.

A gente limpou casa, limpou fogão, limpou quarto, como tudo de serviço (MANUEL, 2020).

Ao refletir sobre o que alguém precisa passar para conseguir entrar em um abrigo da já mencionada Operação Acolhida, ele compartilha um pouco dos seus primeiros dias em Roraima e como insistiu na busca por trabalho ao invés de recorrer a benefícios assistenciais. Em seguida afirma o seguinte:

Assim que a gente foi sobrevivendo. Porque assim, o que acontece, é que todo benefício, toda oportunidade de benefício para pegar dinheiro, dá muito fácil, eu vou pra falar pra você, refúgio, só pra você ter uma ideia. Se eu te falo: “ai amigo, quantos anos você tem em um refúgio [abrigo]?” e você fala pra mim “dois anos, um ano”. O que tu pensa? O que tu pensa disso? Uma pessoa um ano no refúgio [...] Sabe o que eu acho pra mim. Que é corrupção. É uma pessoa que só tá esperando viver de governo, porque assim, abrigo para mim é um abrigo que você vai dar para uma pessoa um mês, dois meses, *mientras* essa pessoa se adapta ao país, *mientras* essa pessoa se adapta a sociedade, tá entendendo? Aí nesse processo tem que procurar trabalho. Tem que procurar ir embora (MANUEL, 2020).

Como visto, ele se mostra desfavorável às pessoas que permanecem por mais tempo na condição de abrigada. Isso pode se dar por muitos motivos. Uma possível interpretação poderia demarcar que esta pode ser uma forma de se diferenciar de um tipo de migrante “indesejável”, que seria o migrante que necessita de benefícios assistenciais. Ou seja, além da fronteira geopolítica, Manuel aciona diversos artifícios para cruzar uma fronteira moral, que parte do lugar de “migrante indesejável” para o posto de “migrante desejável”, sendo a vontade para trabalhar a força que lhe impulsionaria nessa cruzada rumo à dignidade.

Lembra-se de quando pagou seu primeiro aluguel fazendo um comparativo com a experiência de pessoas que permanecem nos abrigos:

Eu lembro que o primeiro aluguel foi 240 reais, a gente juntou dinheiro e pagou o aluguel e ficou dormindo no chão. Então, o refugiado, eles chegaram refugiados, tem comida, tem café por la manhã, tem almoço e tem janta. Então tu não vai buscar por um trabalho melhor? Vai ter força pra sair na rua (MANUEL, 2020).

Rememora-se, ainda, dos esforços que desprendeu com seu namorado nos primeiros dias em Boa Vista:

Eu ficava preto [por conta do sol], eu fiquei preto, eu caminhei muito, a gente caminhava de cinco horas da manhã e chegava dez horas da noite. *Sin conocer nada. Sin conocer* as ruas. A gente ficava perdido. Procurando trabalho. Uma vez eu encontrei um venezuelano, e eu falei pra ele “e aí, como tá você?” e ele falou “ah, tudo bem”. E “você tá onde?”. Estou em refúgio. “Quanto tempo você tem em refúgio”. “Ah, eu tenho um ano”. Aí eu fiquei olhando assim para ele: “porra, o quê tu tá fazendo? Tu não tá fazendo nada, porque um ano em refúgio, você não tem trabalho, não tem nada, e aí?” (MANUEL, 2020).

Em certo momento da entrevista pergunto diretamente em qual ciclo social Manuel se sente mais inserido, se é entre amigos/as brasileiros/as ou venezuelanos/as. Ele responde:

Olha, eu acho que eu sou uma pessoa diferente. Porque assim, a maioria dos venezuelanos, eles moram todos juntos, eles moram perto, é vizinho de outro, vizinho de outro. Eu não. Eu sempre morei sozinho. A gente se familiarizou mais com brasileiro (MANUEL, 2020).

Percebo um esforço em defender que o migrante venezuelano pode sim ser desejável, e que pode contribuir para a sociedade brasileira através não só do trabalho, mas como pela busca por moradias menos coletivas e mais individuais. “A gente é gente trabalhadora, e a gente vai fazer a diferença, a gente vai melhorar o Brasil” brada. Dentre muitos valores apontados como neoliberais, um dos

principais é o trabalho como algum tipo de ritual que tornaria a pessoa digna e respeitável. Esse esforço empreendido por Manuel corrobora a percepção de Sayad (1998, p. 54) quando afirma que “um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito”.

## **Considerações finais**

A trajetória de Manuel aqui apresentada em fragmentos recria um processo de integração ao contexto brasileiro de um jovem adulto venezuelano gay, que envolveu a tentativa de cruzamento de diferentes fronteiras morais. Como visto, o trabalho de carteira assinada aparece como um gerador de estabilidade que fez sua vida possível e serviu como uma chave de acesso para tornar-se “digno”. Em suma, seus depoimentos revelam os esforços individuais para distanciar-se de um lugar de inferioridade moral que ser “gay” e ser “venezuelano” pode representar. Além disso, mostram a tentativa de higienização de si perante o olhar da “opinião brasileira”, confrontando cotidianamente o que significa moralmente ser essas duas coisas.

Nisso, há um empenho para proteger a si e seu companheiro de constrangimentos no processo migratório que não se encerram ao chegarem no destino. Os processos raciais, apesar de não terem sido o foco aqui, não deixam de estar presentes nesse emaranhado. Quando fala sobre “estar preto” por caminhar por muitas horas no sol boa-vistense, por exemplo, sinaliza como é evidente na pele a dureza das peregrinações pelas ruas, sendo, nesse caso, a escuridão da pele uma marca corporal indesejável.

Trata-se, também, de um exemplo de como acontecimentos de grande escala (como a migração venezuelana) absorvem e são absorvidos na vida cotidiana de indivíduos (HAN, DAS, 2015). Em razão disso, nesse artigo foi privilegiada a fala de Manuel, pois em seus depoimentos estão impressos de maneira singular esses eventos. Além disso, como percebido, sua fala revela uma visão que por vezes critica a racionalidade humanitária, mas culpabiliza pessoas que precisam de benefício assistenciais, deslizando entre uma coisa e outra. Nota-se uma visão de mundo por vezes paradoxal, que mistura opiniões políticas e valores normativos com a luta rotineira pela dignidade, apesar de sua

identidade sexual e status migratório. Ao tentar analisar esse campo minado através das narrativas de Manuel, evidencia-se como é necessário apurar o olhar analítico para os complexos enredos morais que envolvem pessoas dissidentes nacionais e sexuais, sem perder de vista os, não menos importantes, agenciamentos dos sujeitos diante desses embaraços.

## Referências

- AGIER, Michel. Nova Cosmópolis: As fronteiras como objetos de conflito no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 91, v. 31, p. 1-10.
- ANDRADE, Vitor Lopes. **Imigração e sexualidade: solicitantes de refúgio, refugiados e refugiadas por motivos de orientação sexual na cidade de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BAENINGER, Rosana. Introdução. In: BAENINGER, Rosana et alii. **Migrações Sul-Sul**. 2ª edição. Campinas, SP: Nepo/Unicamp, 2018.
- BRAGA, Cleber. Fantasmografias, sexílios, cuirestéticoativismos. In: **Periódicus**. n. 12, v. 1, nov. 2019-abr. 2020. p. 06-37. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/33799/20863>>. Acesso em: 10 de mar. de 2020.
- BRAH, Avar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006.
- CHÁVEZ, Karma. Border (in) securities: normative and differential belonging in LGBTQ and Immigrant Rights Discourse. **Communication and Critical/Cultural Studies**, v. 7, n. 2, p. 136-155, 2010.
- FASSIN, Didier. Humanitarian reason. A moral history of the present. Los Angeles: **University of California Press**, 2011a.
- FASSIN, Didier. Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times. Annu. **Rev. Anthropol.**, 40: 213-26, 2011b.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Deslocamentos, desigualdades e violência do Estado. **Ciência e Cultura**. SBPC v. 67 (2), 20- 24, 2015.

FRANÇA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTI”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. **Caderno Pagu** Campinas, n. 50, e17506, 2017.

FRANÇA, Isadora Lins; FONTGALAND, Arthur. Gênero, sexualidades e deslocamentos: notas etnográficas sobre imigrantes e “refugiados LGBTI” no norte do Brasil. **REMHU**, Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana, Brasília, v. 28, n. 59, ago. 2020, p. 49-68.

FONSECA, Nathália Antonucci. **Entrecruzamentos entre migração, gênero e sexualidade: experiências de vida de mulheres não-cisheterossexuais venezuelanas e solicitantes de refúgio**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. Governmentality. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (Orgs.). **The Foucault Effect**. Studies in governmentality. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

HAN, Clara; DAS, Veena. **Living and dying in the contemporary world: a compendium**. University of California Press, 2015.

LUIBHÉID, Eithne. Special Issue on “Migrant and refugee lesbians: Lives that resist the telling”. **Journal of Lesbian Studies**, v. 24, 2019. p. 57-171.

LUIBHÉID, Eithne. Afterword: Troubling identities and identifications. **Sexualities**, v. 17(8), 2014, p. 1035-1040.

MOTA, Daniele Monteiro. **Representações sociais, mídia e violência: a “construção” do migrante e da migração venezuelana em Roraima por meio dos websites da Folha de Boa Vista e Folha de S. Paulo**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteira) - Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteiras. Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2019.

SANTOS, José Raimundo Torres. **Diáspora dos índios Warao da Venezuela**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Boa Vista, 2019a.

SANTOS, Miguel Alvarenga de Macedo. **A atuação das organizações internacionais em Roraima no acolhimento aos migrantes e refugiados LGBTI da Venezuela**. Monografia. Curso de Relações Internacionais, Universidade Federal de Roraima, 2019b.

SAYAD, Abdelmalek. **A Imigração**. São Paulo: Edusp, 1998.

VASCONCELOS, Iana dos Santos. Receber, enviar e compartilhar comida: aspectos da migração venezuelana em Boa Vista, Brasil. 2018. **REMHU**, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum., Brasília, v. 26, n. 53, ago. 2018, p. 135-151.

VASCONCELOS, Iana; SANTOS, Sandro. A oleada venezuelana. **Cadernos de Campo** (São Paulo 1991), v. 29, n. supl, p. 94-104, 31 jul. 2020.

WASSER, Nicolas; FRANÇA, Isadora Lins. O medo de voltar para casa: revisitando o nexo entre (homo)sexualidades e deslocamentos a partir do conceito de sexílio. 2021. **Sex., Salud Soc.** Rio de Janeiro. n. 37. 2021.

**Recebido:** 23/03/2022

**Aceito:** 06/04/2022



# Amor, trabajo y movimiento en la materialización de la frontera

## *Love, work and movement in the materialization of the border*

**José Miguel Nieto Olivar<sup>1</sup>**

**1.** Professor da Faculdade de Saúde Pública da USP (vinculado ao Departamento de Saúde, Ciclos de Vida e Sociedade). Comunicador social, mestre em literatura latino-americana (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá) e doutor em Antropologia Social pela UFRGS. <https://orcid.org/0000-0002-7648-7009> [jose-miguel@usp.br](mailto:jose-miguel@usp.br)

**Resumo:** En este texto comparto cuatro historias sobre movilidades, sexualidad, amor, moralidades, género y dinero. Y sobre antropología y privilegio. Cuatro historias en las cuales Perú, Colombia y Brasil se encuentran en el inagotable trabajo multitudinario de materializar “la frontera” como un espacio habitado, atravesado y múltiplo. Estas historias, conmigo enredado en ellas entre 2011 y 2016, participan de la composición, más específicamente, de la ciudad de Tabatinga (AM, BRASIL), en el alto río Solimões. Se trata de un texto estrictamente basado en informaciones y experiencias etnográficas, y todas sus ficciones frouxas. Tomando como inspiración las ideas de Paul Ricouer sobre análisis histórico, (re)configuración textual y narrativa, realicé un proceso de análisis antropológico que está implícito, que compone las historias de inicio a fin y que no deriva en una estrategia textual-analítica basada en un lenguaje explicativo o hermenéutico. El montaje de las historias, mis decisiones editoriales, performan relaciones de años con personas, escuelas y teorías sobre los temas que aquí se ejercen; este texto tiene como objetivo y estrategia concentrarse en las historias vividas, contadas, configuradas y abiertas

a la reconfiguración exhaustiva de lectores y lectoras.

**Palabras clave:** Antropología; Movilidades; Espacio Transfronterizo; Amazonía; Sexualidad.

**Abstract:** In this text I share four stories about mobilities, sexuality, love, moralities, gender and money. And about anthropology and privilege. Four stories in which Peru, Colombia and Brazil meet in the inexhaustible multitudinous work of materializing “the border” as an inhabited, traversed and multiple space. These stories, with me entangled in them between 2011 and 2016, participate in the composition of the city of Tabatinga (AM, BRASL), on the upper Solimões River. It is a text strictly based on ethnographic information and experiences, and all its *frouxas* [portuguese: loose] fictions. Taking as inspiration Paul Ricoeur’s ideas on historical analysis, textual (re) configuration and narrative, I carried out a process of anthropological analysis that is implicit, that composes the stories from beginning to end and that does not derive in a textual-analytical strategy based on an explanatory or hermeneutic language. The assembly of the stories, my editorial decisions, perform relationships of years with people, schools and theories about the themes that are exercised here; this text has as its objective and strategy to concentrate on the stories lived, told, configured and open to the exhaustive reconfiguration of readers.

**Keywords:** Anthropology; Mobilities; Transborder space; Amazon; Sexuality.

## Nota introductoria

El presente es un texto académico estrictamente basado en informaciones y experiencias etnográficas, y todas sus ficciones *frouxas*. Es construido tomando como inspiración las ideas de Paul Ricoeur (1994) sobre análisis histórico, (re)configuración textual y narrativa. Resulta de un proceso cuidadoso y de larga duración de análisis antropológico que está implícito, que lo compone de inicio a fin y que no deriva en una estrategia textual analítica basada en un lenguaje explicativo o hermenéutico. Por esta razón, no tiene “consideraciones finales” o más momentos analíticos que su propia materia y localizadas

inflexiones. Comparto entonces cuatro cuentos-casi sobre movilidades, sexualidad, amor, moralidades, género y dinero. Y sobre antropología y privilegio. Cuatro historias en las cuales algún Perú, alguna Colombia y algún Brasil se encuentran en el inagotable trabajo multitudinario de materializar “la frontera” como un espacio habitado, atravesado y múltiplo. Estas historias, conmigo enredado en ellas entre 2011 y 2016, participan de la composición de la triple frontera, del complejo urbano transfronterizo y, más específicamente, de la ciudad de Tabatinga (AM, BRASIL), en el alto río “Solimões” (parcialidad brasilera entre Manaus y Tabatinga, *daquilo que mundo afora chamamos* río Amazonas).

El montaje de las historias, mis decisiones editoriales, *performan* relaciones de años con personas, escuelas y teorías sobre los temas que aquí se ejercen. Estas relaciones sustentan la escogencia de las palabras y de los caminos. Sobre los marcos teóricos que me ayudan aquí, sobre los mercados del sexo transfronterizos, sobre relaciones entre género, Estado, sexo, dinero y Amazonía en esta frontera, y sobre descripciones metodológicas he escrito en otros lugares, y en diálogos explícitos con diversos autores y autoras (algunes grandes amigos), a quienes pido disculpas por no ejercitar aquí una política de citación más amplia. Este texto tiene como objetivo y estrategia concentrarse en las historias vividas, contadas, configuradas y abiertas a la reconfiguración exhaustiva de lectores.

Sigo el largo y abundante debate brasilero sobre ética en *pesquisa* antropológica, que nos enseña sobre proceso y relación, sobre producción de conocimiento, sobre tiempo y consulta cercana con las personas con quienes trabajamos (VICTORA *et al.*, 2004; FLEISCHER & SCHUCH, 2010; SARTI & DUARTE, 2013; SCHUCH & VICTORA, 2015). Como parte de eso me propongo no perjudicar a las personas que componen este texto, como tampoco a los colectivos sociales –muchas veces discriminados– a los que pertenecen. Eso tiene que ver con ser capaz de guardar secretos, de recusarse al conocimiento y de anticipar mínimamente algunos usos y algunas interpretaciones perversas o “benevolentes” del texto, como me enseñó Claudia Fonseca en mi *qualificação* de doctorado. Algunas personas existen aquí, otras existen más allá o más acá; de poquísimas mantuve los nombres “reales”, de la mayoría inventé otros nombres reales. Cuando los mantuve fue, o por consulta directa durante los

trabajos de campo o durante la realización de este texto, o porque hace parte de un conocimiento público y de un reconocimiento también académico.

## 1. China Hereje

En la mesa de madera había un bocachico sudado, con plátano, arroz y frijoles rojos grandes. El jugo era aquel hecho con lulo amazónico hervido, que a ella tanto le gustaba. A la mesa estábamos sentados Carmelo, Blanca y yo. Cocinar y compartir la comida siempre fue para Carmelo una manera especialmente cuidadosa de ofrecer cariño, de tejer alianzas y reciprocidades. Los frijoles eran antioqueños; es decir, del departamento colombiano de Antioquia, centro ancestral de Carmelo. La gatica que había adoptado recientemente se rozaba entre nuestros pies descalzos sobre el piso de cemento frío. La comensalidad fue fundamental en el trabajo de Carmelo como “patrona” de una casa de prostitución en Leticia, Colombia, y después en Tabatinga, Brasil. Carmelo sabía que Blanca, abstinerente de carnes, disfrutaba el pescado local y las carnes que sus amigos indígenas cazaban, y a ella le gustaba mimarla con eso. Blanca también estudiaba otros amores y otros movimientos, intentando entender Leticia a partir de la circulación indígena de alimentos (YAGÜE, 2013).

Entre sudores y mordidas, Carmelo nos cuenta que ha estado soñando con Irma, su primer amor. Lleva toda la semana soñando con ella. El calor es una pasta pesada en el aire, a pesar de que el bar La Rumba, casa/negocio de Carmelo, tiene el techo alto de *caraná* y paredes de madera con celosía. Todos los días ha soñado con ella. Más de 40 años ya pasaron, y más de cinco mujeres como compañeras estables. En sus palabras, mientras con sus dedos saca finamente las espinas del bocachico de su boca o del plato, la ciudad de Villavicencio, en el departamento del Meta, emerge intensa y viva en sus palabras. Su voz habla de una ciudad que permanece intacta en la memoria, con esquinas y nombres de calles, barrios, ríos, montañas y carreteras, colores, negocios, mujeres, amores, familia. Una ciudad que yo veo en mi memoria desde la altura geográfica y colonial de Bogotá y que identifico como otra frontera, una de las más importantes fronteras internas del país, frontera de expansión colona desde la capital, ciudad clave en la producción de alimentos para el centro del país y para las guerras colombianas. Una ciudad que, asentada en el pie de la

Cordillera oriental, fue siempre la gran vía de conexión del centro y norte del país con los Llanos Orientales, con la frontera suroriental con Venezuela, y con una porción de la Amazonía colombiana.

Para Carmelo, que no nació en ella, Villavicencio fue su ciudad de origen, su referencia de crecimiento afectiva. (car)Melita nació de una joven pareja en Génova, pueblito del departamento de Quindío, en el eje cafetero, al centro-occidente del país, en 1951 -10 años después de Astrid, mi mamá, en Coello, Tolima. Su papá Gabriel, que trabajaba en la construcción de carreteras en otros lugares del país, volvía y se iba dejando poco dinero y un hijo más en Olivia. Hasta que Papito, el abuelo materno de Carmen, le puso un punto final a la situación. Para resolverlo, Gabriel cogió a su familia y se la llevó a San Martín, en el departamento del Meta, al otro lado del país, dónde estaba trabajando en la construcción de una importante carretera que abría los Llanos orientales. Pero Melita no fue. Primogénita y recibida en el parto por Mamita (su abuela), era la consentida de los abuelos. Pocos años después Papito, Mamita y Melita vendieron todos los negocios y emigraron a Villavicencio, capital del Meta, para apaciguar las *saudades* que sentían de su hija (ellos) y de su mamá (ella).

Carmelo no creció en el eje cafetero, pero aprendió de su Papito los modos y el orgullo regional de ser “paisa”, como se les dice a los pertenecientes a esta región. Carmen Rosa nació “paisa” y ya creció colona.

Irma fue su primer amor. Carmen había aprendido de Papito la elegancia masculina y la eficacia en los negocios. Usaba pantalón, camisa y carriel cruzado. Aún adolescente aprendió a recolectar y a lavar botellas de vidrio que le vendía a la empresa local de aguardiente. Trabajó en un aserrío de madera del cual se volvió socia, quizá como contra-don del propietario -único hombre con el que tuvo una (01) relación sexual en su vida-, transportó clandestinamente pequeñas cantidades de marihuana, y con 21 años comenzó a administrar un pequeño supermercado que Papito había comprado. Irma trabajaba en el supermercado, hija de los anteriores dueños, a quien le pidieron que se quedara enseñándole a Melita el negocio. Irma le enseñó y a Carmen le gustó. “Y pa` completar, muere Mamita, y dice la mamá de ella [de Irma]: ‘Ay, no, pobrecita... Vaya y cuide a esa pobre muchacha...’”.

Comimos todo, como a Carmelo le gustaba. Nos ofreció más y aceptamos con gusto. Nunca parábamos de sudar, aunque alguna brisa había comenzado a entrar por la celosía. Blanca oía, con sus ojos azules enormes. En los cuartos cerrados, atrás de las paredes de triplex, Clara, Kelly y Flor dormían el almuerzo, el calor y la resaca. Ventiladores a toda marcha. Después saldrían a prepararse para la noche de trabajo. Clara a hacer su papel de “mujer” de Carmelo, y Kelly talvez iría con Blanca a un café internet para que ella le sirviera como interprete en su comunicación con Paul, el turista inglés a quien hace unos meses acompañó en un paseo a Iquitos (Perú) y que de tanto en tanto le manda dinero a cambio de unas palabras de cariño y algunas fotos. El dinero que viene de Londres pasa por Leticia, tangencia Tabatinga, y, hecho pesos, se dirige a Pereira, directamente a la cuenta de la mamá de Kelly, que cuida de su hijo. Flor, mujer negra del pacífico colombiano, irá a la “calle de las chanclas” y a la casa *dos* chocolates en Tabatinga, y después a las tiendas de “importados” en Leticia para, con el dinero que ganó en las últimas semanas, mandarle algunos regalos a sus hijas en Quibdó, capital de Chocó, que poco a poco se van volviendo adolescentes. Reales, soles, pesos y dólares de los más diversos orígenes, legales y no tanto, que hechos pesos atraviesan y comprimen el espacio-tiempo y se transforman en llamadas, amor, cuidado, cuerpo y *copresencia*, como nos enseñó Bruna Bumachar (2016).

La muerte de Mamita no es comparable con la muerte de Papito, en abril de 1977. La tristeza lo invadió todo. No había más Melita, y no había más familia. La relación con Irma ya había acabado porque Carmelo había conocido a otra mujer en la prisión: La Rubia. Su primera prisión, su segundo y mayor amor. Carmelo había comprado electrodomésticos robados, punto. La Rubia, que había sido trabajadora sexual, había herido a alguien en una pelea. De la prisión en donde se conocieron, su amor ocupó los días y noches de Carmelo, y, cuando la muerte de Papito, ocupó todos los otros rincones.

Juntas, el 10 de mayo de 1977, exactos nueve años antes del nacimiento de Blanca en Zaragoza, España, dejaron todo atrás y se subieron en un bus rumbo a Medellín, la Arcadia antioqueña, de dónde La Rubia era originaria. En el bus sonaba China Hereje, canción del cantante y compositor colombiano Oscar Agudelo, y ella lloraba todos los ríos y las tormentas. “Y hasta el sol de

hoy”, nos dijo Carmelo aún sentados a la mesa del almuerzo. Carmen dejó atrás a su familia consanguínea para nunca más volver a verla o tener noticias. Ya sin su plato al frente y con el vaso de jugo en la mano, Carmelo deja que un poco de los ríos y tormentas llaneras vuelvan a venir. Su piel se eriza bajo el sudor y nos lo deja ver. “¿Qué será de ellos, mijo? ¿Será que están vivos?”. Cantó una parte de China Hereje.

Fue el 30 de septiembre de 2013 en La Rumba, el “ranchito” del bombillo rojo. En la época yo realizaba trabajo de campo para un proyecto de investigación de Adriana Piscitelli (2015), mi exsupervisora de *pós-doc*, sobre *tráfico de pessoas* en diversos contextos en Brasil, y me mantenía a partir de las *diárias*. Blanca y yo nos habíamos casado en marzo, en la Notaría Única de Leticia, porque ella -española- necesitaba regularizar su situación migratoria en Colombia, porque nos queríamos y porque era una idea linda. Vivimos en la casa de Blanca en la zona rural de Leticia, en el kilómetro 4,5 de la carretera: una casita de madera construida en lo alto de un mango. Carmelo nos apadrinó el matrimonio, nos celebró y nos organizó el transporte para la fiesta en el *tuk-tuk* de Angelito. Un año después, en Campinas (BRASIL), yo, reiterando mis naufragios e invenciones, me separaba de Blanca, y al año siguiente Carmelo moría entre Leticia y Bogotá.

Varias horas después de haber salido de Villavicencio, Carmen y La Rubia se bajaron del bus en el frío intenso de Bogotá. Aún en el terminal, casi enseguida, se subieron en otro bus para Medellín. Carmen habría dicho que si no encontraban un bus inmediatamente ella se volvía para Villavo. No sé por qué, pero Medellín no funcionó muy bien en los planes, y del caribe colombiano llegaron informaciones sobre olas calientes y abundantes de dinero. Llegaron a Santa Marta, en la costa norte, al final de 1977, cuando mis papás, profesores en la Universidad Nacional de Colombia, aún casados, con dos hijos y ya sin cualquier amor entre ellos, comenzaban a vivir en una casa que él pagaría por los siguientes 15 o 20 años y que me recibiría un año después. Finalmente, la casa propia; migrantes tolimenses que aún pequeños salieron de sus pueblos en condiciones absolutamente diferentes y se encontraron para hacerse adultos y casi-burgueses mientras Bogotá se hacía una gran ciudad.

En Santa Marta fueron algunos años trabajando juntas, trayendo “contrabando” desde Venezuela y vendiéndolo a quien mejor pudiera pagar. La venta en Colombia de bebidas, comidas, cigarrillos, ropas y electrodomésticos provenientes irregularmente del otro lado de la frontera y del creciente comercio global se hacía más rentable cuando era acoplada a la circulación de dinero del comercio ilegal de marihuana que, en esa época, floreció a partir de Santa Marta y de la península de la Guajira. Y en ese ventarrón de movimientos y comercios, apareció para ellas, desde muy lejos, el susurro de otro gran negocio, de otra gran frontera, de otra grande circulación.

En 1981 La Rubia y Carmelo desembarcaron en el aeropuerto de Leticia. Ella tenía 30 años; yo, 3, y aún faltaban 10 para la nueva constitución de Colombia. Amazonas aún no era un departamento y Leticia aún no era su capital, pero allí, en el corazón de la Amazonía, en el extremo sur de Colombia, crecía un polo de uno de los negocios y de las formas de socialidad más transformadoras de la historia del país y quizá del mundo reciente. El tráfico de cocaína. Desde el final de los años 70 en Leticia se vivió “La Bonanza” de cocaína, para muchos, la época de oro de la ciudad. Tabatinga, al otro lado de la frontera, aún no se había *emancipado* administrativamente de Benjamin Constant, estaba lejos de ser la ciudad intensa, movida y abarrotada que hoy es. Formas transfronterizas comenzarían a existir y muchos años después Jorge Aponte (2017), investigador de la Universidad Nacional de Colombia en Leticia, escribiría una enorme e importante tesis de doctorado sobre esta “geohistoria”. Yo crecía en Bogotá, en la maravillosa casa que mis papás nos dieron, oyendo y aprendiendo sobre la guerra, sobre Pablo Escobar y sus amigos, sobre el narcotráfico y Dios, sobre “la democracia más larga de América Latina”, sobre bombas que explotaban cerca y lejos, sobre la vida académica, sobre la “porquería”, el placer, la diversión, la (ir)responsabilidad y la inescapabilidad de ser hombre.

Carmelo y La Rubia participaron del juego y el juego las partió al medio. Hubo dinero y el dinero desapareció, como La Bonanza. Después de La Rubia, que se devolvió a Medellín afectada por el consumo de “droga”, cinco grandes amores atravesaron y constituyeron a Carmelo en el transcurso de los

siguientes 30, 34 años... Después de huir del calabozo en Tabatinga y después del subsiguiente intento de nueva captura (secuestro internacional) por parte de policías brasileros en Leticia, Carmelo cambió de negocio y montó una cantina. Ella había sido presa en Tabatinga sin cualquier procedimiento legal por estar participando activamente de la vida social y económica de la ciudad, de la fabricación transfronteriza y del mercado global. Locamente enamorada de Doña Gardenia, trabajadora sexual colombiana que llegó de Neiva (ciudad del centro del país) a trabajar a la cantina colindante, Carmelo fue entrando de lleno en el ramo del comercio sexual. Juntas montaron un prostíbulo y juntas, con los tres hijos de Doña Gardenia, tejieron una familia y la posibilidad feliz de Carmelo hacerse efectivamente “Papito”. Hasta que, reiterando naufragios e invenciones, Carmelo se “encacoró” de Clara, casi 40 años más joven, *trabajadora sexual colombiana que llegó de Pereira (ciudad del Eje Cafetero) a trabajar a la cantina colindante...* y las cosas comenzaron a desbarrancarse hasta el final...

Cuando salió de su tercer y último paso por la prisión, esta vez en Leticia y por una acusación de explotación sexual de una joven de 17 años, Carmelo había perdido casi todo. Ella se acercaba a los 60 años. Con una motico que su Mamá Amparo le regaló, atravesó la frontera y en 2010 abrió nuevamente su casa/negocio en la temida Tabatinga. Motos motos motos, aviones, motos, aviones con mujeres colombianas que iban y venían, motos motos motos, tuquituis atravesando la frontera con turistas, y algún carro. Y yo en bicicleta, excepto cuando ella decidió prestarme indefinidamente una de sus moticos, pues sentía compasión de mi por estar viviendo en “esa lejanía” (en la casita del árbol, a las afueras de Leticia). Amor traducido en casita en el árbol en la lejanía; amor traducido en motico. *Amor traduzido*. Siempre vi la casa/negocio de Carmelo como una *dobra* trasfronteriza de mujeres en intensos movimientos; un punto colombiano en Tabatinga que servía de nodo conector (VICTORINO, 2012) en el bordado geopolítico que mujeres de orígenes populares, trabajadoras sexuales colombianas, realizaban intensamente entre diversas ciudades colombianas, algunas poblaciones peruanas, Panamá e islas en el Caribe. Un tejido por cuyos hilos recirculaban y redistribuían fractal y femeninamente los dineros hiper-masculinos del mito-concepto de la Frontera, como dice la

antropóloga colombiana Margarita Serje (2005). Y también oxígeno (y otras sustancias) para sus posibilidades múltiples de ser mujer, de ser sexuadas, de ser amigas, de ocupar las ciudades, la noche, el dinero; de ser mamás.

Con el comercio sexual y con el paso de los años, Carmelo empobreció. Con más detalles, ya conté este final en otro lugar (OLIVAR, 2019). Amores perros e intensos, trabajo interminable para mantener la precariedad de su negocio en pie, aventuras y diversiones magníficas, sus motos, sus motos, separaciones violentas y nuevas aventuras, los abusos y robos de Clara, su celular y su lista de teléfonos, el gradual envejecimiento que nos llega y la producción de un tejido de parentesco en diversas alianzas, constituyen parte de la materia a través de la cual Carmelo hizo de Leticia, primero, y después de “la frontera”, su tierra.

De esa tierra me vi imaginándola después. Melita. De la tierra del cementerio de Leticia que ella, terca y sabiamente, escogió como el lugar a partir del cual conectarlo todo para siempre y reencontrarse con Papito y Mamita, con todas las amigas y amigos que vio morir en estos años. Gravemente enferma, hospitalizada en Leticia, pero sin tratamiento ni diagnóstico por meses, Carmelo fue transferida a Bogotá, donde semanas después falleció. Mamá Amparo, su madre putativa en el mundo que escogió y construyó, organizó todo para que el cuerpo de Carmelo no se perdiera en la fría, dura, detestable y centralista Bogotá. Hereje de almas y amores nunca fue.

## 2. Esa palabra me trajo aquí

Socorro y yo caminábamos por las calles de Iquitos, Perú. Era mi primera vez allá y estaba encantado. Hablábamos de todo, pero especialmente comparábamos insultos en español colombiano, en español peruano y en portugués brasileiro. Ella me preguntó que cómo yo diría “cachera” en Colombia. Pensando en voz alta pasé por la palabra “puta”, a la cuál tanto le debo. “A mí no me gusta esa palabra, José.” “¿No te gusta?” “No, esa palabra me trajo aquí.”

Dos mil quince fue un año difícil. Cuando llegué a Tabatinga a realizar mi trabajo de campo, además de encontrar a Carmelo enferma, encontré a Socorro sumergida en una enorme tristeza, pues el dueño del inmueble dónde ella había mantenido su casa y su restaurante en Tabatinga los últimos

10 años, le pidió que se lo entregara urgentemente. Como era previsible, no había contrato de arriendo ni nada que la protegiera. Debía desmontar todo y salir cuanto antes, porque se había difundido la fantástica noticia de que en Tabatinga iría a ser construido un aeropuerto internacional y que diversos vuelos internacionales harían escala de *free shop* en la ciudad antes de entrar o salir del país. El propietario de la casa, un reconocido y poderoso comerciante local con amplios supuestos vínculos con el narcotráfico, quiso aprovechar la oportunidad, demoler la casa y construir un *shopping center*. Socorro entendió o decidió, de aquella forma en que una cosa es la otra, que era hora de terminar su experimento fronterizo y volver a su tierra natal y a su familia en la sierra peruana. Lo entendió como un designio, como efecto de un “daño” de brujería que le hacían, y como la desgracia sociológica que era. Por eso lo entendió y decidió con la sensación de volver “fracasada”, “sin nada”.

Los restos de la urgente demolición del restaurante/casa, permanecieron abandonados en el terreno cercado con hojas de zinc por lo menos hasta 2020.

En el inicio de mi trabajo Socorro no había sido, formalmente, eso que suele llamarse de interlocutora o informante de investigación. Yo almorzaba en su restaurante muchos días en la semana, conversaba horas con ella, con su hermana, con su trabajadora Flor y con su cocinera “*chiva*”. Todas peruanas. Más que una “informante”, Socorro y ellas fueron amigas y cómplices afectivas. Fue en su restaurante, uno de los pocos lugares silenciosos y tranquilos de la noche tabatinguense, donde muchas veces conversé con los chicos y chicas gays y trans cuando comenzaba a conocerlas y cuando quería, de hecho, poder oírlas y preguntarles. A ella le parecía extraño y divertido. Yo solía celebrar mis cumpleaños en el restaurante que después fue transformado en ruinas, y en él celebramos Blanca y yo la fiesta de nuestro matrimonio en 2013. Aquella noche estuvieron allí Carmelo y sus chicas, mi papá y mi mamá, mi hermano y su compañera, mi amigahermana Flávia Melo, amigos míos y de Blanca, además de Doña Yulissa y su familia preciosa -amigos peruanos también-, que cantaron toda la noche con sus voces transfronterizas muchas veces premiadas. Socorro le preparaba a Blanca una porción entera de tallarines salteados vegetarianos.

Ella fue siempre una especie de intérprete local/forastera de esta frontera,

de Tabatinga, de las relaciones políticas, sexuales, afectivas y económicas entre sujetos nacionales. Una lente peruana para mí en estos años. Por su restaurante circulaban los poderosos “*meninos*” de la Policía Federal brasilera, oficiales del ejército brasilero, médicos y médicas de los tres países, funcionarios públicos, profesores universitarios, y su comida, hecha con alimentos y manos peruanas, circulaba en ellos. Ella, un poco coyote caritativo, un poco *trickster*, era una especie de araña, sagaz y discreta, dulce y laboriosa, que circulaba entre mundos diversos, día y noche, a través de las fronteras, siempre con su hilito atento; un vaso capilar de muchas puntas y oficios. Sabía todo, hacía muchos favores a peruanos que deseaban Brasil, y le gustaba explicarme las cosas, pero estaba siempre trabajando, cansada, yendo a su Culto o visitando sus amigos y amigas. Sin embargo, en 2015 tuvimos tiempo de conversar, de pasear, de cocinar, de beber y de llorar. Mi propia vida laboral y afectiva tampoco estaba muy bien. A pesar de que mi plan para aquel trabajo de campo era concentrarme en el *terreiro* de Umbanda del *Pai Jairo* y en la red de chicos y chicas gays y trans con quienes venía trabajando, el encuentro con Carmelo y Socorro reorganizó todo. Me propuse mimarlas, me propuse estar con ellas y ayudarlas lo más que pudiera; me propuse aprender de forma más atenta un poco de todo el enorme conocimiento que Socorro tenía de la frontera.

A Iquitos fuimos por diversas razones. Socorro quería hacer negocios para juntar algún dinero antes de volver y quería visitar a su gran amiga La Tormenta. Además, quería consultarse con una “bruja” que le habían recomendado para saber si le estaban haciendo algún “daño” y si eran Flor y su mamá que se lo estaban haciendo. Toda una micropolítica interseccional de desconfianzas coloniales operaba este afecto: Serrana, empresaria y mestiza (como yo), Socorro desconfiaba con rabia de los poderes malignos y sobrenaturales de su trabajadora jovencita, pobre, loreтана y, probablemente, indígena. Yo le pedí permiso a Carmelo, que ya estaba hospitalizada en Leticia, y le prometí que sería un viaje corto. A ella no le gustó mucho, y se preocupó por saber, ahora que yo no estaría, quién iría a “jalar” a los médicos para que hicieran su trabajo.

En mi maleta viajaban 15 pares de zapatos. En la aduana de Chimbote (Perú), a pocas horas río arriba de la isla de Santa Rosa, nuestro puerto de salida, la mía fue la única maleta que revisaron. El oficial de aduanas, que me

había llamado a la parte trasera de la lancha rápida, me dijo que no podía llevar más que 3 pares. Le dije que eran regalos y que yo había consultado a Juárez, en Santa Rosa. Él insistió, usando el “reglamento de equipaje” y me informando que yo iría a tener que pagar un “tributo” de 12% del valor de la mercancía. Me preguntó si yo estaba llevando más maletas, y cuando le dije que apenas mi morral personal, lo quiso ver. Quiso saber también con quién viajaba. Cuando llegamos a la silla me pregunto si ella era mi amiga. Ella y yo confirmamos. “Pero si yo te conozco!” “Claro, pues, ¿cómo estás?” “¿Es tu amiga?” Claro, le digo. “Pues hubiésemos comenzando por ahí!” Y se alejó deseándonos buena suerte. En Tabatinga, Socorro le había hecho muchos favores a la mujer del agente.

Ya en Iquitos, en la habitación del hotelito en el que estábamos, mientras los vamos organizando y poniéndoles precios, La Tormenta le explicaba a Socorro el negocio de “ser comerciante” y traer zapatos. Aquí Socorro no sabía nada. Iquiteña, La Tormenta nos contó historias infinitas de viajes y aventuras fluviales en esta Amazonía que, en su cuerpo y en sus palabras, se revelaba abiertamente transfronteriza. Las relaciones (de amores, de amistades y de parentesco) son parte del negocio (de movimiento). El marido de la amiga de Socorro, que le debe favores, miró con cariño los 15 pares de zapatos brasileros en mi maleta, mientras Rubi, otra amiga de negocios, garantizaría que Juan, su amante y fiscal aeroportuario, “sirviera de algo” para que los zapatos llegaran a Lima.

La Señorita Estercita García Márquez decía ser hermana, en efecto, de mi compatriota más famoso, fallecido un año atrás. Ella vivía en una casa enorme y macondiana en Iquitos. Primero de octubre de 2015. Sentadita y tranquila, la anciana le leyó a Socorro el tabaco y sus cenizas. Fue un precioso ritual chamánico, tarareado, ritmado y musicalizado con el silbido de Doña Estercita. Era una melodía en estrofas regulares que giraban sobre sí y de las cuales apenas una palabra clave era pronunciada. Una palabra que marcaba la relación entre Socorro, su lectora y los espíritus con los cuales ella se comunicaba: ..... Brasil..... Levántate..... Levanta Alto..... Y después silbaba alegre. Ella tenía 92 años y dijo que le gustaría tener “el primer libro de Gabriel”. Fue lindo verla. El primer cigarro leído, que era cuádruple y fue dedicado al

“daño”, se quemó “feo”, irregularmente. “Te derrumbaron feo, hija. Pero no hay daño. Cuando hay, aparece, aparece el brujo... ¿Ves? [muestra con sus manos a nuestro alrededor], no hay nada. ¡Es mala administración!”

“¿Ya fuiste al médico?” le preguntó ella cuando Socorro le consultó sobre algunos dolores en las extremidades. Después, el segundo cigarro fue dedicado a la pregunta de para dónde ir. Ese se quemó “lindo”, “bonito”, todo regular. “Te va a ir bien, hija, no te preocupes, te vas a levantar...”. Por fin, con “el culito” de cada cigarro, a los que le había adicionado canela y mirra, rezaba a Socorro ya en pie. “Sanación”. “Su coronita de oro, su coronita de oro, sus zapaticos de oro, su vestidito de oro, su espada de oro... Jesús por delante, Jesús por detrás, Jesús por los costados.” Socorro entonces tuvo que pisar los culitos pensando en sus pedidos y deseos.

Una vez terminada esta parte, subimos a la habitación de consulta de la Señorita Estercita para que ella le leyera las cenizas. Socorro preguntaba mientras Doña Estercita, sentada en una butaca bajita, refregaba las cenizas en una hoja blanca sobre el piso. Refregaba, le daba golpecitos a la hoja, la giraba en un sentido y en el otro observándola atentamente hasta que de repente ella veía una imagen que algo le comunicaba. Para la pregunta de a dónde ir ahora, las cenizas comunicaron “Montaña”. Después apareció Socorro montada en un caballo, galopante y exitosa, al mando. La pregunta sobre el amor, fue respondida con un número 2, un hombre, un buen amor... y una pistola y otra mujer. Salimos de allí más contentos de lo que llegamos; Socorro, aliviada y pensativa. “Mala administración”.

Más de 10 años atrás, en Lima y en su ciudad natal, Socorro trabajaba organizando banquetes y eventos, especialmente para las fuerzas militares y de policía. Parte de su trabajo, o de su estrategia para estos eventos, incluía ofrecer un repertorio de mujeres jóvenes, guapas, que sirvieran como recepcionistas y camareras en los eventos. Siendo un trabajo que implicaba agradar a los hombres, y en el cual la belleza y su exposición “decente” era un componente importante, como los analizados por Amalia Cabezas (2009), Socorro había generado un protocolo normativo enfocado en la moral sexual suya y de las chicas. Ellas no eran, no podían ser o parecer prostitutas. Ese era el límite

absoluto. A pesar de la insistencia de sus amigos y clientes, la mayoría contratistas y oficiales de la policía y del ejército, y de las ofertas de dinero adicional, ella no favorecía ningún contacto físico, ninguna insinuación sexual explícita y ningún encuentro con sus chicas. “Lo que ellos hicieran aparte, sin que yo lo supiera, era otra cosa”. Socorro no era, nunca fue casada, antes de su paso por la frontera tuvo poquísimos novios y nunca me pareció especialmente interesada por el sexo. Una pentecostal y la otra católica, Socorro y Carmelo administraban negocios semejantes que en cierto aspecto implicaban políticas contrarias, y ambas -que se conocieron y se hicieron cercanas por mí- podían ser extremadamente moralistas en sus juicios sobre la sexualidad femenina. Para las dos, *puta* era un insulto.

Sentados en un bar en Iquitos en 2015, Socorro me contó su historia con Ramiro, un hombre casado y padre de una hija pequeña, de quién se enamoró en su tierra, con quién se abrió enteramente. Él, como suele suceder, había construido un paisaje que tenía la separación como hecho inminente; visitaba a la familia de Socorro, salía con sus amigos... Ella estaba feliz, enamorada, esperanzada. Entre fuegos amigos y miradas cruzadas, su historia con Ramiro se fue complicando. Como mi mamá en los años 80, pero en la posición contraria, Socorro comenzó a recibir llamadas de la esposa de Ramiro que la insultaba y la amenazaba, que le decía cosas horribles para alejarla de ese hombre (RAMIRO, MI PAPÁ). Los susurros y llamadas se fueron volviendo ruidos públicos hasta que una noche, cuando ella hablaba con otro amigo del mismo círculo en una fiesta de bautismo, la esposa de este último se atravesó en la conversación “y me dijo ‘¿qué haces hablando con esta puta quita-maridos?’”

Yo me quede así, José...

Yo cogí un wiski de alguna mesa no sé cuál,

yo me subí al carro de mi amiga Lucy y yo lo llamé a él y le dije por tu culpa me dijeron esto, entonces yo le dije y tú no estás acá para que tu hubieses enfrentado eso y hubieses dicho que yo no soy ninguna puta ni quita-maridos porque yo te dije que no deberíamos de continuar... entonces él me dijo no, y yo no sé... Pan!

Yo apagué el celular, yo no sé si boté mi celular, no sé qué hice...

Lo que sé es que yo al día siguiente yo no tenía celular y yo estaba en la casa de mi amiga Lucy que yo no me acuerdo como yo fui ahí...

Socorro abandonó el negocio y su mamá se la llevó a Ica a una casa rural de la familia. Ser denunciada públicamente como *puta y quita-maridos* la destrozó. Se estaba enfermando. “Yo nunca había sido una puta... Y me habían dicho puta... Yo le había dicho a él que era mejor acabar, que él volviera con su mujer, por su niña pequeña, por el amor que le tiene a ella y todo... O sea, no era mi intención destruir su hogar...” Estando en esa situación, una gran amiga la llama y le cuenta que ella y su novio se van a ir a Manaos, Brasil, atrás de una gran oportunidad para abrir un restaurante o un negocio semejante. La amiga la invita a que se una a ellos en este negocio, como una manera de pasear, de conocer. Socorro lo consulta con su mamá, que años atrás había permanecido y mantenido negocios en la Amazonía peruana. “¡Vete, aventúrate, que tus alas crezcan! ¡Sal! Si no vale la pena, regresas, pues. Pero vete, quizás eso va a cambiar tu forma de pensar, de ver las cosas... Y fuera de eso, te vas a olvidar de este tipejo”.

### 3. O bom futuro

JM – Tu nasceu aonde, Luh?

Luh – Foi aqui em Tabatinga, na casa, não foi no hospital.

JM – Na casa de teus pais?

Luh – Eu não conheço meus pais, só a minha mãe de sangue, biológica.

JM – O pai, não sabe?

L – Eu sei o que dizem. Que ele matou um soldado aqui e teve que fugir, dizem que ele sabe de mim, mas não quer saber, e eu tampouco. Ele mora em Manaus. Era militarzinho.

JM – Era jovenzinho então?

L – É, era. Eu sou fruto de uma aposta.

JM – Como é?

L – Ele apostou com o colega dele quem ia comer a minha mãe primeiro,

ele comeu e ganhou uma grade de cerveja. E minha mãe engravidou da primeira vez.

JM – e a tua mãe? Ela é de onde?

L – Ela é daqui. Já morou em Atalaia, Tabatinga, Estirão [da Fronteira (PELOTÃO DE FRONTEIRA DO EXÉRCITO BRASILEIRO)]... acho que ela nasceu em Tabatinga...

JM – tu conhece ela, a sua mãe?

L – Conheço

JM – mas não tem muita relação com ela?

L – Não, não, pouquíssimo. Quando eu tinha um ano e meio ela ficou com o pai dos meus dois irmãos, que são agora. Dizem -eu nunca tive raiva dela, não sei se isso é verdade- que ele sovina comida de mim, quando ele chegava do trabalho, eu estava chorando, ele chutava o prato de comida. E aí ela resolveu me dar, pediu para a madrinha de água, de fogo, que morava no interior, para ela procurar alguém que quisesse uma criança, que ela dava. Aí que diz que ela encontrou essa senhora lá que me criou, e ela queria um menino para criar porque ela não tinha um com o marido; aí ela veio para me conhecer e me pegar. Disse ela, me contando, que eu era só ferida e eu tava debaixo do girau comendo casca de banana. Aí eu não sei também, enfim.

Ela me levou, me criou até meus 14 ou 15 anos quando eu comecei a trabalhar. Eu sempre trabalhei roçando, mas não tinha retorno, era só pra ele mesmo, essa coisa normal de família de interior, todo mundo em conjunto. Era isso aí. Aí meu pai de criação foi serrar para a Prefeitura numa comunidade mais abaixo, e quando voltou queria se separar por que tirou a virgindade de uma indígena lá pra baixo e o pai dela tava forçando ele a ficar com ela, senão ele ia matar ele, ela falou tá bom. Aí eles venderam a casa, né? E aí ela me trouxe pra gente morar num apartamento aqui. Ela namorou com um rapaz e depois ela foi morar na casa dele, eu não gostei dele também. Ela falou então vai ficar uns tempos na casa da sua mãe [biológica]. Então eu saí de lá e não voltei mais. Mas, sempre eu visito ela.

JM – tu crescestes onde?

L – No interior, no beiradão.

JM – beiradão? E era uma comunidade que se chamava como?

L – Bom Futuro 2 [comunidade ribeirinha do alto rio Solimões].

Luh e eu nos conhecemos em 2011. Esta é a primeira vez que escrevo sobre ele. Foi o primeiro dos meninos gays que eu conheci em Tabatinga e com quem fui costurando a minha relação com as redes do “babado” gay e trans e da macumba. Luh é doce, sempre cansado de trabalhar e sempre muito disposto a conversar, a me guiar e a me ajudar na pesquisa. Com ele fui compreendendo as parcialidades e fractalidades da experiência “brasileira” e “juvenil” da fronteira. Silvana Nascimento (2019) y Nestor Moreno Rangel (2020) estudaram parcialidades LGBT peruanas e colombianas e as composições tríplexes. De onde emergia “o Brasil” aqui? Onde estava para Luh e seus amigos “a fronteira”? Que lugar era esse e quais eram as mobilidades para quem, diferente de Socorro, Carmelo e eu, havia nascido e estava crescendo “aqui”? Nós três olhamos esta fronteira em *castellano*, desde três diferentes e relativas externalidades, de fora, como se diz ali: uma externalidade *serrana*, peruana, de comerciante que sempre se pensou de passagem, que nunca enraizou e nem quis propriamente fazer parte; uma externalidade *paisa* colombiana, de comerciante migrante que virou colona e parte da história local transfronteiriça; e uma externalidade colombiana e brasileira-sudestina, masculina, localizadamente “branca” –*pero no tanto*, de pesquisador. Luh é parte do “aqui” mais brasileiro e mais histórico. Mas que “aqui” é este?

Uma manhã, quando estava com 8 para 9 anos, Luh atravessou a comunidade para comprar uma coca-cola que o pai pedira. Bom Futuro 2, como muitas comunidades ribeirinhas do Alto Solimões, era fundamentalmente evangélica. No meio do caminho, um vizinho, amigo da casa, que tomava banho no rio, pediu-lhe para se aproximar. Ficaram conversando e o Luh disse que voltaria depois de comprar o refrigerante. Assim foi. O homem, que estaria por volta dos 30 anos, tirou a toalha, “tinha o pau duro e me pediu para tocar”. Ele tocou, achou legal e o encontro foi progredindo. Luh lembrava que o homem foi acariciando e explicando com calma, foi tentando devagar até conseguir uma penetração completa no anus do menino. Ali, no rio. Na moita. Ele lembra que doeu, sim, um pouquinho, e que teve um pouquinho de sangue,

mas que em momento algum sentiu violência, não teve medo e nem se sentiu agredido. De início, curtiu. Chegou em casa mais de uma hora depois, com alguma dor e se sentindo um pouco estranho. Aquela noite teve febre e sabia que havia um enorme segredo a guardar. A partir daquele momento foi experimentando e querendo mais, até começar ele a dar em cima de adolescentes ou adultos que ele sentia gostar.

Entre os 10 e os 15 anos Luh “deu” para praticamente todos os homens da comunidade. Homens adultos e casados... e os seus filhos. Todo mundo “crente”. Um filho e um ajudante de Pastor. Este último, morrendo de culpa, decidiu contar para o Pastor. Foi o final. A cidade inteira ficou sabendo, ele foi perseguido pelo próprio pai até uma castanheira -não uma goiabeira- na qual se refugiou durante horas, a mãe chorava, o Pastor rugia, o pai dizia que iria matar o homem e queria matar o menino, e a avó aguardava Luh no seu colo. Pouco tempo depois ele foi tirado do Bom Futuro pela sua mãe, enquanto seu pai “tirava a virgindade” de uma moça indígena em outra comunidade próxima, e veio morar com um tio em Tabatinga.

Como sentir esta história? Como ouvi-la e continuar andando na mesma linha? Como “explicar” sem armadilhas românticas ou patológicas? Para mim foi extremamente perturbador ouvi-lo contar. Falamos sobre isso algumas vezes entre 2011 e 2015, e jamais, jamais o ouvi conectar a história daquela primeira penetração com sentimentos de agressão, violência, abuso. A violência é localizada a partir do descobrimento do segredo. A história da “primeira vez” impressiona, pelos fatos em si e pela tranquilidade com que Luh lembrava e sentia a situação, sem aparente “trauma”, sem grandes revelações; em contraposição com os princípios de sexualidade, de saúde e de direitos que costumamos defender. Que deslocamentos estas histórias exigem de nós? Heather Montgomery (2001), em seu clássico trabalho sobre “prostituição de crianças” na Tailândia, nos lembra sobre as difíceis e intoxicantes articulações entre violência e agência. Por outro lado, Roberto Marques (2020) mostra as fricções das circulações feministas entre interiores e capitais, entre regimes urbanos e rurais de visibilidades, entre gênero e “cultura”, e como estas divisões são, então, renegociadas.

Por estes caminhos a história se reconfigura uma e outras vezes em nós,

leitores/escritores, enquanto exige que os nossos esquemas conceituais e afetivos se reconfigurem para deixa-la caber... Onde começa, de fato, o sofrimento de Luh? E onde termina? O que se conecta com o que e o que não? Como essa biografia nos interpela e interpela nossa imaginação socio-jurídica e moral sobre as possibilidades de ser sujeito? Sobre as possibilidades de atravessar imensas camadas de abandono? Há alguma surpresa e novidade? Há um exotismo territorial do “revés da nação”? Como seria isso possível? O que essa “surpresa”, esse “exotismo” falam das nossas próprias obliterações e incapacidades, como se perguntava Povinelli (2011)? Estudar em “interiores” e movimentos dá trabalho, justamente, porque evidencia os limites dos deslocamentos normativos coloniais que produziram e produzem a nossa confiança, nosso lugar no mundo imaginado como sendo o próprio mundo, nossa perspectiva acadêmica, científica e legal branca, urbana e burguesa. Evidenciam os regimes de imobilidade que sujeitam nossa imaginação.

Luh me ofereceu sua companhia, seu conhecimento e amizade, assim como seu corpo sexuado, e quando eu lhe expliquei que não desejava e que não poderia aceitar essa última dádiva, não implicou nenhum problema ou qualquer afastamento. “Tudo bem, professor”. Eu, da idade da sua mãe, era mais um desses velhos héteros forasteiros, perdidos na fronteira fazendo quem-sabe-o-quê, com quem eles costumam ter relações sexuais, afetivas e econômicas. Guilherme Passamani, na sua tese de doutorado (2015), conta preciosas histórias destas relações em Corumbá, na fronteira do Brasil com a Bolívia, numa perspectiva geracional em que o Rio de Janeiro brota e forma a nação-na-fronteira nos corpos de marinheiros, nos desejos cruzados, na diferenciação fronteiriça, no carnaval, obviamente.

Mas Luh não fazia “babado”; isto é, não ganhava dinheiro em troca de sexo com homens diversos. E talvez é por isso que nunca antes eu havia escrito sobre ele. Ele dizia não ser o suficientemente belo, não ser uma “menina”. Ele sentia que assim (“gayzinho” e “boyzinho”, com seu cabelo curtinho, com seu corpo de trabalhador e suas roupas mais padrão ou discretas) não iria conseguir quem pagasse. A gramática maioritária do “babado” protagonizado por elas e eles indicava que quem pagava eram homens (cis), “bofes”, héteros, “homens

mesmo”, no intuito de penetrar um corpo então materializado e performado como feminino... Quem recebia dinheiro, “dava” e no “dar”, e para “dar”, se feminizava. Ou, no outro polo, como mostrou a pesquisa de Fábio Junior de Lira Melo (2014), as “bichas velhas” pagavam os “moleques” e “bofes” (héteros), mais masculinos padrão, para que as “bombassem”. Essa gramática não se reproduzia necessariamente nos encontros sexuais entre pares e não mediados por dinheiro. Nesta gramática do “babado” Luh pertenceria ao lado masculino do negócio. O lado que tem que trabalhar e pagar para ter sexo.

Quiçá é por não estar no “babado” (e nem no tráfico, nem nas forças militares) que a circulação de Luh era mais restrita. Diferentemente de outros jovens de “babado” com quem falei nesses anos em Tabatinga, especialmente gays e trans, Luh não frequentava as cidades e povoados próximos, não circulou por Iquitos e Manaus e nem, como algumas, por São Paulo, Bogotá e outras cidades distantes. O fato de não ser “de babado” e de apostar firmemente em trabalhos formais e legais, implicava menor mobilidade, mais carga braçal e ganhos econômicos menores; além de maiores gastos na noite e no sexo.

Em 2011, quando nos conhecemos, ele trabalhava como recepcionista de um motel. Na época da conversa com que iniciei essa história, 2015, e pelo menos até 2020, trabalhava em regime de exploração vendendo sapatos na “calle de las chanclas”, na loja na qual Socorro e eu compramos os sapatos da viagem. Antes havia trabalhado cuidando de uma chácara, como vigia noturno, tentando terminar a Escola de Jovens e Adultos durante a tarde.

Também em 2011 e 2012 Luh frequentou a “macumba”/Umbanda. Um particular regime de giras, mobilidades, movimentos, trabalhos, amores, dádivas e presenças. Contudo, novamente a sobrecarga de trabalho e cansaço, e as demandas do “marido” da vez, não lhe permitiram mergulhar em cheio. Aos poucos foi abandonando o terreiro e ficando quieto também assim, no coração da intensidade transfronteiriça.

Flavia Melo (2020) já mostrou como a territorialidade e geopolítica do interior amazonense é múltipla, e Silvana Nascimento (2018) nos ajudou a entender as formas como as cidades, suas bordas e “interiores” e as nossas percepções sobre elas, mudam e são constituídas dependendo de quem circula

por elas e entre elas. Pessoas gays e trans nos mercados do sexo, por exemplo.

Luh não saiu do interior para vivenciar na “capital” plenamente sua sexualidade reprimida. Sua homossexualidade e seu desejo *precoce* não eram propriamente reprimidos no “interior”; na pequena comunidade evangélica sua sexualidade, seu corpo e seus desejos foram hiperestimulados e colocados num regime específico de consumo. Para salvá-lo de uma provável morte, Luh foi levado de um “beiradão”, de uma comunidade ribeirinha, para Tabatinga: uma cidade do interior do Amazonas, cidade média que é, ao mesmo tempo, uma espécie de capital regional do alto Solimões e um polo de mobilidade regional/transfronteiriça. Como acontece com muitos e muitas jovens, nessa cidade sua sexualidade e seus ganhos financeiros e cosmopolitas poderiam ter explodido. Tabatinga anos 2000, já era aquela “*frontera*” urbana e libertária procurada por algumas *chivas* peruanas vindas dos cantinhos de Loreto (Peru); aquela “favela” de Leticia, na perspectiva arrogante de alguma colombiana amiga, em que “tudo pode”; um dos “pontos vermelhos” nas descrições brasileiras e globais do narcotráfico, como mostrou Daniel Hirata (2015); aquele terrível “cu” do mundo, aquele delicioso “cu” do mundo; aquele lugar que provoca água na boca para quem gosta de definir intervenções e missões urgentes: terra de crime e de pecado. Coração, junto com Leticia e a ilha peruana de Santa Rosa, do complexo urbano transfronteiriço, e, conectada pelas movimentações “geohistóricas” da “Fronteira Amazônia” (como poderiam dizer Aponte (2017) y Flavia Melo (2020)) e, em particular, do comércio global de cocaína-e-suas-políticas, parte de uma enorme, complexa e relacional territorialidade transfronteiriça e transnacional.

Contudo, a cidade não implicou um mundo transfronteiriço a ser ganho, e não implicou (apenas) “liberdade” sexual para Luh, mas sua inserção em outros regimes (urbanos e transnacionais/transfronteiriços) de exploração do trabalho e de intercâmbios sexuais, afetivos e econômicos. Implicou sua fixação como marido-gay fornecedor à margem do mercado sexual local/transfronteiriço, como guardião de chácara, como recepcionista de motel para monitorar a intensa circulação de corpos e gozos transfronteiriços, como operador do armazém da loja de sapatos que colabora na intensa circulação de mercadorias,

peçoas e dinheiros em, através e para além desta fronteira. A imagem é a de uma espécie de pivô, como Carmelo e Socorro, guardando todas as proporções e diferenças, para manter a cidade e a fronteira em circulação.

Para Luh a fronteira não implicou, então, a intensificação do seu movimento, do corpo, dos amores ou dos ganhos financeiros. E muito menos uma *transfronteridad*, como chama Norma Iglesias-Prieto (2014, 2017) à experiência de habitar e produzir espaços, corpos e relações que atravessam (no sentido de Anzaldúa (2012)) as fronteiras. Para Luh, é um pouco como se a fronteira apenas estivesse aí, limite local obliterado e pleno (ali acaba Tabatinga, um mundo) e argumento histórico garantido de como chegamos aqui (a escola, o dinheiro, a fuga).

JM – Luh, me conta uma coisa, você vai pra Letícia com frequência?

L – Não, eu vou quando tem que comprar alguma coisa, algum remédio pro patrão. Mas, por esse negocio de diversão, não.

JM – e pra Santa Rosa (ilha peruana na frente de Leticia/Tabatinga)?

L – Não. Eu fui a Santa Rosa uma vez pra comprar cds de novela e voltei.

JM – uma vez na vida? Não acredito...

L – Aham. Em Benjamin eu fui duas, no aniversário do meu avô e outra vez.

JM – tu não sai de Tabatinga?

L – Na verdade, não. Não tem para onde, sair pra onde? Não tem pra onde.

JM – E tu tens amigos colombianos?

L – Pouquíssimos.

JM – e peruanos?

L – Tem as que trabalham na loja aí, só.

JM – e pra Bom Futuro nunca voltou?

L – Voltei duas vezes. E tem uma colega minha que tá querendo voltar pra lá esses tempos, mas como é que eu vou? Porque as minhas férias...

## 4. Otro hombre perdido en la frontera. O, etnografía como privilegio.

Olhar o mundo  
desde o vértice  
com o canto do olho  
decantado

agachado  
sem força

ver o mundo esmigalhar  
sorridente  
mirabolante  
espalhafatoso  
e você aí,  
travestido de terça-feira  
fumando o último hábito  
seco  
no hábito findo  
feito  
tão só um vértice  
mundo.

(TABATINGA, 2015; SÃO PAULO, 2022)

Pero, ¿qué tenía que hacer yo en la frontera, en el medio de la Amazonía? ¿Cómo, por qué, para qué sumergirme en una región, en una ciudad que no conocía? ¿Cómo era posible que yo, nascido y crecido en Bogotá, con el doctorado realizado en Porto Alegre, viviendo entre Rio de Janeiro y Campinas, pudiera realizar ese trabajo de campo? Escribo esta última historia como parte de mi contribución a una conversación con Fabio Candotti (2017), Silvana Nascimento (2019b) y Flavia Melo (2020), entre Campinas y São Paulo,

Manaus y Tabatinga, sobre *nossos corpos e nossas trajetórias enredadas/encarnadas em pesquisas e territórios*.

Rio de Janeiro, 2009: en el encuentro de la Latin American Studies Association converso con Adriana Piscitelli sobre la posibilidad de ella hacer parte de la *banca* en la *defesa* de mi tesis de doctorado. Ella me pregunta qué pienso hacer después. Hacer un pós-doc en el *Núcleo de Estudos Pagu da Universidade de Campinas* (BRASIL), con ella, sería para mí un lujo, un enorme privilegio. Pensé posibilidades de proyectos que colocaran en diálogo mis intereses (de investigación y otros) con los intereses de investigación de ella. Y así, negociando prostitución con mercados del sexo (PISCITELLI, 2013; PISCITELLI *et al.* 2011), y movilidades transnacionales con circulación transfronteriza, surgió la idea de conocer mejor los mercados sexuales en la frontera Brasil – Colombia, y pensar el campo a partir de ellos.

Yo quería conocer -etnográficamente- la Amazonía. Desde el tiempo en el que trabajé en la región media del Rio Magdalena, en Colombia (2000-2002), las relaciones entre género, sexualidad, dinero, violencias, ríos, fronteras y contextos coloniales, colonos o de expansión, me daban vueltas en la cabeza. Además, saliendo del doctorado en el centro de Porto Alegre, quería reconectarme con mi país natal, estar en el medio de estas tierras, en la encrucijada.

Seguimos en Rio, entre 2009 y 2010. Mi querido Guilherme Heurich, con quien yo vivía en la *casinha da Glória* después de nuestra emigración colectiva de Porto Alegre, oyéndome hablar sobre el proyecto de *pós-doc*, me presentó a su amigo, colombiano y antropólogo viviendo y estudiando en Rio, Edgar Bolívar. Edgar había vivo en Leticia. Tomando cerveza en la Glória, Edgar -hoy profesor en la Universidad Nacional de Colombia en Leticia- me presentó a Claudia Mora, actualmente profesora en el IMS/UERJ, también colombiana que había trabajado en la secretaría de salud del Amazonas en Leticia. Edgar y Claudia, quien es co-autora de un artículo fundamental sobre los sistemas de salud en esta frontera (SUÁREZ-MUTIS *et al.*, 2010), me enseñaron mucho sobre esta frontera y me recomendaron especialmente una persona para cuando yo llegara a Leticia: Marco Tobón.

De Rio yo tomaba un bus o un avión todas las semanas para Campinas. Y vuelta. En Campinas encontré a Patrícia Rosa, también amiga de Porto Alegre,

da UFRGS, que comenzaba su doctorado en la Unicamp y con quién después hicimos campo juntos en la triple frontera (OLIVAR, CUNHA Y ROSA, 2015). Patrícia vivía con Renata Nóbrega, autora de una preciosa tesis de doctorado en sociología sobre movilidades transnacionales, amores, circulación de dinero y la formación reciente de Rondonia (NÓBREGA, 2016), su estado y donde hoy es profesora. Compartiendo con ellas la bizarra situación en la que me encontraba, de estar comenzando la *pesquisa* y no conocer nadie en Leticia/Tabatinga, Renata me contó que tal vez una amiga de ella, Gláucia Baraúna (doctoranda en la UFAM con tesis sobre *atingidos por barragens* en el Rio Madeira (BARAÚNA, 2014) podría ayudar. Ella le habló a su amiga Flávia, profesora concursada en el campus Instituto de Natureza e Cultura de la Universidad Federal de Amazonas. Este campus está localizado en la ciudad de Benjamin Constant, a 40 minutos de lancha de Tabatinga.

Con Marco y Flavia publicamos recientemente un capítulo (OLIVAR, MELO, TOBÓN, 2021). Pero nada de esta historia de más de diez años se cuenta allí, porque nada de esto nunca se suele contar. Movilidades y relaciones, amores, sexo, *tretas* y grandes amistades, suelen ser cosas de “los otros”. Marco me recibió con todo su cariño y generosidad y me presentó varias personas de la Universidad y a Doña Doris Gringonegro, una conocedora importantísima de la historia de la frontera y de la prostitución en ella. Mientras yo pasaba bastante tiempo con D. Doris, Marco y yo nos fuimos haciendo amigos, entre bicicletas, futbol, jugos naturales, deseos de estudio y de migración e historias amorosas. Flávia... bueno, entre taxis, *baleeiras*, cervezas, bailes, Comaras, noches, aventuras, antropología y megalomanías compartidas, ella y yo nos convertimos en la relación afectiva y de trabajo más armoniosa, productiva y duradera que hemos tenido. Ella me presentó a Bagdala Lima, antropóloga de la UFAM cuyo trabajo sobre el prostíbulo de Zé Gay ella había orientado (LIMA, 2010), y Bagdala, maravillosa, me presentó a Luh, a Emilly y a Livia, un poderoso trío de las sexualidades tabatinguenses que me conectó a una enorme red gay y trans transfronteriza/brasileira.

Una más. *Na cara de pau* y haciendo uso de mi trayectoria en salud sexual y reproductiva y con la Red Brasileira de Prostitutas, fui un día a la *Coordenação*

de DST/Aids de la Prefeitura de Tabatinga y pregunté si tenían alguna actividad con trabajadoras sexuales en la ciudad. Yo podría ayudar. No había, pero organizaron una reunión para conversar con *as cafetinas* (las mamis, diría Socorro; las patronas, dirían las chicas de Carmelo) y me invitaron. Ahí, en septiembre de 2011, conocí a Carmelo. Fue amor a primera vista. Por alguna razón ella me abrió una enorme ventana de confianza y a partir de ahí fue un laborioso tejido de amistad, cariño y cuidado, y trabajo, que se prolongó hasta su muerte en 2015. Fue una relación *same sex crossed*, para jugar con el lenguaje analítico de Marilyn Strathern (2006 [1990]): ella Carmelo, ella Doña Carmen; ella y yo compartiendo masculinidades en la cantina, ella elevándome a “como un hijo de mis entrañas”; más o menos hombres, más o menos amigos, más o menos casi-hijo, dependiendo del conjunto relacional. Entre relaciones *same sex* y *cross sex*, entre dos colombianidades diferentes, pero mutuamente reconocidas, entre distancias geográficas y generacionales y todas, todas, las asimetrías económicas entre nosotros, Carmelo me hizo parte de su red de parentesco en movilidad.

Como me dijo una tarde “la vieja Kati”, amiga de Carmelo: “Cuando uno se va solo, le toca hacerse su propia familia en el lugar al que llega”. Eso le valía a Kati, le valió a Carmelo y me vale a mí hasta hoy.

Cuando acabó el proyecto *Jovem Pesquisador “Gênero em territórios de fronteira e transfronteiriços na Amazônia brasileira”*, que coordiné entre 2014 y 2017 como continuación del *pós-doc* (2010-2013), había una fuerte red de compañeros y compañeras de investigación, de diversas universidades brasileras y de otros países, que se sumaban a las redes de interlocutores y amigos en la triple frontera<sup>1</sup>. Sin embargo, once años antes a Porto Alegre, y seis años antes a la

---

**1.** De hecho, esta red fue uno de los resultados del proyecto. Una forma de verla es a partir de los seminarios que realizamos en 2015 y en 2017 (1, 2, 3, 4 y 5), incluyendo un Seminario Internacional de cierre. Participaron: Aline Tavares y Luiza Terassi (Unicamp – coorganizadoras en 2015), Flavia Melo (UFAM –coorganizadora en 2017), Mario Augusto Carneiro y Tuanny Lima Victor (Unicamp - estudiantes de iniciação científica), Karla Bessa y Regina Facchini (Pagu- Unicamp); Lindomar Albuquerque (Unifesp), Daniel Hirata (UFF), Guilherme Passamani (UFMS), Leticia Tedesco (Independiente), Silvana Nascimento (USP); Adriana Dorfman (UFRGS), Luiz Fábio Paiva (UFCE), André Dumans Guedes (IPPUR/UFRJ), Gustavo Dias (Unimontes), Fábio Candotti (UFAM), Márcia Anita Sprandel (Senado

frontera, yo también me había ido desgarrado. Solo. Perdido afectiva e intelectualmente, sin saberlo bien, aunque tuviera como anclas *Termo de Outorga* de las becas y, en 2011, un compromiso con Adriana Piscitelli. Recuerdo que ni siquiera sabía bien lo que haría en Tabatinga, cómo me presentaría a las personas. Y en los primeros meses recuerdo de decirle a algún amigo que la cosa más extraña y surreal de esta frontera podría ser yo: un investigador de post-doctorado (¿?) de la Unicamp (¿?) con beca FAPESP (¿te pagan para eso?) haciendo etnografía (¿?) sobre prostitución (!) y mercados del sexo (¿?) en la frontera.... ¿Y es que allá donde tu vives no hay de eso?

El placer y la potencia, la celebración colectiva y ostensiva del privilegio hace con que por mucho tiempo uno no lleve a serio algunas preguntas.

Sabemos bien que etnografía no es un método (PEIRANO, 2014). Hacer trabajo de campo en la Amazonía, durante años, viviendo y trabajando en Rio de Janeiro y en Campinas... transitar de forma relativamente segura y confiada en Tabatinga, a través de sus noches y callejones... invitar a amigos e interlocutoras a comer, a tomarse una cerveza, a conocer un lugar cercano que no conocían... estar 2, 3, 4 meses continuos sumergido en la intensidad de un trabajo de campo micro-multisituado, escribiendo diarios de campo, bocetos de artículos y poesías, tomando fotos y filmando, y con dificultades de comunicación, pero pudiendo pagar un pasaje para ir a Bogotá o a Rio... aprendiendo sobre “frontera”, sobre circulaciones transfronterizas, sobre la administración del mercado sexual, sobre la historia de la prostitución y del narcotráfico, sobre homosexualidades y puterías, sobre Umbanda y sobre historia amazónica... Enamorándome una y otra vez... Todo eso no es sólo la tecnología disponible

---

Federal), Douglas Diegues (Independiente), Karina Biondi (UFSCar), Claudia López (Museu E. Goeldi), Luísa Elvira Belaunde y María Elvira Díaz Benitez (MN/UFRJ), Maria Rossi (PPGAS MN/UFRJ); Bruna Bumachar, Darío Muñoz, Diego Amoedo, Márcia Nobrega, Rodrigo Ribeiro, Patrícia Rosa y Oscar Guarín (PPG/Unicamp), Taniele Rui, Susana Durão, Christiano Tambascia, Emilia Pietrafeso de Godoy, Isadora Lins França, Antonio Guerreiro, Artionka Capibaribe (Dep Antrop. Unicamp); María Lois (U. Complutense de Madrid), Norma Iglesias-Prieto (San Diego State University), Margarita Chaves Chamorro (Instituto Colombiano de Antropología e Historia), Kathleen Staudt (University of Texas El Paso) y Kamala Kempadoo (York University).

más compleja de entender el mundo social (STRATHERN, 2014), ni nuestra elevada capacidad de atención y de *engajamento* con el mundo (INGOLD, 2016), o de “crear confianza” con los interlocutores. Todo esto constituye la materialización de enormes tejidos relacionales; la materialización de la confianza y de la generosidad de las personas con las que trabajamos en el campo, que nos reciben, nos dan su tiempo, su cariño, sus conocimientos, mucho de lo que tienen; de nuestras familias, también. Y todo eso es, también, la materialización de un enorme privilegio complejamente interseccional. Un privilegio de viejas raíces coloniales.

Socorro muchas veces me preguntaba por qué yo no trabajaba. A pesar de lo mucho que yo le explicaba lo que yo hacía allá. En 2007, cuando realicé un trabajo de campo exploratorio en “la zona” de prostitución de Puerto Berrío, Colombia, durante mi doctorado, una trabajadora con la cuál conversaba bastante me tomó las manos y las miró atentamente, cóncavo y convexo, y me preguntó: José Miguel, ¿usted nunca trabajó? En una madrugada de 2015, en un prostíbulo sobre palafitos en el río Yavarí, un hombre con el que bebía y al que escuchaba me tomó fuertemente la mano cuando yo ya me despedía. Me miró de abajo a arriba, especialmente los brazos, y me dijo, “Patrón, cualquier cosa que necesite, mándeme”.

Blanca, mi exesposa, así como otras mujeres locales y forasteras, en especial jóvenes, pasó por situaciones extremadamente desagradables y violentas de asedio sexual en la calle, además de asaltos o intentos de asalto o de violación. Ellas vivían constantemente con las invitaciones, comentarios o manos insistentes de mototaxistas. Yo no. La primera noche de trabajo de campo de 2011 fui agredido en la calle, gratuitamente, por un indigente. Nunca más.

Yo no tenía hijos pequeños o padres ancianos a quienes tuviera que cuidar día a día. No tenía que preocuparme por conseguir dinero para mantenerme; por el contrario, por una trayectoria académica de centralidades y privilegios, que conectaba grandes universidades en Bogotá, Porto Alegre y Campinas, y que ya había sido comenzada por mis papás, recibía todos los meses en mi cuenta el valor más alto que nunca había recibido y que me permitía mantener medio arriendo en Rio y tener una vida bastante cómoda en Tabatinga. La

FAPESP me pagaba para estar en la “Fronteira Amazônia” para que yo pudiera pagar aguardientes y cervezas en las noches de la frontera, prestarle dinero a Carmelo y ayudar en sus cuidados, y llevarle algunas imágenes de santos al *terreiro* de Umbanda del Pai Jairo, uno de mis principales *sites* de investigación y lugar de encuentro de muchos chicos gays y trans (inclusive Luh, durante algún tiempo).

Si yo transitaba con alguna tranquilidad no tenía que ver solamente con el hecho de que yo fuera un hombre. Así, en genérico. Tenía que ver con mi cuerpo, incluyendo, creo, un cierto conocimiento *embodied*. Caminando por Tabatinga yo no era sólo “un hombre”, sino un hombre de piel morena y cabello oscuro, a veces “blanco”, a veces medio indígena, colombiano en Tabatinga que no parecía gay o muy afeminado, a veces medio hippie, a veces medio “patrón”. Y eso en la economía local/transfronteriza de violencias y tráfico podría significar muchas cosas. Un hombre en la casa de los 35 años, cuyo cuerpo no sufría grandes discapacidades o limitaciones de movimiento, que sabía y podía andar en bicicleta o en moto, hablar en español o en portugués, insultar y, si fuera necesario, golpear. Un colombiano transitando en la noche tabatinguense con ropas genéricas, con prostitutas, *cafetina*, gays y *macumbeiros*, con algunos amigos comerciantes peruanos: pesquisador “de tudo que não presta”, como me dijo en 2018 Doña Herondina en la cabeza del Pai Jairo, en Tabatinga. Por otro lado, años de trabajo en Colombia en regiones de conflicto armado, y de vida en Bogotá, me habían enseñado un poco a, digamos, leer rápidamente contextos y a obedecer consejos de amigos y amigas locales. Nada de eso me mantendría invulnerable, es claro, pero todo eso, la suerte y todas las relaciones más-que-humanas, me mantuvieron a salvo y feliz. Y, entonces, más privilegiado.

Como millones de personas en la historia de Brasil, yo también busqué a São Paulo para trabajar y ganar dinero. Hoy soy empleado, funcionario público del estado, soy papá de León, y profesor y *(des)orientador* de mis lindes alumnos, tengo un nuevo-buen amor que crece, continuo escribiendo sobre esta investigación tarde por la noche o entre reuniones, y estoy siempre negociando dos o tres semanas al año para poder viajar “a campo”. Creo que nunca

más escribí un poema, pero junto con León inventamos mil juegos, canciones y pinturas, y con los chicos y chicas de la facultad inventamos el cpaS-1 (COLETIVE DE ANTROPOLOGÍA, ARTES E SAÚDE PÚBLICA) y el *Baphorau*. Entre 2020 y 2022 viajé muchas veces entre Brumadinho (MG) y São Paulo, Brasília y São Paulo, tejiendo el zig-zag de León, cultivando mi paternidad y nuestra relación, como efecto de los rumbos profesionales y existenciales de Márcia, su mamá y mi excompañera. Amor, trabajo y movimiento. Algunos privilegios se mantienen, otros llegaron nuevos, otros se fueron y la lucha continúa mientras Brasil es destruido.

Como efecto de la intensificación de relaciones, trabajos y lecturas puta/transfeministas, anti-racistas y de/contra/anti-coloniales, así como del estudio del campo científico contemporáneo, hoy pienso que esa investigación que realicé en la frontera, de la forma que fue realizada, es una persistencia en el presente del pasado de la antropología. Quizá haya sido la última etnografía que realicé de esa forma “clásica”, digamos, alimentada por todas las fantasías de lejanía, de *solidão* y de genialidad individual y masculina, por todas las fantasías (pós)coloniales, blancas y masculinas de viajes, descubrimientos y autorías. A partir de 2015, con la muerte de Carmelo y la ida de Socorro y otras tantas personas, inclusive de Marco y Flavia, todo quedó extraño. Creo que la antropología que hicimos no deberíamos insistir tanto en seguirla haciendo: sobre amor y movimiento, sobre sexo, género y dinero, son otros cuerpos, otras voces, otras alianzas y otros saberes que están llenando y multiplicando el “breve espacio en que no estás”. De mi parte, intento decir menos y conectar más, ¡salve Exu!

## Referencias

ANZALDÚA, Gloria. **Bordelands/La Frontera: The new mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

APONTE, Jorge. **Leticia y Tabatinga. Construcción de un espacio urbano fronterizo: hacia una geohistoria urbana de la Amazonía**. Tesis de Doctorado en Geografía. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

BARAÚNA, Glaucia. **Atingidos por barragens: conflitos socioambientais no Rio**

**Madeira.** Tese de doutorado em Antropología Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2014.

BUMACHAR, Bruna. **Nem dentro, nem fora: a experiencia prisional de estrangeiras em São Paulo.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

CABEZAS, Amalia. **Economies of desire: sex and tourism in Cuba and the Dominican Republic.** Philadelphia: Temple University, 2009.

CANDOTTI, Fabio. Algumas ideias para uma analítica descolonial da Amazônia. **Seminário Internacional Gênero e Territórios de Fronteira.** 13 de setembro de 2017. Núcleo de Estudos de Gênero, PAGU, Unicamp, 2017. Disponível em: [https://www.academia.edu/37346675/Algumas\\_ideias\\_para\\_uma\\_anal%C3%ADtica\\_descolonial\\_da\\_Amaz%C3%B4nia](https://www.academia.edu/37346675/Algumas_ideias_para_uma_anal%C3%ADtica_descolonial_da_Amaz%C3%B4nia)

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Org). **Ética e regulamentação na pesquisa antropológica.** Brasília: Letras Livres, Editora da Universidade de Brasília, 2010.

HIRATA, Daniel. Segurança pública e fronteiras: apontamentos a partir do ‘Arco Norte’. **Revista Ciência e Cultura** vol.67 no.2 São Paulo abr./jun. 2015: 30-34.

IGLESIAS-PRIETO, Norma. Tijuana provocadora. Fronteridad y procesos creativos. En: José Manuel Valenzuela (ed). **Transfronteras: fronteras del mundo y procesos culturales.** Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2014, p. 97-128.

IGLESIAS-PRIETO, Norma. “Mental Maps and Borderisms. The border as a condition of meaning”. **Seminário Internacional Gênero e Territórios de Fronteira.** Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp. 14 de setembro de 2017. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=PoOLPZVZUCI>.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 22 dez. 2016.

LIMA, Bagdala Cajueiro de. **Profissionais do sexo: um estudo de caso no contexto social do município de Tabatinga/AM.** Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Antropologia, Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas. Benjamin Constant: UFAM/INC, 2010.

MARQUES Roberto. Problemas de patrimônio como problemas de gênero: disjunções entre feminismo e cultura popular na Festa de Santo Antônio em Barbalha (CE). **INTERSEÇÕES** v. 22 n. 3, p.463-491, dez. 2020. DOI: 10.12957/irei.2020.56792

MELO, Fábio Junior de Lira. **Entre famílias, bofes e lances**. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Antropologia, Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas. Benjamin Constant: UFAM/INC, 2014.

MELO, Flávia. **Cadastrar, incluir e proteger: as malhas da assistência social na fronteira Amazônia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Doi:10.11606/T.8.2020.tde-19042021-132559.

MONTGOMERY, Heather. **Modern Babilon?: prostituting children in Thailand**. London: Berghahan Books, 2001.

MORENO RANGEL, Nestor. **La lucha por el derecho a aparecer en las márgenes del río Amazonas: activismo, organización y acción política lgbt en la triple frontera entre Brasil, Perú y Colombia**. Tese de doutorado em Psicologia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

NASCIMENTO, Silvana. “Fugas e contrapontos na fronteira: reflexões etnográficas sobre transitividades corporais e de gênero no Alto Solimões/AM”. **R@U**, 11 (1), jan./jun. 2019a, p.524 – 551.

NASCIMENTO, Silvana. “O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima”. **Revista de Antropologia**, v.62(2), 2019b: 459-484. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>

NASCIMENTO, Silvana. “Desire-cities: a transgender ethnography in the urban boundaries”. **Vibrant**, v. 15 N. 1, 2018. E151501 DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412018v15n1a501>

NÓBREGA, Renata da Silva. **Entra na roda: história, cotidiano e mobilidades em Rondônia**. Tese de doutorado em Sociologia. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Available at: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/305064>.

OLIVAR, JM. “Señora, no espere que un día de hospital cure 40 años de mala vida’: morte, emoções e fronteira”. **Horizontes Antropológicos** (online), v. 25, 2019, p. 79-110.

OLIVAR, JM; CUNHA, Flávia; ROSA, Patrícia. Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: o caso da ‘migração peruana na Amazônia brasileira’. **Revista TOMO**, n.26 jan/jun, 2015, p.123-163.

OLIVAR, JM; MELO, F & TOBÓN, M. Blood, Smoke and Cocaine? Reflections on the Governance of the Amazonian Border in Contemporary Brazil. In: Natalia Ribas-Mateos & Timothy Dunn. (Org.). **Handbook on Human Security, Borders and Migration**. 1ed. Cheltenham(UK) Northampton (USA): Edward Elgar Publishing, 2021, v. 1, p. 312-327

PASSAMANI, Guilherme. **Batalha de Confete no “Mar de Xarayés”: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp, Campinas, 2015.

PEIRANO, Mariza. “Etnografia não é método”. **Horizontes Antropológicos**, 20, n. 42, 2014, p. 377-391. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos, crime e fronteiras: gênero, tráfico de pessoas e mercados do sexo no Brasil*, 2015, CNPq Processo: 404868/2012-6. Relatório de Pesquisa.

PISCITELLI, Adriana. **Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo**. Rio de Janeiro: EDUERJ/ Clam, 2013.

PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Glaucia e OLIVAR, José Miguel (org). **Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil**. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU-Unicamp, 2011.

POVINELLI, Elizabeth. **Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism**. Londo: Duke University Press, 2011.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994

SARTI, Cynthia; DUARTE, Luis Fernando (org). **Antropologia e ética: desafios para a regulamentação**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2013.

SCHUCH, Patrice; VICTORA, Ceres. “Pesquisas envolvendo seres humanos: reflexões

a partir da antropologia social." **Physis, Revista de Saúde Coletiva**, 25 (3), 2015, p.779-796.

SUAREZ-MUTIS, Marta; MORA, Claudia; PÉREZ, Ligia; PEITER, Paulo. "Interacciones transfronterizas y salud em la frontera Brasil – Colombia – Peru". **Mundo Amazónico** 1, 2010, p.243-266. doi:10.5113/ma.1.10268

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [1999], p. 345-406.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006 [1990].

APELLIDO B., BLANCA. **Haciendo comestible la ciudad. Los indígenas urbanos de Leticia y sus redes desde la Soberanía Alimentaria**. Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2013.

VICTORA, Ceres; OLIVEN, R; MACIEL, M; ORO, A (org). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, EdUFF, 2004.

VICTORINO, Nicolás. Conformación de un nodo de transfronterización en el bajo Caquetá-Japurá. In: Zárata, C (org). **Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonía**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2012, p.262-282.

**Recibido:** 28/02/2022

**Aceito:** 21/04/2022



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

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

**Silvana Souza Nascimento<sup>1</sup>**

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 pletera 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 intrigade<sup>1</sup> 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 Eterno<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup>. A ideia da tese foi elaborar uma etnografia, a partir da relação entre gênero e sociabilidade<sup>4</sup>, 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 socialidade<sup>5</sup> 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 homosociais, 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 Sudeste<sup>6</sup>. 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 vacas<sup>7</sup>. 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 camponesa<sup>8</sup>. 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 estudos<sup>9</sup>.

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”<sup>10</sup>. 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*<sup>11</sup>. 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 terreiro<sup>12</sup>. 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 ativa<sup>13</sup>. 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 fazenda<sup>14</sup>.

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 vida<sup>15</sup>.

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 Esmeralda<sup>16</sup> 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 cidade<sup>17</sup>.

---

**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 subsistência<sup>18</sup>, 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 interior<sup>19</sup>, 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 anteriores<sup>20</sup>. 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 estava, de certo modo, inserida nas famílias e colaborava na instituição do casamento e na reprodução da cisheteronormatividade<sup>21</sup>. 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 subjugam a posição feminina.

Assim, certas brechas e fribilações 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

# **Na Casa Amarela: uma etnografia da política pública Transcidadania JP<sup>1</sup>**

*In the Yellow House:  
an ethnography of public policy Transcidadania JP*

**Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira<sup>1</sup>,  
Mónica Franch<sup>2</sup>**

**1.** Bacharel em Ciências Sociais, Antropóloga e doutoranda em Antropologia pelo PPGA da Universidade Federal da Paraíba. Integrante do Grupessc - Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura. <https://orcid.org/0000-0002-0198-1555> **geissykreis@gmail.com**

**2.** Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Líder do Grupessc - Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura. <https://orcid.org/0000-0003-3845-3841> **monicafranchg@gmail.com**

**Resumo:** Este artigo se situa na esteira das pesquisas sobre políticas públicas LGBTQIA+ no Brasil, a partir da análise de um dos braços da política municipal de João Pessoa (PARAÍBA): o Programa Transcidadania JP. Voltado para pessoas travestis e transexuais, o Transcidadania JP será focado neste texto a partir das relações entre pessoas, instituições e serviços conectados ao referido Programa, percebidos por meio de entrevistas, análise de documentos e participação observante. Para fazer a pesquisa que antecede este texto, foi feita

uma etnografia na sala do Centro de Cidadania LGBT, nos meses de setembro de 2017 a maio de 2018, buscando perceber o cotidiano desse serviço, com o objetivo inicial de compreensão e análise das dinâmicas, os sentidos e impacto do referido Programa. Nosso objetivo é compreender como o Transcidadania vem sendo implementado, e principalmente, percebido por pessoas travestis e transexuais vinculadas ao programa, e funcionárias/os da instituição.

**Palavras-chave:** Transcidadania JP. Direitos Humanos. Política Pública. Transexualidade. Travestilidade.

**Abstract:** This article on LGBTQIA+ public policies in Brazil is an analysis of one of the branches of municipal policies in João Pessoa (PARAÍBA): the Transcidadania JP Program, for transvestites and transsexuals. The research on Transcidadania JP observes the relationships between people, institutions and services connected to the Program through interviews, document analysis and observant participation. From September 2017 to May 2018, we conducted ethnographic work in the LGBT Citizenship Center, to understand the daily life of this service, with the initial objective of analyzing the dynamics, meanings and impact of that Program. Our objective was to understand how Transcidadania was implemented, and mainly, perceived by transvestite and transsexual users of the program and employees of the institution.

**Keywords:** Transcidadania JP. Human Rights. Public Policies. Transsexuality. Transvestility.

## Introdução

São já muitas as pesquisas que dão conta do desenvolvimento de políticas públicas LGBTQIA+<sup>2</sup> no Brasil (ZANOLI; FALCÃO, 2015; ARAGUSUKU;

2. A nomenclatura do movimento, conforme fartamente discutido na literatura, mudou ao longo do tempo de um genérico “movimento homossexual” nos anos 1970 a um conjunto de letras representativas dos diferentes coletivos. A ordem e a quantidade de letras, por sua vez, também se modifica ao sabor das discussões e dos embates no movimento, sendo bastante difícil de estabilizar (FACCHINI, 2005). Neste texto, acompanhamos o consenso mais recente em torno da sigla LGBTQIA+, definindo lésbicas, gays, bissexuais, trans, queer, intersex, assexuados e demais pessoas que não se enquadram

LOPES, 2016; AGUIÃO, 2018; FEITOSA, 2019; SOUZA *et al.*, 2021, entre outros). Em linhas gerais, as análises costumam refazer a trajetória dos movimentos sociais em torno das questões de diversidade sexual e de gênero desde os anos 1970, acompanham as diversas reconfigurações dos movimentos nas décadas seguintes e o surgimento da demanda de políticas públicas, bem como apontam a redemocratização e, especificamente, os governos do Partido dos Trabalhadores como o contexto em que tais políticas foram estimuladas, estabelecidas e posteriormente implementadas. Marco importante nessa história recente, o Programa Brasil Sem Homofobia, lançado em 2004, emerge como um instrumento chave para a implementação de políticas de Estado não apenas em nível federal como também nos níveis locais (estaduais e municipais). Entre as diversas ações incluídas no documento programático do Brasil Sem Homofobia, a recomendação de criação de centros de referência foi de crucial importância para a materialização de políticas intersetoriais de enfrentamento à violação de direitos e de promoção da cidadania para a população LGBTQIA+.

Para além do estímulo vindo da esfera federal, em cada contexto local a criação de centros de referência dependeu da conjunção de uma série de fatores, tais como: governos municipais e estaduais liderados por políticos e partidos do campo progressista, movimentos sociais fortalecidos e articulados com o executivo e legislativo de cada esfera, realização de conferências estaduais e municipais com adesão e visibilidade para fazer valer a agenda do movimento junto ao Estado, presença de quadros oriundos do movimento para implementar as políticas específicas, entre outros fatores. Na Paraíba, e mais precisamente na cidade de João Pessoa, em que pesem os conflitos entre grupos políticos e suas reverberações na relação movimento/esferas de governo, essas condições foram reunidas na segunda década dos anos 2000. Inicialmente, foi o governo do estado, então liderado por Ricardo Coutinho (PSB), por meio da Gerência Executiva de Direitos Sexuais e LGBT, que criou, no ano de 2011, o Centro Estadual de Referência dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis

---

nessas definições. Também utilizamos LGBT ao definir a política municipal e seus espaços, que se definiram a partir dessa sigla, acompanhando a nomenclatura do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e de Direitos LGBT (BRASIL, 2009).

e Transexuais (LGBT) e enfrentamento à LGBTfobia da Paraíba - Espaço LGBT, inicialmente na capital paraibana (SOARES; SCHULTZ, 2018) e desde 2021 também em Campina Grande. Já no nível municipal, o Centro de Cidadania LGBT de João Pessoa foi criado no ano de 2016, pela Coordenadoria de Promoção à Cidadania LGBT e Igualdade Racial, diretamente vinculada ao gabinete do então prefeito, Luciano Cartaxo (PT e depois PSD) (MOZELI *et al.*, 2021).

Neste artigo, abordamos etnograficamente um desdobramento da política LGBT municipal de João Pessoa: o Programa Transcidadania JP, voltado para as pessoas travestis e transexuais<sup>3</sup>. Inspirado no programa homônimo de São Paulo (CONCÍLIO, AMARAL, SILVEIRA, 2017), a invenção (WAGNER, 2012) paraibana do Transcidadania revela a emergência de um novo sujeito de direitos no campo da política pública municipal, simultaneamente integrado e diferenciado do genérico “LGBT”. Ao mesmo tempo, o acompanhamento do cotidiano da política pública descortina as várias dimensões não programáticas que constituem “o Estado em ação” (NATIVIDADE, 2016), e mostra como a chegada daquelas e daqueles que historicamente estiveram às margens do Estado (DAS; POOLE, 2004) tem um potencial transformador das práticas do Estado e, por que não, dos modos de fazer pesquisa.

O artigo está dividido em quatro partes: iniciamos com nota histórica sobre o movimento LGBTQIA+ na Paraíba e sobre políticas públicas LGBT em João Pessoa, com foco no Transcidadania JP; em seguida, apresentamos o contexto e as condições para a realização da pesquisa etnográfica que serve de base a este texto; na sequência, trazemos alguns resultados desta pesquisa, realizada no Centro de Cidadania LGBT, onde o Transcidadania JP funciona.

## **Movimento e políticas LGBT em João Pessoa: situando o Transcidadania JP**

Na Paraíba, é no final dos anos 1970, em clima de pré-abertura do regime militar e acompanhando os ventos que sopravam nacional e internacionalmente,

---

**3.** Pessoas travestis e transexuais, pessoas TT's, população de travestis e transexuais, e ainda população TT, são categorias usadas em campo, que utilizaremos aqui de forma indistinta. Para uma compreensão do processo de criação de uma “população LGBT” ver Aguião (2018).

que diversos atores começam a se mobilizar, inicialmente em espaços de lazer e posteriormente de maneira organizada, em iniciativas que contestavam a moralidade sexual então dominante e elaboravam imagens positivas sobre a homossexualidade<sup>4</sup>. Os dois primeiros grupos de militância homossexual foram o Nós Também (em alusão ao Somos, de São Paulo) e o Grupo Beira da Esquina, fundados respectivamente em 1981 e 1984. De vida curta, ambos os grupos tinham relação com docentes e discentes da Universidade Federal da Paraíba, embora o Beira da Esquina estivesse também ligado a outros movimentos sociais. Essas iniciativas traduzem um momento de efervescência na esfera cultural e dos costumes na capital paraibana, sem proporem uma articulação com o Estado em forma de políticas públicas (GOMES; ZENAIDE, 2019; OLIVEIRA, 2018).

Como observam diversos autores, essa articulação movimento/Estado foi promovida nacional e localmente a partir dos anos 1990, impulsionada pela construção da “resposta brasileira à Aids” (PARKER, 2003; ZANOLI; FALCÃO, 2015). O enfrentamento à epidemia da aids teve efeitos paradoxais em relação ao movimento então chamado de homossexual. Se, num primeiro momento, a aids serviu à estigmatização de homossexuais, trabalhadoras/es do sexo, usuários de drogas e pessoas trans, num deslizamento da categoria epidemiológica de “grupo de risco” para o terreno das moralidades, num segundo momento esses mesmos “grupos de risco” foram mobilizados para se aliar ao Estado na produção de ações preventivas junto às comunidades mais afetadas. É fundamental lembrar a ação pioneira de travestis e transexuais no acolhimento de pessoas vivendo com HIV/aids nos primeiros tempos da epidemia, sendo Brenda Lee e sua casa em São Paulo o exemplo mais conhecido desse tipo de iniciativa.

As trajetórias do ativismo pela diversidade sexual e o movimento anti-aids se interseccionam e contribuem para o que Facchini (2005) denomina como

---

**4.** Foge à intenção deste artigo fazer uma discussão sobre movimento social LGBTQIA+ na Paraíba, apenas destacaremos brevemente alguns elementos dessa trajetória. Para um histórico do movimento LGBTQIA+ brasileiro, são referências inescapáveis Facchini (2005), Simões e Facchini (2009), entre outros. Para uma compreensão do movimento na Paraíba, ver Gomes (2016), Gomes e Zenaide (2019), Oliveira (2016) e Nascimento (2018).

um “reflorescimento” ou terceira onda do movimento pela diversidade sexual e de gênero a partir dos anos 1990. Na Paraíba, esse momento é representado pelo Movimento do Espírito Lilás (MEL), fundado em 1992. De caráter misto, juntando gays, lésbicas e travestis, o MEL atuava com o público universitário e nas comunidades de base (OLIVEIRA, 2018; GOMES; ZENAIDE, 2019). No que diz respeito às políticas públicas, Oliveira (2018) observa que o MEL fez as primeiras parcerias com o Estado no final dos anos 1990 e início da década de 2000, para financiamento de ações preventivas contra o HIV. Nessa época, mais precisamente em 2002, ocorre também a segmentação e emergência de sujeitos que não mais querem se inserir num movimento único, proposta inicial do MEL. Em 2002, é fundada a Associação de Travestis da Paraíba (ASTRAPA) e o Grupo de Mulheres Maria Quitéria, aos quais depois se somariam o MOVBI (MOVIMENTO DE BISSEXUAIS DA PARAÍBA, EM 2013) e o Coletivo PETRIS (COLETIVO DE HOMENS TRANS DA PARAÍBA, EM 2015), ficando o MEL identificado com o segmento de homens gays (OLIVEIRA, 2018; GOMES, ZENAIDE, 2019).

A institucionalização desse e de outros movimentos existentes na Paraíba (NASCIMENTO, 2018) em forma de políticas públicas de combate à homofobia e apoio à população LGBT ocorreu na década de 2010, inicialmente junto ao governo do estado (2011) e em seguida pela gestão municipal (2015). O processo de implementação de uma política pública LGBT em João Pessoa se alinha com as experiências estaduais e municipais por todo o Brasil, e responde a um momento singular da democracia brasileira, marcado por uma maior visibilidade política das questões mobilizadas pelos movimentos LGBTQIA+ e uma permeabilidade do Estado para as demandas oriundas da sociedade civil de modo geral<sup>5</sup>, além do cenário local favorável às mesmas demandas. A promulgação da Lei Municipal nº 12.400 de 05 de julho de 2012, que criou a Coordenadoria Municipal de Promoção da Cidadania LGBT e da Igualdade Racial em João Pessoa, foi demanda dos movimentos LGBTQIA+ da cidade (especificamente MEL, ASTRAPA, Maria Quitéria e PETRIS) e teve aprovação

---

5. Ver Zanoli e Falcão (2015) para uma descrição detalhada dos instrumentos legais e jurídicos que pavimentaram, em âmbito federal, o caminho para as políticas locais LGBTQIA+.

da Câmara dos Vereadores. Já o Centro de Cidadania LGBT, que funciona nos moldes dos centros de referência preconizados pelo Programa Brasil sem Homofobia, foi inaugurado em 17 de maio de 2016, contando com uma equipe multidisciplinar composta por psicólogos, assistente social, advogado e assessores técnicos. O Centro possui caráter intersetorial, funcionando de maneira articulada às secretarias de Educação, Saúde, Desenvolvimento Social e Habitação, além de contar com diversas parcerias com universidades públicas e privadas (MONZELI *et al.*, 2021). A ideia de iniciar um programa, dentro do Centro de Cidadania, especificamente voltado às pessoas trans (travestis e transexuais) surge ainda em 2015, a partir da visita do então gestor da Coordenadoria, Roberto Maia, ao Transcidadania de São Paulo:

No início do ano de 2015, fomos convidados para compor a mesa de abertura do I Encontro Nacional de Homens Trans na Universidade de São Paulo – USP. [...] Representando a Coordenadoria LGBT e Igualdade Racial, fomos eu (ROBERTO MAIA) e Diego Rodrigues para o encontro. Quando chegamos à USP, avistamos nossos companheiros de ativismo da Paraíba, como Fernanda Benvenutty, e vários amigos do movimento nacional de homens trans, como João W. Nery e Luciano Palhano. O evento iniciou e durante a abertura ouvimos uma fala que nos chamou a atenção; era Alessandro Melchior informando sobre como eles estavam implantando o Programa Transcidadania no município de São Paulo. Logo que Alessandro terminou sua fala, pedi para ter um diálogo com ele e solicitei ir conhecer a sede do Programa em São Paulo. No dia seguinte fomos até o centro da cidade, onde fica a sede do Transcidadania, e conheci várias pessoas trans que faziam parte do Programa, dentre elas Simmy Larrat, atual presidenta da ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos. Ficamos tão maravilhados com o que nos foi apresentado que decidimos convidar Alessandro para ir a João Pessoa apresentar o Programa Transcidadania de São Paulo, de modo a servir de base para nós, gestores, implantarmos o Programa Transcidadania de João Pessoa. (SOUZA, 2020, p.21)

Na citação acima, a formação do Programa Transcidadania JP aparece no processo de progressiva “cidadanização” (CARRARA, 2016) das questões em torno à diversidade sexual e de gênero, e é resultado de conexões que se estabelecem nacional e internacionalmente, envolvendo gestores (muitos deles com trajetórias ativistas) e militantes de diferentes gerações - no caso específico, a geração de Fernanda Benvenuto, João Nery e Simmy Larrat, a geração intermediária identificada por Roberto Maia (entre a militância e a gestão) e a geração mais jovem representada por Luciano Palhano e Diego Rodrigues. Nas páginas que seguem, trazemos os principais resultados da etnografia realizada no Programa, abandonando o interesse nas origens e na relação movimento/Estado em favor de um olhar sobre as práticas e experiências.

## **“Não vá foder com minha população”: construindo uma pesquisa etnográfica no Transcidadania JP**

Josy Silva me orienta sobre minha postura ali, pede para que eu participe, pergunte, questione: “Esta população gosta muito de conversar, mais do que ser observada. Elas vêm aqui para desabafar. Se você vir com amor, com afeto, aberta, você vai aprender muito e vai se inteirar, mas se vier com técnica você não vai absorver nada.” (Diário de campo, 2017, p. 1, linha 11)

Imediatamente após minha chegada ao campo<sup>6</sup> com o objetivo de analisar a implementação do Programa<sup>7</sup> Transcidadania JP, Josy Silva, então funcionária do Centro de Cidadania LGBT e que atuou nesta pesquisa como uma verdadeira orientadora em campo, me recebe no espaço do Centro com as orientações acima e questionamentos sobre o que eu estaria

**6.** A observação etnográfica será apresentada em primeira pessoa do singular, relativa a Geissy Reis, que foi quem realizou o trabalho de campo etnográfico, com orientação de Mónica Franch .

**7.** Programas, instrumentos de políticas públicas, “são empreendimentos complexos, que envolvem a contratação de pessoal técnico; disponibilidade de instrumentos; adequação de equipamentos públicos; alocação de recursos monetários; promoção de capacitação, de forma coordenada no tempo e no território.” (JANUZZI, 2011a)

fazendo ali e qual seria minha abordagem dos assuntos analisados. Seu medo de que eu pudesse “foder sua população” logo torna-se o meu medo. Esta é a terceira vez em que vou ao prédio amarelo, onde há duas bandeiras penduradas: a que remete ao arco-íris, simbolizando o movimento LGBTQIA+, e a bandeira do movimento transexual, com faixas de azul, rosa e branco. No térreo, o letreiro “CENTRO DE CIDADANIA LGBT” e no primeiro andar, “COORDENADORIA MUNICIPAL DE PROMOÇÃO À CIDADANIA LGBT E IGUALDADE RACIAL”. Na porta do Centro de Cidadania LGBT, um banner do “Programa Transcidadania JP”, onde figura o carimbo de uma digital do dedo polegar bem no centro. Isso sem contar o interior da instituição, repleto de cartazes contendo leis sobre a garantia do nome social, respeito à identidade de gênero e orientação sexual e demais informações caras à instituição e à sua “população alvo”.

Josy assim me orienta na primeira vez em que chego para ficar o tempo da participação observante (ALBERT; KOPENAWA, 2015), um tempo e uma dinâmica outra das primeiras duas vezes em que estive ali, a primeira durante a reinauguração do Centro de Cidadania LGBT, em 17 de maio de 2017, e a segunda, numa reunião com o coordenador Roberto Maia e a antropóloga e orientadora desta pesquisa, e co-autora deste artigo, Mónica Franch, onde falamos da minha presença ali, dos rumos da pesquisa, e da realidade vivenciada. Considero Josy Silva, minha orientadora em campo, de modo complementar a Mónica, minha orientadora na universidade, além de principal interlocutora, pelas incessantes conversas que tivemos sobre a pesquisa, seus rumos e abordagens metodológicas. Josy trazia sempre a temática da pesquisa em nossas conversações. Queria dar a entender o motivo de eu, uma “estranha em seu meio” (WAGNER, 2012, p. 32), me fazer presente em seu local de trabalho, em dias espaçados da semana, ao longo de meses. Queria também entender que metodologia seria mais adequada ao contexto, no sentido de que fosse mais confortável tanto para Josy como para as pessoas usuárias das políticas e frequentadoras do Centro de Cidadania. Metodológica, ética e essencialmente, a pesquisa etnográfica e a etnógrafa, dependiam de constante negociação e aprendizado do campo.

O Centro de Cidadania LGBT e a Coordenadoria Municipal de Promoção da Cidadania LGBT e da Igualdade Racial funcionam no mesmo prédio: o Centro fica no térreo e a Coordenadoria, no primeiro andar. Ambas as instituições são vinculadas ao Gabinete do Prefeito de João Pessoa. Juntas, são chamadas também de Casa Amarela, devido à cor de suas paredes. A partir daqui, poderei me referir a elas como Centro, ou Centro LGBT, e Coordenadoria, e juntas, como Casa ou Casa Amarela. O objetivo da Casa, como consta em site próprio, é “de contribuir para o fomento de políticas públicas voltadas para os segmentos LGBT.”<sup>8</sup> Sua localização é no centro da cidade, à beira do Parque Sólon de Lucena em João Pessoa. Em forma de círculo, o parque, cartão postal da cidade, é conhecido por Lagoa, em razão de existir uma lagoa em seu centro, margeada por jardins e equipamentos de lazer. A localização da Casa Amarela naquele local é estratégica pois para a Lagoa confluem grande parte das linhas de ônibus que conectam o centro da cidade aos bairros periféricos de João Pessoa e região metropolitana, além de estar próximo de repartições públicas, escritórios e comércio.

Diferentemente da Coordenadoria, criada pela Lei Municipal nº 12.400, de 05 de julho de 2012, após aprovação pela Câmara dos Vereadores, o Centro LGBT foi criado posteriormente, em maio de 2016 (MOZELI *et al.*, 2021). Em entrevista com Diego Rodrigues, assessor da Coordenadoria e posterior coordenador, a criação do Centro de Cidadania LGBT se justifica pela necessidade de um “braço” (da Coordenadoria) que atuasse diretamente com a população LGBTQIA+; no contato e acolhimento dessa população: “O que tá na lei, regulamentado, é a Coordenadoria em si, que tem o serviço de implementação de Política Pública. [A Coordenadoria] é [um órgão] mais burocrático.” (DIÁRIO DE CAMPO EM 19/09/2017). De acordo com Josy, o Centro partiu de uma necessidade, percebida por ela própria, de se estar mais próxima da população de travestis e transexuais. Josy Silva foi então da Coordenadoria para o Centro de Cidadania, e Julhanália Fernandes foi remanejada da Secretaria de Mulheres também para o Centro. Em suas novas funções, são encarregadas

---

**8.** Disponível em: <http://www.jpsemhomofobia.joaopessoa.pb.gov.br/quem-somos>. Acessado em 10 de Setembro de 2017.

prioritariamente de acolher e orientar a população LGBTQIA+ que vai à Casa para conversar, conhecer e/ou solicitar serviços. Foi na sala do Centro de Cidadania LGBT onde estive fazendo pesquisa, durante a maior parte dos meses em que ali estive, nos anos de 2017 e 2018.

O Programa Transcidadania JP é um dos que operacionalizam a política de cidadania LGBTQIA+, da Coordenadoria de Promoção à Cidadania LGBT e Igualdade Racial, em João Pessoa. Sua inspiração, de acordo com o então Coordenador Roberto Maia, é o já existente programa Transcidadania de São Paulo (CONCILIO; AMARAL; SILVEIRA, 2017; SOUZA, 2021), como já citado. O Programa é implementado pela Coordenadoria, junto ao Centro de Cidadania LGBT. Ambos dividem as responsabilidades no trato das políticas públicas, portanto, ações e elaborações desenvolvidas. O Programa Transcidadania JP propõe, em resumo: auxílio financeiro, educação, capacitação profissional, acesso a demais serviços públicos, bem como programas sociais, assistência jurídica, acompanhamento psicoterápico e facilitação para contratação em emprego formal à pessoas travestis e transexuais.

A existência das citadas instituições, bem como o trabalho que ali realizam, constituem-se em conquista dos movimentos sociais do Estado da Paraíba e situa-se na esteira do movimento de “cidadanização” (CARRARA, 2016) das dissidências sexuais e de gênero amplamente discutido pela literatura brasileira, como dito acima. A cidadania de grupos humanos historicamente desprestigiados, como os movimentos sociais têm nos possibilitado aprender, deriva da militância política destes mesmos grupos. Pessoas em situação de vulnerabilidade cujo conhecimento não está desvinculado de sua articulação política. A partir desse vínculo, concebem um mundo e uma forma de organização social onde possam exercer sua cidadania. Nesse processo, Estado, movimento e as pessoas que fazem uso dessa política (com graus diversos de participação no movimento) afetam-se mutuamente - “populações” se fazem no Estado (AGUIÃO, 2018) e a burocracia estatal “contamina-se” de práticas oriundas do movimento. O Programa Transcidadania JP estabelece suas diretrizes de atuação ao compreender e eleger as principais vulnerabilidades e potencialidades das pessoas travestis e transexuais.

Como perspectiva teórica e epistemológica, adotamos aqui as premissas do movimento decolonial e sua prerrogativa fundamental de conhecimento e adesão (se é que podemos dizer assim) ao conhecimento produzido pelos movimentos sociais. Como já citado, a criação e organização destas instituições, o Centro de Cidadania LGBT e a Coordenadoria Municipal de Promoção à Cidadania LGBT e Igualdade Racial, parte da operacionalização da sociedade civil organizada; instituições municipais ligadas ao gabinete do Prefeito que se tornam possíveis graças à atuação de diversos movimentos sociais. A perspectiva decolonial nos possibilita incorporar esses saberes como forma engajada e legítima de produzir conhecimento. Nesse sentido, o pensador decolonial Walter Mignolo nos diz que

A genealogia global do pensamento decolonial (realmente outra em relação com a genealogia da teoria pós-colonial) até Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, o movimento Sem Terras no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das Américas. A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (MIGNOLO, 2008, p. 258 *apud* BALLESTRIN, 2014, p. 106).

Estando no campo, muitas informações sobre estar aqui, sobre os/as sujeitos/as e também os resultados e procedimentos da pesquisa, enchem a minha cabeça de dúvidas, hipóteses, conexões e principalmente incertezas, onde não sobra espaço para quase nada além de algumas perguntas. Como ouvir? Como ver? O que é importante perceber? Como ser ética e parceira das/os sujeitas/os desta pesquisa? Como tratá-las/os como sujeitas/os de fato? O que e como retornar à elas/es desta pesquisa, de que modo a auxiliar em sua demanda por direitos? Como estar cotidianamente na Casa Amarela sem atrapalhar e/ou abusar? O que é etnografia na hora de fazê-la? Essa foi minha primeira

experiência em pesquisa etnográfica. E ao longo do desenvolvimento de outras etnografias, tais questões seguem perpassando meu fazer.

É necessário um resgate dos acontecimentos que antecederam e levaram à minha entrada neste campo. Esta pesquisa passou a existir como projeto e a ocorrer, de fato, pelo interesse conjunto do então Gestor Público da Coordenadoria de Promoção da Cidadania LGBT e Igualdade Racial, Roberto Maia, e da antropóloga e professora orientadora desta pesquisa, Mônica Franch, na produção de um livro sobre a Coordenaria e suas políticas públicas. Mônica por sua vez, tendo percebido a oportunidade e necessidade da realização desta pesquisa, me convidou para desenvolvê-la. À época, eu era graduanda em Ciências Sociais, bacharelado, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e foi no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) que desenvolvemos a pesquisa. No início houve, logicamente, uma confusão por parte do gestor e demais funcionários sobre minha presença, que julgavam simplesmente relacionada ao processo de elaboração do citado livro. Ainda no início da pesquisa, em reunião no Centro de Cidadania LGBT, argumentei sobre meus objetivos ali, que pouco tinham relação com a produção do livro, com o qual me comprometi a contribuir com alguns resultados da pesquisa, mas que este não era o objetivo da minha presença como pesquisadora, e sim, a análise do programa Transcidadania JP. O que foi muito bem compreendido e aceito, não alterando meu acesso ao campo.

Nos meses de setembro, outubro e novembro de 2017, e fevereiro a maio de 2018, me fiz presente semanalmente, ora três vezes por semana, ora duas, na Coordenadoria LGBT e Centro de Cidadania LGBT, este último, meu principal campo nesta pesquisa. Se tratando de serviços municipais, é no Centro de Cidadania onde ocorrem praticamente todos os primeiros contatos, e contatos subsequentes com a população de travestis e transexuais vinculada ao Programa Transcidadania JP e a outras políticas públicas oferecidas pelos respectivos órgãos. Assim que começo a ir a campo, Josy Silva me pede um documento assinado por mim e pela orientadora desta pesquisa que justifique minha presença no serviço e contenha mais informações sobre a pesquisa que empreenderia. Argumenta que muitas pessoas vão ali fazer pesquisa e depois

vão embora sem avisar, e sem retornar nada à Casa. Numa gaveta da mesa de Josy ela guarda um Trabalho de Conclusão de Curso de um estudante de administração que fez pesquisa ali e voltou para entregá-lo. Nesta ocasião em que me informa a necessidade do documento e diz dos/as pesquisadores/as que somem, ela tira o TCC da gaveta para me mostrar e fala da importância dessa devolutiva para a Casa. Diego Rodrigues, funcionário da Coordenadoria, também se sente incomodado com essa atitude por parte de muitos estudantes que passam por ali. Conversamos num corredor da Coordenadoria, em frente à biblioteca, quando me contou estar insatisfeito com pesquisadores/as que nunca mais retornam à Casa, que não retornam resultados da pesquisa, e/ou que usam informações apreendidas no seio destas instituições, sem no entanto lhes fazer referência. O alto índice de suicídio entre homens trans, ele me conta, é um dado que tiraram dali, e que seria muito importante seu retorno à Casa, na forma de resultado da pesquisa, devolutiva que não ocorreu.

Eu chegava à Casa por volta das oito horas, quando abria, ou às oito e meia da manhã. Josy Silva, em todas as vezes já tinha chegado, aberto a sala e estava sentada à sua mesa pronta a atender. Nossa relação inicial foi atravessada pelo fato de eu ter chegado com a pretensão de analisar um programa, e pelo fato desse programa ser o Transcidadania JP. Como já referi acima, Josy, minha orientadora do campo, sempre me ensinou muito e me estimulou a buscar a maior quantidade de informações possíveis sobre a Coordenadoria e Centro LGBT, as políticas desenvolvidas, e tudo o que vinha sendo desenvolvido ali e fora dali, para que eu não “fodesse” sua população. No início desta pesquisa, por não ter maiores informações sobre como caminhava a implementação do programa Transcidadania JP – até então só tinha tido contato com suas diretrizes –, era com bastante entusiasmo e otimismo que perguntava sobre o programa e as demais ações do Centro e Coordenadoria. O que fez com que Josy, funcionária da Casa desde antes da implementação do programa, se preocupasse com um possível enviesamento da pesquisa. Logo passou a me informar das dificuldades enfrentadas pelo programa, por ela própria, como mulher transexual, além das vulnerabilidades gerais postas a pessoas travestis e transexuais, me orientando a entrevistar quem ali chegava, quando fosse possível, para que eu pudesse de fato compreender suas realidades. Me questionava se eu

compreendia suas indagações, e se eu buscava informações sobre as causas destas dificuldades relativas ao programa, e à vulnerabilidade de pessoas TT's. Ao passo que me situava/era situada ao campo, e logo, às questões levantadas por Josy, passamos a nos entender melhor, ter conversas mais informais – dessas, combinamos que algumas ficam entre nós duas apenas –, e minha presença ali, olhada agora, com menos desconfiança.

## **O Estado em Ação: etnografando o cotidiano do Programa Transcidadania JP**

Ao iniciar minha pesquisa de campo, contava com a certeza de que o trabalho realizado na Casa Amarela é absolutamente necessário e necessita de expansão, noções reforçadas via aprendizagem e percepção do campo, por meio de entrevistas, conversas informais e a observação participante, ou melhor, participação observante, já que durante todo o tempo em que estava presente na Casa, atuava hora na acolhida de pessoas que chegavam ao Centro, auxiliando pessoas travestis e transexuais a preencherem a ficha cadastral do Transcidadania JP, e mapeando as pessoas inscritas no Programa. Uma questão pensada desde o começo é se os recursos de que dispõe a política, bem como elementos de seu cotidiano e práticas de implementação, atendem da melhor forma as demandas do serviço e da população alvo. Logo de início, me propus a perceber em campo o quanto as pessoas TT's estão satisfeitas com o programa, e acreditava que, para tanto, precisaria de um respaldo quantitativo, na forma de “x pessoas disseram-se satisfeitas, e x pessoas insatisfeitas”. Após minha entrada, percebo que medir essa satisfação ou insatisfação não é algo linear, ou que poderia ser resumido nas categorias “sim” e “não” para o critério “satisfação”, para em seguida ser tirada uma média. Este tipo de questionamento se justificaria se, enquanto ficava no Centro de Cidadania LGBT, conversando com as pessoas que chegavam à Casa, com as que retornavam, e com as que se faziam presentes quase que constantemente ali, enfim, se nestes momentos aquelas categorias – “sim” e “não” para a satisfação, ou, satisfeita/o e insatisfeita/o – fizessem sentido, ou seja, se representassem a forma de expressão e relação das pessoas com a Casa.

É importante termos em mente, no entanto, que esta é uma das poucas

instituições públicas voltadas à pessoas LGBTQIA+<sup>9</sup> no município de João Pessoa e no estado da Paraíba, apesar da conhecida vulnerabilização endereçada à pessoas TT's. Em diversas ocasiões, ouvi de Josy o comentário de que o Programa Transcidadania JP é ele próprio vítima de preconceito institucional, sugerindo que a condição estrutural da violência de gênero (aqui a transfobia) se traduz num déficit de recursos disponíveis para implementar efetivamente políticas para essa população. Essa avaliação de Josy, compatível com outros trabalhos que também discutem subfinanciamento das políticas LGBTQIA+, como é o caso da pesquisa de Zanoli e Falcão (2015) em Campinas, explica algumas das adaptações feitas no Transcidadania JP em relação à proposta original de São Paulo, pois, diferentemente do que aconteceu na capital paulista, em João Pessoa não foi possível pactuar bolsas para as usuárias e usuários (CONCILIO, AMARAL, SILVEIRA, 2017).

Se, como me disse Josy, “a administração pública é preconceituosa” faz-se necessário que a existência da Casa Amarela e as relações do público com os serviços da Casa sejam percebidos a partir das próprias condições em que se dão: de afeto, acolhimento, representatividade, escuta, possibilidade de fala das pessoas que buscam a Casa, a possibilidade também, de ali poderem conhecer e ter acesso a alguns direitos fundamentais. À época da pesquisa, anos de 2017 e 2018, o Programa Transcidadania JP não contava ainda com implementação plena das suas diretrizes e, mesmo assim, era visível sua procura constante pelas pessoas trans da cidade e até de outros municípios. Com o passar dos dias e dos meses observando o cotidiano, fui entendendo que o que fazia com que pessoas travestis e transexuais fossem à Casa e lá retornassem com alguma frequência, – maior para umas e menor para outras, a depender do deslocamento e da falta de dinheiro para a passagem de ônibus – se deve sobretudo ao acolhimento e à forma de organização do serviço da Casa Amarela acima referidos, estivessem ou não dentro do Programa Transcidadania JP.

Aprendi, com algum custo da minha parte, que os serviços oferecidos para

---

**9.** Além do Espaço LGBT - Centro Estadual de Referência dos Direitos de LGBT e Enfrentamento a Homofobia na Paraíba, já mencionado neste artigo, o único serviço público voltado especificamente para pessoas trans em João Pessoa é o Ambulatório de Saúde Integral para Travestis e Transexuais.

as pessoas travestis e transexuais, podiam ou não estarem formalmente vinculados ao Programa que fui ali analisar, me fazendo repensar o empreendimento da pesquisa, que a partir daí, se propôs a perceber a relação das pessoas travestis e transexuais com a Casa, para além unicamente do marco do Programa Transcidadania JP. Me lembro da expressão que fiz quando finalmente entendi que o Transcidadania JP era um, entre tantos programas operacionalizados pela Casa; olhei para Josy (naquele momento só estávamos nós duas na sala do Centro de Cidadania LGBT), levantei as sobrancelhas, abri levemente a boca, e disse, “ahhh”, compreensão verbalizada em seguida, e aprovada por Josy, que sorriu e acenou com a cabeça, além de verbalizar a concordância.

Momentos antes havia quatro pessoas no Centro, um homem trans que aguardava a consulta com a psicóloga, uma mulher travesti que preenchia a ficha cadastral para o Programa Transcidadania, auxiliada por Julhanália, e outras duas mulheres sentadas de frente para a mesa de Josy, uma delas travesti, e a outra transexual. Estas últimas solicitavam empréstimo ao Banco Cidadão, via mediação da Casa e orientação de Josy para preenchimento da ficha de solicitação. Situação que me ajudou a perceber a multiplicidade dos serviços, e a não vinculação de todos eles, necessariamente, ao Transcidadania. Situação, entre tantas, que me trouxe mais próxima do cotidiano da Casa e das experiências narradas por suas/eu usuárias/os.

Neste mesmo momento em que os serviços da Casa eram acessados pelas quatro pessoas ali presentes, algumas de suas vivências, de quando vítimas de transfobia, eram compartilhadas. O homem já citado falava de sua expulsão da casa dos pais, no momento em que comunica a estes sua identidade de gênero, a de homem trans. Após uma pausa em que suas lágrimas não puderam ser contidas, fala que está “de favor” na casa de uma pessoa conhecida. As mulheres ali presentes o ouvimos atentas. Em seguida foram feitos diversos comentários, todos em tom de solidariedade, condenando a situação de violência. Ao que se seguiram outros compartilhamentos: a mulher travesti que preenchia a ficha cadastral para o Programa Transcidadania JP falou de como foi expulsa da casa de seus pais, depois de levar uma “surra” dele.

A concessão de crédito pelo Banco Cidadão para pessoas travestis e

transexuais é um dos benefícios intermediados pela Casa Amarela. O serviço atua na facilitação para que essa população tenha acesso ao crédito. Facilitação que ocorre, por exemplo, com a retirada do comprovante de renda como condição inerente à concessão, alongamento do prazo para devolução do valor emprestado, isenção de taxa de juros, aceite do nome social, e mais recentemente, a opção de substituição do comprovante de residência, como contrato de aluguel ou conta, por uma declaração ofertada pelo próprio Banco Cidadão, e preenchida pela pessoa solicitante.

Eu estava na Casa no dia em que Josy ligou para a Larissa, funcionária do Banco Cidadão, informando que Éricka<sup>10</sup> (solicitante do crédito) iria naquele mesmo dia ao banco, mas que não dispunha do comprovante de residência, até então solicitado pelo banco para a concessão do crédito. Nesta ligação, Josy argumenta em favor da substituição do comprovante de residência, na forma de contrato de locação, ou conta de energia e água, por exemplo, para a citada declaração de residência emitida pelo Banco. Em sua argumentação, expõe para a funcionária do Banco Cidadão a condição de vulnerabilização em que pessoas travestis e transexuais, em sua grande maioria, se encontram, e da necessidade de abrangê-las (suas próprias demandas) na operacionalização dos serviços. Algumas horas depois, Éricka retorna do banco com a declaração que, preenchida, serviria muito bem como comprovante de residência. Além de conseguir o serviço procurado para a usuária, a ação de Josy reverbera na funcionária do banco, amolece estruturas de aparência rígida de um modo difícil de capturar a não ser pelo trabalho etnográfico.

Em grande número, ia-se à Casa à procura de Josy, que por ter uma longa trajetória no movimento TT é bastante conhecida, e referência para as pessoas que à época iam ali. Se vai ao Centro LGBT – não à Coordenadoria, no primeiro andar do prédio – no térreo, com porta de entrada de frente ao portão que dá acesso à Casa. Ali, além da inscrição em programas sociais, conversa-se, desconstrói-se o gênero, milita-se, ali se chora, se ri, se reclama, sente-se esperança e desesperança, imaginam-se presentes e futuros, e se recorda, muitas vezes

---

**10.** Todos os nomes dos/as interlocutores/as de pesquisa, com exceção dos/as funcionários/as da Casa Amarela, são nomes fictícios.

com alguma tristeza, dos passados que quase sempre contêm expulsão da casa dos pais, entre outras violências de gênero e/ou à orientação sexual, como nos casos acima expostos. A depender do perfil da pessoa que chega ao Centro, determinadas fichas são preenchidas. Pessoas travestis e transexuais preenchem e assinam, muitas vezes com o auxílio das funcionárias, a ficha cadastral do programa Transcidadania JP, e de outros serviços disponíveis no momento, como para o acompanhamento psicoterápico feito na Casa.

Não eram raras as situações em que pessoas iam ao Centro para conversar, sem necessariamente demandar, nessa visita, algum serviço oferecido pela Casa. Conversas sobre identidade de gênero, orientação sexual, violência de gênero e direitos, sempre ocorriam. Às vezes, acontecia de no preenchimento das fichas cadastrais, os campos “identidade de gênero”, “orientação sexual” e “nome social” dispararem uma série de memórias, de indagações e reflexões sobre o significado dos termos, e sobre auto identificação. Presenciei, em dias diferentes, duas situações em que, duas mulheres, na faixa de 50 anos, se questionavam se preencheriam o campo como “travesti”, ou “mulher trans”. As pessoas presentes, em ambas as situações, buscavam contribuir, apresentando a compreensão que tinham dos termos, e/ou, expressando a forma como se auto-denominam, se mulher trans, se travesti, se homem trans, e se hétero, homo ou bissexual. Em ambas as situações, a conversa gerada pelos campos contidos nos formulários e a resposta nada óbvia aos mesmos esclarecem o modo como pessoas se tornam “população”, na compreensão de Aguião (2018), passíveis de gestão pelo Estado.

Durante a maior parte do tempo em que estive na Casa, a retificação de nome e gênero exigia laudo psicológico para o primeiro, e médico para o segundo<sup>11</sup>, o que contribuía para a busca do serviço. Com o mínimo de quatro consultas o laudo podia ser expedido. A busca pela psicoterapia, contudo, ocorria não somente por esse motivo. Era comum que, após conseguirem o laudo, usuárias e usuários dessem continuidade à psicoterapia, mesmo com as dificuldades de deslocamento até o Centro, dentre outras situações desfavoráveis. Em uma das minhas idas à Casa, conheci Marcos, que morava na

---

11. No dia 1 de Março de 2018 houve a alteração desta exigência.

cidade de Campina Grande/PB, e semanal ou quinzenalmente ia à Casa, para atendimento psicoterápico. Numa conversa que tivemos na calçada em frente à Casa, até onde o acompanhei para que pudesse pegar um ônibus intramunicipal para o Hospital Clementino Fraga, e lá tomar o ônibus que o levaria de volta à sua cidade, ele me disse que fazia esse deslocamento pela especificidade da Casa, endereçada à cidadania de Pessoas LGBTQIA+, e pela gratuidade dos serviços: do ônibus intermunicipal disponibilizado pela prefeitura de Campina Grande, com ponto final no referido hospital, da psicoterapia, da orientação e acompanhamento jurídico ofertados pela Casa nos processos de retificação de nome e gênero.

Outra frente importante de atuação ligada ao Transcidadania JP tem a ver com a inclusão da população TT no mercado formal de trabalho. Com essa finalidade, o programa faz parcerias com empresas privadas para contratação de pessoas travestis e transexuais por meio dos processos seletivos já existentes nas empresas. É importante dizer que não há a formulação de processos específicos para atender a esta população, como cotas ou seleções direcionadas, a Casa assim o prefere, para que não seja fabricada uma distinção entre as pessoas contratadas. Ao invés disso, há a prática de deixar na Casa currículos que periodicamente serão enviados às empresas no período em que abrem para contratação. Roberto Maia, então Coordenador da Casa, nos diz que a intenção da parceria com as empresas, além da facilitação da contratação e orientação sobre os temas identidade de gênero e orientação sexual, é para que não haja a necessidade de mediação da Casa Amarela, e sim que se crie entre as empresas um hábito de contratar pessoas travestis e transexuais, o que imediatamente implica em conhecê-las e reconhecê-las ontologicamente. É necessário, conclui Josy, capacitar e sensibilizar estas empresas no trato com pessoas travestis e transexuais, e o que é também muito importante, cuidar da autoestima dessas “meninas” e “meninos” para que não se intimidem com os olhares e as “conversinhas” a seu respeito, que não deixem de usar o banheiro no local de trabalho, tão pouco beber pouca ou nenhuma água para não ter de usá-lo, com medo das represálias.

No atual cenário brasileiro, com a crescente perda de direitos, e a posição

ocupada pelo país, há 13 anos consecutivos, como o que mais mata pessoas travestis e transexuais no mundo, cuja expectativa de vida é de 35 anos, de acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2022), nos atentemos para suas demandas e condições sociais, para suas estratégias de sobrevivência e para as políticas públicas voltadas para essa população; o que elas nos dizem da administração pública, e da facilitação do acesso a ela própria enquanto política ao público alvo a quem se destina? A implementação dos programas que operacionalizam estas políticas públicas caminha junto com as diretrizes originais e com as demandas de pessoas travestis e transexuais e dos movimentos sociais?

Em mapeamento das pessoas inscritas no Transcidadania JP, 58 pessoas travestis e transexuais até o primeiro semestre de 2018, as informações contidas nas fichas cadastrais do Programa, apontam para o seguinte: o grau de escolaridade de 22,56% das pessoas vinculadas é de 5ª à 8ª incompleto, 12,03% com ensino médio incompleto e 37,59% com ensino médio completo. É minoritário o número de pessoas travestis e transexuais que estejam cursando ou tenham concluído o ensino superior e há ainda as/os que tenham só concluído a quarta série do ensino fundamental. Quanto à atuação no mercado de trabalho, é de 60,90% o número de travestis e transexuais desempregadas/os. E 53,38% desta população tem renda mensal de R\$0,00. No ano de 2017, apenas duas pessoas das 48 pessoas que preencheram a ficha cadastral, tinham renda maior do que um salário mínimo, não ultrapassando, no entanto, o valor de R\$ 2.000,00. Destas pessoas, 6 não tinham renda alguma, 27 não informaram. Com renda mensal menor que um salário mínimo, 9 pessoas, e com renda de um salário mínimo, uma pessoa. No primeiro semestre de 2018, somente 37,5% das pessoas travestis e transexuais que preencheram a ficha cadastral do programa Transcidadania JP, informaram que dispunham de algum renda, destas (37;5%) pessoas, 25% possui renda mensal menor que um salário mínimo, além do que, uma destas conta com três dependentes economicamente. Em um dos formulários, através dos quais pude mensurar estas informações, havia como resposta na questão sobre a renda mensal: “Nenhuma”.

Nancy Fraser aponta para a estreita relação que o gênero estabelece com

economia e desqualificação social, a partir da qual podemos pensar as condições de vulnerabilização socioeconômica e cultural de pessoas travestis e transexuais, como o medo de andar na rua, compartilhado por muitas das pessoas travestis e transexuais com quem conversei, e sua condição econômica nos dados sobre renda trazidos acima.

Quando consideramos coletividades localizadas na região intermediária do espectro conceitual, encontramos tipos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade desprezada. Essas coletividades são bivalentes. O gênero é um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural-valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Naturalmente, as duas faces não são claramente separadas uma da outra.” (FRASER, 2006, p. 233-234)

As citadas instituições (COORDENADORIA E CENTRO LGBT) atuam voltadas à cidadania LGBTQIA+, o programa Transcidadania, no entanto, lida exclusivamente com mulheres e homens transexuais e mulheres travestis como seu público alvo; em relatório enviado à Prefeitura pela Coordenadoria e Centro, são as “Principais Vulnerabilidades da População das Travestis e Transexuais:”

Não inserção no mercado de trabalho formal; Não reconhecimento social, jurídico de travestis e transexuais; Transfobia Social; Evasão precoce da escola; Expulsão de casa, falta de apoio da família; Condições precárias de moradias ou situação de rua; Prostituição como única forma de trabalho e renda; Violência pública; Migração para a rede de exploração sexual; Atendimento discriminado nas políticas públicas; Processo transsexualizador clandestino; Dificuldade de acesso às políticas de educação, saúde e desenvolvimento social.

Na ocasião da condução de uma das entrevistas semi-estruturadas que fiz na Casa, ocorria ao lado, no Parque Sólon de Lucena, uma comemoração aberta às/aos transeuntes. Chamei Jéssica, logo após a realização da entrevista, para

irmos até lá, ver de perto e participar daquele evento em que se aglomeravam muitas pessoas. De imediato ela recusou meu convite, “não tenho coragem ... ai, tenho medo”, disse. Em consonância, Bento argumenta que “Pessoas que solicitam cirurgias de transgenitalização são expulsas de casa, não conseguem emprego, são excluídas de todos os campos sociais” (BENTO, B. 2008, p. 12). Além de que, argumenta Butler, são lidadas socialmente como *corpos abjetos*, ou seja, o corpo não reconhecido como sujeito, um corpo não legitimado que nem deveria existir e que pertencem a regiões inóspitas (BUTLER, 2002). No contexto desta pesquisa o corpo abjeto relaciona-se ao corpo que transita entre os gêneros, mas que não necessariamente têm a cirurgia de transgenitalização como objetivo. Pessoa-corpo, cujos processos de exclusão vão desde o não reconhecimento do nome social e não contratação em empregos formais, ao absurdo índice de violência e morte da população de travestis e transexuais, e também (embora menos publicizado) à alta taxa de infecção pelo HIV e de morte em decorrência de complicações pela Aids.

Nas conversas com as pessoas travestis e transexuais vinculadas ou não ao Transcidadania JP, em entrevistas particulares e diálogos de sala de espera e na calçada da Casa, as questões referentes, direta ou indiretamente, à transexualidade e travestilidade, bem como seus desdobramentos, nos ajudam, aqui, a discutir a relevância e processo de implementação das diretrizes do programa Transcidadania JP. Discussão que não representa, em absoluto, uma verdade ideal positivista, do campo de pesquisa e suas/seus sujeitas/as), “o texto construído da etnografia, que se pretende convincente, verdadeiro e objetivo, ora esconde ora passa ao largo de questões tais como a articulação da subjetividade do autor com as das pessoas pesquisadas”, o contexto e as limitações de pesquisa (TRAJANO FILHO, 1986, p. 140).

Aqui retornamos à formulação e implementação do programa Transcidadania JP. São seus objetivos específicos: a) preparação e inserção da população trans de João Pessoa no mercado do trabalho formal; b) elevação da escolaridade básica; c) formação profissional; d) transferência de renda; e) inserção nos programas habitacionais existentes; f) articulação da gestão para inserir essa população nos programas sociais; g) inserção na atenção básica no SUS (SOUZA, 2021). Destes, os objetivos de formação profissional e transferência

de renda, estão sendo prejudicados por ausência de repasse orçamentário do Município, nos informou o então coordenador, Roberto Maia. O que acreditamos ter confluência com o que Josy nos chamou à atenção: o fato da administração pública ser “preconceituosa”, o que nos faz retornar à noção de *identidades bivalentes* de Nancy Fraser (2006), para compreender como a administração pública, os governos, e o Estado Brasileiro<sup>12</sup> praticamente inviabilizam a noção e as consequências práticas de que pessoas travestis e transexuais são pessoas cidadãs, de que a cidadania lhes pertence, para quem, portanto, políticas públicas não devem continuar na escassez em número e recursos, para quem a política da exclusão, da morte e da violência não pode continuar se perpetuando.

Quanto às diretrizes de preparação para o mercado de trabalho e elevação da escolaridade básica, ocorria, à época, parceria com o Centro de Línguas Estrangeiras de João Pessoa, e parceria com o EJA (EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS), com o objetivo de facilitar a entrada de pessoas travestis e transexuais nestes serviços formativos, além de promover discussões sobre a temática nestes ambientes, para que a entrada da população TT fosse acompanhada de respeito, logo, da garantia da condição cidadã. Já a inserção no mercado de trabalho vem ocorrendo através de parcerias com empresas privadas, que também passam por capacitação de pessoal oferecida pelo Centro e Coordenadoria, no que tange a questões de gênero e sexualidade, a fim de que sejam reconhecidas as demandas das pessoas TT's que poderão vir a ser contratadas pelas empresas. Após terem seus currículos em mãos (via Casa Amarela), as empresas entram em contato com alguns e algumas das pessoas TT's, informando a data do processo de seleção.

Percebo, em campo, que o baixo volume de recursos financeiros para os serviços oferecidos pelo programa Transcidadania JP é uma questão bastante importante para as/os funcionárias/os da Casa, que constantemente estão

---

**12.** A participação de Direitos da Cidadania - Direitos Individuais, Coletivos e Difusos no orçamento efetivo da União, pago em 2017, correspondeu a 0,028 %<sup>12</sup> do PIB (Produto Interno Bruto) neste ano. Menor que no ano anterior, em 2016, que teve 0,037 % de investimento em Direitos da Cidadania. No ano de 2018, o valor percentual pago até julho, corresponde a 0,024 % do PIB.

refletindo sobre o programa, e demais serviços que ali oferecem, a partir das demandas e vulnerabilidades da população alvo. É por isso entendem a importância de que as diretrizes das políticas sejam plenamente implementadas, a exemplo da transferência de renda para as pessoas travestis e transexuais que preencheram a ficha cadastral do programa. Apesar disso, como vimos, o programa não deixa de acontecer. À época ele se articulava via parcerias com Secretarias Municipais (a exemplo da Secretaria da Mulher), e suas respectivas instituições, com universidades públicas e privadas, bem como com as empresas contratantes de pessoas TT's.

Durante as entrevistas semi-estruturadas, perguntava sobre a vida em geral, a experiência na escola e outras instituições públicas, a relação com empregos formais, o modo como chegaram ao Centro LGBT e o que já haviam conseguido ali em termos de direitos, e sobre o processo da transexualidade e da travestilidade. Sobre o acesso ao SUS, Bárbara, auto identificada como mulher transexual, conta-nos que

É horrível, horrível, porque quando eu sofri o acidente de moto, eu não tava com carteirinha de identidade nem cartão do sus, ela não podia atender, ai como eu não podia falar né essas coisas, aí quem foi, foi minha prima ai ela era evangélica, ao invés de ela falar meu nome feminino né, que já não tinha identidade, ela não ia saber, ela pegou e deu meu nome de homem, aí lá um monte de gente, e ela chama 'Fabiano?' Ai eu, 'Por que tu não desse meu nome de mulher?' É constrangedor! Aí todo mundo fica olhando, entendeu? quando a pessoa se levanta, a gente olha os olhares. É horrível!  
(BÁRBARA, 24 ANOS)

À Juliana, auto identificada como mulher trans, pergunto sobre como é precisar do Estado, e ela nos diz o seguinte:

Eu nunca procurei depender do Estado, nunca procurei, já por causa disso, desse atendimento mecânico, porque pra alcançar o Estado é muito longe, essas pessoas distanciam demais as coisas pra gente, dificultam mais,

dificultavam né, porque agora temos nossos Centros LGBT, graças à Deus.  
(JULIANA, 40 ANOS)

Bárbara e Juliana, ao trazerem estas narrativas sobre suas relações com o serviço público, nos dizem, entre outras coisas, o quanto não são públicas estas instituições, visto que para Serpa (2003, p.22) “Se é certo que o adjetivo ‘público’ diz respeito a uma acessibilidade generalizada e irrestrita, um espaço acessível a todos deve significar, por outro lado, algo mais do que o simples acesso físico a espaços ‘abertos’ de uso coletivo.” Ao perceber a dimensão de classe da acessibilidade, e de gênero podemos colocar, o autor conclui que “a acessibilidade ao espaço público da/na cidade contemporânea é, em última instância, ‘hierárquica’.” (2003, p.26). A respeito desta hierarquia, para nela situar a pessoa travesti e a pessoa transexual, vivendo e se deslocando pela cidade, basta que nos recordemos das informações sobre a expectativa de vida, de apenas de 35 anos, atravessada pelo alto índice de homicídios transfóbicos, dos dados sobre renda e escolaridade, e da quase completa impossibilidade de estar em empregos formais, como nos explica Juliana:

Ainda tava na casa do meu pai, antes eu ia atrás de emprego, já fui muito, deixava currículo ali, currículo aqui, as pessoas me olhavam, porque eu era uma pessoa afeminada até demais, só em eu vir olhando, já diziam assim: ‘aquele ali é um fresco’, com licença da palavra porque já falei, usando esses termos de baixo calão, e eu nunca, nunca consegui (JULIANA, AUTO IDENTIFICADA COMO MULHER TRANS, 40 ANOS).

Ao ouvir a Juliana, a Geovana, a Josy e a Bárbara diretamente, somadas às/ aos demais interlocutoras/es desta pesquisa, olho, ouço e escrevemos (OLIVEIRA, 1996) “‘por meios de que’, ou ‘através de que’” (GEERTZ, 1997, p. 89). De como eles e elas percebem a Casa, a cidade, o mundo, e se percebem, em interação. Por meio de narrativas, elas/es me abriram, me apresentaram, me inseriram e me ensinaram sobre seus espaços e realidades.

Se falamos em alto índice de desemprego entre pessoas travestis e

transexuais, falamos, necessariamente - a partir do que aprendemos com elas - das múltiplas violências coladas à tentativa de estar num emprego formal. “As portas sempre tá fechada, as portas sempre tá fechada, a gente nem fala, mas quando eles vêm o documento, que tem aquela identificação, as portas fecham”, conclui Geovana, 46 anos, auto identificada como mulher travesti.

## **Ficando por aqui...**

No período em que estive em participação observante na Casa, acompanhei suas rotinas, que desconstróem formas engessadas e estereotipadas de atuação do serviço público, ao mesmo tempo em que constroem outras formas de existência deste espaço e de oferta do serviço público à população assistida, por perceber falha a extrema burocracia, a formalidade e inacessibilidades, de praxe no serviço público que, de forma geral reproduz preconceitos e, portanto violência, desencadeados por uma estrutura de funcionamento excludente e por profissionais muitas vezes não inseridos/as no debate de gênero e sexualidade, seja *queer*<sup>13</sup>, seja feminista. Percebemos esse cenário numa relação pessoal com os serviços públicos, e em um imaginário social que desprestigia ora um ora outro de seus métodos enrijecidos, mas principalmente nas falas das/os funcionárias/os e usuárias/os da Casa Amarela, que rotineiramente distinguem positivamente o serviço desta casa dos demais órgãos públicos.

Se para a pessoa que vai ao Centro em busca de seus serviços, há qualquer dúvida ou dificuldade, como saber o horário de funcionamento no outro órgão onde precisará ir para dar seguimento ao serviço ofertado pela Casa, ou saber o endereço deste mesmo órgão, ou ainda a necessidade de um documento de que não dispõem, Josy e Julhanália fazem a busca das informações necessárias e as repassam, além de entrar em contato com a instituição solicitante de determinado documento, e quando necessário, negociar uma flexibilização para

---

**13.** A teoria *queer* propõe abordagens de gênero e sexualidade que rompem com categorias e preceitos heteronormativos e essencialistas destes, pensando-os não numa lógica higienista ou biológica, mas social e psicologicamente. O padrão social de sexualidade e papéis de gênero funcionam como pano de fundo pra teoria, que foca no sujeito e sua autonomia para decidir sobre que performance sexual e de gênero prefere para si.

inserção das pessoas travestis e transexuais.

Acreditamos que tais avanços no trato humano, na conquista e garantia de direitos cidadãos atrelados às demandas da população LGBTQIA+, em especial TT, de forma empírica e em tempo mais próximo do real, ocorrem, na Casa, graças certamente à natureza do Centro e da Coordenadoria, do papel a que se destinam, de luta pela cidadania, e também à representatividade - de pessoa LGBTQIA+ para pessoa LGBTQIA+ -, e constante reflexividade sobre questões de gênero. Os/as funcionários/as vinculados à Casa Amarela, salvo os seguranças, psicólogos e assistentes sociais escaladas, e a mulher responsável pela limpeza, são LGBTQIA+, critério para ser funcionária/o da Casa. Representatividade a que Josy sempre se refere como “lugar de fala” em suas narrativas sobre a formulação de políticas públicas. “Sou travesti” ou “sou mulher trans”, dá início a muitas das falas de Josy, a que se segue “respeitem meu lugar de fala”.

A vivência das/os funcionárias/os como pessoas LGBTQIA+, ou seja, a representatividade, nos parece, traz novas configurações para o funcionamento do serviço público. Sofrer violência por ser LGBTQIA+, e TT em especial, (por constituir população privilegiada da pesquisa) gera, segundo Josy, entre tantas coisas, desconfiança tanto das instituições, como de pessoas, gera repulsa a determinados olhares e risadas, facilmente identificados por ela quando preconceituosos/curiosos, “nós travestis e transexuais somos muito sensíveis ao olhar, por tudo o que a gente passou e passa” diz Josy. O que leva essa população a se fechar em casa, a não procurar qualquer tipo de serviço público, complementa Josy, “o que leva essa população a se suicidar<sup>14</sup>”, conclui Afonso, autodeclarado homem trans em sua primeira visita ao Centro. Por isso mesmo, a compreensão, o respeito, o acolhimento, a risada, o acolhimento do choro, os incentivos, e a conversa em termos que são comuns às pessoas travestis e

---

**14.** Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), mais de 800 mil suicídios foram registrados em 2015 em todo o mundo, dos quais 75% em países de média e baixa renda. O Brasil ocupa a 8ª posição no ranking de países com maior incidência de suicídios, superando o número de 12 mil casos por ano. O suicídio é uma das causas mais recorrentes das mortes de travestis, mulheres transexuais e homens trans do Brasil nos últimos tempos (NOGUEIRA, Sayonara; AQUINO, Tathiane e CABRAL, Euclides, 2017).

transexuais<sup>15</sup> são fundamentais aqui na relação servidor/a e população assistida.

Em resumo, a representatividade e a preparação dos/as funcionários/as para atender de forma respeitosa e inclusiva pessoas LGBTQIA+, além da forma amigável e até afetuosa com que se relacionam, são fundamentais ao acolhimento e prestação de serviço do Centro à esta população. Avanços que, em forma de palestras, mesas e rodas de diálogo, se esforçam por transmitir às demais instituições públicas e privadas. A exemplo do Consultório na Rua que pediu à Casa Amarela que os capacitasse para o atendimento da população TT, e ainda, que os ajudassem a repensar suas estratégias de atuação, que embora ocorresse na rua, justo para atender mais pessoas, não conseguia abranger a população de travestis e transexuais. Solicitações que a Casa atendeu de pronto. Funcionários/as da Coordenadoria e do Centro deram oficinas com os temas de gênero, sexualidade e vulnerabilidade social e se colocaram à disposição para seguir em diálogo.

Assim que comecei esta pesquisa não fazia distinção entre quais ações faziam parte da programa Transcidadania JP, especificamente, e quais as que constituíam a política de cidadania LGBTQIA+ da Casa, sem, contudo, estar inserida no programa Transcidadania JP. Também não distinguia a mensuração de quem está inscrita/o no programa, e quem se beneficia do programa. Toda Pessoa LGBTQIA+ que vai ao Centro de Cidadania LGBT tem a seu dispor uma série de benefícios, alguns sendo implementados, outros não implementados em plenitude, pelos motivos que tratamos. O mesmo vale para as pessoas travestis e transexuais que recorrem à Casa e são inscritas no Transcidadania. Preencher a ficha cadastral do programa Transcidadania não significa que a pessoa passará a contar imediatamente com seus serviços oferecidos, seja porque alguns ainda não foram implementados completamente, seja porque, no momento em que procurou o Centro, a data para inscrição em algum programa social, e/ou o tempo de cadastro para emprego em alguma empresa privada, já havia expirado, tendo que esperar até o próximo período de abertura. Durante a pesquisa, fui alertada para o fato de o programa Transcidadania não dispor de maiores recursos e investimentos orçamentários e estruturais, devido mesmo

---

15. Incluindo "cú, caralho e buceta", nos diz Josy.

à especificidade do programa; pelo preconceito e discriminação à população TT serem estruturais, e portanto, relacionados aos problemas citados, argumentava-se. Questão que, ao expor a transfobia, só corrobora para a urgente necessidade de investimento e ampliação das políticas públicas e seus programas voltados às pessoas travestis e transexuais.

Já no fim deste texto, pontuamos que a Coordenadoria de Promoção à Cidadania LGBT e Igualdade Racial e o Centro de Cidadania LGBT vêm desenvolvendo políticas e programas voltados à população LGBTQIA+, de modo a lidar com as diversas vulnerabilidades dessa população, e por isso são de extrema importância. Aqui nos dedicamos a apresentar o Programa Transcidadania, suas diretrizes originais e processo de implementação, além da Casa Amarela e parte de sua população alvo, em interação.

Concluimos que as diretrizes contidas no Programa Transcidadania, demonstram conhecimento e comprometimento com seu público alvo. Tendo estado presente no cotidiano de implementação deste programa, fica evidente a vontade geral de participar e se beneficiar dele, o que implica necessariamente, que disponha de maiores recursos, de maior atenção e investimento, visto a extrema importância do serviço.

As/os funcionárias/os das citadas instituições, devido sua constante reflexividade acerca dos serviços que ali oferecem, alertam para a carência orçamentária para o programa em particular, além da falta de incentivo e financiamento público para demais programas e políticas públicas que desenvolvem, e tentam, junto à setores públicos, angariar recursos que possibilitem a plena implementação do Programa. Carência de recursos que atribuem à violência de gênero institucional. Nos deparamos com uma política de redistribuição deficitária, embora incipiente, mas com uma política de reconhecimento efetiva, que promove entre as pessoas usuárias um sentimento de pertença e apropriação em relação ao Centro. O aspecto de acolhimento, afeto e respeito não deve ser negligenciado, como contraponto a vivências marcadas por violências reais e simbólicas a que essa população está submetida. Por fim, fazendo eco ao grupo/movimento decolonial latino americano, acreditamos no estabelecimento de relações cada vez mais horizontais e próximas a serviços dessa natureza; de luta por direitos humanos, e por cidadania, formas de existência e de saber que

queremos cada vez mais atrelados à Antropologia e a nosso fazer.

## Referências

AGUIÃO, Silvia. **Fazer-se no “Estado”**: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direito no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

ANTRA. **Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021**. (Org.) BENEVIDES, G. Bruna G. Brasília: Distrito Drag, 2022.

ARAGUSUKU, Henrique Araújo; LOPES, Moisés. Preconceito, discriminação e cidadania LGBT: políticas públicas em Mato Grosso e no Brasil. **ACENO**, vol.3, n.5, p.242-258, 2016.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.** [online]. 2013, n.11, pp.89-117. ISSN 0103-3352

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CONCILIO, Isabela Leite; AMARAL, Marcos; SILVEIRA, Paula Moreira (org.). **Transcidadania**. Práticas e trajetórias de um programa transformador. São Paulo: Koinonia; Prefeitura de São Paulo, 2017.

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

FEITOSA, Cleyton. Políticas públicas LGBT no Brasil: um estudo sobre o Centro Estadual de Combate à Homofobia de Pernambuco. **Sexualidad, Salud y Sociedad** - Revista Latinoamericana. n. 32 - ago. / ago. / aug. 2019, p.90-118.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, n.14/15, p.231-239, 2006.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. RJ: Vozes, 1997.

GOMES, José Cleudo. **Direitos Humanos, Educação e Cidadania LGBT**: Análise das Ações do Programa Brasil Sem Homofobia em João Pessoa/PB. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação

da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

GOMES, José Cleudo; ZENAIDE, Maria Nazareth. T. A trajetória do movimento social pelo reconhecimento da cidadania LGBT. **Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia**, v. 8, 2019, p. 1-20.

JANNUZZI, P. M. **Avaliação de programas sociais no Brasil: repensando práticas e metodologias das pesquisas avaliativas**. Planejamento e Políticas Públicas. Brasília, DF, v. 36, 2011, p. 251-275.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na sociologia. **Revista Brasileira de Sociologia**, Aracaju, v. 1, n. ju/dez. 2013, p. 13-48. DOI: 10.20336/rbs.41.

MONZELI, Gustavo Artur; BRAGA, Iara Falleiros; SOUZA, Roberto Cezar Maia de Souza; FRANCH, Mónica. O Centro de Cidadania LGBT de João Pessoa: um panorama histórico. In: SOUZA, Roberto Cezar Maia *et al.* **Políticas públicas como lugar de resistência: o Centro de Cidadania LGBT de João Pessoa**. João Pessoa: Unipê, 2021.

NASCIMENTO, Silvana. A vanguarda da diversidade sexual no interior paraibano: do sertão à serra da Borborema. In: NASCIMENTO, Silvana; FRANCH, Mónica (Org.). **Entre o sertão e o mar: políticas e poéticas LGBTs na Paraíba**. Salvador: Editora Devires, 2019, p. 53-72.

NATIVIDADE, Marcelo. "Preâmbulo: sobre deslocamentos e margens". **Margens da política: estado, direitos sexuais e religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

NOGUEIRA, Sayonara; AQUINO, Tathiane e CABRAL, Euclides. **Dossiê: A Geografia dos Corpos das Pessoas Trans**. Brasil: Rede Trans Brasil, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, p.13-37, 1996.

OLIVEIRA, Tiago de L. Da política como partição e resistência: esboço de historiografia do movimento LGBT em João Pessoa, Paraíba. In: NASCIMENTO, Silvana; FRANCH, Mónica (Org.). **Entre o sertão e o mar: políticas e poéticas LGBTs na Paraíba**. Salvador: Editora Devires, 2019, p. 29-52.

PARKER, Richard. Construindo os alicerces para a resposta ao HIV/AIDS no Brasil: o desenvolvimento de políticas sobre o HIV/AIDS, 1982 – 1996. **Divulgação em Saúde para Debate**, Rio de Janeiro, n. 27, agosto 2003. p. 8-49.

TRAJANO FILHO, Wilson. Que barulho é esse, o do pós-moderno? **Anuário antropológico**, 86, Brasília, 1988.

SECCHI, Leonardo. **Políticas Públicas: conceito, esquemas de análise, casos práticos**. São Paulo: Editora Cengage Learning, 2013.

SERPA, A. Espaço público e acessibilidade: notas para uma abordagem geográfica. **Revista GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, n.15, p.21-37, 2004.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

SOARES, Gilberta; SCHULZ, Roberta. Retirando do armário as políticas públicas para LGBT na Paraíba. In: NASCIMENTO, Silvana; FRANCH, Mónica (Org.). **Entre o sertão e o mar: políticas e poéticas LGBTs na Paraíba**. Salvador: Editora Devires, 2019, p.73-92.

SOUZA, Roberto Cezar Maia. O Programa Transcidadania JP e a inclusão de travestis e transexuais nas políticas públicas. In: SOUZA, Roberto Cezar Maia *et al.* **Políticas públicas como lugar de resistência: o Centro de Cidadania LGBT de João Pessoa**. João Pessoa: Unipê, 2021.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2012.

ZANOLI, Vinicius Pedro Correia; FALCÃO, Thiago Henrique de Oliveira. “Desmanche”: notas sobre as disputas em torno da legitimidade das políticas LGBT no Brasil. **Caderno de Campo**, n.24, 2015, p.264-289.

**Recebido:** 28/03/2022

**Aceito:** 26/04/2022



# **Uma dama de paus no cerrado: sexualidades, memória e deslocamentos em contextos interioranos**

*A queen of wands in Brazilian Cerrado: sexualities,  
memory and displacements in interior contexts*

**Bruna Andrade Irineu<sup>1</sup>,  
Ayrton Senna Seraphim do Amaral<sup>2</sup>**

**1.** Professora do Departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Relações de Gênero (NUEPOM/UFMT), bolsista de Pós-Doutorado Jr. (CNPq) e vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). <https://orcid.org/0000-0003-1158-5000> **brunairineu@gmail.com**

**2.** Professor do Curso de Publicidade e Propaganda do Centro Universitário de Várzea Grande (UNIVAG) e do Curso de Cinema e Audiovisual da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela UFMT. <https://orcid.org/0000-0002-3298-3350> **ayrtonsenna1994@gmail.com**

**Resumo:** Este texto reflete sobre migração e deslocamentos em contextos interioranos a partir da memória de pessoas LGBTI+, observando suas vivências entre paradoxos como consumo-lazer e violências-resistências. A partir da análise das seis entrevistas realizadas em um projeto de extensão, cujo objetivo foi produzir um documentário audiovisual sobre a primeira

boate LGBTI+ na cidade Palmas, capital do estado de Tocantins, coloca-se em tela processos de deslocamentos em contextos interioranos, especialmente articulados por migrações do interior a capital em busca de liberdade para vivência da sexualidade ou migrações de grandes centros para capital de um estado interiorano em busca de melhores condições econômicas também como forma de fuga das violências e violações de direitos humanos motivadas por orientação sexual e/ou identidade de gênero. A documentação audiovisual como estratégia para a preservação da memória e do patrimônio imaterial LGBTI+, assim como a coprodução de saberes entre ativismos e academia por via da extensão nas universidades públicas em um período que antecede a atual conjuntura de desfinanciamento das políticas de educação superior no Brasil servem também como pano de fundo para o debate desenvolvido neste artigo.

**Palavras-chave:** Sexualidades; Gênero; Memória; LGBTI+; Tocantins.

**Abstract:** This paper reflects on migration and displacements in interior contexts from the memory of LGBTI+ people, observing their experiences between paradoxes such as consumption-leisure and violence-resistance. From the analysis of the six interviews carried out in an extension project, whose objective was to produce an audiovisual documentary about the first LGBTI+ nightclub in the city of Palmas, capital of the state of Tocantins, displacement processes in interior contexts, especially articulated, are put on the screen. migrations from the interior to the capital in search of freedom to experience sexuality or migrations from large centers to the capital of an interior state in search of better economic conditions, also as a way of escaping violence and human rights violations motivated by sexual orientation and/or gender identity. Audiovisual documentation as a strategy for preserving LGBTI+ memory and intangible heritage, as well as the co-production of knowledge between activism and academia through extension in public universities in a period that precedes the current situation of underfunding of higher education policies in Brazil also serve as a background for the debate developed in this article.

**Keywords:** Sexuality; Gender; Memory; LGBTI+; Tocantins.

## Introdução

Este texto reflete sobre migração e deslocamentos em contextos interiores a partir da memória de pessoas LGBTI+, observando suas vivências entre paradoxos como consumo-lazer e violências-resistências. A partir da análise das seis entrevistas realizadas em um projeto de extensão, cujo objetivo foi produzir um documentário audiovisual “No avesso da noite de Palmas” (2017), sobre a primeira boate LGBTI+ na cidade Palmas, capital do estado de Tocantins.

A lacuna de estudos sobre a sociabilidade LGBTI+ na região Norte brasileira, especialmente no Tocantins, foi um motivador central para o estudo que comunicamos neste artigo. Além dessa investida, cabe destacar que temos poucas histórias – contadas especialmente através de produtos audiovisuais – sobre a organização dos movimentos LGBTI+ fora dos grandes centros, o que também foi um determinante para formulação do projeto de extensão e pesquisa que aqui relatamos.

Entre recentes esforços para superar essas lacunas, estão os trabalhos de Fabiano Gontijo (2017). O pesquisador afirma que obras publicadas entre os anos de 1980 e 1990, como as de Peter Fry, Carmen Dora Guimaraes, Richard Parker, Luiz Mott, Nestor Perlongher, Jaqueline Muniz de Oliveira, Maria Luiz Heilborn e Jurandir Freire Costa, realizaram mapeamentos decisivos para instituição do campo de estudos de gênero e sexualidade no Brasil. No entanto, trataram em sua maioria de homossexualidades masculinas, em contextos urbanos, com pessoas brancas ou negras de locais urbanos, em regiões do Sul ou do Sudeste. Gontijo (2017) aponta ainda que na primeira década dos anos 2000 se amplia a existência de dissertações e teses atentas às particularidades da sexualidade no mundo rural, mas é apenas a partir de 2010 que aparecem as primeiras produções de nível de pós-graduação observando o contexto amazônico.

Bruna A. Irineu e Mariana M. Rodrigues (2015) ao desenvolverem um levantamento para constituição de um projeto de extensão enfocando a preservação do patrimônio imaterial LGBTI+ em Tocantins, indicam ter encontrado poucos registros históricos. Parte da produção encontrada envolvia um trabalho de conclusão de curso de Jornalismo na Universidade Federal de Tocantins e

um documentário “Under the rainbown” (2004), que conta a história da primeira parada do orgulho de Palmas. Em decorrência disso, as pesquisadoras contam como produziram o documentário “Memórias (In)visíveis: retratos do Tocantins LGBT” (2014), que recupera memórias dos primeiros espaços de militância de diversidade sexual e de gênero na região.

Tanto no documentário de 2004 quanto no de 2014, chama atenção o fato de que Palmas é descrita como uma capital promissora, já que é a mais jovem do Brasil. É também descrita como terra de oportunidade de trabalho e estudo para quem vem das outras cidades de Tocantins, mas também de outros estados, pelos concursos públicos que ali existiram nestes dez anos que dividem os dois filmes. A cidade também é descrita como conservadora nas falas das interlocutoras e dos interlocutores, que também indicam os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que apontavam que Palmas, naquele período, estava entre as 3 capitais mais evangélicas do país. Os indicadores foram capitalizados pelas gestões municipais, que a transformaram em a “A capital da fé”, referência em carnaval gospel, porém, encerrando o fomento para o carnaval de rua. Uma capital que por sua juventude poderia endossar um estilo de vida progressista e plural, mas que repete características de outras cidades onde o moderno e o tradicional se imbricam reiterando valores, costumes e modos de vida regulados por uma moral sexual conservadora.

Moisés Lopes (2017), que tem se dedicado a refletir sobre diversidade sexual e de gênero no cenário mato-grossense, especialmente na baixada cuiabana, faz um alerta para o fato de que o contexto interiorano não pode ser pensado a partir uma simplória oposição entre capital e interior. O pesquisador propõe que observemos a dinâmica relacional imbricada no regime de visibilidade e invisibilidade; o silêncio e o segredo em torno dos corpos e sexualidades dissidentes; reiteração das estratégias homonormativas; formação de comunidades semelhantes acionando identidade, violência e resistência.

Neste sentido, Irineu e Rodrigues (2014), analisando as falas de suas interlocutoras/es – na faixa dos 30 a 45 anos, residentes em Tocantins há mais de 10 anos, sinalizavam que o pânico moral em torno dos modos de vida que escapam a rigidez da heterossexualidade, especialmente marcadas pela assunção

pública da homossexualidade, preservam no “reconhecimento de si” a particularidade do deslocamento deste sujeito para condição de abjeção – e de um certo exotismo – em contextos em que muitas vezes pode se “contar nos dedos” as pessoas LGBTI+ “assumidas” na pequena cidade.

Deste modo, é desse lugar que as interlocutoras e interlocutores do documentário, produzido entre os anos de 2016 e 2017, nos contam suas experiências, memórias e resistências. Coloca-se em tela processos de deslocamentos em contextos interioranos, especialmente articulados por migrações do interior a capital em busca de liberdade para vivência da sexualidade ou migrações de grandes centros para capital de um estado interiorano em busca de melhores condições econômicas também como forma de fuga das violências e violações de direitos humanos motivadas por orientação sexual e/ou identidade de gênero.

Para tal, estruturou-se este artigo em três partes onde apresenta-se: I) o percurso metodológico para desenvolvimento do projeto de extensão, da produção do documentário e do extrato que elegemos para esta comunicação dos resultados; II) a análise do perfil sociocultural das 6 pessoas entrevistadas no documentário, com ênfase especial nos processos migratórios de cada um/a deles/as; III) a recuperação das memórias sobre a boate Damas de Paus, a primeira LGBTI+ de Palmas, enfocando conexões entre sociabilidade e consumo, bem como na relação entre violência e resistência. Finaliza-se indicando algumas perspectivas e indicações frente a problemática abordada.

## **No avesso da noite de Palmas: extensão universitária, pesquisa e memória LGBTI+**

Ao deparar-nos com a ausência de registros históricos LGBTI+ em Tocantins, especialmente Palmas, tratamos de buscar maneiras de sistematizar e recompor memórias a partir da extensão universitária. Um trabalho coletivo já vinha sendo realizado, desde 2013, por grupos de pesquisa dedicados a estudar gênero e sexualidade em coprodução com o ativismo LGBTI+ local.

Neste mesmo período, nasciam iniciativas arquivistas como Centro de Documentação Luiz Mott (PR), Museu da Diversidade Sexual (SP), Centro de

Documentação João Mascarenhas (RS), bem como a digitalização do acervo da primeira ONG LGBT de Goiás pelo Sertão/UFG e a criação de uma Rede LGBT de Memória e Museologia Social (DF) com editoração da Revista Memória LGBT. Outras ações foram surgindo ao longo dos últimos 5 anos, como o Acervo Bajubá (SP), Museu Bajubá (RJ), e com característica de acervo virtual, o Arquivo Lésbico (DF/SP) e o MUTHA – Museu Transgênero de História da Arte (BA).

Nota-se que a urgência por preservação da memória e dos arquivos LGBTI+ é compartilhada nas mais distintas regiões do Brasil. E, considerando as ferramentas que dispúnhamos naquela conjuntura, a escolha feita para intervir nessa realidade envolveu a formulação e a execução do projeto de extensão intitulado “Uma Dama de Paus no cerrado: trajetórias da sociabilidade LGBT em Palmas/TO”. A proposta compreendeu o mercado enquanto um cenário de sociabilidade e construção de identidade do segmento LGBTI+. E, propôs produzir um vídeo-documentário com objetivo de retratar a memória de militantes, artistas, empresários/as e sujeitos LGBTI+ sobre a história de bares e boates que compuseram a noite palmense. Interessava-nos desenvolver um documentário destacando os processos de visibilidade e invisibilidade que constituem esses “guetos”.

Após registro do projeto nas instâncias institucionais, ele foi contemplado com edital do Programa Institucional de Bolsas de Extensão (PIBEX) e iniciamos a seleção de bolsistas. Alunas(os) dos cursos de Jornalismo e Direito, Campus de Palmas, da Educação Física, Psicologia e do Serviço Social, Campus de Miracema, se somaram à equipe formada por docentes da Educação e Serviço Social, mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Educação e em Desenvolvimento Regional, além de ativistas LGBTI+ que se engajaram durante algumas etapas do projeto. Ao grupo agregou-se também um estudante de Cinema e Audiovisual de uma instituição de ensino de Mato Grosso. Uma equipe menor ficou responsável especificamente pela produção do documentário.

As etapas do projeto presumiam, um primeiro momento de levantamento de produções audiovisuais e bibliográficas que pudessem inspirar a fase de

elaboração e registro do roteiro do documentário na Biblioteca Nacional, na sequência a produção dele envolvendo especialmente a seleção das personagens, a gravação das entrevistas, a edição do material e o lançamento do documentário para a comunidade tocantinense, com posterior divulgação dele em festivais e mostras universitárias. Essas etapas envolveram dois anos de desenvolvimento do projeto de extensão. O projeto, que não recebeu recursos financeiros de nenhum órgão de fomento, teve apenas o apoio das bolsas de extensão e cultura da UFT, durante sua realização.

A produção do roteiro do documentário teve por inspiração duas acepções: a ideia de “código-território” de Néstor Perlongher, em que a articulação entre identidade e territorialidade são concebidas entendendo que os sujeitos se definem no curso e a partir de suas trajetórias marginais, em suas fugas, como equivalente à nau desejanete, circunscrevendo o desejo em outro funcionamento (PERLONGHER, 2005, p. 287); e a compreensão de Michael Pollak (1989) sobre o quão poderoso um documentário ou filme-testemunho pode ser para o rearranjo das memórias coletivas. Diálogos provocados por nossas leituras entre esses dois autores nos ajudam a entender os desafios em constituir arquivos LGBTI+, porque há uma explícita dificuldade de integrar as lembranças desses sujeitos dissidentes à memória coletiva da nação – a memória oficial.

A entrevista para um documentário reúne testemunho e reconstrução de si. Como pudemos constatar durante a produção do filme, funcionando muitas vezes como um momento de reconhecimento individual e coletivo para com os sujeitos entrevistados e os grupos de militância dos quais participam, por exemplo. Mas existe também uma tarefa fundamental de convencimento desses e dessas portadoras de “memórias marginais” de que aquele espaço tem condições de acolhimento no sentido de estimular a superação do sentimento de exclusão e reestabelecimento da verdade e da justiça (POLLAK, 1989).

A gravação do documentário foi feita em câmera *full* HD, Nikon D5300, lentes Nikkor 18-55mm e Sigma 70-300mm, optando por locações em lugares públicos ou nos espaços dos bares LGBTI+ narrados na história. Foram 6 pessoas entrevistadas, em 10 dias de produção, reunindo 7 horas e 58 minutos de entrevistas, que foram precedidas da assinatura do Termo de Cessão de

Imagem e Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). A pré-seleção das cenas e edição delas foram realizadas em dois meses de trabalho, que incluíram a transcrição das legendas em português.

Após a finalização da edição, o documentário, com duração de 25 minutos, foi lançado em 2017, em uma exibição no SESC Palmas e disponibilizado no *youtube*, ferramenta que se articula bem com as estratégias de ampla divulgação e disponibilização gratuita.

**Figura 1:** Ficha Técnica do Doc. No Averso da Noite de Palmas.

<b>No avesso da noite de Palmas</b>
Duração: 25 minutos
Sinopse: No início dos anos 2000, Palmas vê surgir a primeira boate destinada ao segmento LGBT. Em meio ao cenário conservador tocantinense, nasce a Dama de Paus. Os depoimentos de seis entrevistadas/os, nos contam que mais do que um espaço de consumo, era ali o lugar de acolhimento e resistência, que impulsionou uma noite ao avesso da norma. Após seu fechamento, outros espaços abriram, mas poucos com a mesma potência de se poder ser real.
Direção: Bruna Andrade Irineu
Roteiro: Bruna Andrade Irineu e Ayrton Senna S. do Amaral
Montagem e Finalização: Ayrton Senna S. do Amaral
Edição de Imagem e Som: Ayrton Senna S. do Amaral
Direção de Fotografia: Bruna Andrade Irineu e Pedro Thiago Macedo
Cinegrafia: Bruna Andrade Irineu e Pedro Thiago Macedo
Direção de Produção: Bruna Andrade Irineu
Assistente de Produção: Gabriel M. Macário, Pedro Thiago Macedo e Mariana M. Rodrigues
Maquiagem: Gabriel Marques Macário
Fotografia Still: Bruna Andrade Irineu, Gabriel Marques Macário e Pedro Thiago Macedo

**Fonte:** NO AVESSO, 2017.

Entre os anos de 2017, 2018 e 2019, o documentário foi exibido em 5 campus da UFT, em mostras nas capitais da Bahia, Mato Grosso, Rio Grande do

Sul, Goiás, Ceará e Santa Catarina. E foi exibido em um evento na Colômbia e em outro na Argentina. No ano de 2018 recebeu Menção Honrosa no V Festival Chico – Festival de Cinema e Meio Ambiente, realizado em Palmas, Tocantins. Há mais de cinco anos disponível no *youtube*, o filme tem cerca de 1.900 visualizações.

**Figura 2:** Capa do Doc. No Averso da Noite de Palmas.



O projeto de extensão, concomitantemente, se desdobrou na pesquisa intitulada “Memória, Processos de Organização Política e Sociabilidade LGBT em Tocantins”. A pesquisa também partilhou do intuito de preservar o patrimônio imaterial da população LGBTI+ através de sua memória buscando compreender

os processos de sociabilidade e invisibilização de violências e violações de direitos de sujeitos que se autodeclararam LGBTI+ no Tocantins. Observava-se que o reconhecimento da identidade desta população está à margem dos processos de cidadania<sup>1</sup>, e que especialmente na região Norte do país os processos desumanizadores atuam como dispositivo reprodutor do gueto enquanto espaço possível para sociabilidade LGBTI+. Os objetivos específicos do estudo envolviam: Conhecer a história do movimento LGBTI+ tocantinense, em especial Palmas, Porto Nacional e Araguaína; identificar os espaços de sociabilidade e consumo LGBTI+ nestes municípios; verificar como as trajetórias LGBTI+ se interconectam com a história do movimento e dos espaços de sociabilidade.

Embora tivéssemos forte inspiração no trabalho da pesquisadora Débora Diniz, no documentário etnográfico “Uma história Severina”, além de muitas semelhanças com o que ela define como “roteiro etnográfico” (DINIZ, 2008), também compreendíamos nossos limites disciplinares e teórico-metodológicos, que nos impedia de assumir a nossa produção como um documentário etnográfico, o que nos conduziu a um modelo livremente inspirado nele, mas muito mais situado no universo jornalístico e artístico. E isso também rebarterá no percurso da pesquisa, iniciada por demanda do projeto de extensão.

Quanto a condução ética, para o processo inicial que envolveu a extensão, o ofício do profissional registrado como assistente social no conselho de área, bem como os componentes da equipe que são jornalistas, psicólogas e advogadas, garantia pela ratificação de nossos códigos de ética profissional, balizas e pressupostos éticos, suficientes no trabalho com seres humanos. Todavia, ao iniciarmos um processo integrado de extensão e pesquisa entendemos que era necessário que o projeto estivesse em consonância com procedimentos éticos para pesquisas acadêmicas, sendo respeitada a resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS).

---

**1.** Nos termos de Irineu (2019) entende-se por cidadania, o exercício de reconhecimento da identidade LGBTI+, o acesso a proteção e direitos sociais por esta população através da regulação e provimento do Estado, assim como a capacidade de representar-se nos processos decisórios políticos enquanto comunidade em sua ampla diversidade e pluralidade de demandas sociais, econômicas, políticas e culturais.

Essa linha tênue entre o universo artístico do cinema e o acadêmico é refletido por Diniz (2008) especialmente pelo prisma da ética em pesquisa. A pesquisadora nos ajudou a entender que era preciso estabelecer compromissos éticos para que não houvesse um documentário feito na base do sentimento de gratidão entre as ativistas entrevistadas e a equipe do projeto por também se tratar de pessoas inseridas na arena do ativismo LGBTQI+ local, que o aceite na participação fosse “genuína”. Entretanto, também cabe destacar que o caráter qualitativo da Ciências Humanas e Sociais predispõe o envolvimento de afetos e negociações entre pesquisadoras e interlocutoras de pesquisa, que também não foram ignorados neste estudo.

Em um pré-roteiro imaginamos uma amostragem de sujeitos mais restrito a proprietários/as de espaços de consumo LGBTQI+. Conseguimos a aceitação de três pessoas, mas na medida em que fomos conversando com elas, acabamos entendendo que havia uma certa urgência em recuperar a memória da primeira boate de Palmas, pois ela havia sido central para que os outros estabelecimentos que surgiram após seu encerramento existissem. Deste modo, acabamos dispensando aquele perfil inicial e adotamos o perfil de pessoas que viveram a Dama de Paus como proprietário, trabalhadora da casa ou como consumidor/a. Apenas um interlocutor escaparia desse perfil, por uma estratégia de corte geracional, onde pudéssemos então apresentar um ou uma jovem ativista proprietário de um bar galeria, que se apresentou na noite de Palmas como uma casa com valores autodeclarados feministas, antirracista e LGBTQI+, com acesso de baixo custo. Oportunizando, portanto, que o documentário narrasse de maneira implícita uma linha temporal e seus avanços nos direitos LGBTQI+, em um giro de 10 anos desde a criação, auge, encerramento da boate Dama de Paus e um curto registro do momento posterior.

Palmas era naquele momento, uma cidade de menos de 220.000 habitantes, e, toda equipe do projeto era bastante conhecida e engajada na militância feminista e LGBTQI+ local. Como alerta Diniz (2008) o desafio ético passava pela tarefa de esclarecimento metodológico por parte da equipe a todas as interlocutoras para que a entrevista fosse um “ato de expressão livre”, considerando inclusive que uma eventual recusa era possível e não acarretaria qualquer

consequência. Outro compromisso foi garantir que as pessoas entrevistadas fossem as primeiras a assistir ao filme editado e que apenas com o consentimento delas o filme seria finalizado. Foi garantido o direito de veto a cenas que acreditssem não serem de seu interesse a exibição. Após isso, o documentário estaria então apto a ser exibido na cidade, em uma sessão especial para os movimentos sociais, estudantes da UFT e convidadas/os das entrevistadas/os.

Essa experiência extensionista e investigativa, socializada nesse artigo, demanda reflexões sobre a distinção entre um documentário e os dados de um estudo articulado no campo das Ciências Sociais, a qual Diniz (2008) nos inspira explicar a partir de aspectos que nos fazem acreditar o quanto podem se complementar quando tratamos de comunidades historicamente alijadas de direitos, mas ao mesmo tempo produtoras de saber, conhecimento e estratégias de resistência, que manejam e negociam com as instituições oficiais.

## **Entrando em cena: *bichas, travas, giletes e sapatonas na terra do capim dourado*<sup>2</sup>**

Diniz (2008) afirma que existem particularidades na pesquisa qualitativa por imagens se compararmos àquelas que por gravação de voz. Segundo a pesquisadora, a imagem “implode” qualquer promessa de privacidade, sigilo ou anonimato quanto ao uso de dados, comuns aos termos de consentimento livre e esclarecido das pesquisas. O que nos fez assumir a elaboração de um TCLE e um Termo de Uso de Imagem que indicasse às interlocutoras que suas histórias tornar-se-iam públicas no que fosse selecionado e autorizado a entrar no documentário.

Como mencionamos anteriormente, o volume de horas de gravação foi expressamente superior aos 25 minutos que um documentário curta-metragem

---

**2.** Capim dourado é uma vegetação típica do cerrado e de regiões ermas como o Jalapão, em Tocantins, e parte da população do estado, especialmente quilombolas e indígenas, tem produzido artesanatos deste material – que possui cor dourada – para sua subsistência. São feitas bolsas, arranjos de cabelo, brincos, anéis, colares, adereços para casa e escritório, por exemplo. Faz parte do cotidiano palmense frequentar as tradicionais feiras, onde se vende diversos alimentos diretamente do pequeno produtor, bem como artesanatos de capim dourado.

apresenta. Nesse sentido, parte das falas que este artigo expõe estão disponíveis de maneira pública, porém, outros extratos que destacaremos aqui, passaram por transcrição e como forma de garantir sigilo e anonimato, buscaremos expô-las de maneira a garantir sua privacidade.

Outra preocupação que tivemos na seleção das interlocutoras era garantir que o documentário não se restringisse a identidades gays, todavia a história da boate Dama de Paus, colocava em cena a centralidade da sociabilidade gay no contexto LGBTI+ em Palmas. Como uma das interlocutoras, lésbica, nos apontou, foi com a passar do tempo, que a “noite GLS<sup>3</sup>” palmense passou a incorporar programações de interesse das lésbicas, por exemplo a inclusão de *Go go Girls* nas noites de *strip-tease*. Ao mesmo tempo, a primeira boate abriu espaço para o início da cena *Drag Queen* local e cultivava também uma boa recepção às travestis, segundo outra interlocutora. A predominância gay entre quem entrevistamos resulta destes antecedentes, todavia cabe destacar que buscamos homens trans, que tivessem vivenciado a boate naquele período, mas encontramos alguns muito jovens, que não haviam conhecido a Dama de Paus, fato que acabou nos levando a iniciar uma outra produção audiovisual, enfocando a memória dos coletivos trans.

Assim pode-se observar o perfil etário e de identidade auto atribuída das interlocutoras, no quadro A. Entre as/os entrevistadas/os prevalece a idade acima dos 35 anos, cujas pessoas, no período de abertura e auge da Dama de Paus, figuravam em seus 28 a 35 anos. A exceção de um entrevistado, que diz ter chegado a cidade logo da tentativa da reabertura em outro espaço, todos viveram a Dama de Paus em seu auge.

---

**3.** Fazemos um paralelo, para destacar que o termo Gays, Lésbicas e Simpatizantes (GLS) surge na década de 1990, a partir da gênese do mercado direcionado a este público. Isadora Lins França (2007) aponta para a tentativa de tradução da ideia de *friendly* com a inserção do “S” e de uma certa ampliação das fronteiras do “gueto”, com objetivo de agregar consumidores não auto identificados como homossexuais.

**Quadro A:** Perfil etário e de identidade auto atribuída das/os interlocutoras/os no momento de gravação do Doc.

<b>Identificação</b>	<b>Identidade autoatribuída</b>	<b>Idade</b>
Interlocutor A	Gay	50
Interlocutor B	Gay	42
Interlocutor C	Gay	42
Interlocutora D	Lésbica	37
Interlocutora E	Travesti	36
Interlocutor F	Gay	24

**Fonte:** Pesquisa Direta.

Palmas é uma cidade fundada há menos de 35 anos, criada em maio de 1989, e a ideia de progresso da “mais jovem capital do país” será determinante também na caracterização do perfil das interlocutoras, em especial os fluxos e processos migratórios realizados por decisão pessoal, já na vida adulta, ou ainda na infância e adolescência motivado por decisão familiar. Deslocamentos e fluxos, em decorrência do mundo do trabalho, em experiências de vida em contextos interioranos também são percebidos no estudo de Passamani (2019).

No quadro B temos uma noção do deslocamento e migração das interlocutoras, que assinalam viver em Palmas ou no entorno dela, como Porto Nacional e Monte do Carmo, há mais de 5 anos no caso do entrevistado mais jovem e há mais de 10 anos para os demais. Oportunidade de trabalho/estudo e preconceito familiar são fatores levantados pelas interlocutoras. Os deslocamentos para outras cidades antes de mudar-se para Palmas é levantado por dois interlocutores, ambos em decorrência de LGBTifobia familiar.

**Quadro B:** Perfil de Deslocamentos Territoriais das/os interlocutoras/es do Doc.

Identificação	Tempo em Palmas	Origem	Migração
Interlocutor A	Desde 2006	Rio de Janeiro/RJ	Oportunidade de emprego
Interlocutor B	Nasceu em Miracema e cresceu em Paraíso do Tocantins, morou em São Paulo, depois em Palmas 20 anos, migrou para Araguaína e voltou para Palmas	Miracema do Tocantins/TO	LGBTIfobia familiar e oportunidade de emprego
Interlocutor C	Nasceu e vive em Porto Nacional	Porto Nacional/TO	Se desloca semanalmente para capital para lazer
Interlocutora D	Desde 1989	Goiânia/GO	LGBTIfobia familiar e oportunidade de emprego
Interlocutora E	Meados dos anos de 1980	Tocantínia/TO	Transfobia na comunidade em que nasceu e viveu até a adolescência
Interlocutor F	Migrou para Palmas para cursar Jornalismo em 2011	Anápolis/GO	Aprovação na universidade

**Fonte:** Pesquisa Direta.

A atmosfera de oportunidade de emprego em uma cidade promissora atraiu especialmente aqueles que migraram de cidades maiores, como Goiânia e Rio de Janeiro, mas é especialmente abordada nas falas como garantia de sobrevivência e autonomia distante de um ambiente familiar discriminatório e violento. E, deste modo, o quadro C aponta para ocupações remuneradas exercidas pelas interlocutoras, dentre os quais aqueles/as que estão no trabalho formal com vínculos estáveis apontam ter conseguido este êxito recentemente. Todavia, o trabalho informal segue sendo a única alternativa especialmente para travestis, transexuais e lésbicas/gays cuja expressão de gênero desafia as normas e convenções de gênero, raça, sexualidade e classe social.

**Quadro C:** Perfil de Ocupação Remunerada das interlocutoras/es do Doc.

<b>Identificação</b>	<b>Ocupação</b>
Interlocutor A	Serviço público
Interlocutor B	<i>Maître</i>
Interlocutor C	Ensino de Dança e Educação Física
Interlocutora D	Serviço público
Interlocutora E	Profissional do sexo e Estudante de Nível Superior
Interlocutor F	Artista visual, produção cultural e Estudante de Nível Superior

**Fonte:** Pesquisa Direta.

Guilherme Almeida, Andressa Pilar e Zélia Gebrath (2014) afirmam que a identidade de gênero e a orientação sexual compõem as dimensões da vida social dos sujeitos, tornando-os marcadores sociais da diferença que, no contexto de violência e violações de direitos, são elevadas a desigualdades sociais que também se expressam na inserção na divisão sociotécnica e sexual do trabalho, bem como na (im)possibilidade de geração de renda. Em estudo feito no contexto tocantinense, Irineu e Rodrigues (2014) apontam que para suas interlocutoras LGBTI+, a autonomia financeira tornou-se a porta para possibilidade de vivências identitárias, inclusive para aqueles que, antes de migrar de uma cidade maior a Palmas, não viveram os espaços de consumo e sociabilidade LGBTI+.

Logo, é preciso destacar a maneira como a “presença formadora do armário” (SEDGWICK, 2007, p.23) impacta na vida das/os seis interlocutoras/es, de modo que a negação do desejo até a aceitação ou disposição para vivenciar a experiência LGBTI+ marcam esses sujeitos de formas diferentes, como apontam as falas das/os interlocutoras/es:

[...] não foi fácil pra mim me assumir como mulher, ainda mais com 14 ou 13 anos, então eu não tinha nenhuma amiga nem ninguém para me aconselhar, quem eu tinha era a Madonna, através da televisão, através das

entrevistas, através das ideologias de vida dela, então me apaixonei por ela. Assim que eu escutei *La Isla Bonita*, é minha música até hoje, assim, foi como eu me apaixonei por ela como pessoa. [...]. (INTERLOCUTORA E, 36 ANOS, 2016).

A discriminação maior mesmo era a questão trabalho, né? Porque você passa a trabalhar e naquela época de 1990, 90 e pouco, então você já ouvia piadinha, porque querendo ou não você tem o estereotipo e as pessoas já falavam que você era viado, viadinho, e você nunca quer ser, né? Na verdade, hoje o processo é bem mais fácil, mas naquela época... eu mesmo me olhei várias vezes no espelho e várias vezes me perguntei, várias vezes eu chorei, porque eu não queria ser gay, né? [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

Os deslocamentos e fluxos migratórios aparecem nas falas quase sempre como decorrentes de processos de violência familiar, no ambiente de trabalho, escolar ou no contexto comunitário das pequenas cidades no entorno de Palmas, como Miracema do Tocantins, Tocantínia, Paraíso do Tocantins e Porto Nacional.

Eu descobri que gostava de mulher com 13 anos de idade. Como a gente morava no interior, achava que não era certo gostar de uma pessoa do mesmo sexo. Quando vim para Palmas [depois de passar uns anos em Goiânia] foi quando me envolvi pela primeira vez com uma menina, estava com 15 anos de idade. Para a minha família foi meio complicado. Eles achavam que uma filha chegar grávida em casa era mais fácil do que falar para os pais que tinha uma lésbica na família. [...]. (INTERLOCUTORA D, 37 ANOS, 2016).

Tive [um momento da vida em que sofri com preconceito]. Foi quando um tio meu, um pouco afastado, falou para a minha mãe que não aceitava uma "macho-fêmea" na família. Aquilo para mim foi uma das piores coisas, porque acho que família a gente sempre tem como base, mas no dia em que

ele falou isso me senti muito mal. Só que eu falei “não é por causa dele que eu vou mudar”, independente de qualquer coisa eu vou ser o que sou, querendo ele aceitar ou não. (INTERLOCUTORA D, 37 ANOS, 2016).

Na época de escola era terrível porque eu morava em um setor que eu tinha que atravessar um outro para ir para a escola, né? E como era um setor, vamos dizer, não tão nobre, sempre que eu passava ficavam me xingando de mulherzinha, de viadinho, de pula moita, então na minha adolescência foi bem complicado. Mas eu sempre fui muito “topetudo” mesmo, não tinha vergonha de ser quem eu era, assim como hoje não tenho. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

Um elemento a ser considerado é o fato de que aqueles/as interlocutores/as que migraram para Palmas a partir de cidades pequenas vizinhas a observam como “um lugar mais aberto” e “permissivo” para pessoas LGBTI+ do que suas cidades de origem, enquanto aqueles/as que migraram de cidades como Rio de Janeiro e Goiânia percebem-na como “pouco acolhedora”, “provinciana” e “conservadora”.

Eu já tinha 40, então quando eu cheguei em Palmas... eu era um típico carioca eu tinha os cabelos pintados eu usava três brincos e vários colares que na época era maior daqueles colares agarradinho no pescoço e as pessoas não me viam nem como da área da saúde, quem dirá como fonoaudiólogo. [...] só com passar do tempo que eu fui descobrindo que era mesmo isso, era muito tradicional muito conservador. [...] Eu esperei até a hora de encontrar um emprego, de encontrar uma forma de subsistência para então recomeçar abrindo, mas eu nunca escondi não [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

Neste sentido, corroboramos com Lopes (2017) quando nos alerta para a importância de não reproduzir, em nossas análises, a ideia de que o “interior do país” é um lugar de expulsão das pessoas LGBTI+ por ser lido exclusivamente como um lugar marcado pela tradição e pela violência. Em oposição a

fala anterior, um dos entrevistados nos descreve Palmas como um lugar “mais fácil” para viver a homossexualidade.

Quase todos os finais de semana, quando tem um evento que me chame atenção eu venho [para Palmas]. Na minha cidade acho que é bem mais complicado, porque é cidade pequena, né? É mais barzinhos mesmo, que você sai e vê mais movimento, tipo a orla da minha cidade, barzinhos que tem mais aglomerações de pessoas. Porto é mais complicado [viver a sexualidade], por ser uma cidade menor. Eu acho que Palmas é muito mais fácil. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

Lopes (2017) nos convoca a pensar se, ao afirmarmos essa condição do interior como um lugar unicamente opressor, não estaríamos reproduzindo noções previamente estabelecidas a partir do que nos é convencional. O pesquisador se apoia nos ensinamentos de Foucault e propõe que observemos a “face positiva” das relações de poder ao pensar contextos interioranos.

Ainda assim, nas falas de nossas interlocutoras/es, é inegável que os grandes centros urbanos ou até mesmo capitais de estados um pouco mais distantes ou menos populosos são vistos por eles como “rota de fuga” ou “porta de entrada” para se reconhecer e iniciar um processo de aceitação.

Eu fui pra Goiânia porque minha mãe saiu de lá para Paraíso [...] eu peguei, um dia conheci uma pessoa e passamos a ter um relacionamento. Um relacionamento complicado, a pessoa era casada com mulher e totalmente complicada com história... só que eu não tinha conhecimento do que era ser gay, como que funcionava a questão. Então pra mim tinha que ser aquela coisa muito bem escondida. [...] E aí foi onde eu comecei a me assumir, a me aceitar e conheci uma boate GLBT em Goiânia. [...] E aonde foi que me mostrou, que eu vi e falei assim: não sou o único, não sou só um. [...] chamava-se *Paradox*. Antes deu ir eu fiquei muito nervoso, minha mão suava muito, eu me tremia muito com medo e aí eu entrei, só que eu não vi nada anormal por ser uma boate gay, ninguém poderia se tocar e nada, mas foi

onde eu me encontrei, onde eu passei a me assumir [...]. (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

Os deslocamentos para grandes centros, mesmo que em situações em que a/o entrevistada/o não migrou definitivamente, mas sim por um curto tempo, aparecem inclusive como a inspiração para criação da primeira boate LGBTI+ de Palmas. A exemplo, o fundador e proprietário da Dama de Paus, nos conta que passou um tempo em São Paulo, acolhido por um casal gay de Manaus, quando ainda tinha cerca de 20 e poucos anos. Lá ele conheceu casas noturnas e shows de *Drag Queens*, que foram determinantes em sua decisão de juntar forças para abertura de uma boate na capital tocantinense.

[...] a Blue Space foi um pouco da inspiração pra eu abrir o Damas e a Silvetty Montilla, foi um pouco da inspiração pra eu fazer meu show, que eu fazia aqui, né? [...] Eu conheci o *dark room* em Goiânia mesmo, né? Que era um quarto escuro, onde as pessoas têm uma liberdade de ficar mais à vontade com o seu parceiro ou até mesmo encontrar alguém lá dentro, né? E foi onde eu trouxe a ideia pra Palmas [...], (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

Assim, neste esforço analítico de destacar a “face positiva” ou em alguma medida as resistências às convenções e hierarquias estabelecidas, elencamos dois fatores: 1) a abertura da Dama de Paus, uma boate distinta de todos os estabelecimentos de consumo existentes em Palmas; e 2) o surgimento da cena *Drag Queen* em Palmas, considerando as particularidades regionais, mas entendendo fundamentalmente a produção de vida e potência nesses dois elementos destacados.

## **Memórias sobre o “único lugar que existia para nós”**

Pollak (1989) nos aponta para existência de fronteiras entre o dizível e o indizível, bem como inconfessável e inconfessável. Recompôr a história da noite LGBTI+, em Palmas, é preservar nossos “arquivos vivos” (BOURCIER, 2021) e buscar estreitar as fronteiras que separam uma “memória coletiva subterrânea” de uma “memória coletiva organizada” (POLLAK, 1989).

Entre nossas entrevistadas moradoras de Palmas há mais de quinze anos, os relatos sobre lugares como o Feitiço Tocantinense, que foi um bar de frequência LGBTI+ mas não assumidamente LGBTI+, assim como os desfiles de Carnaval na Avenida Teotônio Segurado, uma das principais da cidade, demonstram que antes mesmo da primeira boate LGBTI+ é possível localizar a existência de espaços de sociabilidade e resistência.

Uma das entrevistadas conta que antes da abertura da Dama de Paus – também chamada de D.P., Damas ou bar do *Jhonny* – um grupo de amigos incluindo o proprietário e fundador da D.P. viram a “necessidade de festas voltadas ao mundo GLBT”, passando a organizar festas mensais, “temáticas”. E a partir do êxito dessas festas é que “nasce o Damas”, localizado na Quadra 71, funcionou entre os anos de 2003 e 2010, próximo a mecânicas e lojas especializadas em automóveis, que não funcionavam após as 18 horas. E durante alguns anos foi “o único lugar de lazer” para as LGBTI+ em Palmas.

Na região da Quadra 71 também havia um “ponto de prostituição”, como nos contou uma entrevistada ao dizer que “na época desse ponto, foi quando ganhei mais dinheiro, mais deslumbrada com o glamour e foi a época que eu e umas travesti começamos a frequentar o Dama de Paus”. Ela nos conta, em tom de saudosismo, o significado da D.P. para as travestis e transexuais após o fim dos desfiles das escolas de samba no Carnaval da Avenida Teotônio Segurado:

[...] O mais importante para nós da Dama de Paus foi o *Jhonny* incluir as travestis e transexuais na cena gay da noite. Que a gente não era incluída. Ele ofereceu o espaço para a gente se apresentar várias vezes. Eu mesma não fui porque não faço show. Ele ofereceu para a gente se apresentar nos shows famosíssimos lá no Damas, do circuito nacional [...]. Foi bem importante nesse tempo, porque tinha acabado as escolas de samba do Carnaval e a galera ficou meio órfã da noite gay, aí veio o Dama de Paus. (INTERLOCUTORA E, 36 ANOS, 2016).

A Dama de Paus funcionou durante todo esse tempo, sem gerar grandes lucros ao proprietário e parte dos shows e atrações de gogo boys, gogo girls e *drag queen* eram pagos por amigos dele. Em alguns momentos, especialmente

próximos ao seu fechamento, a pessoas “faziam shows sem cobrar da casa” na tentativa de apoiar a permanência da boate na cidade. O espaço físico, segundo outro entrevistado, “era uma entrada de garagem” que seguia por um espaço aberto amplo depois de um “portão de garagem” que se abria.

[...] eu falei assim gente a pessoa fez a boate no quintal da casa dela né? Construiu um puxadinho, fez a boate e era assim toda de cimento, porque eu cheguei a ver as outras reformas pela qual o espaço foi passando, mas a princípio era bem rústico. E não tinha nada daquela coisa de você ter a obrigatoriedade de se arrumar meticulosamente como hoje a gente vê no espaço as pessoas muito mais preocupadas com essa questão da aparência, se você estivesse bem-vestido, se você tivesse de chinelo e bermuda vindo do domingo no parque você também podia frequentar e as pessoas estavam livremente assim [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

Para quem acabava de chegar na cidade, como o caso de um dos entrevistados, que migrou de um centro urbano para Palmas, ainda no “armário”, a forma de “encontrar” ou “saber da existência” da Dama de Paus, foi através do bate-papo da UOL, afinal “era o espaço de viver, de vivenciar um único território”, para “brincar, conversar e beijar sem preocupação de apanhar”. E, observando contextos de “armários relativos”, como reflete Marcos Aurélio Silva (2017) em diálogo com Eve Sedgwick (2007), a Dama de Paus era para muitos, por ser um território guetizado, a única oportunidade para realização.

Outra característica destacada entre nossas interlocutoras, é de que a D.P. era frequentada por pessoas de várias idades, “de meninos novinhos até os mais velhos”. O convívio tranquilo entre homens e mulheres, com presença de “muitos casais hétero que buscavam parcerias para suas fantasias”, mas ao mesmo tempo nitidamente “delimitado como lugar gay a ponto de atrair curiosos”. Entre as interlocutoras auto identificadas como lésbica e travesti acrescenta-se a observação de que era um ambiente “mais masculino” ou “mais gay”. Uma delas apontou que a D.P. era seu lazer porque “não era um lugar para travesti buscar parceiros sexuais [...] porque o gay gosta de ficar com o gay”, enquanto

a outra nos disse que “as mulheres [lésbicas] iam mais quando tinha show da Gil de MPB ou quando tinha show de *gogo girls*”.

Com chão de cimento batido e dois banheiros que sequer tinham portas, se adentrava em uma casa adaptada de improviso, entre o corredor de entrada se via uma pequena pista com palco e um quarto – onde ficava o *dark room* – enquanto o bar estava no quintal dos fundos próximo a entrada e aos banheiros. Muitos de seus frequentadores conheceram a concepção de *dark room* na D.P., um dos entrevistados gays, nascido e criado em Tocantins, nos disse que a Dama foi para sua geração a primeira experiência de entrar em uma *dark*, mas especialmente de “ver [LGBT] se beijando, andando de mãos dadas”.

[...] Tinha dark room, eu acho que uma coisa boa na Dama de Paus é que não era nada camuflado, traziam show... e se era pra ser um show escrachado era, se era pra ter um strip, era um strip total. Não tinha aquela coisa de vamos tampar aqui e ali. [...] Mas um show que me marcou mesmo foi de sexo [entre homens cis] ao vivo, que eu nunca tinha visto na minha vida né? Então isso marcou, porque foi impactante e ao mesmo tempo foi legal ver. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

Eu me lembro de um show que teve, entre dois *gogo boys*, que eles fizeram cenas de sexo explícito, eu sabia que tinha no Rio de Janeiro, mas também nunca tinha visto e ver no Tocantins, aquilo me deixou assim surpreso, eu achava que nada aqui pudesse me chocar e chocou no sentido assim... caramba que coragem de ter trazido isso para cá [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

A programação envolvia shows locais, alguns momentos “o pen drive do Jhonny” e eventualmente havia festas com atrações de outros estados, chegando inclusive a receber famosos como Elke Maravilha, ex-BBB Fernando Fernandes, Silvetty Montilla, Léo Áquila e Nany People. Mas a grande atração, segundo seu proprietário era o “inusitado” e seu compromisso em “quebrar tabu”.

Eu sempre gostei de um ‘inusitado’, diferente, entendeu? [...] Então era inusitado, o que que fazia sucesso no Damas? Era a criatividade, era o ir além... porque era assim: igual o sushi humano, era uma coisa que as pessoas falavam assim: meu Deus, esse cara é louco, por ele ter uma ideia de fazer isso. Você pegar uma menina muito bonita e um cara muito bonito, seminus e encher o corpo deles de fruta e tudo, e colocar para as pessoas comerem aquilo. Então aquilo era novidade que nenhum outro local tinha, por exemplo: a casa está cheia de gente e você está lá conversando, batendo papo com alguém, e de repente vem uma menina linda, pelada, saía e você ficava assim... e sumia. Aí o povo falava assim: uai, não entendi. Então isso era o inusitado da casa, era proporcionar uma coisa assim de quebra de tabu. (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

Em uma reforma, o bar passou para frente do palco e em seus últimos meses, o *dark room* foi fechado e o bar ampliado, e uma área para mesas surgiu no quintal com a tentativa de criação de dois ambientes (*Dj DENTRO E MPB FORA*).

[...] no espaço que era pequeno você acabava reconhecendo a pessoa pelo seu pau porque, se você apertou aquele quando você sai vê a pessoa saindo num espaço proporcional, você [pensava]: “ah, eu peguei fulano!” Meio que o *dark room* sempre ficava vazio, curiosamente por isso, pelo espaço, todo mundo acaba se conhecendo então assim que você jogava era os caras que vinham esporadicamente na boate ou eles tinham a intenção de vender o seu próprio corpo e aí eles passavam e davam um chamariz no *dark* e saíam, aí para bicha poder ficar animada aí atrás e atrás dele [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

Para todos/as entrevistadas/os a D.P. era considerada “popular” e do “povão”, mesmo após a tentativa de sofisticação em sua última reforma, quando também surge na cidade uma nova boate dedicada ao segmento LGBTI+, chamada The Cave, aberta por uma *Dj* lésbica que iniciou sua carreira na própria

Dama e que tinha um espaço maior, mais “com cara de boate e não de garagem” e ao mesmo tempo, “com mais tino de negócio, assim empresa mesmo, sabe?”. E ao mesmo tempo, “mais higienizada” e restritiva às “travestis” e pessoas “alternativas, que muitas vezes buscam esses espaços para curtir outras coisas”. No caso aqui, o “curtir outras coisas” mencionado por um dos entrevistados envolvia desde “sexo dentro dos cômodos da boate” até “uso de drogas ilícitas”, que segundo ele não era permitido na D.P., mas como ela funcionava de forma “mais caseira” e com no máximo um profissional de segurança, “a equipe da D.P. nem sempre dava conta de algumas coisas que rolavam”.

O Damas ser um local de amigos, família e tudo, era final de ano. Todo mundo já ficava esperando pela questão de finais de ano, porque sabia que no Damas ia ter um local para quem não tem família, pra quem não tem parente e então o que que a gente fazia: a gente inventou a ‘bicha secreta’. Era muito engraçado a ‘bicha secreta!’ [...] A casa era aberta para quem chegasse lá, a gente já divulgava e convidada. E todo mundo que chegava participava da ceia com a gente, porque na verdade eram os amigos, o final de ano que eles tinham e que a gente tinha também, porque a gente não tinha parente aqui e não tinha lugar para ir. Muitos deles moram só, num quartinho, paga aluguel, tudo, não tem família por perto... e era um lugar onde eles encontravam lá a ceia, encontravam nós, amigos, brincavam e tudo e mais. (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

[...] E o ingresso era mais barato, mais acessível e a gente tinha um pouco de mais qualidade, não tinha uma megaestrutura, mas tinha mais conteúdo [que hoje]. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

A questão geracional é levantada por um entrevistado de 50 anos que nos conta que talvez esse também fosse um elemento no fechamento da D.P., já que “as novas gerações têm outra *vibe*, outros interesses”. A D.P. para ele “era mais voltada para um nicho familiar”, enquanto as que surgiram depois, “como a The Cave e o Lanterna”, teriam um interesse mais “empresarial”.

Eu tenho meus espaços mais definidos entre amigos, sou mais caseiro de vez em quando eu saio ou não, porque é diferente assim a gerações foram passando, eu já não me vejo mais... nessa altura do campeonato já não me vejo tão inserido nesse espaço, nesse movimento acho que eu busco mais os espaços de militância ou então essa imagem da busca dos direitos mesmo da inserção. Então quando eu vou para um espaço desse hoje é mais para relaxar mesmo ou para rever as pessoas que ainda frequentam porque tem muita cara nova e tal. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

O surgimento da The Cave, do Lanterna e o fechamento da D.P. nos oferecem caminhos de análise sobre como a saída do gueto acontece também mediada por processos de assimilação das normas sociais, e, em certa medida, de uma higienização dos espaços. Se recuperarmos a luta por direitos LGBTI+ no Brasil, podemos observar que o fluxo dos avanços de reconhecimento dos direitos LGBTI+ (IRINEU, 2019) coincidem com o período de fechamento da Dama de Paus. É como se não houvesse mais espaço para aquele reduto improvisado, “quase secreto” e ao mesmo tempo “liberado” e ele precisava dar lugar a um espaço mais visível, comercial, e, por consequência mais homonormativo.

A efervescência da Dama de Paus, o surgimento do GIAMA (Grupo Ipê Amarelo pela Livre Orientação Sexual) e criação da Universidade Federal do Tocantins, entre os anos de 2002 e 2003, foram fundamentais para formação de outros espaços de sociabilidade e luta que existiram em Palmas e região, o que movimentou a realização da primeira Parada do Orgulho, (IRINEU E RODRIGUES, 2014) e, posteriormente a realização de um acampamento de lésbica e mulheres bissexuais, entre os anos de 2010 e 2016, que chegou a reunir 50 participantes, “Acampa Sapa”, bem como as caminhadas do orgulho, em Porto Nacional, que ocorriam no Carnaval, realizado pelo Bloco Choque, um bloco LGBTI+, que também realizava uma partida de futebol entre gays, lésbicas e travestis, entre os anos de 2009 e 2013.

Além disso, todo esse movimento político-cultural da primeira década deste século, também se articula com o crescimento e interiorização das ONG LGBT e das paradas no Brasil, surgimento das políticas públicas específicas e

ampliação da participação social LGBTI+ (IRINEU, 2019). Neste bojo, um dos legados que a Dama de Paus imprimiu em Tocantins relaciona-se diretamente com o surgimento e promoção da cena *drag queen*.

## **A cena Drag Queen**

De acordo com João Silvério Trevisan (2018), é nos anos de 1990, que o termo *drag queen* chega ao Brasil. O uso do termo em inglês, passou a substituir o termo “transformismo”, popularizado especialmente pelos programas do canal SBT (SISTEMA BRASILEIRO DE TELEVISÃO). Esse termo deu sentido a *drag* como uma arte voltada para um entretenimento que envolvia dublagens, dança vogue, esquetes de comédia, roupas extravagantes e uso linguagem própria do público LGBTI+, como o pajubá (AMANAJÁS, 2014).

Muito distante do momento que vivemos hoje, com Pablo Vittar e Glória Groove, dominando streamings nas redes sociais, a Dama de Paus produziu e inseriu Palmas na cultura *drag*. Natasha Pepper, Talyta Ohara e o próprio Jhonny se montavam para se apresentar no palco da D.P. e durante a conversa, ele rememora que o primeiro show de Rogê – falecido em 2016 – foi em um “lual no estacionamento”, onde ele dublaria a música “I’ll survive”. E, sem muito conhecimento e técnica de montagem, eles compraram meia-calça infantil e marabus para artesanato, para fazer a peruca dele, “porque não tínhamos conhecimento” e “não tinha matéria-prima” em Palmas, nos contam dois dos entrevistados:

Não tinha como a gente arrumar. E como é que eu vou fazer o show? Pegou um vestidinho velho, eu lembro direitinho, marronzinho com a manga bufante... horroroso! Eu não sei nem onde a gente arrumou aquele vestido. Pegou uma sacolinha do Boticário, cortou a foto de um homem pelado e colocou dentro... e na hora do show a gente criou ali, criou o nome Natasha Pepper... e fez o show! A música “I Will Survive”, “Tá chovendo homem”, jogando aqueles papeizinhos pra cima e daí começou! Ele fazendo show caricato [...]. (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

[...] Para você tentar se transformar numa drag ou chegar perto de uma mulher ou um estereótipo de uma mulher é muito complicado. Eu tiro por mim quando vou em parada gay, que vou me montar, o que eu gasto, o tempo que eu passo maquiando, cabelo, roupa, costureira, é muita coisa. Então acho que assim, é meio difícil. [...] Para você montar uma roupa de qualidade, é muito caro. Se você quiser uma peruca natural você não acha, tem que pedir de fora, um salto você tem que pedir de fora, roupa, maquiagem, então é complicado, não é barato. Para quem quer chegar e parar o trânsito, né? Se você quiser ir de qualquer jeito você consegue qualquer coisinha. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

E a partir desse momento, as apresentações passaram a ter constância na agenda de atrações. O aprimoramento da “montação”, segundo ele, ia sendo feito a partir de trocas e dicas que eles colhiam com as *drag queen* contratadas de fora do Tocantins. Entre muitos risos, ele nos contou que:

[...] o primeiro truque de maquiagem que foi feito com ele, que a gente fez foi... a gente não sabia como que trucava as sobrancelhas, que a gente fala, né? Foi com sabonete, na hora que a bicha estava fazendo show a sobrancelha dela já estava desmanchando toda, porque ninguém tinha conhecimento disso... até que começou aprimorar. (INTERLOCUTOR B, 42 ANOS, 2016).

Cabe ressaltar que em grandes centros, como São Paulo e Rio de Janeiro, as *drag queens* ganharam maior aceitação por trazerem consigo elementos do campo lúdico e satírico, que as transformistas caricatas do carnaval possuíam. Fazendo com que as *drag queens* frequentassem espaços não tão usuais, como “(...) as concorridas festas de socialites, shows beneficentes e colunas sociais da grande imprensa.” (TREVISAN, 2018, p. 237). A exemplo disso, identifica-se que “(...) Salete Campari, Silvetty Montila, Nany People e Dimmy Kier, construíram suas carreiras em cima de personagens cômicas, irreverentes e queridas pelo público de vários grupos sociais”. (AMANAJÁS, 2014, p. 20).

Silva (2017), apoiando-se no conceito de “humor *camp*”, nos ajuda a entender a relação entre drag queen caricata e a comédia, quando diz que nos territórios

LGBTI+ prevalece o “deboche” as normas e a ambiguidade de gênero, acentuando o caráter ficcional, que desestabiliza os discursos binários, tão potente quanto as mobilizações mais institucionalizadas na cultura política urbana.

Entre todas as entrevistas, a memória coletiva do “deboche” ou da “caricatura do feminino” na *drag queen* e trazida com afeto e nostalgia de tempo em que tê-las na noite era “fundamental”, como disse um dos interlocutores.

E hoje nas boates em Palmas você quase não vê mais, as *drags* que chegavam e arrebatavam, davam close, todo mundo parava para tirar foto, sabe? [...] E hoje a gente perdeu um pouco disso. Depois do Dama de Paus as *drags* parece que ficaram tímidas. A D.P. dava esse suporte, as bichas que iam montadas não pagavam entrada, e isso era um atrativo para ter mais *drags*. Elas se montavam, e você via muita *drag*, era muita alegria. (INTERLOCUTOR C, 42 ANOS, 2016).

A Dama de Paus, embora precária e improvisada, tinha uma capacidade de acolhimento destacada por todas/os entrevistas/os. Em uma conjuntura onde os regimes de visibilidade e invisibilidade se configuravam de maneira distinta da atualidade em que a LGBTIfobia, por exemplo, tornou-se crime passivo de punição legal. Em 2003, quando a D.P. surge em Palmas, homofobia ainda era um termo pouco conhecido entre o movimento social, que passa a entrar na agenda governamental anos depois.

Inclusive alguns frequentadores foram vítimas de crimes homofóbicos e que eram superdivertidos como o Paulo, Paulo Sérgio que frequentavam a pessoa alto astral e a gente tinha, a gente criava um laço de amizade né, de se preocupar ou de saber um pouco da vida do outro [...]. (INTERLOCUTOR A, 50 ANOS, 2016).

As transformações sociais relacionadas as demandas dos movimentos sociais LGBTI+, embora no limiar da assimilação das normas, trouxeram importantes avanços jurídico-legais, como a garantia de isonomia na doação de sangue e da alteração do registro civil por pessoas trans.

Mudou muito, porque eu sou da época que travesti era uma coisa considerada assim, uma coisa muito diferente de todo mundo, ou era muito criticada ou muito assediada. As pessoas tinham como a palhaça do lugar, ou como a boba da corte, ou uma coisa demoníaca. Sou do tempo que as pessoas jogavam pedras, às vezes já sabendo que iam falar. A gente sai as ruas sabendo que ir ao posto de conveniência, comprar alguma coisa e era malvista. [...] porque hoje em dia, a gente sai um pouco mais tranquilas, a gente vai no barzinho, na lanchonete, no restaurante. Eu não acho que o preconceito diminuiu não, mas acho que as pessoas estão aprendendo que tem que respeitar. É que hoje em dia a mídia está colocando na cabeça delas que é brega, é feio ter preconceito, então as pessoas estão se contendo, respeitando, mas a gente vê que elas ainda comentam quando a gente vira as costas. Acho que eles vão ver a gente sempre como diferentes. [...]. Interlocutor E, 36 anos, 2016).

Deste modo, como aponta a interlocutora acima, é nítido que as mobilizações e disputas impactaram profundamente no cotidiano das pessoas LGBTI+ nos últimos 40 anos desde o surgimento do movimento LGBTI+ (IRINEU, 2019) nos grandes centros urbanos, e, especificamente, nos últimos 20 anos de quando nasce a Dama de Paus, em Tocantins. Todavia, cabe enfatizar que as falas que expusemos aqui, foram coletadas antes das eleições de 2018 e da ascensão do bolsonarismo, que em 2016 e 2017 já dava pistas no episódio da presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal nas mãos do deputado conservador Marco Feliciano.

Ainda assim, as falas versam sobre uma memória LGBTI+ denunciadora de um contexto interiorano “naturalmente conservador” sem que as interlocutoras e os interlocutores muitas vezes não percebam as negociações que produzem na construção de uma sociabilidade mais plural e diversa daquela que acreditam estar estabelecida no interior. À exemplo, pode-se notar um certo espanto do Interlocutor A (50 anos e migrante advindo do Rio de Janeiro) com um show de sexo ao vivo. Ou mesmo na fala do Interlocutor C (42 anos, nascido e criado no interior tocantinense) sobre os desafios e custos da *montação drag*

*queen* em contexto de precariedade de produtos de maquiagem e figurino. É possível que o fato de não perceberem como negociam com o “conservador” e o “progresso” em suas próprias movimentações que alteram essa realidade tomadas exclusivamente como conservadora, seja produto dos conflitos entre assimilação e ruptura com as normas sociais. Não obstante, as falas que mais reverberam um certo reconhecimento de “transformação na realidade conservadora” venham da entrevistada auto identificada como travesti.

A irreverência, a estilização, o precário e o deboche, como nos mostrou a história da Dama de Paus, são uma força avassaladora em contextos interioranos, como Palmas e são suficientes para nos mostrar que há produção de resistência LGBTI+ em contextos interioranos. Mediados pela gestão do segredo (PASSAMANI, 2019) em alguns âmbitos da vida social, mas com habilidade para colocar as normas pelo avesso. Anos após o fechamento da Dama de Paus, muitas boates e bares chegaram a ser abertos por pessoas que frequentaram a DP, todas resistiram por um curto tempo, mas sempre preservando um sentido de resistência naquele território.

Em 2015 é inaugurado o bar Serreal, que passa a reunir arte, performances teatrais, músicas regionais do Norte, karaokê, gincanas e atividades políticas organizadas por movimentos sociais, com preços de entrada e consumo acessíveis a estudantes e trabalhadores. Como perspectiva inovadora o bar se manteve aberto por quase 3 anos, fechando as portas após inúmeras batidas policiais, que visavam controlar entrada de adolescentes (menores de 18 anos) e consumo de álcool e outras drogas.

Para uma mulher ou para um gay e uma lésbica poderem se divertir numa noite pode ser uma coisa difícil, porque pode sofrer repressão por estar beijando seu companheiro ou sua companheira. Ou uma mulher que quer dançar até o chão e tem um homem que dá em cima dela, por exemplo. A gente quer é um lugar em que as pessoas possam ser quem elas são. [...] a Serreal foi pensada como um bar dirigido por valores feministas, antirracistas e pró-LGBT (INTERLOCUTOR F, 24 ANOS, 2016).

A fala acima denuncia um paradoxo entre lazer-consumo x diversidade, que demonstra quem pode ou não ocupar um espaço privado de lazer, bem como quais os espaços possíveis para corpos e vivências diversas nas cidades. Essa realidade não se dá apenas no âmbito dos espaços privados, como reproduzem lógicas institucionais públicas que se distingue quando tratamos de arquivos de outros grupos sociais. Daí o desafio de escavar memórias coletivas produzidas em ocupações eventuais de espaços públicos ou privados como festas, boates e bares para produção do arquivo LGBTI+.

A gestão da diversidade nos espaços nos remete ao estudo de Tony Boita (2020), que em suas reflexões sobre processos museológicos contemporâneos, aponta para urgência de diversidade nos olhares sobre as memórias e a importância de apostarmos em transformações nas instituições político-culturais através das resistências.

## **À guisa de conclusão**

Em todo esse processo de construção de memória, muitas lacunas e perguntas nos interpelam, dentre elas o fato de uma proeminência de histórias de gays cisgêneros (majoritariamente brancos) em um território marcadamente racializado como Tocantins, o que nos indicam a necessidade desafiar a produção de arquivo LGBTI+ a pensar e recompor histórias e memórias com maior pluralidade de sujeitos. Isso lança luz a outras produções audiovisuais, que foram desenvolvidas posteriormente ao documentário retratado aqui, e que trataram de memórias lésbicas e trans na mesma região, em parte como continuidade deste projeto mais amplo de preservação da memória LGBTI+.

Para avançar na memória coletiva, é preciso levar em conta o que Paul Ricoeur (2007) considerou ao afirmar que a história engloba acontecimentos mais amplos que a memória, todavia a história não tem força reparadora frente as memórias dolorosas. A história abre distintas perspectivas interpretativas sobre os acontecimentos promovendo mal-entendidos entre conhecimento histórico e memória. Logo a memória coletiva não está privada de recursos críticos, porque quem faz a memória coletiva são os sujeitos produtores da história. De modo que, ao tomarmos a memória como dever ou reivindicação,

precisamos entender que ela deve ser feita pelas vítimas como justiça e reparação histórica ao esquecimento que produz o apagamento de inúmeras histórias coletivas e ferem ao produzir uma história excludente.

O estudo em questão resultou de um projeto integrado de extensão e pesquisa, cuja motivação se fez em contexto de reduzida preservação da memória LGBTI+, com especial ausência de uma cultura musear oficial ou mesmo dissidente (BOITA, 2020), como se desenhava o Tocantins há mais de 5 anos atrás. Apesar de produzir um documentário audiovisual que reverberasse parte do arquivo LGBTI+ local, este texto em particular buscou refletir sobre migração e deslocamentos em contextos interioranos a partir da memória de 6 pessoas LGBTI+ que foram nossas interlocutoras.

A partir de suas vivências, especialmente centradas no período de existência da boate palmense Dama de Paus, pudemos observar como as vivências LGBTI+ estão imbuídas em paradoxos como consumo-lazer, enquanto as memórias que remetem a infância e juventude vividas entre os anos de 1980 e 1990, elencam sentidos que se opõem entre violências-resistências, que determinaram processos de migração para capital do estado, Palmas, por violência ou por necessidade de oportunidades de trabalho, que envolvem condições de vida, que também vão operar as formas e produções de resistência constituídas em Tocantins após aos anos 2000 a partir da criação das primeiras organizações de militância e espaços de sociabilidade LGBTI+.

Preservar e defender nossos arquivos e nossa memória coletiva é tarefa fundamental em tempos de apagamento, desinformação e extermínio. Produzir isso a partir da coprodução entre universidade e movimentos sociais, neste momento em que a ciência e as universidades têm sido profundamente atacadas, também eleva nossa responsabilidade coletiva enquanto pesquisadoras/es e ativistas.

O documentário, como artefato audiovisual, se torna uma estratégia potencialmente relevante de comunicação dessa memória coletiva a ser defendida, preservada e compartilhada. A integração entre pesquisa e extensão, com compromisso ético e político, mas sem grandes recursos orçamentários, somam-se a esse grande desafio de produzir políticas de vida, em tempos de políticas de morte.

## Referências

ALMEIDA, G. da S; PILAR, A; GEBRATH, Z. As relações de trabalho como um aspecto da assistência à saúde de pessoas trans. In: COELHO, M. T. Á. D; SAMPAIO, L. L. P. **Transexualidades: um olha multidisciplinar**. Salvador: Edufba, 2014.

AMANAJÁS, Igor. Drag queen: um percurso histórico pela arte dos atores transformistas. **Revista Belas Artes**, v. 6, n. 16, p. 1-24, set./dez. 2014.

BOITA, Tony. **Museologia LGBTI: cartografia das memórias LGBTQI+ em acervos, arquivos, patrimônios, monumentos e museus transgressores**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2020.

BOURCIER, Sam. Les politiques de l'archive vive. **REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**. V. 3, N. 12 (2020). Disponível em < <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/12093>>. Acesso em 07. Nov. 2021.

FRANÇA, Isadora L. Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento GLBT em São Paulo. **Horiz. antropol.** 13 (28), Dez 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/5qP9XwyCXSHKkHfkYzhjzy/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 11 Dez. 2021.

GONTIJO, Fabiano. As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 69, n. 1, Mar. 2017, p. 50-53.. Available from <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252017000100017&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252017000100017&lng=en&nrm=iso)>. access on 07 Fev. 2022. <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602017000100017>.

DINIZ, Débora. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. **Cien. Saúde Coletiva**, 13 (2), abr-2008. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232008000200017>. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/csc/a/QDNVw9nGF7X7b8Kf4LNvRVs/?lang=pt#>>. Acesso em 09 Jan. 2022.

IRINEU, Bruna A.; RODRIGUES, Mariana M. Militância LGBT, Memória e Extensão Universitária: reconstruindo histórias de resistência a partir da produção de um documentário em Palmas/Tocantins. **Revista Feminismos**, [S. l.], v. 3, n. 1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30082>. Acesso em: 26 jan. 2022.

IRINEU, Bruna A. **Nas tramas da política pública LGBT**: um estudo crítico acerca da experiência brasileira (2003-2015). EDUFMT: Cuiabá, 2019.

LOPES, Moisés Alessandro de Souza. Algumas observações sobre as homossexualidades em Contextos Interioranos: lançando questões de fora dos centros. **Amazônica**: Revista de Antropologia, v. 8, 2017, p. 24-37.

MEMÓRIAS (In)Visíveis: retratos do Tocantins LGBT. Direção de Bruna Andrade Irineu. Palmas: Núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão em Sexualidade, Corporalidades e Direitos – UFT, 2014. Disponível em: < <https://youtu.be/kArjWm2Lo0g>>.

NO AVESSO da noite de Palmas. Direção de Bruna Andrade Irineu. Palmas: Núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão em Sexualidade, Corporalidades e Direitos – UFT, 2017. 1 vídeo (27 min.). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=r634OOB4PkI&t=14s>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

PASSAMANI, G. R. Envelhecimento e velhice: a experiência de pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul - Brasil. **Áries** - Anuário de Antropología Iberoamericana, v. 1, 2019, p. 1-30.

PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo. **Homossexualismo em São Paulo e outros escritos**. São Paulo: EDUNESP, 2005.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3 ,1989.. Disponível em < [http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf)>. Acesso em: 30 Dez.2021.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, 28, 2007, p. 19- 54.

SILVA, Marco Aurélio. "Tatuagem, deboche e carnaval? Algumas reflexões sobre a política LGBT contemporânea a partir de uma antropologia do cinema e de uma festa que não existe mais". **Teoria e cultura**, v. 12, n. 2, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12310>. Acesso em 15/12/2021.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2018. 728 p.

**Recebido:** 23/03/2022

**Aceito:** 30/04/2022

# **Defesa comunitária, criminalidade organizada e violência no México**

## *Community defense, organized crime and violence in Mexico*

**Antonio Fuentes Díaz<sup>1</sup>,  
Daniele Fini<sup>2</sup>**

**1.** Doctor Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Posgrado en Sociología da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, Profesor Investigador da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Puebla, Mx. <https://orcid.org/0000-0002-4575-9462> **antonio.fuentes@correo.buap.mx**

**2.** Master en Antropología e Doctor en Sociología. Pesquisador da Universidad Iberoamericana de Puebla, Mx. <https://orcid.org/0000-0002-1477-7350> **daniempoli@gmail.com**

**Resumo:** O artigo analisa diferentes experiências de grupos organizados para à defesa das comunidades nos estados mexicanos de Guerrero e Michoacán, contra a insegurança e conflitos gerados pelo narcotráfico - diante da expansão e diversificação de suas atividades lucrativas. Ressalta que a participação das comunidades na apropriação de sua segurança ocorre em um ambiente social em que a legalidade e a ilegalidade são ambíguas, pois tem se configurado por uma zona cinza, funcional ao contexto de reestruturações econômicas regionais que contribuiram para o aumento da violência. Além disso, o artigo questiona a heterogeneidade dos grupos defensivos armados dessa região, enfatizando a tensa tolerância do Estado diante da manifestação do fenômeno, tentando submetê-los ao modelo de participação cidadã de segurança. Também questiona a relevância e o limite das categorias com as quais foram feitas

tentativas para caracterizar os grupos que se organizam para garantir segurança e ordem em ambientes transformados pela violência.

**Palavras-chave:** Defesa Comunitária; Extorsão; Coprodução de Segurança; Organização Criminosa; Violência.

**Abstract:** The article analyzes different experiences of groups organized to defend the communities in Guerrero and Michoacán, Mexico, against the insecurity generated by drug trafficking through the diversification of their profitable activities. It emphasizes that the participation of communities in the appropriation of their security occurs in a social environment where legality and illegality are confused, a grey zone functional to the context of regional economic reconfigurations that have favored violence. The article questions the heterogeneity of armed defensive groups in this region, accentuating the State's tense tolerance of their demonstration, trying to submit them to the model of citizen participation in security. It also questions the relevance and the limits of the categories with which attempts have been made to characterize groups that organize themselves to guarantee security and order in environments disturbed by violence.

**Keywords:** Community defense; Extortion; Coproduction of security; Organized crime; Violence.

## Introdução

Iniciada a “Guerra contra o narcotráfico” promovida pelo governo federal no México no final de 2006, registou-se no período um aumento da violência e dos índices de criminalidade. Neste contexto, surgiram em algumas regiões grupos de cidadãos armados, combatendo a insegurança nas suas localidades, denominados de polícia comunitária ou de grupos de autodefesa.

Em 2014, uma investigação jornalística revelou a existência de pelo menos 100 grupos defensivos em 17 estados do país (GIL, 2014). Em 2018, o fenômeno expandiu-se a 22 entidades mexicanas (CASTELLANOS, 2018). Os casos apresentados neste artigo referem-se às experiências em Guerrero e Michoacán, estados em que a criminalidade incrementou-se nos últimos anos, atingindo o ápice de ações criminosas (Quadro 1). Neles, concentram-se hoje o maior

número dos grupos de defesa comunitários em âmbito nacional.

A proliferação de grupos civis armados para fins defensivos tem sido documentada desde as décadas de 1970 e 80 nas zonas rurais da Colômbia e do Peru (STARN, 1999; GITLITZ, 2013) e nos últimos vinte anos em escala global em contextos de conflito armado na República Centro-Africana; o separatismo pró-russo na Ucrânia e na Nigéria em disputas tribais (SCHUBERTH, 2015). Estes diversos grupos armados são constituídos fundamentalmente para o estabelecimento de ambientes seguros e para o controle social frente às condições de vulnerabilidade e de risco, que por vezes conduz a uma politização ativa.

A existência de grupos defensivos armados não é um fenômeno novo na história recente do México. No final do século XVI, as formações de grupos defensivos para funções de segurança e ordem foram mantidas como parte das formas organizacionais típicas das comunidades indígenas sob concessão da Coroa espanhola.

No início do século XIX, no período da independência do México, articulou-se a formação de milícias cívicas armadas (SERRANO E CHUST, 2018), para funções de autodefesa regional, que continuaram com características diversas, mas com certa continuidade na presidência de Porfírio Díaz (1887-1910). Na segunda década do século XX, uma vez concluída a “Revolução Mexicana” começada em 1910, vários grupos de civis armados foram incorporados ao Estado nascente a partir da formação das forças policiais e do Exército oficial, mas muitos grupos continuaram operando de forma autônoma (LÓPEZ PORTILLO, 2015).

Na década de sessenta do século XX, em certas regiões do país, grupos civis armados foram utilizados, em coordenação com o Exército mexicano, em campanhas de erradicação das drogas e na garantia de segurança em seus territórios (VELEDÍAZ, 2004). Também houve grupos de camponeses armados formados contra a violência originada pelos guardas armados patrocinados por líderes políticos locais – *caciques*<sup>1</sup>, essas defesas comunitárias, em alguns casos, foram antecedentes para a formação embrionária de algumas guerrilhas rurais.

**1.** A categoria *cacique* para o caso mexicano refere-se a figuras de mediação política centradas na influência pessoal de um chefe territorial, que é utilizada de forma patrimonial e autoritária no exercício do poder político, sob ameaça e uso da violência.

Nas últimas décadas, várias comunidades ou seções de comunidades no México articularam ações defensivas ou justiceiras, que consistem em linchamentos e vigilância por grupos informais, favorecidos por uma crescente impunidade, em um cenário tensionado pelos efeitos da liberalização econômica impulsionada durante a década de 1980. Esse contexto afetou de maneira desfavorável vários grupos e segmentos sociais (ZERMEÑO, 1996).

Com a entrada na década de 90, surgiram grupos defensivos em pequenas cidades e comunidades para controlar a ocorrência de delitos comuns. No entanto, a meados de 2012 em Guerrero e durante os primeiros meses de 2013 em Michoacán, registrou-se uma segunda emergência de organizações defensivas em diferentes comunidades rurais e urbanas, agora fazendo frente às organizações criminosas.

O trabalho de campo realizado constatou como a defesa comunitária foi articulada contra uma estrutura predatória gerada não só pelos grupos de narcotraficantes, devido à expansão de sua diversificação lucrativa, mas também pelo envolvimento de agentes do Estado com a criminalidade, o que tem constituído uma ordem de espoliação, misturado os atores econômicos legais e ilegais para a obtenção de benefícios criminais. Esta indistinção gerou um ambiente social caracterizado por práticas difusas entre: o legal e ilegal, o formal e o informal, política institucional e não institucional. Um ambiente que conforma uma *zona cinza*, zona que define a política através de uma fusão eficaz e funcional para a governabilidade local mediada por atores criminosos e estatais. Ao mesmo tempo, algumas respostas defensivas geradas pelos grupos e comunidades foram também articuladas nesta zona de ambiguidade por meio de estratégias que as vezes se movem nesta penumbra.

A pesquisa que se apresentará a continuação está inserida naquelas interpretações que vinculam as transformações neoliberais no México com o aumento da insegurança. Com essa abordagem e por meio de informação etnográfica, o artigo busca explicar a emergência de grupos de defesa comunitária, dando conta do seu funcionamento, da sua relação com o Estado e seu envolvimento com as novas formas de governamentalidade a partir dos atores não estatais. Busca também problematizar as categorizações de grupos defensivos,

habitualmente utilizadas na literatura internacional e no debate mexicano.

A primeira secção introduz o marco teórico relacionado com as diferentes categorias com que os grupos defensivos são nomeados e com o modelo de governamentalidade nas políticas de segurança pública. Posteriormente, apresenta-se o contexto de emergência e o funcionamento dos diferentes grupos de defesa comunitária, para cada uma das regiões pesquisadas.

Finalmente, as duas últimas secções apresentam os resultados da pesquisa, na qual se sustenta que: 1) embora a defesa comunitária pareça ameaçar um dos fundamentos da soberania estatal (o monopólio legítimo da violência), a resposta do Estado não se ativa em termos repressivos, no entanto, a relação que se estabelece entre ambos se desenvolve em um contexto particular de governamentalidade neoliberal caracterizado pela tensão entre a apropriação da segurança comunitária e o paradigma da participação cidadã na segurança; 2) para captar a especificidade dos grupos de defesa comunitária no México e a sua relação com o entorno de dominação, é necessário colocar em debate as categorias atuais, adotando abordagens que não se centrem exclusivamente na dimensão empírica do fenómeno, nem que reproduzam representações dicotómicas baseadas em pressupostos axiológicos.

## **Metodologia**

As evidências apresentadas foram obtidas a partir do trabalho de campo realizado nas zonas de estudo: Guerrero e Michoacán (Mapa 1). No período de 2014 a 2018 foram realizadas numerosas saídas de campo às comunidades onde está localizada a Coordenação Regional de Autoridades Comunitárias - Polícia Comunitária (CRAC-PC), nas regiões da Costa Chica e La Montaña, nos estados de Guerrero e em municípios da região de Tierra Caliente - Tepalcatepec, Apatzingán, Meseta Purépecha - Cherato, Tancitaro e Cherán, localidades do estado de Michoacán. Na ocasião foram realizadas entrevistas não estruturadas com membros das organizações defensivas e lideranças comunitárias. Para as assembleias e fóruns foi utilizada a técnica de observação participante.

Foram consultados jornais locais e revistas digitais no período de 2013 a 2017 para obter informações e registros de outras organizações no estado de

Guerrero. Para o estado de Michoacán, as informações foram complementadas por meio de consultas de bases de dados do Instituto Nacional de Geografia e Informática e jornais locais e nacionais.

**Mapa 1:** Regiões com defesas comunitárias: Guerrero e Michoacán.



**Fonte:** Elaboração própria (2020).

## **Violência, defesa do estado e da comunidade**

A depender das variáveis que se enfatizam para o seu estudo, distintas caracterizações dos grupos armados têm sido debatidas. Nessa direção, têm sido caracterizados pela sua independência do Estado; orientação religiosa, política e/ou étnica; ou pela captação de recursos econômicos. Algumas análises centradas na base comunitária destes grupos armados listam na sua expressão fenômenos tão díspares como as guerrilhas, grupos paramilitares, quadrilhas

criminais e milícias. Esta pluralidade de organizações tem sido assumida nas categorias: *grupos armados não estatais* (DAVIS, 2011) e de *grupos armados de base comunitária* (SCHUBERTH, 2015).

Contudo, para os casos dos grupos armados estudados neste artigo, considera-se pertinente utilizar a categoria de *defesa comunitária* e não a de grupos armados não estatais ou de grupos armados de base comunitária, por dois motivos: devido a relevância fenomenológica do seu surgimento, pois o fato de serem grupos de vizinhos que se organizam para combater a insegurança nas suas localidades; e porque estes grupos defensivos estão vinculados de algum modo formal e informal ao Estado.

Portanto, esta relação com o Estado não se apresenta nos casos elucidados neste artigo, como uma subordinação absoluta à lógica estatal, como tem acontecido em outras experiências em outras partes do mundo (quando foram utilizados como corpos paramilitares nas ações contra insurgentes), estas se encontram em um *processo contencioso* frente ao Estado, atuando de distintas formas e em diferentes momentos.

A categoria de *defesa comunitária* refere-se assim, de forma abrangente, a grupos defensivos em Guerrero e Michoacán que tem se diferenciado a partir dos nomes de *polícias comunitárias*<sup>2</sup> e *grupos de autodefesa*. A diferença entre ambas é a forma como elas sustentam a sua organização. As *rondas* ou *polícias comunitárias* são corpos armados de segurança reconhecidos legalmente como parte das práticas consuetudinárias e dos sistemas normativos internos dos povos indígenas. Contam com a premissa do artigo 2º da Constituição Mexicana, que se refere ao direito à livre autodeterminação dos povos originários, bem como, de convênios internacionais como a 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Sua organização obedece ao mandato das autoridades comunitárias e sujeitas às decisões das assembleias, baseadas no exercício do direito consuetudinário. Os *grupos de autodefesa* são organizações de civis armados, articulados pelas lideranças de figuras carismáticas e

---

**2.** No caso das comunidades indígenas de Michoacán, que tem conformado grupos defensivos armados no regime de direito consuetudinário, denominaram os seus grupos policiais como *Rondas Comunitárias*, apelando a uma nomeação do período colonial.

baseados na defesa do património e da integridade pessoal. Sem possuir uma identidade étnica que os aglutine e sem estar subordinados a uma autoridade civil ou comunitária.

Os grupos de defesa comunitária são principalmente ativados contra as condutas predatórias dos grupos criminosos, manifestadas na extorsão, assassinatos e violência sexual. Alguns grupos surgiram patrocinados pelo Estado, no entanto, se mantiveram na informalidade durante muito tempo, uma vez que não tiveram um marco jurídico legal para a implantação das suas operações de segurança. Atualmente, alguns deles são regulados por legislações local e federal, especialmente o caso das polícias comunitárias de ascendência indígena. A ameaça enfrentada por eles não é em todos os casos externa aos moradores, provem de vizinhos ligados aos grupos criminosos, o que gera conflitos internos nessas localidades.

A base comunitária dos grupos de defesa é entendida a partir de sua vinculação com o território e em alguns casos, à identidade étnica compartilhada. Uma característica importante destes grupos defensivos é a não pretensão de substituir o Estado, como também não reagem claramente contra um tipo de violência estrutural, como pode ser a ordem racial opressiva (KAUTZER, 2018) e tampouco buscam propor uma formação com base em ideologias libertárias, como tem acontecido em outras experiências (CROW, 2018). A sua ação política reside na apropriação de sua própria segurança, em alguns casos tentando recompor relações anteriores de reciprocidade entre atores ilegais e as comunidades, em outros, apostando na criação de governos autónomos baseados no direito consuetudinário.

A apropriação da segurança pelas defesas comunitárias não implica a queda dos poderes regulamentares e diretivas do Estado, mas faz parte de uma coexistência de múltiplos atores: privados e públicos, legais e ilegais.

Vários estudos de polícias comunitárias e, de forma mais geral, de sistemas regulatórios ou judiciais em ambientes indígenas no México (SIERRA, 2005; GASPARELLO, 2017), tem compreendido essas experiências por meio da categoria de interlegalidade (LÓPEZ, 2013: 172, SANTOS, 2009), que refere-se a situações de coexistência de direitos não estatais com o direito estadual, muitas vezes com modalidades heterogêneas de influência mútua e distribuição de

competências. Em relação ao fenômeno atual de defesa comunitária, com diferentes grupos que não operam dentro de sistemas normativos próprios, nem se dedicam à administração e transmissão da justiça, adotamos outra abordagem de análise da existência e da relação entre essas experiências e o Estado.

Um feito a destacar é que esta apropriação comunitária da segurança está indiretamente sintonizada com a governança global na era neoliberal, com a transferência da responsabilidade por algumas funções exercidas pelo Estado para a *participação cidadã*, tais como o envolvimento dos civis nas estratégias de segurança cidadã por meio de políticas de *coprodução de segurança* (AGUDO, 2014). O enfoque da participação cidadã na coprodução de segurança busca envolver as comunidades, as organizações civis e o setor privado nas atividades de prevenção da delinquência e da violência, baseados na colaboração conjunta com as autoridades do Estado. No entanto, a defesa comunitária que se discute nesse trabalho, não são experiências que sejam fruto explícito de programas de coprodução, mas que apesar disso, parecem estar indiretamente sintonizados com a lógica que move este modelo ou estes programas.

Numa perspectiva ampla, podemos ver que as comunidades que autogestionam a sua segurança a partir de formas descentralizadas de controle do Estado, relacionam-se em tensão - em desafio ou complementaridade - com a lógica da participação cidadã, tal como se tem documentado em outras experiências de autonomia na América Latina (DINERSTEIN, 2013). Argumenta-se que a gestão neoliberal da participação cidadã, bem como as apropriações comunitárias de segurança, respondem a uma nova forma de governamentalidade.

A noção de governamentalidade (FOUCAULT, 2009) refere-se ao conjunto de instituições, táticas e cálculos que visam governar uma população em dado momento histórico, mas que não se esgotam no Estado, mas que provêm de atores diferentes. Nesse sentido, situações em que o controle territorial e a regulação demográfica são exercidos por atores não estatais, como organizações criminosas, as apropriações comunitárias de segurança das defesas comunitárias, ou grupos vigilantes, que desafiam o monopólio legítimo da coerção do Estado, bem como políticas de coprodução de segurança, que envolvem os cidadãos nas tarefas de prevenção do crime, mostram que o Estado não

dispõe de um poder soberano exclusivo, mas que negocia e disputa o exercício do governo com uma pluralidade de autoridades reguladoras não estatais, em zonas de ambiguidade.

## **Violência e defesa comunitária em Guerrero**

Guerrero é um dos estados do México com as maiores taxas de marginalização e desigualdade social, particularmente nas zonas rurais e entre a população indígena. Sua história tem sido caracterizada por uma violência política ininterrupta (BARTRA, 2000). As reformas neoliberais implementadas desde metade da década de 1980 desmantelaram o anterior sistema estatal de apoio ao campo - reduzindo os subsídios e liquidando as várias empresas paraestatais que compravam produtos agrícolas a preços garantidos - e inseriram os camponeses no mercado em condições desfavoráveis, agravando seu empobrecimento.

A população empregada no setor agropecuário permaneceu estável entre 1990 e 2010 (cerca de 35%), mas a sua parte no Produto Interno Bruto (PIB) do estado diminuiu gradativamente, de 16% em 1985 para 5% em 2010 (SARABIA, 2001, p. 193-195; INEGI, 2011, p. 46). A resposta de muitos camponeses foi migrar ou converter cultivos anteriores em cultivo comerciais de psicotrópicos (BARTRA, 2000, p. 45).

No início da década de 1990, o estado registou uma intensificação da violência. Devido principalmente ao aumento de delitos comuns, em razão do empobrecimento de grandes segmentos da população e da expansão das atividades relacionadas com o narcotráfico (GONZÁLEZ, 2014). Frente a este cenário de violência, entre 1994 e 1996 surgiram iniciativas de defesa comunitária em várias partes do estado (GARCÍA, 2000, p. 115). Destas, somente o processo desenvolvido na região indígena da Costa-Montaña conseguiu consolidar-se e manter seu funcionamento até à atualidade, sob o nome de Coordenação Regional de Autoridades Comunitárias - Polícia Comunitária (CRAC-PC).

Nascida em outubro de 1995, a CRAC-PC consiste em grupos defensivos locais que operam com base nos modos de organizativos das comunidades indígenas: os membros são nomeados em assembleia e cumprem cargo rotativo,

não remunerado. Os grupos de polícia comunitária em cada localidade articulam-se entre si, por meio de uma estrutura organizacional a nível regional, para vigiar as rotas fronteiriças entre localidades da região.

Desde 1998, foi criado um Conselho Regional de Autoridades Comunitárias que se dedica a juizados. Os detidos pela polícia comunitária não são entregues às instâncias oficiais judiciais, são julgados na sua língua materna, de acordo com os usos e costumes indígenas. As comunidades recebem os grupos de presos de forma rotativa para que realizem trabalhos em benefício da coletividade.

A segurança e a justiça comunitária chegaram a um consenso na região para reduzir as taxas de criminalidade e proporcionar uma justiça mais eficaz e menos corrupta do que a justiça oficial. No final da década de 1990, cerca de 20 comunidades constituíam o CRAC-PC. Em 2021, esse número cresceu para quase cem, aglutinando populações de diferentes grupos indígenas e mestiços.

Os primeiros estudos sobre a CRAC-PC costumavam descrevê-la como uma luta pelo reconhecimento da identidade étnica (MARTÍNEZ, 2001). Recentemente tem sido caracterizada como uma luta pela autonomia (GASPARELLO, 2009) ou pela decolonialidade (GONZÁLEZ, 2014).

Desde a “Guerra contra o narcotráfico”, o Estado de Guerrero tem registado um aumento da violência, com elevadas taxas de homicídios (Quadro 1). As causas deste aumento da insegurança residem na reconfiguração dos equilíbrios entre os grupos criminosos e nas novas modalidades de inserção da economia estatal ao interior dos mercados. No que se relaciona diretamente ao novo panorama criminal do estado, tanto a dinâmica interna de fragmentação como o aparecimento de novos grupos criminosos - que passaram de dois em 2005 para treze em 2017 (SÁNCHEZ, 2014; TLACHINOLLAN, 2017) - tem gerado violentas disputas em muitas regiões pelo controle de negócios ilícitos.

**Quadro 1:** Número de delitos em Guerrero e Michoacán, 2005-2006, 2012-2013, 2017-2018.

Año	Homicídios dolosos		Sequestros		Extorsão	
	Guerrero	Michoacán	Guerrero	Michoacán	Guerrero	Michoacán
2005	755	427	19	13	31	106
2006	837	661	21	16	36	114
2012	2310	755	165	135	523	342
2013	2087	902	207	194	468	261
2017	2310	1249	69	29	175	21
2018	2224	1338	57	34	202	3

**Fonte:** Elaboração própria com base nos dados do SESNSP (2019a, 2019b).

Com relação às mudanças na economia, a partir de 2005 se registrou a aparição de duas atividades altamente rentáveis: o cultivo de papoula para produzir heroína e mineira metalúrgica. A crescente demanda de heroína pelo mercado estadunidense nos últimos dez anos gerou um aumento de 100% no preço da sua matéria-prima no período de 2012 a 2015 (INFOBAE, 2016), com expansão do seu cultivo em Guerrero (PÉREZ, 2016), convertendo-o estado no principal produtor a nível nacional (PACHECO, 2017).

No caso da mineira metalúrgica, a maior demanda de minerais para o mercado mundial gerou uma intensificação das atividades extrativistas em toda a América Latina. Guerrero tem alcançado quase dez vezes o valor produzido no setor entre 2005 a 2015, passando de 743 milhões de pesos mexicanos para 7,130 milhões de pesos mexicanos (SGM, 2010, 2016). Esta tendência é acompanhada por uma maior pressão das empresas mineiras sobre os territórios: a área estatal concessionada para estas atividades passou de 6,08% do total em 2015 para 21,22% em 2016 (SGM, 2010, 2016). Nos últimos anos, as regiões de papoulas e as regiões mineiras têm registado elevadas taxas de violências criminais.

No caso da principal região mineira, conhecida como “cinturão de ouro”, as organizações de defesa dos direitos humanos apresentaram a hipótese de que a violência responde aos interesses das empresas transnacionais, ou seja, que os criminosos agem para facilitar o acesso dessas empresas aos territórios camponeses (BELLINGHAUSEN, 2016). No entanto, outras interpretações relacionam a violência com atividades de extorsões conduzidas pelos grupos criminosos contra a população e contra as empresas extrativistas, para aproveitar o derrame econômico gerado pelas empresas mineiras (CHAVEZ, 2016).

Para as regiões produtoras de papoula - que representam locais com altas taxas de deslocamento e desapareções (TLACHINOLLAN, 2017, p. 79), a violência também responde às tentativas de grupos criminosos de controlar o ciclo de produção da papoula e seus derivados (CERVANTES, 2016). Em outras partes de Guerrero, a violência se manifesta em: sequestros, assassinatos e extorsão, consideradas as principais causas do surgimento de grupos de defesa comunitária em cena mais recente (CNDH, 2013, p. 30).

A violência atual provém de diferentes fatores e depende da especificidade de cada região. Um denominador comum que aparece em muitas fontes e testemunhos é a percepção de certa indistinção entre atores legais, ilegais e estatais na prática dos crimes, referidos àquilo que se tem definido como *zona cinza*. A exemplo, em Huamuxtitlán, em junho de 2012, 300 vizinhos armados levantaram-se em resposta ao sequestro massivo de moradores, o que os levou a confrontar a polícia municipal que protegia os criminosos.

A comunidade assaltou o gabinete do comandante [...], onde encontraram uma adolescente nua e ensanguentada, amarrada a uma cama (MANUEL, ENTREVISTA, HUAMUXTITLÁN, 15 DE AGOSTO DE 2016).

Nestora Salgado, comandante da Polícia Comunitária de Olinalá, fornece testemunho semelhante sobre o surgimento do seu grupo:

Nós tivemos em conta o governo. E queríamos caminhar de mãos dadas com ele. Esta não era uma luta contra o governo, mas contra as pessoas

que nos estavam prejudicando, agora vejo que são iguais, que não há linha divisória (DESINFORMÉMONOS, 2016).

A partir de 2012, outros grupos de defesa comunitária surgiram em diferentes partes de Guerrero, alguns dos quais aderiram à CRAC-PC, que desde 2011 tem reconhecimento legal na Lei Estadual 701 – fundamentada na normatividade sobre os direitos dos povos indígenas, valendo-se dela para o respaldo organizativo e de proteção contra a repressão.

Em 2017, a CRAC-PC reuniu cerca de 200 localidades de diferentes regiões do estado. Porém, destes novos grupos, alguns formaram novas organizações, com características muito diferentes entre si. Segundo os meios de comunicação, em 2015 estimava-se que cerca de 20.000 cidadãos guerrerenses participavam em grupos de defesa comunitária (CHÁVEZ, 2015). E no final de 2018, fontes governamentais registraram a presença destes grupos em 64% do território do estado (CERVANTES, 2018A).

O panorama recente das defesas comunitárias em Guerrero é muito heterogêneo e muitas delas ainda não foram estudadas. Entretanto, a seguir se apresentará um panorama sintético e parcial de algumas destas experiências.

Historicamente, a CRAC-PC tem funcionado com base nos modos de organizativos das comunidades indígenas e camponesas, enquadrando-se na categoria de polícia comunitária, sendo a principal referência para a criação de tal categoria. Alguns dos novos grupos que se incorporaram a ela – especialmente em centros urbanos com populações mestiças ou em comunidades rurais com tecidos sociais debilitados pela presença criminal – tem surgido nas modalidades que mais se assemelham as autodefesas, ou seja, sem procederem de assembleias ou estruturas comunitárias prévias. Durante o período 2015 - 2017, a CRAC-PC condicionou a estes grupos sua inclusão oficial à organização, o que também significa obter reconhecimento legal perante o Estado, adotando dinâmicas participativas nas suas localidades, solicitando atas das assembleias com o objetivo de outorgar legitimidade e consenso ao grupo defensivo.

O caso da Polícia Cidadã e Popular (PCP) que opera em alguns municípios da região chamada Montaña respondem experiências de categoria de polícia comunitária. Além da implementação de juizados, seu discurso está

centrado em reivindicações de autonomia, como também é o caso dos setores da Polícia Cidadã da União dos Povos e Organizações do Estado de Guerrero (UPOEG). Esta última aglutina 600 localidades, algumas urbanas e com população mestiça. Embora vários dos seus grupos sejam controlados por estruturas comunitárias, existem setores pertencentes à organização que tem usado a defesa comunitária para fins criminosos, aparentemente relacionados com o controle de vias de transporte de drogas (NAVARRO, 2016) ou para realização de ações de tipo paramilitar destinadas a enfraquecer as organizações sociais (MORALES, CHÁVEZ, 2016).

Registam-se também situações ambíguas em algumas regiões de extração de papoula e minerais. Desde 2015, no município de Chilapa um grupo conformado por dezenas de comunidades indígenas que se autodenomina Comunitários por la Paz y Justicia, que apesar de operar com o respaldo das autoridades comunitárias, tem sido apontado por operar junto a uma organização criminosa local com a finalidade de expulsar um cartel rival (SANTILLÁN, PAREDES, 2015).

Na região Centro, algumas comunidades de pequenos produtores de papoula têm promovido iniciativas organizadas, incluindo a defesa comunitária, para reduzir a violência da qual são vítimas, tanto pelos grupos criminosos que querem impor o monopólio da distribuição da goma de ópio como pelas forças estatais via repressão (CERVANTES, 2016). Na mesma região, numa zona de exploração mineira a céu aberto, os habitantes de algumas comunidades organizaram uma polícia comunitária com o apoio e respaldo das empresas transnacionais mineiras que operam na localidade (CERVANTES, 2017).

Desde o final de 2018, como fruto das afetações geradas pela queda do preço da papoula (em matéria do empobrecimento da economia camponesa local dedicada a este cultivo) e da intensificação das disputas entre os cartéis que controlam a sua distribuição, surgiu a Frente Unida de Polícias Comunitárias de Guerrero, que reúne milhares de cidadãos armados cujas ações são efetivadas com a finalidade de expulsar um grupo criminoso que opera na zona, o que tem ocasionado o deslocamento da população em diferentes localidades (CERVANTES, 2018B).

## Violência e defesas comunitárias em Michoacán

O tráfico de drogas no Michoacán surgiu paralelamente à modernização e aos investimentos de capital iniciados nos anos setenta. A transnacionalização agrícola da região também transformou as atividades criminosas, fazendo do narcotráfico o núcleo central do cotidiano nas comunidades. Desta forma, o tráfico de drogas não pode ser totalmente compreendido fora das culturas locais das quais faz parte ou fora do mundo da política (VALDÉS, 2013). É assim que a estreita relação entre as atividades legais e ilegais tem permitido o apogeu do tráfico de drogas enraizado em uma longa história de identidades regionais à margem do Estado (MALDONADO, 2010)<sup>3</sup>. Ao longo das últimas décadas, grupos ligados ao tráfico de drogas se consolidaram paralelamente a mudanças estruturais e investimentos de capital no Michoacán, aliados à história local e aos processos culturais das comunidades. Nesse contexto de transnacionalização criminosa, em áreas com recursos específicos (ferro, água, hidrocarbonetos, ouro, prata) tornou-se possível a formação de enclaves econômicos que modificam substancialmente a relação entre as pessoas e seu ambiente, configurando espaços de predação, guerra e morte.

Na década dos cinquenta, o cultivo de papoula e maconha se generalizou, inclusive a goma de papoula passou a ser usada como moeda nas operações de câmbio comercial (GUERRA, 2017). Dos anos oitentas até o presente, várias organizações criminosas assumiram o controle do comércio de substâncias ilícitas em diferentes níveis. Por exemplo o Cartel del Milenio foi a organização

---

3. A partir do trabalho de Debora Poole e Veena Das, *Anthropology in the Margins of the State* (2004), uma série de estudos tem revelado zonas onde a legalidade e as instituições estatais se fundem com práticas diversas ancoradas em formas excepcionais e ambíguas. Nesse sentido, elas usaram a metáfora da *margem do estado*. No entanto, apesar dos esforços para deslindar a imagem de centro-periferia que esta figura evoca, a metáfora tem conduzido a erros de interpretação a nível etnográfico ao assumir espaços separados entre margem e centralidade, assumindo uma dicotomia que opõe uma centralidade adequada e funcional a uma esfera difusa de práticas políticas não reguladas e legitimadas pela lei. Por esse motivo, consideramos que o termo que mais clara e especificamente define essa relação oscilante de ambiguidade e excepcionalidade não dicotômica é a *zona cinza*. Para ver o uso etnográfico dessa noção ver Auyero, 2007 e Fuentes, 2018.

que concentrou o tráfico de cocaína da Colômbia para os Estados Unidos. Entre os mais significativos dos últimos anos estão Los Zetas<sup>4</sup>, a Família Michoacana e os Caballeros Templarios. Foi esta última organização que enfrentou o movimento de defesa comunitária.

Na década dos noventa, com a intensificação das políticas neoliberais, o estado de Michoacán apresentou uma transformação estrutural de sua economia regional, visível pela reestruturação produtiva dos cultivos agrícolas que substituiu a produção de cana-de-açúcar e de milho pela produção de morangos, amoras e framboesas, produção com maior valor comercial nos mercados de consumo seletivo (SAGARPA, 2010). Nesses anos, o crescimento da produção de abacates disparou, o que levou a região a ser considerada uma das mais relevantes zonas de cultivo, exportadora para os Estados Unidos, Japão e União Europeia. No entanto, isto significou a venda ou o arrendamento de ejidos<sup>5</sup> e terras comunais para a agricultura de exportação, transformando a vida social das comunidades pelas novas formas de acumulação agrícola. A reestruturação modificou as relações do trabalho no campo e reorganizou a produção para escalas da agroexportação. Em Cherato, um membro da defesa comunitária revelou que os idosos da comunidade tiveram um mau presságio acerca da adoção de novos cultivos agrícolas.

---

**4.** Essa organização é conhecida porque, nas disputas pelas zonas de distribuição de drogas, utilizou técnicas de combate da contra-insurgência, como a decapitação e o desmembramento de integrantes de grupos rivais, dando às organizações criminosas um novo perfil de atuação: a paramilitarização.

**5.** O solo ejidal ou ejidos foi estabelecido a partir do regime de distribuição agrária implementado no início do século XX. Converteu-se na figura central da reforma agrária do país, um mecanismo autônomo para a resolução de conflitos e reivindicações agrárias implementado no início do período da Revolução Mexicana. Estas terras eram consideradas como pertencentes à sociedade de interesse social com personalidade jurídica e patrimônio próprio, integrado pelo conjunto de terras, incluindo todos os recursos naturais que a constituem. No início do ano de 1992, o artigo 27º da Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos (1917) sofreu importantes modificações, que permitiram fracionar e comercializar as terras ejidatarias para o mercado formal de terras.

Quando Salinas de Gortari entrou [na presidência], a única coisa boa foi que ele deu as plantas de abacate por meio de créditos do Banrural e vários de nós entramos, me lembro que o meu pai me disse: - Pra que que queremos abacate se o que comemos é milho? [...] isso é do comunismo, é do diabo. Vários não quiseram plantar porque disseram que isso ia contra a Igreja, [...] mesmo contrariados, começaram a colher abacates e teve dinheiro... (EZEQUIEL, ENTREVISTA, CHERATO, 22 DE JULHO DE 2014).

Numa entrevista ao cronista da cidade de Tancítaro, um homem de noventa anos de idade comentou que devido ao cultivo em grande escala do abacate, a violência se alastrou na região.

Aqui plantamos batata-doce, fruta do conde e pêssago, com a entrada do abacate a cidade foi transformada para melhor, as ruas foram pavimentadas, houve mais trabalho, mas infelizmente chegaram também os *bandidos*. (MIGUEL, ENTREVISTA, TANCÍTARO, 12 DE OUTUBRO DE 2015).

O mau pressagio foi cumprido. Os grupos de narcotráfico na região, *os bandidos*, viram na reestruturação uma oportunidade de expandir os rendimentos das suas atividades criminosas por meio de extorsão aos produtores agrícolas, trabalhadores rurais e empregados. A diversificação das atividades criminosas dos grupos de narcotraficantes responde, entre outras coisas, às condições de acumulação de capital em escala global, que geraram alta concorrência entre os mercados ilegais, bem como ao combate as organizações criminosas tanto no México como nos Estados Unidos. A diversificação foi ativada por meio de sequestros, controle das minas de ferro, comercialização de produtos agrícolas, exploração madeireira clandestina, tráfico de seres humanos, extração ilegal de gasolina e gasodutos e extorsão, erigindo um ordenamento criminal.

Desde 2011 e com maior presença a partir de 2013, grupos de civis armados se organizaram em cidades e comunidades rurais do estado de Michoacán para se defenderem da extorsão e da violência perpetradas pelas organizações

criminais, ocupando 45 municípios dos 113 que compõem o estado. O narcotráfico conseguiu estabelecer uma ordem paraestatal que exercia funções reguladoras no âmbito de um governo privado indireto (MBEMBE, 1999) com para-fiscalização das atividades comerciais, ações de controle social, ocupação e influência nas estruturas municipais, bem como, adquirindo o direito à vida e à morte.

O cartel dos *Los Caballeros Templarios*, hegemônico em Michoacán durante a década de 2000, estabeleceu um sistema de contribuição forçada baseado em taxas de segurança. Essa cobrança foi justificada para dar proteção aos habitantes das comunidades onde operavam outras organizações de narcotráfico. A cobrança foi aplicada em toda a atividade comercial, o que foi consolidando uma ordem criminal paralegal que coexistia e disputava a soberania estatal, estabelecendo uma zona cinza baseada em rendimentos das extorsões.

De acordo com Tilly (1985), a *extração* e a *segurança* têm sido os componentes centrais das atividades criminosas que serviram para moldar o Estado moderno, razão pela qual ele vincula uma continuidade entre ambas as esferas. Orientando-nos pelas suas reflexões, pode-se sinalizar que o uso do par segurança-extração pelas organizações criminosas em Michoacán constitui uma *nova estatalidade* no qual o governo da comunidade opera numa margem da ordem criminal consolidado, ao fiscalizar qualquer atividade comercial, gerando um ordenamento paralelo que é indistinguível da institucionalidade estatal.

Na tentativa de consolidar a hegemonia perante os carteis rivais e manter a ordem criminal que conseguiu impor, *Los Templarios* utilizaram-se de estratégias implementadas por operações de contrainsurgentes, como, por exemplo, o uso da violência sexual contra mulheres de grupos rivais.

O que já não era tolerado mais foram as violações das jovens, até as mulheres casadas foram forçadas a ter relações sexuais, porque eram eles (os *Templarios*) que mandavam e intimidavam, “se não estás comigo, mato o teu pai ou a tua família” (LAURA, ENTREVISTA, TEPALCATEPEC, 24 DE JULHO DE 2014).

Desta forma, a extorsão, a violência sexual e os assassinios foram os desencadeadores da ruptura da legitimidade histórica entre o narcotráfico e as comunidades, dando origem a uma nova reconfiguração política e criminosa local. Como resposta, articulou-se a defesa comunitária nas suas formas de *polícia comunitária* -Ronda- e *autodefesa*. Três exemplos podem ilustrar estas diferentes formas defensivas: os casos de Cherán, as comunidades de Tierra Caliente e Tancítaro.

San Francisco Cherán está localizada no centro do estado, a região conhecida como Meseta Purépecha, zona cultural e étnica de população indígena de 18.000 habitantes. No dia 15 de abril de 2011, moradores do centro municipal se organizaram para defender o bosque (propriedade comunal) da exploração madeireira clandestina, organizado pelos *Los Caballeros Templarios*. A população armada expulsou os madeireiros ilegais e com medo de represálias os moradores organizaram guardas a cada esquina que chamaram de *fogatas*, piras utilizadas para a vigilância noturna. Foram construídas cerca de 200 fogatas de vigilantes em toda a comunidade. Meses depois, se conformaram dois corpos armados com o objetivo de dar permanência às ações securitárias: uma *ronda comunitária* encarregada da segurança pública e um corpo de *guarda-bosques*.

Quando se confirmou a coalizão de autoridades municipais com os *Caballeros Templarios*, o movimento defensivo determinou dissolver a estrutura municipal e a representação por meio de partidos políticos, apropriando-se das funções de governo sob a figura de um Conselho Comunal, figura de governo baseada no direito consuetudinário.

Por outro lado, os *grupos de autodefesa* fundamentalmente surgiram na região de Tierra Caliente, um vale localizado no sudeste do Estado, que tem grandes extensões de cultivos agrícolas para exportação e que abarcam cidades de médio porte com 25.000 a 90.000 habitantes. Os *Caballeros Templarios* assumiram a comercialização de cítricos e de outros cultivos, bloquearam e fomentaram a venda desses produtos de acordo com uma política de exclusividade. A hegemonia *Templaria* foi exercida através de assassinatos seletivos e violações sexuais contra familiares de opositores à ordem criminosa instalada. Cansados desta situação, vários produtores agrícolas, criadores de gado e contribuintes forçados à extorsão decidiram enfrentá-los por meio de armas,

criando os primeiros grupos de autodefesa em La Ruana e Tepalcatepec, em fevereiro de 2013. O nome designado de *autodefesa* foi utilizado em razão da impossibilidade de definir-se como “polícias comunitárias” - designação que legalmente só podia ser utilizada pelas comunidades indígenas. Sob esta nomeação, os grupos defensivos armados de Tierra Caliente buscaram legitimar sua atuação e ao mesmo tempo dissociar-se de outros grupos criminosos rivais dos *Templarios*, por vezes sem êxito, enfrentando a situação ambígua gerada pelas mudanças de antigos membros do cartel *Templário* para os grupos de autodefesa.

Um terceiro exemplo de organização defensiva, que vai além do par de categorias prévias, é o do Corpo de Segurança de Tancítaro (CUsET), criado em 2014 em resposta ao aumento da extorsão e dos assassinatos de produtores agrícolas do município. Esta organização foi promovida e armada pelos empresários agrícolas abacateiros para realização de trabalhos de vigilância em suas hortas e evitar sequestros e extorsões. Conformado por pessoal de segurança profissional (vários dos seus membros tinham feito parte de grupos policiais privados), bem como por moradores do município. Eram treinados por agentes de segurança do Estado e com formação militar, inicialmente respondiam ao mando privado da Associação da Abacateiros de Tancítaro (TRABALHO DE CAMPO, TANCÍTARO, MICHOACÁN, AGOSTO DE 2016).

Posteriormente, diante da dissolução do corpo de polícia municipal devido acusações de infiltrados do crime organizado, realizaram a cobertura das funções da segurança pública. Desta forma, começaram a realizar patrulhas e atividades de dissuasão e trânsito no município, contando com a legitimidade e o respeito da população. Em 2016, O CUsET foi legalmente reconhecido como um novo corpo policial municipal, tornando-se o Corpo de Segurança Pública de Tancítaro (CUSEPT).

## **Defesas comunitárias e coprodução de segurança**

As intervenções feitas pelo Estado em presença das defesas comunitárias nos estados de Guerrero e Michoacán não tiveram como objetivo aniquilá-las. Adotaram-se diferentes estratégias conjunturais para torná-las legíveis, reconhecendo-as legalmente ou obrigando-as a se expressarem sob a gramática

da participação cidadã às tarefas de segurança. Poucos foram os de episódios de repressão explícita.

Por exemplo, a CRAC-PC funcionou durante 16 anos sem qualquer reconhecimento legal, embora a organização tenha sido respaldada por legislação internacional e nacional baseadas nos direitos dos povos indígenas. Embora tenha existido tentativas de desmantelamento, a sua ilegalidade não implicou uma resposta repressiva por parte do Estado, devido às correlações de forças alcançadas em âmbito local. A atitude do governo do estado de Guerrero foi inconstante e conjuntural, alternando momentos de tolerância e apoio com momentos de hostilidade e de repressão (SIERRA, 2014, p. 195). Em várias ocasiões o Estado promoveu iniciativas de legalização que o CRAC-PC rejeitou, compreendendo que as iniciativas visavam subordiná-lo às instituições estatais e desmantelar a justiça comunitária. Finalmente, em 2011, o governo estatal emitiu a Lei n. 701 que versa sobre o Reconhecimento, Direitos e Cultura dos Povos e Comunidades Indígenas do estado de Guerrero, reconhecendo-o como um sistema de justiça indígena.

Em 2012, quando novos grupos de defesa comunitária surgem em Guerrero, vários deles procuraram aproximação à CRAC-PC ou reivindicaram fazer parte dela, aproveitando a sua longa experiência e sobretudo o seu reconhecimento jurídico para proteger-se do risco de repressão governamental. Naquele momento, a atitude do estado não foi repressiva: alternadamente, promoveram estratégias destinadas a estabelecer interlocutores legítimos (com a finalidade de cooptar o processo e desqualificar outros) com tentativas de legalização (destinadas a limitar o caráter autônoma de alguns processos) (GONZÁLEZ, 2014). Essas estratégias levaram ao aumento das divisões internas da organização e ao desconhecimento de um setor reprimido posteriormente com as prisões de dirigentes e membros da Casa de Justiça de El Paraíso.

No que diz respeito ao relacionamento com os governos municipais, também há situações muito variadas dependendo do local e dos atores governamentais. Em alguns casos, foi gerada uma sinergia e colaboração entre a segurança comunitária e a polícia municipal, ou mesmo financiamentos permanentes dos municípios para a CRAC-PC. Em outros casos, a relação tem sido

tensa, gerando ações de descrédito, assédio ou criminalização dos grupos de defesa comunitária.

Por outro lado, no estado de Michoacán se apresentou um exemplo interessante da coprodução da segurança. Em maio de 2014, a estratégia do governo federal foi de legalizar grupos de autodefesa em uma força policial chamada Força Rural. No entanto, vários grupos de autodefesa não aceitaram esta legalização, acusando o governo de incorporar antigos membros de grupos criminosos no Força Rural<sup>6</sup>. Em 2015, foi criado um grupo de elite dedicado a inteligência e buscas: o grupo G-250, conformado por membros das ex - autodefesas (agora Força Rural), do Exército e da Polícia Federal. Os membros da ex – autodefesas que foram convocados a fazer parte desse grupo de elite tinham pertencido a organizações criminosas rivais dos Templários, como *Los Viagras* e *La Hermandad Tercera*, que colaboraram com os agentes do Estado na captura dos Templários. Esta forma de coprodução de segurança implicava mover-se à zona cinza, na qual a pedido do Estado, alguns criminosos apoiavam a captura de outros criminosos. Uma vez capturado Servando Gómez, o grupo G-250 foi desmantelado e os membros das ex-autodefesas que fizeram parte desse grupo foram perseguidos (TRABALHO DE CAMPO, APATZINGAN, 2016).

As diferentes modalidades com que se estabeleceram as relações entre as defesas comunitárias e o Estado permitem-nos vislumbrar cenários de tensão e instabilidade entre as estratégias para compreensão destes grupos, bem como uma arena contenciosa num misto de apropriação comunitária de segurança e a participação cidadã na coprodução da segurança. Estas disputas obedecem a um novo marco de governamentalidade, em que múltiplos atores, incluído o Estado, geram controles e disputas pela ordem. Nestas disputas, o Estado expressa seu aparato repressivo somente naquelas circunstâncias em que as tendências da apropriação comunitária são interpretadas como ameaças iminentes aos interesses económicos.

---

**6.** Estas acusações foram corroboradas meses mais tarde pela estratégia concebida pelo governo federal para capturar o porta-voz dos Templários, Servando Gómez (La Tuta).

## Defesa da comunidade: para além da categoria

A partir de 2013, os grupos de defesa comunitária que foram surgindo no México começaram a ser diferenciados pelos meios de comunicação e pela academia através da categoria par de: polícia comunitária/grupos de auto-defesa (LÓPEZ, 2014; ESTRADA, 2014), utilizados nos discursos dos próprios grupos e do Estado. Tais categorias marcam uma distinção entre duas formas organizativas ou formas de representação do grupo defensivo, produzindo um discurso forjado em valores axiológicos e funcionais para definir características de legalidade e legitimidade. Geralmente, às polícias comunitárias se outorga legitimidade, por serem consideradas formas organizativas ancestrais e de legalidade, respaldadas pelo direito consuetudinário. Características que não são reconhecidas para as autodefesas.

No interior do discurso, foram implementadas estratégias para conseguir legitimidade e reduzir a repressão vindo do Estado, por parte de alguns grupos defensivos, como para criar condições para regularização ou combater tais experiências. As evidências empíricas e etnográficas apresentadas neste artigo apontam a necessidade de problematizar a categoria par de polícia comunitária/autodefesa, e convidam a ir além. Por um lado, o discurso articulador em torno da dicotomia legal/ilegal implícito tende a ser apagado nas práticas reais que têm sido reveladas na pesquisa. Por outro lado, a distinção analítica entre dois modelos organizativos tem sido superada pela atuação de grupos e atores citados no percurso examinado, pois adotam formas organizativas que não respondem às categorias de polícias comunitárias/autodefesas, ou nem mesmo existe um contínuo entre ambas.

A utilização da categoria de *defesa comunitária* (FUENTES E FINI, 2018) é uma tentativa de superar os limites acima mencionados, de modo a captar genericamente o carácter fenomenológico destas iniciativas heterogêneas, apresentadas como respostas organizativas de moradores de uma mesma localidade para se defenderem da insegurança. Mas é também uma tentativa de se distanciar de outras definições que aparecem na literatura internacional. Dado que por um lado, se busca superar a vinculação espontânea com as formas organizativas surgidas na Colômbia no contexto da contra insurgência

(AUTODEFESAS UNIDAS DA COLÔMBIA), que evoca, como fenómeno transponível, a noção de *autodefesa*. Do mesmo modo, tentou-se distanciar-se da noção de “civis armados”, “grupos armados não estatais” ou “grupos armados de base comunitária”, porque evoca uma multiplicidade de grupos com orientações diferentes, aumentando a imprecisão na análise.

Contudo, a categoria da defesa comunitária não resolve o problema do entendimento das dinâmicas do seu surgimento e dos seus objetivos não explícitos. Com efeito, tem refletido a diversidade que aparece no panorama esboçado de Guerrero e Michoacán, lugares onde a presença destes grupos se inserem tanto no movimento de construção da autonomia indígena como de iniciativas de habitantes mestiços que simplesmente procuram restabelecer ambiente seguro. Entretanto, também se relaciona a grupos ligados a organizações criminosas que surgem com apoio das empresas transnacionais, como também desempenham um papel contra insurgente.

Neste cenário, alguns processos - como a CRAC-PC e o PCP em Guerrero, os grupos de Cherán e Ostula em Michoacán configuram-se como práticas coletivas para o fortalecimento de instâncias locais autónomas e, em certos casos, autogoverno, a fim de construir ambientes de paz e justiça frente a pressão do capital legal e ilegal nos seus territórios e à corrupção das instituições oficiais. No entanto, outros grupos, ao contrário, articulam as suas exigências de segurança dentro de uma ambivalência que os leva a participar em atividades económicas ilegais, procurando restabelecer relações anteriores de reciprocidade com organizações criminosas, movimentando-se na zona cinza.

Com base no anterior, propõe-se a necessidade de complementar os pontos de vista das formas organizativas ou das manifestações fenomenológicas com outros análises que enfatizem a relação entre os grupos defensivos com a sociedade e os atores dominantes. Em outras palavras, para um estudo crítico das atuais experiências de defesa no México, é necessário abandonar o discurso articulado em torno do par legalidade/ilegalidade, para desenvolver instrumentos de compreensão das diferentes expressões das respostas dadas contra a insegurança na zona cinza, que pela sua natureza superam qualquer entendimento de tipo dicotómico ou baseada em pressupostos axiológicos.

## Considerações finais

Com a descrição dos estudos dos casos em Guerrero e Michoacán, procurou-se vincular a emergência da insegurança e as respostas defensivas junto às transformações produzidas pelo neoliberalismo nestas regiões, evidenciando o ambiente ambíguo no qual os atores legais e ilegais, estatais e não estatais se relacionam.

O fenómeno da defesa comunitária no México nos foi revelado como um campo conceptual para observar as dinâmicas contemporâneas que subvertem as nossas conceptualizações tradicionais acerca da relação entre o Estado e respostas comunitárias.

No interior da zona cinza, onde se desenvolvem as práticas heterogêneas da defesa comunitária e das estratégias estatais para contê-las e torná-las legíveis, obriga-nos a superar as antinômias entre legalidade - legalidade, Estado - criminalidade. Como também fornece elementos para questionar a noção de soberania, tendo em conta a incapacidade estatal para gestar grupos civis armados que se apropriam da segurança, desafiando o monopólio da violência legítima. E por outro lado, a atual defesa comunitária no México mostra a necessidade de problematizar as atuais categorizações deste fenómeno, para dar conta de interpretar as suas contradições e heterogeneidade.

Para compreender as diferentes expressões da procura legítima de um ambiente seguro e vida digna que milhares de cidadãos mexicanos estão implementando é necessário partir do seu carácter contraditório como elemento constitutivo e como fruto da zona ambígua de onde emergem. Que só pode ser captado adotando enfoques analíticas que abandonem qualquer distinção dicotômica ou repleta de moralidade, para que se possa evidenciar a sua relação com o contexto de dominação, específico e conjuntural no qual operam estes grupos.

## Referências

AGUDO Sanchíz, Alejandro. Coproducción de seguridad: Estado, comunidad y familia en los encuentros ciudadanos con la policía. In: AGUDO, A.; SAAVEDRA, M. (Coord.). **Formas reales de la dominación del Estado: Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política**, México: Colegio de México, 2014, p. 45-86.

AUYERO, Javier. **La zona gris**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BARTRA, Armando. Sur profundo. In: BARTRA, A. (Coord.). **Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero**, México: Ediciones Era, 2000, p. 13-74.

BELLINGHAUSEN, Hermann. El crimen organizado opera como brazo armado de las mineras en Guerrero. **La Jornada**, 5 de Noviembre 2016. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2016/11/05/politica/018n1pol> Acesso em: 10 dez. 2016

CASTELLANOS, Laura. **Crónica de un país embozado. 1994-2018**. Ciudad de México: Ediciones Era, 2018.

CERVANTES, Zacarias. Establecen en la sierra un método para vender la goma de amapola sin que los cárteles entren a los poblados. **El Sur**, 16 de mayo 2016, Disponível em: <http://www.elsuracapulco.mx> >Acesso em: 28 jul. 2017

CERVANTES, Zacarias. Forman diez pueblos de Mezcala su policía comunitaria con el apoyo de las mineras. **El Sur**, 29 de Mayo 2017, Disponível em: <https://www.sinembargo.mx/29-05-2017/3227439> Acesso em: 28 jul. 2017

CERVANTES, Zacarias. Registra el gobierno 23 policías comunitarias, rurales, ciudadanas o de autodefensas; controlan 64% del territorio. **El Sur**, 07 de diciembre de 2018a, Disponível em: <https://suracapulco.mx/registra-el-gobierno-23-policias-comunitarias-o-autodefensas-controlan-64-del-territorio/> >Acesso em: 7 dez. 2018

CERVANTES, Zacarias. En Chichihualco, mil 600 desplazados de ocho comunidades tras la toma de Filo de Caballo. **El Sur**, 14 de noviembre de 2018b. Disponível em: <https://suracapulco.mx/en-chichihualco-mil-600-desplazados-de-ocho-comunidades-tras-la-toma-de-filo-de-caballos/> >Acesso em: 14 nov. 2018

CHÁVEZ, Lourdes. Se crean en dos años cuatro sistemas de seguridad y justicia ciudadanos y cinco policías comunitarias. **El Sur**, 15 de abril 2015. Disponível em: <https://suracapulco.mx/impreso/2/se-crean-en-dos-anos-cuatro-sistemas-de-seguridad-y-justicia-ciudadanos-y-cinco-policias-comunitarias/> >Acesso em: 15 abr. 2015

CHÁVEZ, Lourdes. Aflora una amplia gama de violencia en las zonas de la minería, denuncia académica de Morelos. **El Sur**, 27 de agosto 2016. Disponível em: <https://suracapulco.mx/impreso/tag/2/page/605/> >Acesso em: 13 set. 2016

CNDH – Comisión Nacional de Derechos Humanos. **Informe especial sobre los grupos de autodefensa y la seguridad pública en el estado de Guerrero.** México: CNDH, 2013.

CROW, Scott. **Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense.** Oakland:PM, Press, 2018.

DAS, Venna e POOLE, Deborah. **Anthropology in the Margins of the State.** New Mexico: SAR Press, 2004.

DAVIS, Diane. "Soberanía e Inseguridad en el Mundo Contemporáneo. Actores Armados No Estatales y Nuevas Comunidades Imaginarias." **Reflexión Política**, v. 13, n. 25, 2011, p. 6-21.

DESINFORMÉMONOS. Entrevista de Nestora Salgado a Desinformémonos. **Desinformémonos**, 3 de febrero 2016. Disponible em: <http://desinformemonos.org.mx/nestora-salgado-la-detencion/> Acceso em: 3 fev. 2016

DINERSTEIN, Ana Cecilia (Ed.). **Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina**, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.

ESTRADA Castañón, Alba Teresa. La policía comunitaria de Guerrero y los grupos de autodefensa: legitimidad y desafíos frente a la crisis del Estado mexicano. In: Alonso MARCOS, A.; ARÉSTEGUI, R.; VÁZQUEZ, A. (Coord.) **La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero**, Chilpancingo: IEP del H. Congreso del Estado de Guerrero, 2014, p. 63-89.

FOUCAULT, Michel. **Security, Territory, Population.** UK: Palgrave Mcmillan, 2009.

FUENTES Díaz, Antonio. Community defense and criminal order in Michoacán: contention in the grey area. **Latin American Perspectives**, v.45, n. 6, 2018, p. 127-139.

FUENTES Díaz, Antonio y FINI, Daniele. **Defender al Pueblo. Autodefensas y Policías comunitarias en México.** México: BUAP, 2018.

GARCÍA, Carlos. Inventario de las organizaciones campesinas. In: BARTRA, A. **Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero**, México: Ediciones Era, 2000. p. 103-128.

GASPARELLO, Giovanna. Policía Comunitaria de Guerrero, investigación y

autonomía. **Política y cultura**, v. 1, n. 32, 2009, p. 61-78.

GASPARELLO, Giovanna. Nuestra justicia es la alegría del corazón. Justicias indígenas e interculturales en el sur de México. **Revista de Paz y Conflictos**. v. 1, n. 2, 2017, p. 143-164.

GIL Olmos, José. El miedo a Mireles. **Proceso**, 2 de julio 2014. Disponível em: <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=376235> >Acesso em: 7 jul. 2014

GITLITZ, John. **Administrando justicia al margen del Estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca**, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

GONZÁLEZ Chavez, Lilián. La policía comunitaria en Guerrero. Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero. **Pacarina del Sur**, n. 20, 2014. Disponível em: <http://pacarinadelsur.com> > Acesso em: 23 de jul. 2015

INEGI – Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. **Perspectiva estadística Guerrero**. Diciembre 2011. México: INEGI, 2011.

INFOBAE. Los campos de amapolas: el veneno que fluye en forma de heroína por todo México, **Infobae**, 2016. Disponível em: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2016/06/12/los-campos-de-amapolas-el-veneno-que-fluye-en-forma-de-heroina-por-todo-mexico/> >Acesso em: 13 de jun. 2017

KAUTZER, Chad. Notes for a Critical Theory of Community Self-Defense. In: CROW, S. **Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense**, Oakland: PM Press, 2018, p. 35-48.

LÓPEZ Bárcenas, Francisco. Policías comunitarias y autodefensas: una distinción necesaria. **La Jornada**, 23 de enero 2014. Disponível em: <http://www.jornada.com.mx/2014/01/23/opinion/017a1pol> >Acesso em: 23 jan. 2014

MALDONADO, Salvador. **Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán**. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2010.

LÓPEZ López, Liliana. El pluralismo jurídico: una propuesta paradigmática para repensar el derecho. In: Colectivo de Estudios Jurídicos Críticos RADAR (Coord.) **Imaginando otro derecho. Contribuciones a la teoría crítica desde México**, México: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat / Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Educación para las Ciencias en Chiapas, 2013, p. 157-186.

LÓPEZ PORTILLO, Ernesto. De rural a policía. **Nexos**, 1 de julio de 1999. Disponible em: <https://www.nexos.com.mx/?p=9305>. Acceso em: 22 de marzo de 2018

MARTÍNEZ Sifuentes, Esteban. **La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena del Estado de Guerrero**. México: Instituto Nacional Indigenista, 2001.

MBEMBE, Achille. Du gouvernement privé indirect. **Politique africaine**, 2013, p. 157-186.

MORALES, Jacob and Lourdes Chávez. Irrumpen policías de la UPOEG en Cacahuatpec. **El Sur**, 9 de marzo 2016. Disponible em: <https://suracapulco.mx/impreso/grafico/irrupen-policias-de-la-upoeg-en-cacahuatpec/> >Acceso em: 9 mar. 2016

NAVARRO, Israel. Policías comunitarias de Guerrero se acusan de narcos. **Milenio**, 14 de noviembre 2016. Disponible em: <https://www.milenio.com/policia/policias-comunitarias-de-guerrero-se-acusan-de-narcos> >Acceso em: 14 nov. 2016

PACHECO Pólito, Anarsis. Hace 10 años que Guerrero es el principal productor de amapola en el país, informa jefe militar. **El Sur**, 22 de enero 2017. Disponible em: <http://www.elsuracapulco.mx> > Acceso em: 23 jan. 2017

PÉREZ Izquierdo, Laureano. México, el nuevo gran productor de heroína del mundo. **Infobae**, 2016. Disponible em: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2016/06/14/mexico-el-nuevo-gran-productor-de-heroina-del-mundo/> >Acceso em: 15 mai. 2016

SAGARPA - Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. **Anuario estadístico de la producción agrícola**. México: SIAP, 2010. Disponible em: [http://www.siap.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=261&Itemid=429](http://www.siap.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=261&Itemid=429) >Acceso em: 9 nov. 2016

SÁNCHEZ Valdés, Victor Manuel. Radiografía de las organizaciones criminales que operan en Guerrero. **Animal Político**, 19 de noviembre 2014. Disponible em: <https://www.animalpolitico.com/el-blog-de-causa-en-comun/radiografia-de-las-organizaciones-criminales-que-operan-en-guerrero/> >Acceso em: 22 nov. 2014

SANTILLÁN, José Luis, y Heriberto Paredes. Chilapa, entre la violencia y el

poder del narco. **Subversiones**, 2015. Disponível em: <https://subversiones.org/archivos/116018> >Acesso em: 19 mai. 2015

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Sociología jurídica crítica**, Madrid:Trotta. 2009.

SARABIA Ruíz, Gregorio. Impacto socioproductivo de las políticas de desarrollo en el agro guerrerense, y las posibilidades de la producción estatal. In: BUSTAMANTE, T., SARMIENTO, S. (Coord.). **El sur en movimiento. La reinención de Guerrero del siglo XXI**, México: Editora Laguna, 2001, p. 189-206.

SCHUBERTH, Moritz. The Challenge of Community-Based Armed Groups: Towards a Conceptualization of Militias, Gangs, and Vigilantes. **Contemporary Security Policy**, v. 36, n. 2, 2015, p. 296-320.

SERRANO, José Antonio y CHUST, Manuel. ¡A las armas! Milicia cívica, revolución liberal y federalismo en México (1812-1846), Madrid: Marcial Pons, 2018.

SESNSP – Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, “Incidencia Delictiva del Fuero Común 2017”, 2019a. Disponível em: <http://secretariadoejecutivo.gob.mx> Acesso em: 7 set. 2019

SESNSP – Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, “Incidencia Delictiva del Fuero Común 2018”, 2019b. Disponível em: <http://secretariadoejecutivo.gob.mx> Acesso em: 7 set. 2019

SGM - Servicio Geológico Mexicano. **Panorama minero del Estado de Guerrero**. México: Secretaría de Economía, 2010.

SGM - Servicio Geológico Mexicano. **Panorama minero del Estado de Guerrero**. México: Secretaría de Economía, 2016.

SIERRA, Maria Teresa. Derecho indígena y acceso a la justicia en México: perspectivas desde la interlegalidad. **Revista IIDH**. v. 41, 2005, p. 287-314.

SIERRA, María Teresa. “Construyendo seguridad y justicia en los márgenes del Estado: la experiencia de la Policía Comunitaria de Guerrero, México”. En Alonso Marcos Matías; Rafael Aréstegui Ruiz y Aurelio Vázquez Villanueva. **La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero**, Chilpancingo, México: IEP del H. Congreso del Estado de Guerrero, 2014, p. 191-201.

STARN, Orin. **Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes**. NC: Duke University

DÍAZ & FINI

Press, 1999.

TILLY, Charles. War Making and State Making as Organized Crime. In: EVANS, P., RUESCHEMEYER, D., SKOCPOL, T. **Bringing the State Back**, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.169-187.

TLACHINOLLAN, Centro de Derechos Humanos de la Montaña. Guerrero: Mar de luchas, montaña de ilusiones. XXIII Informe julio 2016/junio 2017, 2017. Disponible en: <http://www.tlachinollan.org>

VELEDÍAZ, Juan. **Un general sin memoria. Una crónica de los silencios del ejército mexicano**. México:Debate, 2010.

Zermeño, Sergio. **La sociedad derrotada**. México: Siglo XXI, 1996.

**Recibido:** 25/08/2020

**Aceito:** 23/12/2020

# **Dos crimes de mando à *violência difusa*: aproximações a respeito do medo e da insegurança no processo de interiorização da violência no estado do Ceará<sup>1</sup>**

*From ordered crimes to diffused violence: fear and insecurity in the process of internalization of violence in the state of Ceará*

**André Lucas Maia de Brito<sup>1</sup>,  
César Barreira<sup>2</sup>**

**1.** Sociólogo, Mestre e doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) <https://orcid.org/0000-0001-9482-4155> **andre lucas.mb@gmail.com**

**2.** Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo, pós-doutorado pela École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris e pelo Instituto de Ciências Sociais - Lisboa. Professor Titular em Sociologia da Universidade Federal do Ceará e coordenador sênior do Laboratório de Estudos da Violência da UFC. Pesquisador do CNPq (nível I-A), líder do Grupo de Pesquisa Poder, Violência e Cidadania do CNPq. <https://orcid.org/0000-0001-5651-9723> **cbarreira08@gmail.com**

**Resumo:** Neste artigo procuramos discutir aspectos do crescente fenômeno de interiorização da violência no estado do Ceará, ou seja, o aumento do número de homicídios e da insegurança em municípios que ficam fora da região

---

**1.** Agradecemos as atentas sugestões e críticas de Ícaro Lênin, Marcio de Lucas e Nilton de Almeida. Agradecimento que se estende aos excelentes apontamentos dos pareceristas anônimos desta revista.

metropolitana de Fortaleza. Para o recorte de pesquisa, escolhemos a cidade de Limoeiro do Norte, localizada no Vale do Jaguaribe, região com histórico de crimes de pistolagem em seu passado distante e recente. Procuramos, através de métodos quantitativos e qualitativos, compreender a percepção pública sobre medo, violência e mudança de hábitos, traçando paralelos entre as novas conformações da violência com aquelas do passado. Junto a isso, discutimos as intersecções entre o urbano e o rural em uma cidade de pequeno porte do sertão cearense, sob a ótica dos julgamentos sociais a respeito da violência e do medo. O artigo é um esforço inicial de pesquisa e tem caráter exploratório, onde procuramos avançar em um entendimento sobre a proximidade social como um importante amplificador da sensação de insegurança, seja no ambiente rural ou urbano, mas com distintas repercussões e especificidades.

**Palavras-chave:** Interiorização da violência. Sertão. Medo. Vizinhança. Urbano. Rural.

**Abstract:** In this article we seek to discuss aspects of the growing phenomenon of internalization of violence in the state of Ceará, that is, the increase in the number of homicides in municipalities that are outside of the metropolitan region of Fortaleza. For the research segment we chose the city of Limoeiro do Norte, located in the Vale do Jaguaribe, a region with a history of gun crimes and political murders in its distant and recent past. We seek, through quantitative and qualitative methods, to understand the public perception of fear, violence and changing habits, drawing parallels between the new forms of violence with those of the past. Along with this, we discussed the intersections between urban and rural in a small city in the interior of Ceará, from the perspective of social judgments about violence. The article is an initial research effort and has an exploratory character, where we seek to advance an understanding of social proximity as an important amplifier of the feeling of insecurity, whether in the rural or urban environment, but with different repercussions and specificities.

**Keywords:** Internalization of violence. Hinterland. Fear. Neighborhood. Urban. Rural.

## Introdução

A interiorização da violência é entendida, de maneira geral, como o processo de crescimento do número de homicídios e outros crimes praticados em municípios afastados geograficamente da região metropolitana de um estado. Recentemente, diversas pesquisas dão conta do processo de crescimento de homicídios nas cidades do interior do país, aumentando a participação de municípios de pequeno e médio porte no número total de homicídios no Brasil (ANDRADE E DINIZ, 2013; WASELFISZ, 2014; SILVA, 2018). Nesse artigo, utilizaremos a designação de “pequena cidade”, seguindo a segregação populacional do Atlas da Violência de 2019 a respeito dos municípios brasileiros, para quem os municípios podem ser divididos em pequenos, com até 100 mil habitantes; médios, com uma população entre 100 mil e 500 mil habitantes; e grandes, com mais de 500 mil habitantes. Segundo o mesmo relatório, é possível observar um acentuado crescimento do número de homicídios nas pequenas cidades nos últimos anos: “Enquanto houve crescimento de 113,0% na taxa dos municípios pequenos entre 1997 e 2017, os médios sofreram relativamente pouco aumento na taxa de letalidade, e os grandes lograram uma redução de 4,5%” (CERQUEIRA *et al.*, 2019a, p. 10).

Assim, do mesmo modo que a violência migrou, nas últimas décadas, da região Sul e Sudeste para o Nordeste, hoje os estados nordestinos assistem a uma ampliação do número de homicídios em cidades que ficam fora das regiões metropolitanas em torno de suas capitais (SILVA, 2018). Tais processos chamam a atenção devido à transição pela qual passa o interior rural e suburbano, de regiões tidas como “tranquilas” e “sossegadas”, para ambientes em que o medo e a insegurança passam a ser parte do cotidiano, por exemplo, nas conversas pela vizinhança e na circulação pela cidade, especialmente à noite. O sentimento de medo impacta nos hábitos dos moradores locais, gerando mobilidade residencial e produzindo valorações sociais que repercutem na transformação das instituições e das relações sociais de maneira geral. Nesse contexto, há uma crescente demanda por policiamento e municipalização de políticas de segurança pública (VASCONCELOS, 2015), uma vez que, com o crescimento populacional e a urbanização, há uma tendência ao enfraquecimento

dos laços de parentesco, vizinhança e os seus respectivos mecanismos de controle – tendo em vista que a cidade pode ser caracterizada, seguindo Louis Wirth, como “(...) um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (WIRTH, 1938, p. 8).

A percepção das transformações no espaço urbano – notadas em conversas quotidianas e repercutidas na imprensa local – apontam para o fato de “como a cidade está violenta” e de que é necessário ter “cuidado” ao sair de casa. Nesse sentido, é de importante interesse sociológico a investigação sobre o processo de transformação da violência e das valorações sociais nesse contexto. Em cidades interioranas, essas transformações nos possibilitam compreender a passagem da violência caracterizada pela pistolagem e pelos crimes de honra para a *violência difusa* (BARREIRA, 1992, 1998, 2002, 2008, 2013). Na primeira, o mando e a vingança, com vistas à restauração da “honra ferida”, cumprem um papel fundamental e, na segunda, a incerteza e o medo, devido à suposta aleatoriedade do risco, geram uma alta demanda por segurança pública e policiamento ostensivo.

Nesse sentido, este artigo pretende contribuir para o registro das percepções sociais de habitantes de cidades do interior do Ceará a respeito do crescimento da violência, enfatizando as relações entre o urbano e o rural nesse contexto. Para tal, centrar-nos-emos no município de Limoeiro do Norte, localizado no Vale do Jaguaribe, uma das cidades mais desenvolvidas da região jaguaribana e, portanto, um bom exemplo das transformações investigadas nesse trabalho. No referido processo de investigação das transformações sociais, é fundamental compreender que a relação entre o urbano e o rural não se configura através de fronteiras fixas e delimitadas abruptamente, exigindo uma aproximação a partir de variados enfoques metodológicos.

Para o esforço de compreensão dessa realidade, portanto, de um ponto de vista metodológico, procuramos conciliar o uso de métodos mistos de investigação: quantitativos e qualitativos. Iniciamos apresentando, no primeiro tópico, um panorama geral, a partir de dados secundários de órgãos públicos, o crescimento do número de homicídios, especialmente através do uso de armas de fogo, no estado do Ceará e na cidade de Limoeiro do Norte, nos últimos anos.

Ainda no mesmo tópico, exploramos através de dados primários, os resultados de um *survey*<sup>2</sup> aplicado na cidade de Limoeiro do Norte, destacando alguns dados que se relacionam mais diretamente com o medo e a percepção da violência, bem como a mudança de hábitos e comportamentos por conta de tais percepções. A aplicação dos questionários se deu em locais de maior fluxo do centro urbano da cidade (sede) pela manhã. Buscou-se atingir o número mínimo de 100 questionários com vistas a ter uma quantidade que não tensionasse o resultado estatisticamente – cada pessoa representa 1% –, ao mesmo tempo que permitisse testes inferenciais (MORETTIN E BUSSAB, 2010) e a conciliação de outras metodologias, como entrevistas abertas e semiestruturadas e etnografia, que exploramos no tópico seguinte. Os 100 questionários foram aplicados a 55 pessoas do sexo feminino e 45 do sexo masculino, com idades variando entre 16 e 81 anos.

Em seguida, no segundo tópico, utilizamos métodos predominantemente qualitativos, concentrando-se tanto na área urbana, quanto nas áreas rurais da cidade. A partir de reportagens, trabalho de campo etnográfico e entrevistas procuramos discutir aspectos das novas conformações do urbano e do rural ante o fenômeno da crescente percepção de insegurança. Para tal, procuramos entender as ações sociais a partir da compreensão dos sentidos vislumbreados pelos indivíduos (GEERTZ, 2008; WEBER, 2014), entendendo o mundo rural nas suas particularidades, não tomando as mesmas como sintoma de atraso (MARTINS, 2001). Por um lado, as matérias de jornais e publicações em redes sociais cumpriram um papel fundamental na observação a respeito de julgamentos sociais e percepções a respeito da violência. Por outro, entrevistas abertas (com e sem gravador) e observações etnográficas realizadas com residentes da sede do município e das áreas rurais da cidade se mostraram extremamente frutíferas como método de investigação, no que poderíamos chamar de “entrevistas compreensivas” (KAUFMANN, 2013). Nesse contexto, nos referimos a observação etnográfica em seu sentido lato, realizado através

---

2. Algumas das perguntas foram retiradas e adaptadas a uma linguagem mais adequada ao nosso campo a partir do questionário da Pesquisa Nacional de Vitimização (Datafolha/Senasp/Crisp, 2013).

de meios diversos como observação e entrevistas<sup>3</sup> a partir do “ponto de vista do ator”, como assevera Howard Becker, para quem, através desses métodos:

Podemos descobrir, não com uma precisão exata (mas maior que zero), o que as pessoas pensam que estão fazendo, que significados elas dão aos objetos, eventos e pessoas nas suas vidas e experiências. Fazemos isso por meio de conversas com essas pessoas, em entrevistas informais ou formais, em interações rápidas enquanto participamos e observamos suas atividades ordinárias, e observando e ouvindo enquanto essas pessoas continuam agindo à vontade. Podemos até usar questionários para deixá-los dizer quais significados constroem ou para escolher entre os significados que damos como possibilidade. [...] quanto mais próximo chegarmos às condições nas quais tais pessoas atribuíram sentido aos objetos e eventos, mais precisas serão as descrições de tais sentidos (BECKER, 2014, p. 189).

Procuramos ainda registrar aspectos da justificação da violência policial ante o contexto de medo social e processos de mobilidade residencial no campo e na cidade – ou seja, as dinâmicas de mudanças de domicílios e conformações territoriais que se relacionam com o medo da violência. A maior parte da pesquisa foi realizada no ano de 2017, por isso, os dados se referem a esse período, mas o contato com o campo tem perdurado até os dias atuais (BRITO, 2019). Assim, buscamos integrar metodologicamente aos dados secundários de instituições governamentais e à pesquisa etnográfica, uma pesquisa de vitimização e percepção a respeito da violência.

À medida que as estatísticas oficiais nos ajudam a construir os primeiros passos da pesquisa, limitações que resultam de subnotificações e registros imprecisos (LIMA, 2005) nos levam a entender como necessário também

---

**3.** As entrevistas foram realizadas em variados períodos e momentos desde 2017, como nos intervalos da aplicação dos questionários; em percursos noturnos pelos bares da cidade (na sede do município); em conversas com agricultores em suas casas, nos distritos rurais de Limoeiro do Norte; na rodoviária de Fortaleza, com moradores do município que deslocavam em direção à cidade e assim por diante.

investigar de maneira mais próxima as percepções e valorações sociais a respeito da violência. Nesse contexto, não podendo prescindir das estatísticas disponibilizadas pelos órgãos de segurança, precisamos encontrar maneiras de mensurar e descrever da maneira mais localizada possível os índices de violência e as percepções públicas sobre o assunto, por isso a escolha de aplicação de um *survey* de vitimização.

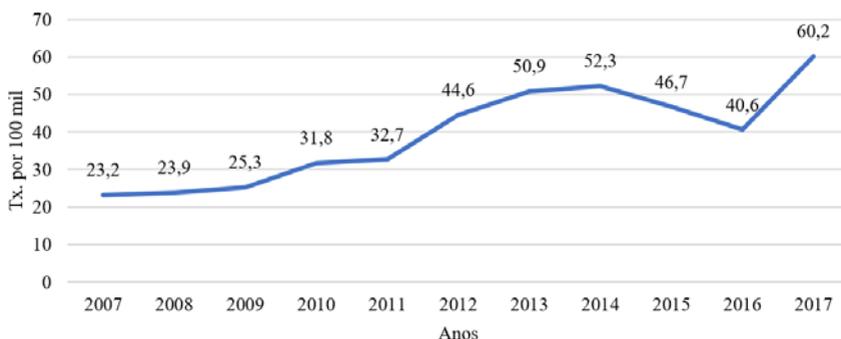
Consideradas ‘alternativas’ ou ‘complementares’ aos dados estatísticos compilados pelas instituições oficiais, as informações geradas por enquetes de vitimização poderiam refinar, um pouco mais, os estudos sobre a dinâmica da criminalidade e suas ressonâncias sociais. Através de *surveys* de vitimização somos capazes de observar de um ponto de vista quantitativo expectativas e efeitos relativos à criminalidade, além de agrupar dados, até certo ponto distintos, aos levantados pelos órgãos oficiais (MATOS JÚNIOR, 2014, p. 121).

Nesse sentido, tal artigo representa o resultado de um primeiro esforço exploratório com vistas a compreender as conformações recentes da violência em cidades de médio e pequeno porte no estado do Ceará, perpassadas por estreitas relações entre o ambiente urbano e o rural, procurando nessas observações dimensionar aspectos morais das relações tidas como violentas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), da percepção do crescimento da violência e da sensação de insegurança, com as consequentes transformações sociais resultantes desse processo. Uma dimensão metodológica importante a ser destacada é que não pretendemos com essa pesquisa esgotar o fenômeno, tampouco generalizar, a partir de observações quantitativas e qualitativas localizadas, toda uma realidade complexa que envolve o fenômeno da interiorização da violência no estado do Ceará, mas tão somente realizar uma aproximação inicial do objeto de estudo, do qual esse artigo é o primeiro produto.

## 1. Homicídio e *violência difusa* no processo de interiorização da violência: aproximações quantitativas na zona urbana de Limoeiro do Norte

No Nordeste, o estado do Ceará tem sido, nos últimos anos, uma das unidades da federação a protagonizar o processo de explosão dos homicídios. Se observarmos a taxa de homicídios por 100 mil habitantes na década que vai de 2007 a 2017, perceberemos que o estado passou de um número de 23,2 em 2007 para alcançar o pico de 60,2 homicídios por 100 mil habitantes, em 2017.

**Gráfico 1:** Taxa de homicídios por 100 mil habitantes no estado do Ceará.



**Fonte:** Os autores, a partir do Atlas da violência (2019b).

Tal marca alcançada em 2017, a maior dentre todas as unidades da federação no referido ano e a maior da história do Ceará, dá-se em um contexto de crescimento da atuação de facções criminosas no estado e disputas territoriais, especialmente nos bairros periféricos da capital, resultando em um aumento exponencial do número de assassinatos de jovens e adolescentes.<sup>4</sup> Tal crescimento no número de homicídios, no entanto, não se restringe à capital e à região metropolitana do estado. Tal fenômeno também pode ser observado em pequenas cidades do interior, como na cidade de Limoeiro do Norte, localizada

4. Ver Relatório de 2017, do Comitê Cearense pela Prevenção de homicídios na Adolescência. Disponível em: <[https://www.al.ce.gov.br/phocadownload/relatorio\\_primeiro\\_semestre.pdf](https://www.al.ce.gov.br/phocadownload/relatorio_primeiro_semestre.pdf)>.

no Vale do Jaguaribe, a 200 km de Fortaleza e com uma população estimada de aproximadamente 60.232 pessoas em 2021, segundo o IBGE<sup>5</sup> – cidade que, com o crescimento populacional e maior urbanização, tem dado mostras de um processo de transição nas formas de violência.

A região jaguaribana possui histórico de resolução de conflitos de modo violento, o que lhe conferiu alguma “fama” de lugar marcado pela pistolagem, ou como “terra da pistolagem” (CAVALCANTE, 2002; MAIAA, 2007; MAIAB, 2008). No caso de Limoeiro do Norte, são conhecidos popularmente os casos de morte de radialistas ou militantes políticos como Zé Maria do Tomé, em 2010, crítico do sistema de pulverização aérea com uso de agrotóxicos na monocultura da chapada do Apodi – provas da tênue relação entre poder e violência nos crimes de mando. Tais acontecimentos deixam marcas profundas no imaginário social como formas de resolução de problemas de ordem privada.

Os pistoleiros, nesse sentido, aparecem como solucionadores de problemas privados, questões entre desafetos. Estes seriam a “mão armada” de pessoas que tiveram um direito violado ou suposto como tal. Os pistoleiros aparecem, então, como vingadores, restituidores da justiça de outrem, através de soluções violentas (BARREIRA, 2002, p. 75).

Para além dessa forma de exercício da violência, o que recentemente tem causado maior sensação de insegurança na cidade de Limoeiro do Norte é o tipo de violência que não é diretamente motivada por fins políticos ou relacionada ao campo da honra tradicional, mas pelo espraiamento e disseminação do medo, mudança de hábitos e construção de estigmas sociais – aspectos do que se costuma chamar de “violência urbana”. Os crimes recorrentes de pistolagem, no passado, inspiravam “cuidados”, é certo, especialmente no que toca, por exemplo, a não ferir interesses políticos ou a honra de terceiros. Já o “cuidado” demandado pela *violência difusa* alerta de maneira geral sobre os riscos

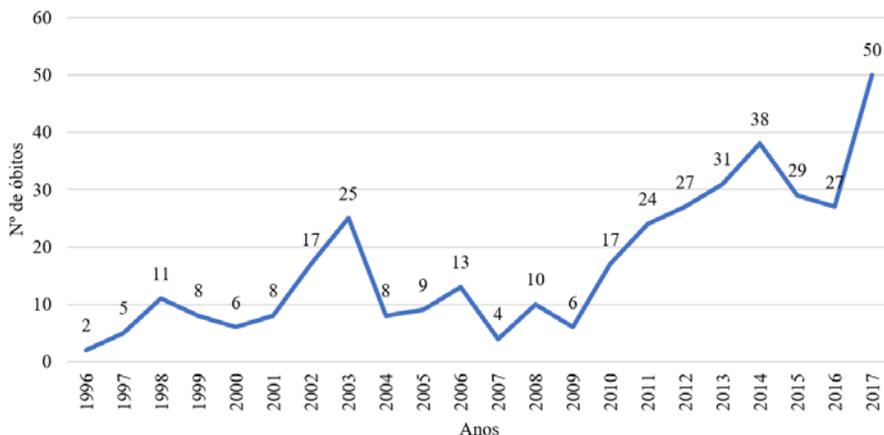
---

5. IBGE. Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais – COPIS. Disponível em: < [https://ftp.ibge.gov.br/Estimativas\\_de\\_Populacao/Estimativas\\_2021/POP2021\\_20211029.pdf](https://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2021/POP2021_20211029.pdf)>.

de caminhar à noite sozinho, de mulheres andarem desacompanhadas, de não “dar sopa” nas calçadas usando um aparelho celular, e assim sucessivamente. A consequência dessa percepção compartilhada é visível no reforço da segurança das casas, com muros cada vez mais altos, portões e janelas gradeados e a contratação de serviços de vigilância noturna – ações mais visíveis nos últimos anos em Limoeiro do Norte, que acompanham as taxas oficiais do aumento dos homicídios, tomado como um sinal de aumento da violência.

Olhando os dados referentes ao número de óbitos por agressões em Limoeiro do Norte entre 1996 e 2017, a partir da base de dados do Sistema Único de Saúde (sus), podemos perceber um pequeno pico entre os anos de 2002 e 2003, para, então, termos um crescimento constante a partir de 2010.

**Gráfico 2:** Evolução do nº de óbitos (CID10: agressões) em Limoeiro do Norte 1996-2017.



**Fonte:** Os autores, a partir dos dados do DATASUS (MS/SVS/ CGIAE).

Grande parte do que parece explicar tal crescimento é o aumento da participação do uso de armas de fogo na resolução dos conflitos, o que foi se agravando ao longo dos anos. Nos primeiros 11 anos do gráfico, de 1996

a 2006, as agressões em que os óbitos tinham alguma relação com o uso de armas de fogo representavam 65,1%. Um número já alto se tivermos em conta o amplo uso de armas brancas que caracterizou diversos conflitos no interior rural nordestino do século xx. De 2007 até 2017, na segunda metade do gráfico, no entanto, a participação das armas de fogo nos óbitos classificados como “agressão” saltou para 83,3%. Já nos últimos cinco anos do gráfico (2013-2017) dos 175 crimes letais, 161 possuem alguma relação com o uso de armas de fogo, ou seja, 92%.<sup>6</sup> Assim, a progressão do uso de armas de fogo na resolução de conflitos é perceptível.

Procuraremos a seguir abordar alguns gráficos e resultados, gerados a partir de dados coletados por meio da aplicação de *survey* de vitimização, a respeito da percepção da violência em Limoeiro do Norte, expondo as motivações para as perguntas e o que pudemos perceber quantitativamente sobre a percepção dos limoieirenses sobre a violência em sua cidade.

A primeira pergunta tem relação com uma impressão que suscitou a pesquisa, compartilhada por alguns moradores, em contextos de observações etnográficas, referendada pelos dados estatísticos disponíveis no DATASUS. A partir dos dados coletados, pudemos perceber que 95% dos entrevistados “acham”<sup>7</sup> que a cidade de Limoeiro do Norte está mais perigosa. Essa percepção acerca do aumento da violência existe, ainda que a cidade tenha registrado em seu passado – longo e mais recente – crimes de pistolagem, assassinatos políticos e até casos de assassinatos em série, notabilizados pelo uso de práticas consideradas cruéis (BARREIRA, 2013).<sup>8</sup>

---

**6.** Em 2018, as mortes por agressão caem de 50 (em 2017) para 13. Provavelmente, o que se explica por dinâmicas de intervenção policial, com a chegada do Comando de Policiamento de Rondas de Ações Intensivas e Ostensivas (CPRAIO) no interior do estado e o arrefecimento das disputas faccionais pelo controle dos mercados ilegais, temas que fogem ao foco desse artigo, mas que pretendemos explorar em futuros trabalhos.

**7.** Termos informais como esses foram utilizados em diversas perguntas do questionário com vistas a facilitar a realização das entrevistas.

**8.** Em Limoeiro do Norte e no Vale do Jaguaribe, houve diversos pistoleiros cujas ações receberam destaque nas mídias do Nordeste e parte do país. Um dos últimos casos que chamaram a

Tais dinâmicas do que se entende como a “interiorização da violência” são férteis na construção de discursos, na academia, na mídia e no cotidiano em geral, sobre o cenário e a origem do crescimento da violência. Nos discursos populares, que motivaram parte da elaboração do questionário, as discussões giram em torno de saber se a origem do quadro de violência vivenciado na cidade é externa (aqui surgem teses sobre a chegada de pessoas de fora no município, crescimento do tráfico de drogas etc.) ou interna (falta de políticas públicas, aspectos relacionados ao controle dos pais em relação ao comportamento dos filhos, baixo policiamento e assim por diante).

O que se buscou com a pergunta do gráfico a seguir foi entender o que as pessoas pensam sobre as causas do crescimento da violência na cidade, o que não significa, em absoluto, descobrir as suas causas reais. Por outro lado, indagar sobre a percepção popular é importante metodologicamente, na medida que auxilia a suscitar hipóteses sobre essas causas e, também, evidenciam, a partir do que as pessoas consideram sobre o fenômeno, a maneira como elas tratam e convivem com a questão.

---

atenção nacional foi o de “Chico Orelha”. O pistoleiro recebeu esse apelido pelo costume de, depois de assassinar uma vítima, cortar as suas orelhas. Em chacina ocorrida em 2003, supostamente de sua autoria, sete pessoas foram assassinadas. “Depois de baleadas, seis das vítimas tiveram a orelha cortada. Um dos mortos, (...) teve a orelha colocada na boca, o que, na linguagem da pistolagem, significa que a pessoa foi ‘silenciada’”. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2009200301.htm>>.

**Gráfico 3:** Percentual das respostas correspondentes à primeira pergunta do *survey* aplicado em Limoeiro do Norte.

Gráfico 3 - Qual é o principal fator que você acredita estar relacionado ao aumento da violência em Limoeiro do Norte?



**Fonte:** dados da pesquisa.

Quando indagado sobre qual seria o principal fator relacionado ao aumento da violência em Limoeiro do Norte, a maioria dos limoeirenses entrevistados disse ser o tráfico de drogas (50%), acompanhado pela falta de políticas públicas (20%) e a chegada de pessoas de fora na cidade (12%). Em menor número, afirmaram ser a falta de policiais (9%) ou a falta de controle dos pais em relação ao comportamento dos filhos (5%). Em geral, a atribuição popular de uma causalidade *x* a um fenômeno social é feita a partir da generalização de um caso particular vivenciado. Percebemos que, recorrentemente, após uma resposta dada ao questionário, o(a) entrevistado(a) seguia com a explanação de um caso particular vivenciado por um parente ou vizinho. Por exemplo, respondendo sobre a causa da violência na cidade, uma entrevistada disse: “Acho que a causa é o tráfico de drogas, um vizinho meu mesmo, morreu mês passado por causa de dívida”.

Os questionários e as pesquisas de percepção, além de fornecerem bases empíricas para enriquecer os trabalhos acadêmicos, possibilitam ao pesquisador, no ato da aplicação das questões, percepções diversas sobre o fenômeno em estudo, indo desde as expressões verbais iniciais – quando são solicitados alguns minutos de atenção – como: “Vish! Violência em Limoeiro? Agora é só o que tem!”, até conversas abertas após a aplicação do questionário, onde se pode escutar relatos mais detalhados de crimes sofridos, violência e tortura policial executada com amigos ou conhecidos. Quando perguntamos: “Houve algum assassinato ou tentativa de assassinato de algum amigo ou conhecido nos últimos quatro anos?”, 62% afirmaram ter havido “Assassinato de amigo ou conhecido”, 4% “Tentativa de assassinato”, 29% responderam “Não” e 5% “NS/NR- Não sabem ou Não responderam”.

Se, por um lado, é comum que os indivíduos generalizem as causas da violência a partir de casos vivenciados ou conhecidos, como o assassinato por dívida de drogas na sua vizinhança, ocorre também que ter parentes ou amigos próximos que foram vítimas de homicídio ou de tentativa de homicídio amplifica fortemente a sensação de insegurança. Em cidades de pequeno porte, como Limoeiro do Norte, onde ainda persiste de modo transitório um maior grau de proximidade e “vizinhança” entre as pessoas, a partir da similitude (DURKHEIM, 2010), um homicídio não é apenas mais um número distante, mas fator de mobilização de afetos e, também, de impressões compartilhadas. Estas, por sua vez, constituem um fenômeno que acontece de forma cada vez mais rápida, pelo envio de *links* e áudios por aplicativos de mensagens instantâneas instalados em *smartphones* pessoais.

Nesse contexto, o hábito comum, em pequenas cidades como Limoeiro, de sentar-se nas calçadas ao entardecer, é fortemente impactado, levando em conta que se trata de um momento de solidificação dos laços sociais. Esses hábitos se fazem presentes com frequência em contextos com baixa população e hábitos tradicionais, sustentada por sistemas de conhecimento mútuo e confiança. Diferentemente da heterogeneidade e interdependência gerada pela divisão de tarefas em núcleos urbanos mais populosos e desenvolvidos economicamente. Os diálogos, em geral, relacionam-se a pessoas, hábitos e

acontecimentos ocorridos com parentes e amigos, sendo, portanto, um tipo de sociabilidade marcadamente tradicional, balizada pelas expectativas familiares.

Com o aumento dos casos de roubos e a disseminação de tais notícias, repassadas pelo “boca a boca” cotidiano e pelas redes sociais, o receio de sentar-se à calçada aumenta. De início, há uma resistência, mas à medida que os casos atingem conhecidos e parentes, a alternativa é limitar a exposição. Nos questionários aplicados, 73% das pessoas responderam positivamente à questão: “Você tinha o hábito de sentar na calçada à noite e deixou ou diminuiu por medo da violência?”. Nesse processo, a sensação de medo é amplificada pelos “Ecos da violência”:

Em linhas gerais, os ecos da violência são formas de estruturar relações sociais e constituem maneiras de sujeitos falarem e se comportarem diante de situações de violência conhecidas e repetidas por pessoas que compartilham experiências de aproximação do fenômeno. Entre os ecos mais significativos estão situações de medo e distinção social entre aqueles que são protagonistas e vítimas de manifestações da violência. [...] Entre as consequências desse processo, está o enfraquecimento das possibilidades de vivência cotidiana baseadas no compartilhamento de direitos e deveres comuns, com a emergência de ações orientadas pela crença na ineficiência do Estado em sua função de manter o monopólio da violência legítima e garantir o respeito aos direitos de cidadania (FREITAS e PAIVA, 2015, p. 120).

A partir dos dados do questionário, elaboramos a tabela a seguir, que exhibe uma análise de regressão onde buscou-se descobrir qual seria a principal variável independente relacionada à atitude de deixar de se sentar na calçada à noite por medo da violência. Pudemos concluir que, mesmo controlando por outras variáveis – como “Já ter sido vítima”, “Sexo”, “Idade” etc –, o medo de ter objetos pessoais roubados foi o fator mais significativo. Entre as variáveis independentes elencadas no modelo, a única que apresentou correlação com probabilidade de resultado aleatório (Sig.) menor do que a convenção padrão de 0,05 (5%) foi “Você tem medo de ter objetos pessoais roubados?”.

Coeficientes<sup>a</sup>

Modelo	Coeficientes não padronizados		Coeficientes padronizados		t	Sig.
	B	Modelo padrão	Beta			
1	(Constante)	1,533	,324		4,732	,000
	Idade	-,003	,003	-,115	-1,143	,256
	Você já foi vítima de algum crime em Limoeiro do Norte como roubo, furto ou agressão?	-,059	,090	-,066	-,653	,515
	Sexo	,012	,095	,013	,122	,903
	A quanto tempo a violência parece ter aumentado?	-,003	,002	-,160	-1,609	,111
	Você tem medo de ter objetos pessoais roubados?	,150	,067	,236	2,226	,028
	Houve algum assassinato ou tentativa de assassinato de um amigo ou conhecido nos últimos quatro anos?	,031	,043	,071	,724	,471

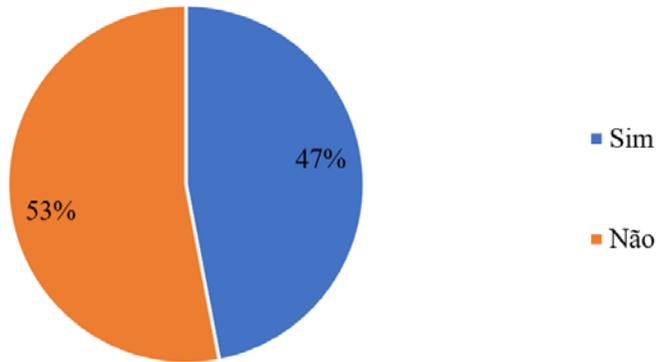
a. Variável dependente: Você tinha o hábito de sentar na calçada a noite e deixou ou diminuiu por medo da violência

**Tabela 1:** Fonte: Os autores, a partir dos dados do questionário.

Nesse sentido, o novo contexto de *violência difusa* suscita a percepção compartilhada de que se pode vir a ser vítima a qualquer momento, amplificando o medo e restringindo hábitos. Em comparação com os crimes de pistolagem, que são marcados pelo caráter tradicional de disputa por poder e honra – dos níveis mais localizados até os conflitos de maior dimensão política – a *violência difusa*, que caracteriza as regiões urbanas, espalha o medo de modo distribuído no tecido social e, apesar de ser seletivo quanto às principais vítimas, especialmente negras e periféricas, há uma lógica de generalização do sentimento de insegurança. Isso ocorre no caso de Limoeiro do Norte, ainda que pouco menos da metade das pessoas afirmem já terem sido vítimas de algum crime.

**Gráfico 4:** Percentual das respostas correspondentes ao número de vítimas em Limoeiro do Norte, a partir do *survey* aplicado.

Gráfico 4 - Você já foi vítima de algum crime em Limoeiro do Norte como roubo, furto ou agressão?



**Fonte:** dados da pesquisa.

Dentre os 47% dos entrevistados que afirmaram terem sido vítima de algum crime, 34% apontaram terem sido vítimas de roubo, 8% de furto, 2% de agressão e 3% de outras ocorrências. São números significativos, pois quase metade dos entrevistados afirma ter sido vítima de um desses crimes, especialmente vinculados ao patrimônio pessoal. O que nos interessa primordialmente contrastar é que, apesar de cerca de metade afirmar ter sido vítima de algum crime, 73% afirmam ter mudado hábitos como o de sentar-se na calçada e 95% consideram que a cidade está mais violenta. Ocorre que, como discutiremos no tópico seguinte, em uma cidade pequena, se quase metade afirma ter sido vítima de algum crime, a percepção de insegurança é fortemente amplificada. Além do mais, em comparação com os anos recentes, tais números resultam em importantes transformações nos hábitos dos limoeirenses. Esse resultado ajuda a sustentar a hipótese de que o medo não é uma consequência direta e proporcional ao índice de violência, destacando-se na verdade como uma

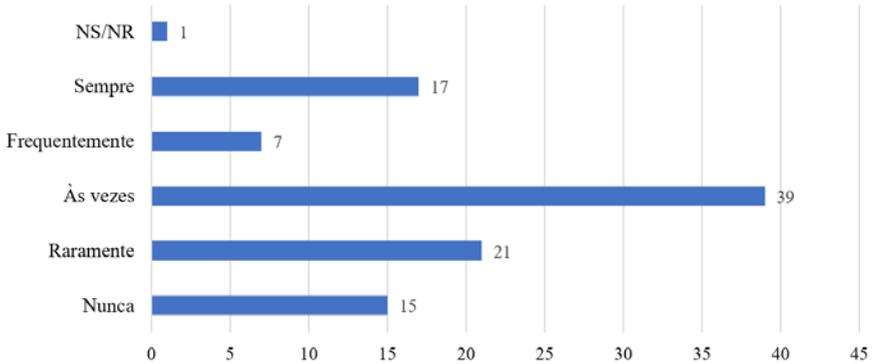
exacerbação dele muitas vezes.

O medo é um dos principais ecos da violência, e seu alcance não necessariamente envolve uma experiência empírica vivida pela pessoa autora da fala. Ouvimos dos moradores apreensões sobre o que significa para eles, por exemplo, andar à noite ou sozinhos pelas ruas de seus bairros. Tal atividade parece assustadora, pois envolve o perigo eminente de ser surpreendido pelos assaltantes às espreitas. Inclusive, parece haver sempre alguém à espreita pelo modo como as pessoas andam atentas, olhando, medindo, calculando possibilidades (PAIVA e FREITAS, 2015, p. 120).

Tais saídas à noite têm sido prejudicadas pelo crescimento do risco – ou pela percepção do mesmo – de se tornar vítima de roubos. No questionário, 68% das pessoas responderam “Inseguro” e 27% “Pouco seguro” para a pergunta “Qual é a sua percepção de segurança ao caminhar por Limoeiro durante a noite?”. Em seguida, para avaliar o impacto do medo, perguntamos: “Com que frequência você evita sair de casa à noite, por medo da violência?”. As respostas “Às vezes”, “Frequentemente” e “Sempre” somam juntas 63% do número total:

**Gráfico 5:** Percentual das respostas correspondentes ao medo da violência no período da noite, em Limoeiro do Norte, a partir do *survey* aplicado.

Gráfico 5 - Com que frequência você evita sair de casa à noite, por medo da violência?



**Fonte:** dados da pesquisa.

Nesse contexto, o medo, mesmo que não seja resultado de vitimização no passado, é o principal fator de mobilização e transformação dos hábitos em um contexto de crescimento da *violência difusa*. Tomar conhecimento de que parentes, vizinhos ou conhecidos foram vitimados de alguma maneira, em uma cidade de pequeno porte, onde o grau de proximidade entre as pessoas tende a ser maior, eleva de maneira drástica a sensação de insegurança e iminência da violência. Nesse sentido, no tópico seguinte, a partir de métodos qualitativos, discutiremos a relação entre violência e proximidade social no contexto das novas conformações entre o urbano e rural na cidade de Limoeiro do Norte. Trataremos ainda de questões relacionadas aos julgamentos morais a respeito da atuação policial na sede do município.

## **2. O *continuum* urbano/rural e a violência difusa: registros sobre mobilidade residencial e violência policial a partir de observações etnográficas**

Um importante aspecto das dinâmicas das pequenas e médias cidades é a forma como se estabelece a relação entre o urbano e o rural. Para além de todo o movimento do agronegócio, maior mecanização e uso de tecnologias na produção, no contexto da vida rural, os meios de transporte e os pontos de internet criam fluxos sociais constantes de bens, informação e indivíduos, estabelecendo uma rede de inter-relações objetivas e subjetivas que tendem a tornar essas espacialidades sociais menos segmentadas. Constrói-se, assim, um ambiente urbano marcado por ruralidades e um ambiente rural com traços urbanos, fazendo com que os limites entre o rural e o urbano configurem-se como um *continuum*, já evidenciado em textos consagrados a respeito do fenômeno urbano:

[...] não devemos esperar encontrar variação abrupta e descontínua entre tipos de personalidades urbana e rural. A cidade e o campo podem ser encarados como dois pólos em relação aos quais todos os aglomerados humanos tendem a se dispor. [...] Enquanto identificarmos o urbanismo como a entidade física da cidade, encarando-o meramente como rigidamente delimitado no espaço, e procedermos como se as características urbanas cessassem abruptamente de se manifestarem além da linha fronteira arbitrária, provavelmente não chegaremos a nenhum conceito adequado de urbanismo como um modo de vida (WIRTH, 1938, p. 3 e 4).

Contemporaneamente, no interior do estado do Ceará e em cidades como Limoeiro do Norte, o alto índice de uso de motocicletas por quase todas as faixas etárias, dos mais idosos até os adolescentes, “diminui a distância” entre os distritos rurais e a sede do município. Escolas, festas, compras, trabalho, missas e festividades religiosas, compromissos e lazer em geral integram cada vez mais as duas áreas. A isso acrescentam-se as tecnologias da informação, os ônibus escolares que levam os alunos das zonas rurais para cursarem o ensino médio

na sede do município e o grande número de pessoas que, morando na zona rural, trabalham na zona urbana e vice-versa. Em cidades como Limoeiro do Norte, não é incomum que nas zonas rurais se veja pessoas “tangendo”<sup>9</sup> o gado em motos, que substituíram em grande parte os cavalos e jumentos utilizados outrora para essa atividade, e, por outro lado, também não é pouco usual que se presencie a travessia de animais em pontos próximos ao centro da cidade. É nesse contexto que realizamos aproximações etnográficas na zona rural de Limoeiro, procurando identificar as percepções sociais sobre o crescimento do medo e da violência, com as especificidades que adquirem nesses espaços.

Em entrevista com um agricultor com mais de 80 anos, chamado José Antônio<sup>10</sup>, residente de um distrito da zona rural de Limoeiro do Norte, indaguei sobre histórias de violência na sua região e se ele havia percebido um recente aumento nos crimes envolvendo roubos e homicídios. Ao que respondeu:

[...] quando eu era rapazinho novo já mataram Chico Alcides por aqui, foi um dos primeiros que eu vi morto de faca, eu era novo, foi há uns 60 anos atrás. Ave Maria, [na época] era uma coisa medonha, ainda mais que era uma pessoa conhecida nossa, mas demorou longe...longe...e se falar de aqui por perto, deve estar com uns dez anos que aumentou muito. Se contam várias mortes, de várias pessoas que a gente não esperava nunca ver. [...] vinha até pouco pra cá e hoje a gente quase só vive com medo. Porque se está em casa tá com medo de que cheguem pra assaltar e se não tiver dinheiro matam, se é no caminho é um perigo medonho.

O assassinato a que se refere o interlocutor na passagem acima ocorreu por motivos de honra ferida e desavenças em um contexto de festa local. O que chama atenção, no entanto, é a forma como suscitava grande comoção a

**9.** Ato ou efeito de fustigar os animais, através de diversos meios como como o aboio, toadas e gesticulações, com vistas a guiá-los.

**10.** Este nome e todos os outros citados ao longo desse trabalho são nomes fictícios, com vistas a manter o anonimato dos entrevistados. Fizemos também pequenas correções de pronúncia.

existência de um assassinato como esse, mobilizando afetos de mais de seis décadas passadas. As mortes na região de que José Antônio pôde se recordar com detalhes, presenciadas em sua juventude, tinham a arma branca como instrumento principal e, segundo ele, havia um tal estranhamento a respeito de tais acontecimentos que, a partir deles, facilmente se disseminavam ideias de que as pessoas deveriam, por exemplo, se afastar do sangue das vítimas, sob o risco de sofrer alguma espécie de “maldição” (BRITO, 2019, p. 32).

Ainda sobre o crescimento da violência e da insegurança no interior rural de comunidades do Vale do Jaguaribe, tem chamado a atenção o aumento do furto de animais, como vacas, cabras e ovelhas, em especial no período de menor chuva e maior dificuldade de plantio e criação para os residentes do semiárido nordestino. O interlocutor nos relatou alguns detalhes sobre o processo:

Por aqui, de gado, roubaram muito no verão, muitas vezes. Ali vizinho aonde está meu gado roubaram 5 reses de uma vez, quatro vacas de leite e um touro zebu. E agora há pouco roubaram 5 vacas de um rapaz ali do setor. [...] Mata, deixa as cabeças e os mocotós...uns deixam os couros, outros levam até os couros. Às vezes tiram o fato. Ultimamente roubaram quatro vacas de um rapaz ali... [...] param uns dias assim e quando “dá fé”... talvez esteja com uns dois meses que roubaram na casa de Zé de Anchieta, que é tio da mulher de Francisco [filho], roubaram umas criações...tem um velhinho morando lá, só... e chegou, tacaram o pé na porta nove horas da noite [...] chegaram o “véi” [sic] tava deitado numa cama...deixaram amarrado, encostaram o carro no chiqueiro da criação<sup>11</sup>, que tinha muita criação, aí roubaram, levaram a que quiseram, escolhendo...não tinha gente em casa! Disseram a Francisco que roubaram 50 cabeças.

Tal contexto, suscita um ambiente de desconfiança e menor familiaridade entre os agricultores residentes dos distritos rurais. Isso acontece porque, no seu entendimento, furtos desse tipo só poderiam ocorrer com o envolvimento

---

11. Caprinos e ovinos.

de pessoas que tivessem o mínimo de conhecimento no manejo de tais animais e, também, da região. Caso contrário, a localização dos currais e das casas mais suscetíveis a tais práticas, as dificuldades e especificidades do manuseio e abate de animais de criação e bovinos seriam impeditivos. Tanto no que se refere aos homicídios quanto ao furto de animais, é notório que os casos são lembrados nominalmente e em riqueza de detalhes, recebendo a atenção e despertando o estranhamento de todos. Aqui, é possível destacar uma diferença notável entre um residente de uma grande cidade que toma conhecimento de um roubo nas proximidades de sua residência e um agricultor de um pequeno distrito rural que passa pela mesma situação.

Isso ocorre porque a grande quantidade de pessoas em interação nos grandes centros, nos dirá Georg Simmel (1903), contribui para a constituição de uma espécie de camada protetora da dimensão emocional do indivíduo, por conta da intensificação das impressões sentidas no fluxo das relações urbanas, dando-lhe uma espécie de atitude *blasé* caracterizada como um “(...) embotamento frente à distinção das coisas; não no sentido de que elas não sejam percebidas, (...) mas sim de tal modo que o significado e o valor da distinção das coisas e com isso das próprias coisas são sentidos como nulos” (SIMMEL, 1903, p. 581). Tais distinções entre o urbano e o rural, parecem se relacionar diretamente com o tamanho populacional, como observado por Louis Wirth, apoiando-se em Max Weber:

Max Weber, reconhecendo o significado social desse fato, salientou que, do ponto de vista sociológico, os grandes números de habitantes e a densidade do agrupamento significam que as relações de conhecimento pessoal mútuo entre os habitantes, inerentes a uma vizinhança, estão faltando. O aumento do número, pois, envolve uma modificação no caráter das relações sociais (WIRTH, 1938, p. 11).

Esse contexto de violência difusa e medo, por sua vez, resulta em mobilidades residenciais dentro dos distritos rurais, especialmente no fluxo que vai de regiões mais isoladas para locais com maior aproximação entre as casas.

Assim, o medo e a insegurança motivam mobilidades distintas, em certos aspectos, comparando-se ao ambiente urbano: enquanto na zona urbana há a lógica do isolamento em casa, com a construção de muros, cercas elétricas e a contratação de vigilantes noturnos, na zona rural o sentido é de aproximação. O que significa a construção de casas próximas a parentes e em locais de maior movimentação, quando não a mudança para as sedes das cidades (BRITO, 2019, p. 33).

Vish, esse rapaz que mora aí e tem um bodeguinha, deixou de morar nos Patos, numa casinha dele, plantava, terreno de planta, comprou uma casinha e está morando aí há dois anos. No “beijo” da rodagem<sup>12</sup>. Tem, agora mesmo, um rapaz que comprou uma casa há pouco tempo pra morar. O povo de Zé Antônio, moravam lá perto de Zé Bezerra, compraram uma casinha e estão morando ali, fecharam lá, tá tudo fechado as casas lá. As casas estão poucas com gente. Lá nas Lajes só tem Francisco Raimundo e Zé da Silva e no Açudinho só tem Luiz Acácio e um genro ou dois, pronto. Não tem mais João da Costa, nem Zé Oliveira, nem Marcondes, nem Zé Caboco. Só por medo. E tem que vir, senão morre lá. Luiz Acácio morava aqui, foi assaltado três vezes e ainda disseram: - Depois nós vêm buscar dinheiro [de novo]. Aí que ele resolveu vir simhora.

Outro aspecto do *continuum* entre urbano e rural nas cidades do interior do estado está relacionado ao uso de estradas carroçáveis como rota de fuga de roubos. Diversas são as matérias veiculadas em jornais locais que dão conta de roubos de pedestres ou de motoqueiros, em que os assaltantes, após efetuar o ato, segundo informam os passantes locais, tomam rumo ignorado em direção às adjacências da sede do município através de estradas de terra. Abaixo, temos um exemplo de uma notícia comum de jornal local sobre casos de roubos de pertences na zona rural, onde a distância da sede do município facilita fugas e possibilita roubos consecutivos.

---

12. Próximo ao asfalto que leva à sede do município.

Nesta terça-feira, dia 24, por volta das 20h30min, no Sítio Marquinho, zona rural, dois indivíduos em uma moto Honda Biz de cor verde, ambos com capacetes e um deles armado a revolver, deram início a uma onda de roubos, fazendo como primeira vítima, uma mulher de 30 anos, natural de Limoeiro do Norte-CE, de quem levaram sua moto uma Honda 150, vermelha, de placa xxx-0000<sup>13</sup> e dois aparelhos celulares, e abandonaram neste local a moto que usavam (HONDA BIZ, VERDE, DE PLACA XXX-0001) que apresenta queixa de roubo, ocorrido no dia 13.01.2017 em Limoeiro do Norte-CE. Ao chegarem na localidade de Jenipapeiro, nas proximidades da ponte do Cabeça Preta, [outro distrito rural] a moto que roubaram que possui sistema de alarme e trava, acabou fazendo com que os indivíduos a abandonassem, e eles continuaram a fuga a pé, até o Sítio Saquinho, onde os dois chegaram numa residência e assaltaram várias pessoas que estavam no local: uma jovem de 20 anos, natural de Limoeiro do Norte-CE, de quem foi levado um aparelho Notebook e um aparelho celular; um jovem de 22 anos, de Limoeiro do Norte-CE, de quem tomaram uma outra moto Honda CG-125 Fan, preta, de placa xxx-0002, e um aparelho celular, e dali empreenderam fuga sentido ao município de Quixerê-CE, onde ainda na Localidade de Lagoa do Boi, zona rural de Limoeiro do Norte, PMS conseguiram fazer a abordagem aos suspeitos, os quais foram identificados [...]. (25.01.17, TV JAGUAR)<sup>14</sup>

Como nas zonas urbanas, grande parte dos roubos na zona rural também envolvem objetos como celulares, computadores e outros aparelhos eletrônicos, uma vez que o serviço de internet já alcança boa parte dessas regiões, tendo crescido o número de residências com computadores e *notebooks*. Para além desses aparelhos eletrônicos, o bem mais comum aos moradores das zonas rurais que são mais furtados ou roubados são as motocicletas. É um bem comum na medida em que é o veículo básico de locomoção, tendo substituído, na maior

---

**13.** Esta e as outras placas são fictícias neste trabalho.

**14.** Disponível em: <<http://www.tvjaguar.com.br/noticia/2461/Polcia-prende-suspeitos-de-assaltos-em-Limoeiro-do-Norte-CE.-Motos-e-outros-objetos-roubados-foram-recuperados..html>>.

parte das vezes os cavalos/muare e as bicicletas, além de ser amplamente utilizado na locomoção.

Nesta quarta-feira, dia 08, por volta das 08h, na localidade de Faceira, zona rural, foi vítima de roubo uma mulher de 47 anos, que foi surpreendida por três indivíduos em uma motocicleta, armados de revolver, os quais tomaram uma moto Honda CG 150 Titan ks, cor vermelha, de placa xxx-0003. Já por volta das 11h40min, um jovem de 24 anos, foi abordado no Sítio Sucupira, por dois indivíduos armados, que roubaram da vítima uma moto Honda Titan 125, de cor preta, de placa xxx-0004. E pouco tempo depois, por volta das 13h, uma mulher de 58 anos foi abordada numa estrada carroçável que liga Limoeiro ao sítio Espinho. Ela foi surpreendida por dois indivíduos armados de revolver que tomaram de assalto sua motocicleta Honda BIZ 125 ES, de cor preta, de placa xxx-0005, e em seguida fugiram tomando rumo ignorado. Diligências foram feitas à procura dos suspeitos e na tentativa de recuperar as motos roubadas, porém sem êxito até o momento (09.03.17 TV JAGUAR).<sup>15</sup>

As notícias policiais de jornais locais, que acompanham de perto e transmitem alguns detalhes dos roubos e homicídios, são um importante meio de compreensão do fenômeno. Tais meios de comunicação, especialmente através de páginas de textos, vídeos na internet e programação televisiva, têm ocupado cada vez maior espaço no consumo informacional local, uma vez que, esse conteúdo costuma alcançar “[...] elevados índices de audiência, ganhando, por consequência, cada vez mais o interesse de anunciantes e/ou patrocinadores [...]”, como afirma Morales (2020, p.117), referindo-se aos programas policiais televisivos cearenses.

Amedrontados e vulneráveis, cercados por programas de espetacularização violenta da segurança pública, boa parte da população passa a enxergar os policiais como “resolvedores” da violência, podendo, para isso, utilizar-se

---

15. Disponível em: <<http://www.tvjaguar.com.br/noticia/2925/ROUBOS-DE-MOTOS-EM-LIMOEIRO-DO-NORTE.html>>.

dos meios que se mostrarem “necessários”. Nesse contexto, “bandido bom é bandido morto” é um jargão que acaba por parecer ser a solução para aqueles que se veem cercados pelo risco, real ou imaginado, de serem vítimas a qualquer momento.

Em um contexto de observação etnográfica com residentes da sede do município, realizado de modo paralelo à aplicação de questionários, pudemos observar dois senhores, com cerca de 60 anos, que especulavam sobre as mortes e roubos recentes, de onde pudemos registrar o seguinte diálogo: “Se quando a polícia pegasse um ‘caba’ desses matassem logo, dava uma diminuída”, no que o outro respondeu: “Dava sim e inibia os outros de assaltarem”. Tais discursos, constantemente expressos ou sugeridos nos meios de comunicação de grande audiência nas tardes diárias, podem ser facilmente encontrados em qualquer diálogo corriqueiro e contribuem para a justificação da violência policial pelos novos instrumentos de segurança pública em exercício na cidade.

Em uma incursão etnográfica noturna, pude realizar alguns registros em um bar típico das cidades do interior do estado do Ceará. Um balcão separava o espaço do dono do bar, que ficava cercado de garrafas de aguardente colocadas em fila na parede. Do outro lado, três frequentadores cotidianos do bar revezavam as duplas que jogavam sinuca. Duas notas de dois reais ficavam “casadas” (apostadas), sob as quais repousavam o giz e as fichas, de modo a evitar que o vento derrubasse as notas. Vi ali uma oportunidade de conversar e procurar extrair impressões sobre o aumento da violência, como vínhamos fazendo desde o início da pesquisa, seja de maneira formal, com a aplicação de questionário e gravador, ou informalmente, e perguntando pouco, mas ficando atento etnograficamente (WHYTE, 1993).

Em seguida, após um convite, resolvi jogar algumas partidas e tentar ganhar a confiança para algumas perguntas a respeito da pesquisa, apesar de perder algum dinheiro por conta das apostas. Por uma eventualidade, não precisei perguntar sobre violência e insegurança, pois começou a ocorrer uma “batida policial” na praça ao lado do bar, com revista violenta nos jovens abordados, que bebiam. O dono do bar, que também estava jogando sinuca, disse “Isso é os ‘caba’ do raio, vê esses meninos há uma hora dessas, embaixo de

árvore e mete a bicuda nas canelas, é direto aqui”. Acreditei que o dono do bar estava reprovando a abordagem policial violenta, e então comentei, tentando dar prosseguimento à conversa: “Pois é, por que isso?”. Ao que ele respondeu, para a minha surpresa: “Não, mas isso é porque desconfiam de alguma coisa, policial é tipo psicólogo, conhece só pelo olhar”. “Veja bem”, dizia ele, “Nunca uns ‘caba’ do raio desses vão parar dois cidadãos desses”, e apontou para os dois com quem eu tinha jogado sinuca há pouco. “Agora, uns ‘cabinha’ desses vão ficar fazendo o que embaixo de árvore há uma hora dessas? Isso devem estar se envolvendo com coisa errada”.

O dono do bar entendia haver legitimidade na violência exercida pelo simples fato da existência da autoridade policial. No entendimento dele, o policial só é violento porque sabe que está lidando com “bandidos”, conhecimento que adquire “só pelo olhar”. Em seguida, este senhor passou a falar do seu filho, que teria estudado toda a vida na melhor escola da cidade, na qual nunca tirou nota baixa e que hoje está terminando o ensino superior na capital. Afirmou que, quando seu filho vem a Limoeiro, reúne-se com os amigos, “junta” umas mesas na calçada e toma *whisky*. Segundo ele, seu filho nunca foi parado por policial, pois os “policiais são tipo psicólogos, eles sabem quem está certo e quem não está”. Nesse contexto, a questão da ilegalidade e do desvio vai se conformando, através de um intrincado de relações e assimetrias de poder, à medida que se relacionam a:

[...] diferentes setores e indivíduos na sociedade, que possuem pontos de vista diferentes, como os usuários de drogas, os comerciantes dos bares, os moradores, os intelectuais, os policiais, os empresários, a mídia, a burocracia do Estado e outros. O que parece desvio para alguns, parece cumprimento da lei por outros (SÁ e NETO, 2011, p. 159).

Nesse momento da pesquisa, pôde-se observar a justificação da seletividade da abordagem policial em exercício, através de uma suposta capacidade observacional dos agentes de segurança, que, na prática, realiza-se através de marcadores sociais muito bem definidos: jovens, negros e/ou moradores de

regiões rurais e suburbanas da cidade. Nesse contexto, o que se faz não é tão determinante, mas sim como e “quem” faz, uma vez que atitudes semelhantes podem resultar em abordagens policiais distintas, à medida que “(...) o desvio em relação a certas normas pode ocorrer não porque as normas sejam rejeitadas, mas porque outras normas, consideradas mais prementes (...) ganham precedência (BECKER, 2008, p. 40). O “enquadro” – ou “baculejo” – funciona nesse processo como parte dos mecanismos de poder reforçadores da “sujeição criminal” (MISSE, 2008) e das assimetrias de poder que caracterizam grande parte das relações travadas entre policiais militares e jovens considerados suspeitos (SÁ e NETO, 2011, p. 150).

Em outro contexto, entrevistando duas limoeirenses na rodoviária de Fortaleza, aguardando o ônibus para ir em direção à cidade realizar entrevistas, levantamos o assunto sobre o recente caso, à época, do assassinato de oito pessoas em menos de 12 horas, em Limoeiro do Norte.<sup>16</sup> Ao que pudemos registrar o seguinte diálogo: “Ao todo morreu só um inocente e o resto era envolvido, bandido”. Ao que a outra interpelou: “Mas mulher, será que aqueles dois [referência à duas pessoas específicas] eram bandidos?”. Em seguida: “Sei não, acho que eram”. Aqui, a linguagem que justifica a violência e classifica certas vidas como “matáveis” (FREITAS; BRASIL; ALMEIDA, 2012) fica explícita, com termos como “bandido” ou “envolvido”, designando os sujeitos supostamente relacionados ao tráfico de drogas, assim como nos grandes centros urbanos.

O sentimento de medo compartilhado resulta com frequência em mobilizações populares, que buscam, aos seus modos, reivindicar por soluções em relação às novas dinâmicas da violência, apelando a um aumento do policiamento. Em uma manifestação online dos moradores do Setor NH-3, distrito rural de Limoeiro do Norte – localizado na divisa com a cidade de Morada Nova e que compõe o Perímetro Irrigado de Morada Nova (PIMN) –, pudemos encontrar discursos que se relacionam à questão do isolamento rural e a percepção de crescimento da violência. O título do abaixo-assinado é “O Setor

---

**16.** Disponível em: <<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2016/11/limoeiro-do-norte-no-ceara-registra-oito-assassinatos-em-menos-de-12-h.html>>.

NH-3 pede SOCORRO”. Segue a transcrição literal.<sup>17</sup>

O crime e a intolerância reina na comunidade do Setor NH-3 (PIMN), precisamos urgente de um posto de segurança com a base no setor NH-3, ou no distrito de Pedras [Distrito rural de Morada Nova-Ce]. Já são muitos assaltos em um curto período de tempo, quando levam bens materiais que já é um absurdo pois lutamos e trabalhamos pra conquistar ainda nos deixa um sentimento de impotência, mas é quando levam vidas como já aconteceu, que nos deixa um prejuízo sem fim, que mesmo a justiça atuando não resgatará a vida perdida, e então percebemos o quanto estamos abandonados. São seus amigos, família, e conhecidos que sofrem pela falta de segurança na comunidade. A distância da comunidade para as cidades vizinhas põe um alvo nas costas de quem não merece sentir tanto medo.

Na área de comentários, em que o modelo de abaixo-assinado pergunta os motivos para que se esteja assinando, pudemos observar diversas considerações sobre a transformação ou mudança de um lugar “tranquilo” para um ambiente de medo – os nomes dos comentaristas foram resguardados:

-Lamentável a situação de insegurança que se encontra o setor!; -Mais Segurança para o nh3 e comunidades vizinhas; -Passei 20 anos da minha vida aí, era uma comunidade muito tranquila; -Cresci lá, e meus amigos e familiares ainda vivem lá, não é justo um lugar onde só havia paz hoje seja aterrorizado por vagabundos sem nenhuma punição...; -Tenho família lá, foi onde cresci e é muito triste ver o que estar acontecendo; -É Muito triste ver a comunidade onde nasci e fui criada, desse jeito toda semana um assalto, e se fosse só isso estava razoável (sic). AUTORIDADES um inocente já foi morto nessa comunidade, vocês precisam reagir, do jeito que estar não pode ficar. Uma comunidade inteira com medo sair de casa, se bem que nem precisa sair mais, eles invadem(sic) tudo; -Acompanho minha família, meus amigos,

---

17. Link da página do abaixo assinado disponível em: <<https://www.change.org/p/prefeitura-setor-nh-3-pede-socorro>>.

e também a cidade que nasci por redes sociais, e cada dia que passa, ela vira exemplo de criminalidade. O Ceará em si, era visto pela maioria das pessoas que moram no sudeste e dentre outras regiões, como uma região para férias, lazer e divertimento, hoje vejo amigos aqui que já não pensam mais como antes; [...] já levaram a vida até de um inocente que estava tranquilamente num lugar que até então era considerado calmo... Onde estamos meu povo, que não podemos nem sair a noite em nossa própria comunidade??? Que mundo é esse que ninguém faz nada???; -Estou assinando porque nasci e me criei nesta comunidade, que costumava ser pacata e livre de qualquer tipo de violência; -Estou assinando porque não suporto mais tanta insegurança nesta pacata comunidade; -Sou moradora do setor nh-4, estou assinando aqui pois toda nossa comunidade do perímetro irrigado pede socorro, então tá mais do que na hora do prefeito de Morada nova unir forças com o prefeito de Limoeiro do Norte para juntos buscarem segurança pra nossas comunidades, procurem as pessoas certas e que possam resolver o problema de insegurança que reina aqui em nossa região [...].

Tais contextos de vulnerabilidade, medo e insegurança ajudam a explicar o crescimento das demandas por maior intervenção policial, refletindo, por exemplo, na eleição de candidatos que prometem ser “linha dura”, no que se refere à questão da violência. As políticas de segurança pública que resultam de tais demandas aprofundam o problema, com o aumento do número de mortes por intervenção policial e acirramento dos conflitos sociais, ajudando, assim, a formar o quadro em que se encontra grande parte das metrópoles brasileiras e que passa a atingir cada vez mais o interior dos estados.

## **Considerações finais**

Esse artigo é fruto de um primeiro esforço de aproximação ao tema da interiorização da violência no Brasil, nos concentrando especificamente nessa pesquisa em um recorte na cidade de Limoeiro do Norte, interior do Ceará. Com o passar das décadas, a violência passou a se espalhar pelo território nacional em um movimento de interiorização, partindo dos núcleos urbanos

mais populosos, em direção às capitais do norte e nordeste do país para, em seguida, fazer parte do cotidiano das pequenas e médias cidades do território brasileiro. Nessa pesquisa, pudemos observar, a partir da cidade de Limoeiro do Norte, um crescimento do número de homicídios, sensação de insegurança, roubos e progressão do uso de armas de fogo na resolução letal de conflitos. Tal fenômeno contribui para a conformação de novas sociabilidades, que merecem a atenção da investigação social empírica.

Através da articulação de metodologias quantitativas e qualitativas, como entrevistas, pesquisa de campo etnográfico, recortes de jornais e análises de dados estatísticos primários e secundários, pudemos observar uma série de percepções sociais e transformações nas relações permeadas pelo contexto de crescimento da violência. Em síntese, podemos destacar especialmente: o impacto do medo na transformação dos hábitos e relações sociais, especialmente noturnos; a amplificação do medo relacionada ao contexto de maior proximidade que caracteriza as cidades de pequeno porte; algumas características da violência no contexto rural; os processos em curso de mobilidade residencial nesses distritos e as dinâmicas de justificação da violência policial. O processo em curso de interiorização da violência no estado do Ceará, e em outros estados da federação, merece a atenção da investigação sociológica e de políticas públicas, uma vez que é, a um só tempo, um fenômeno de transformação social importante e de interesse público geral.

## Referências

CERQUEIRA, D. (Coord.). **Atlas da Violência 2019**: Retratos dos Municípios brasileiros. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo, 2019a.

CERQUEIRA, D. e MELLO, J. (Coord.). **Atlas da Violência 2019**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo, 2019b.

ANDRADE, L.T. e DINIZ, A.M.A. A reorganização espacial dos homicídios no Brasil e a tese da interiorização da violência. **R. bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 30, 2013, p.171-191. Disponível em: <<https://www.rebep.org.br/revista/article/view/390/>

pdf\_366>. Acesso em: 03 de set. 2020.

BARREIRA, César. **Trilhas e atalhos do poder**: conflitos sociais no sertão. Rio de Janeiro: Rio Fundo - Editora, 1992.

BARREIRA, César. **Crimes por encomenda**: violência e pistolagem no cenário brasileiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1998.

BARREIRA, César. Pistoleiro ou vingador: construção de trajetórias. **Sociologias** (UFRGS), Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2002, p. 52-82.

BARREIRA, César. **Cotidiano despedaçado**: Cenas de uma violência difusa. Fortaleza/Brasília/Campinas, Funcap/CNPq-Pronex/Pontes, 2008.

BARREIRA, César. Violência difusa, medo e insegurança: as marcas recentes da crueldade. **Revista Brasileira de Sociologia**, v. 01, 2013, p. 217-242.

BECKER, Howard S. **Outsiders**. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECKER, Howard S. A epistemologia da pesquisa qualitativa. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**. vol. 1, n. 2, 2014, p. 184-198.

BRITO, André Lucas Maia de. **A causalidade na explicação sociológica e a teoria da estruturação de Anthony Giddens**. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/38004>>. Acesso em: 17 de set. 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Existe violência sem agressão moral?. **Rev. bras. Ci. Soc.** São Paulo, v. 23, n. 67, 2008, p. 135-146. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092008000200010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092008000200010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 jun. 2020.

CAVALCANTE, Peregrina Capelo. **Matadores de gente**: Como se faz um pistoleiro. São Paulo: Annablume, 2002.

DATAFOLHA/SENASP/CRISP. **Pesquisa Nacional de Vitimização**, 2013.

DATASUS (MS/SVS/ CGIAE). CID 10/ Óbitos por causas externas. Disponível em: <<http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/deftohtm.exe?sim/cnv/ext10ce.def>>. Acesso em: 20 de set. 2020.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FREITAS, G. J.; PAIVA, Luiz Fábio S. Ecos da violência nas margens de uma sociedade democrática: o caso da periferia de Fortaleza. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 18, n. 2, 2015, p. 115-128.

FREITAS, G. J.; BRASIL, G. M.; ALMEIDA, R. O. Morte em fronteiras: jovens “matáveis” nos celeiros da política e da cidade. **Configurações** [Online], v. 10, 2012, p. 165-184. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/configuracoes/1509>>. Acesso em: 12 jun. 2020.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

LIMA, R. S. **Contando crimes e criminosos em São Paulo: uma sociologia das estatísticas produzidas e utilizadas entre 1871 e 2000**. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tdc-04022006-201043/pt-br.php>>. Acesso em: 12 de out. 2020.

MAIAa, Dália Maria Bezerra. **Brigas de Família: Tramas de sociabilidades no sertão do Ceará** (Dissertação de mestrado) – Centro de Humanidade, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/1216>>. Acesso em: 8 de out. 2020.

MAIAb, Francisco Oliveira Peixoto. **Pistolagem no Vale do Jaguaribe** (Monografia) – Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, 2007. Disponível em: <<http://tmp.mpce.mp.br/esmp/biblioteca/monografias/d.penal-d.proc.penal/pistolagem.no.vale.do.jaguaribe> [2007].pdf>. Acesso em: 6 de abr. de 2020.

MARTINS, José de Souza. O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 15 (43), 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/GzxyymmStTdtPxScJPQFJPKH/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 de set. 2020.

MATOS JÚNIOR, Clodomir Cordeiro de. Interfaces metodológicas nos estudos sobre a criminalidade. In: BARREIRA, César; RUSSO, Maurício Bastos; PAIVA, Luiz Fábio Silva. (org.). **Violência como campo de pesquisa e orientação**. Campinas: Pontes Editores, 2014.

MISSE, Michel. Sobre a construção social do crime no Brasil: esboços de uma interpretação. In: Michel Misse (org.). **Acusados e acusadores: Estudos sobre ofensas, acusações e incriminações**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2008.

MORALES, Luciana Pinho. **Nas redes do “telejornalismo policial” cearense: uma análise etnográfica do fazer jornalístico**. 263 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

MORETTIN, P. A.; BUSSAB, W. O. **Estatística básica**. São Paulo: Saraiva, 2010.

SÁ, Leonardo; SANTIAGO NETO, João Pedro de. Entre tapas e chutes: um estudo antropológico do baculejo como exercício de poder policial no cotidiano da cidade. **O Público e o Privado**, Fortaleza, v. 9, n. 18, 2011, p. 147-163. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2480>>. Acesso em: 20 set. 2020.

SILVA, Phillip César Albuquerque. **A interiorização da violência: A dinâmica dos homicídios no Brasil (2004 – 2015)**. (Dissertação de mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Mestrado Profissional em Políticas Públicas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/35280/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Phillip%20C%c3%a9sar%20Albuquerque%20Silva.pdf>>. Acesso em: 6 de jun. 2020.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. **Revista MANA**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005, p. 577-591. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 03 de set. 2020.

VASCONCELOS, Francisco Thiago R. A municipalização da segurança pública em Maracanaú-CE: desafios em um contexto histórico de

violência e fragilidade do poder público. **O público e o privado**, Fortaleza, n. 25, 2015. Disponível em: <<http://www.seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path%5B%5D=1222>>. Acesso em: 7 de jun. 2020.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2014**: Os jovens do Brasil. Brasília: Flacso Brasil, 2014. Disponível em: <[https://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Mapa2014\\_JovensBrasil.pdf](https://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Mapa2014_JovensBrasil.pdf)>. Acesso em: 2 de jun. 2020.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da Sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

WHYTE, W. F. **Street corner society: the social structure of na Italian slum**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de vida. In: **O Fenômeno Urbano**. Otávio Guilherme Velho (Org.). Janeiro: Zahar, 1967. p.97-122.

**Recebido:** 30/12/2020

**Aceito:** 03/02/2022

# **Associativismo estudantil africano no Brasil: diáspora, raça, gênero e luta por reconhecimento (2010-2017)**

*African student associations in Brazil: diaspora, race, gender and struggle for recognition (2010-2017)*

**Ercilio Neves Brandão Langa<sup>1</sup>**

1. Bacharel em Ciências Sociais e Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Eduardo Mondlane de Moçambique, Professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab-Campus dos Malês), Doutor e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. <https://orcid.org/0000-0002-8537-0996> [ercilio.langa@unilab.edu.br](mailto:ercilio.langa@unilab.edu.br)

**Resumo:** O artigo analisa a atuação das associações estudantis africanas na cidade de Fortaleza. É fruto de observações etnográficas das reuniões associativas, entrevistas, conversas informais e anotações no caderno de campo entre 2010 e 2017. No quadro teórico, movimenta-se a teoria de Privação relativa de Ted Gurr e a teoria Crítica a partir da noção de luta por reconhecimento de Axel Honneth. Os grêmios estudantis africanos são resultado dos processos de mobilidade estudantil internacional de África para o Brasil, criadas para a defesa e promoção de direitos desses alunos nas universidades públicas e faculdades privadas. Com caráter nacional ou plurinacional, as coletividades constituíram brecha para africanos se organizarem em grupos de representação e pressão, pois, a condição de estrangeiros os impedia de participar politicamente na sociedade brasileira. As agremiações buscaram desconstruir imagens de África como lugar de guerras, secas, fomes e pobreza, apresentando visão essencialista, racial e biológica da identidade africana em oposição ao mundo branco ocidental europeu. Havia pouca ou nenhuma participação das mulheres. Os

grêmios constituíam espaços de disputas, conflitos pessoais e clivagens políticas, bem como de luta por hegemonia e poder de representar os africanos na cidade.

**Palavras-chave:** Agremiações. Estudantes africanos. Luta por reconhecimento. Cidade de Fortaleza-CE.

**Abstract:** The article analyses the performance of African student associations in the city of Fortaleza. It is the result of ethnographic observations of associative meetings, interviews, informal conversations, and notes in the field notebook between 2010 and 2017. recognition of Axel Honneth. African student unions are the result of international student mobility processes from Africa to Brazil, created to defend and promote the rights of these students in public universities and private colleges. With a national or pluractional character, the collectivities constituted a gap for Africans to organize themselves into representation and pressure groups, since the condition of foreigners prevented them from participating politically in Brazilian society. The associations sought to deconstruct images of Africa as a place of wars, droughts, famines, and poverty, presenting an essentialist, racial and biological vision of African identity in opposition to the white western European world. There was little or no participation by women. The guilds constituted spaces for disputes, personal conflicts, and political divisions, as well as the struggle for hegemony and power to represent Africans in the city.

**Keywords:** Associations. African students. Fight for recognition. City of Fortaleza-CE.

## Introdução

A comunidade africana em Fortaleza era constituída majoritariamente por sujeitos oriundos dos países falantes da língua portuguesa da Guiné-Bissau, Cabo-Verde, Angola, São-Tomé e Príncipe e Moçambique. Eram jovens entre os 18 e 35 anos de idade, majoritariamente do sexo masculino e de origem bissau-guineense e cabo-verdiana. A maioria estava inserido em faculdades privadas e faziam cursos tecnológicos, com fácil empregabilidade, com destaque para as áreas de informática, contabilidade, etc. Grande parte das mulheres estava inserida em cursos de enfermagem. As religiões cristãs e islâmica eram

predominantes entre esses sujeitos. Havia uma hegemonia das religiões cristãs: católica e evangélicas, entretanto, metade dos bissau guineense era muçulmano, ainda que não praticantes.

Esta migração e mobilidade de africanos para Fortaleza é resultado da política externa brasileira voltada para o Sul Global a partir do ano 2003, do fortalecimento dos convênios educacionais e técnico-profissionais entre o Brasil e países africanos, a existência de bolsas de estudos para estudantes africanos cursarem o ensino superior em IES brasileiras. Mas também da assinatura de acordos de cooperação do Brasil com distintos países do continente e a abertura de embaixadas brasileiras em cerca de vinte países de África proporcionaram uma maior inserção e participação dos africanos residentes no Brasil. A cidade de Fortaleza tem sido um polo atrativo da migração estudantil de africanos oriundos particularmente da Guiné-Bissau, Cabo-Verde, por conta da sua proximidade geográfica com a África Ocidental, distando de menos de 8 horas de voo de avião.

A comunidade africana residente na cidade de Fortaleza originou movimentos e associações de estudantes que congregavam alunos em processos de mobilização e organização em diversas agremiações estudantis. A criação de grêmios estudantis aconteceu em outras cidades do Brasil onde a presença de africanos era significativa. As associações constituíam espaços de conflitos e de afirmações identitárias dos estudantes na condição de africanos, negros e estrangeiros, inseridos em uma metrópole permeada por hierarquias de raça, classe e gênero, bem como pelo preconceito e discriminação raciais. Este artigo analisa associações do movimento estudantil africano na cidade de Fortaleza focalizando sua gênese, desenvolvimento e atuação, bem como avalia os pontos fortes e as debilidades desses coletivos. O recorte temporal de análise do estudo circunscreve-se ao período entre os anos 2010 e 2017. Nesse período vigorava o *Estatuto de Estrangeiro* (Lei 6.815/80) no Brasil que vigorou até ao ano 2017, quando passou a vigorar a *Nova Lei de Migração* (Lei 13.445/17). O estatuto jurídico, o cotidiano e a atuação desses estudantes-imigrantes temporários foram direta ou indiretamente afetados e influenciados pelo *Estatuto do Estrangeiro* então vigente.

Relativamente à estrutura deste artigo, primeiro contextualiza-se o surgimento da comunidade africana na cidade de Fortaleza e a presença desses sujeitos nessa diáspora. No segundo tópico descreve-se o surgimento das agremiações estudantis e suas características, avalia-se os pontos fortes e as fraquezas diante da conjuntura política interna e externa brasileiras. No terceiro e último segmento, faz-se uma análise funcional do papel das agremiações estudantis enquanto *locus* de afirmação identitária e espaço de conflitos, bem como sobre a participação das mulheres nas associações estudantis. Por último apresenta-se as considerações finais.

## **Estudantes africanos em Fortaleza**

A presença de estudantes africanos em Fortaleza teve início na segunda metade da década de 1990 com o primeiro grupo oriundo de Angola. Nesse período vinham somente estudantes de países africanos que falam a língua portuguesa para integrar-se na Universidade Federal do Ceará (UFC), através do PEC-G. A partir de 1998, inicia-se a imigração de estudantes bissau-guineenses e cabo-verdianos e, dois anos depois, estudantes são-tomenses, angolanos e moçambicanos. No início dos anos 2000, há um aumento significativo do número de bissau-guineenses, cuja maioria vem estudar em faculdades particulares de Fortaleza (MOVIMENTO PASTORAL DE ESTUDANTES AFRICANOS, MPEA, 2012).

Nos anos 2000, Mourão (2009) afirmava que os estudantes participantes do convênio com universidades públicas brasileiras se autodenominavam “comunidade africana em Fortaleza”, particularmente, jovens de nacionalidades cabo-verdiana e bissau-guineense, então unidos e voltados para questões comuns, como adaptação e resolução de problemas cotidianos. Com a vinda de estudantes para ingressar em faculdades privadas e o aumento do quantitativo de africanos, ocasiona-se processos de “fusão e fissão”, que levam grupos ora a se unirem, ora a se oporem.

Na atualidade, existe um crescente segmento de estudantes de países, classes sociais e credos religiosos distintos, oriundos não apenas de países lusófonos, mas também de países de expressão inglesa e francesa. Uma parcela significativa de estudantes vinculada às faculdades particulares – principalmente os

bissau-guineenses – vivenciava condições precárias de vida, em meio a preconceito e discriminação raciais. A instabilidade político-econômica e militar vivida na Guiné-Bissau fazia-se sentir na diáspora em Fortaleza e causava divisões políticas entre os estudantes guineenses.

Já os cabo-verdianos reverberavam a estabilidade político-econômica de seu país de origem. Os alunos cabo-verdianos possuíam um casarão oferecido pelo Governo do Estado do Ceará, localizada no Centro da cidade, o que refletia uma política externa assertiva do Governo da República de Cabo-Verde com seus alunos. Aliado a isso, muitos estudantes cabo-verdianos recebiam ajuda econômica, remessas de seus familiares espalhados pela Europa Ocidental e América do Norte.

## **Associativismo migrante: revisão de literatura**

Na discussão acerca dos migrantes se destaca o artigo pioneiro de Simmel (2005) acerca do estrangeiro. Num texto seminal, este autor refere-se à noção de estrangeiro não como aquele que vem hoje e vai amanhã, mas como aquele que pode permanecer, chamando atenção para a proximidade e distância entre os seres humanos. Na sua ótica, o estrangeiro é aquele sujeito que está fixado num determinado espaço ou sociedade, mas sua posição é determinada pelo fato de que não pertence a esse ambiente desde o início, bem como do fato de que suas qualidades não se originam nem podem originar-se daquele espaço. Assim, estrangeiro ou estranho é aquele que se encontra mais perto do distante. O estrangeiro é aquele que não é proprietário do solo, um sujeito visto como móvel, que surge de vez em quando por meio de um contato específico, mas que não se encontra vinculado organicamente a nada e a ninguém (SIMMEL, 2005). A mobilidade e o não-pertencimento seriam característicos do estrangeiro. Nos seus contatos, ele é sempre considerado alguém de fora, um não-membro da sociedade ainda que seja membro de um grupo orgânico conhecido por todos, cujas relações se dão a partir de um distanciamento objetivo.

Apesar de referir-se à figura do judeu na Alemanha, a descrição de Simmel pode ser movimentada no caso dos africanos em Fortaleza. Sua condição de estrangeiros, negros, africanos e estudantes os colocava sempre como não pertencentes à sociedade local.

No levantamento bibliográfico sobre associativismo africano nas distintas diásporas na América Latina e Europa, Maffia *et al* (2018) analisam a construção de lideranças entre os imigrantes africanos subsaharianos na Argentina. Partem da perspectiva antropológica e da pesquisa de campo com diferentes organizações de migrantes africanos e afrodescendentes no país, mostrando práticas organizacionais desse coletivo. Apontam formas de participação política, as mudanças acontecidas ao longo do tempo e os principais desafios desses sujeitos para organizar e participar das discussões no espaço público.

Marcelino e Cerruti (2012) verificam a migração africana recente para o Brasil e Argentina como resultado da situação geopolítica iniciada no final dos anos 1990, tendo aumentado após os atentados de 11 de setembro nos Estados Unidos da América (EUA), a partir dos quais se originaram mudanças severas na política migratória de destinos consolidados como eram os países da União Europeia (UE) e os EUA. Já na diáspora no Brasil, Malomalo (2017) narra suas experiências pessoais vivenciadas nas mobilizações políticas dos imigrantes africanos organizados coletivamente no Ceará, suas lutas contra o racismo, violência e insegurança. Além de compreender as formas de negação de direitos dos imigrantes africanos, o autor apreende as formas de mobilizações individuais e coletivas para a conquista de direitos na diáspora.

No tocante aos direitos políticos de estrangeiros residentes no Brasil, Pereira e Caldas (2018) afirmam que há divergências com um potencial de avanço em relação aos direitos políticos de estrangeiros no Brasil, embora haja entraves políticos. Apontam que na atualidade, os novos movimentos de imigração se desenvolvem num regime de acumulação pós-fordista, no qual o modo de regularização segue um padrão distinto, as condições de trabalho se precarizam e as tradicionais garantias do trabalhador enfraquecem ou desaparecem, levando a marginalização de grupos sociais, particularmente estrangeiros em situação regular ou não. Na sua ótica, o preconceito e a discriminação reforçam o processo de marginalização econômico e jurídico. Esse duplo processo dentro e fora da legalidade impede e dificulta o processo de integração do estrangeiro no Brasil, havendo necessidade de políticas públicas específicas para os estrangeiros residentes no Brasil.

## Referencial teórico: privação relativa e luta por reconhecimento

Para compreender a dinâmica e o funcionamento desses coletivos, movimento as teorias de Privação Relativa e Crítica. Muller (1985) e Ted Gurr (1985) abrem uma via de compreensão da participação política a partir da ideia de “privação relativa”, advinda da Sociologia e Psicologia. Gurr (1985) afirma que o conflito entre grupos que disputam posições e recursos escassos é uma característica regular da vida social, mas nem todos os conflitos se manifestam por meio de confrontos físicos entre os grupos contendores. O autor define conflitos como interações abertas e coercitivas de coletividades litigantes. Tais interações abrangem toda a gama de interações que ocorrem entre grupos e nações que envolvem ameaça, força e violência. Ele se interessa por conflitos que possuam quatro características a saber: envolvam duas ou mais partes envolvidas; as partes empenham-se em atos de oposição recíproca; usam comportamentos coercitivos destinados a destruir, ferir, frustrar ou de qualquer forma controlar seus oponentes e; as interações contenciosas são públicas e sua ocorrência pode ser facilmente detectada e reconhecida por observadores independentes.

Já Muller (1985) parte da psicologia dos conflitos e argumenta que a privação relativa surge quando um indivíduo não atinge aquilo que ele acredita ser-lhe justamente devido. Entretanto, as realizações do grupo de referência são apenas uma entre as muitas fontes possíveis de expectativa em relação aos direitos de um indivíduo. Enquanto para Gurr (1985), a privação relativa é o mecanismo que produz a frustração com intensidade suficiente para motivar os indivíduos a empenharem-se em protestos e violência política. A teoria da privação relativa de Gurr (1970) aponta que o sentimento de desvantagem social e material leva à frustração dos indivíduos e este último sentimento conduz à participação política. É a discrepância entre as aspirações de um grupo e as suas realizações que o leva a participar politicamente numa sociedade.

O relacionamento básico é tão fundamental para se entender as lutas civis como é a lei da gravidade para a física atmosférica: a privação relativa [...] é

uma pré-condição necessária para qualquer tipo de luta civil. Quanto maior é a privação percebida por uma pessoa em relação a suas expectativas, maior é o seu descontentamento; quanto mais difundido e intenso é o descontentamento entre os membros de uma sociedade, mais provável e mais séria se torna a disputa civil (GURR, 1985, p. 596 *apud* MULLER, 1985, p. 92).

O sentimento de privação relativa criado pelo cotidiano do preconceito e discriminação raciais na sociedade cearense, nas ruas e no acesso a serviços públicos e privados – particularmente nas IES onde vivenciam uma inserção precária – faz com que os africanos se organizem em movimentos e associações para lutarem por seus direitos. Por outro lado, a dificuldade em conseguir estágio, assim como a proibição legal imposta pelo *Estatuto do Estrangeiro* que impedia esses sujeitos de trabalharem para a sua sobrevivência e autossustento.<sup>1</sup> Desse modo, criava também o sentimento de privação de oportunidades, de impotência, dificuldades de acesso a recursos socioeconômicos e, até mesmo um sentimento de exclusão social.

A organização dos estudantes africanos em coletivos e associações na diáspora em Fortaleza com o objetivo de reivindicar sua existência social, cidadãos

---

**1.** A Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, mais conhecida como *Estatuto do Estrangeiro* no Brasil foi aprovado em 1980, durante a ditadura militar e vigorou até ao ano 2017, quando entrou em vigor a Nova Lei de Migrações. O *Estatuto do Estrangeiro* era orientado pela lógica da proteção de fronteiras e segurança nacional, restringido bastante a participação de estrangeiros na vida pública brasileira, inclusive em ações culturais. no *Título X – Direitos e Deveres do Estrangeiro*, art. 107 parágrafos I, II e III, proibia aos estrangeiros admitidos em território brasileiro de exercer atividade de natureza política, organizar, criar ou manter sociedade ou qualquer entidade de caráter político, de aderir a programas ou normas de partidos políticos, organizar desfiles, passeatas, comícios, reuniões de qualquer natureza, prevendo penas de detenção que variam de um a três anos e a expulsão do país, aqueles estrangeiros que infringirem a Lei (*ESTATUTO DO ESTRANGEIRO*, 1995). A Nova Lei de Migrações aprovada em 24 de maio de 2017 veio substituir o Estatuto do Estrangeiro, abandonando a perspectiva anterior e instituiu os direitos humanos como princípio norteador da política migratória no Brasil. A pesquisa que resultou neste artigo refere-se ao período de vigência do Estatuto de Estrangeiro e é anterior à aprovação da Nova Lei de Migrações..

estrangeiros, imigrantes, negros e africanos podem ser ancorados num movimento mais amplo dos processos de construção social da identidade pessoal e coletiva aos quais Axel Honneth (2009) designa de “luta por reconhecimento”. De acordo com este crítico, nas sociedades contemporâneas, os conflitos sociais não ocorrem mais predominantemente pela autoconservação dos grupos ou pelo aumento de poder com a expansão territorial, mas se originam em experiências de desrespeito social ou de ataques à identidade pessoal ou coletiva dos grupos que são capazes de desencadear ações que busquem restaurar relações de reconhecimento mútuo ou desenvolvê-las num estágio superior (HONNETH, 2009). É nessa perspectiva que se pode melhor visualizar os sentidos e significados dos movimentos de organização dos estudantes africanos na diáspora, circunscrevendo as associações estudantis como espaços de ressignificações identitárias.

### **Aportes metodológicos**

O artigo é resultado de pesquisa de doutorado, um estudo etnográfico sobre a migração e a presença de estudantes africanos em Fortaleza, tendo como variáveis o ser imigrante, africano e negro na cidade. Além das observações etnográficas de forma participante, realização de entrevistas e conversas informais, utilizou-se a observação das interações nas redes sociais virtuais na Internet como o *MSN*, *Orkut*, *Facebook*, *Instagram* e *e-mails*, bem como em *blogs* e *sites* das associações africanas. As observações das reuniões dos coletivos africanos foram realizadas entre 2010 e 2016, período em que o pesquisador morou na cidade de Fortaleza e assistiu às reuniões de cerca de cinco agremiações africanas. As entrevistas e conversas informais foram realizadas entre 2012 e 2014 com cerca de vinte e seis imigrantes, pertencentes a sete nacionalidades africanas, respectivamente Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Nigéria, São-Tomé e Príncipe e, Togo.

### **Surgimento das agremiações estudantis e o Estatuto do Estrangeiro**

A comunidade africana em Fortaleza gestou diferentes movimentos associativos que agregam os estudantes do continente em processos de mobilização

e organização, em diversas agremiações estudantis como a Associação de Estudantes Africanos no Estado do Ceará (AEAC); a Associação de Estudantes da Guiné-Bissau no Estado do Ceará (AEGBEC); a Fundação de Estudantes Africanos nas Faculdades do Nordeste (FEAF); a Academia Afrocearense de Letras (AAFROCEL); o Instituto de Desenvolvimento da Diáspora Africana (IDDAB); o África Instituto (AI) e, o Movimento Pastoral de Estudantes Africanos (MPEA).<sup>2</sup>

Os coletivos estudantis assumiam caráter nacional ou plurinacional, congregando indivíduos de um mesmo país ou indivíduos de distintos países africanos. As associações africanas eram baseadas em distinções nacionais, revelando-se bastante estéreis e sem capacidade de negociação com as instituições de ensino superior brasileiras, onde os estudantes estão inseridos. As primeiras organizações de imigrantes africanos em Fortaleza surgiram dentro das universidades e faculdades privadas com objetivos acadêmicos: associações estudantis. Porém, suas ações iam além das questões acadêmicas. A maioria dos debates envolvia questões relacionadas à negritude, racismo, organização de festas e atividades culturais, inserção profissional, visando promover os direitos e interesses destes, numa sociedade onde enfrentam o olhar colonialista do racismo e da desqualificação social.

A organização desses coletivos em agremiações estudantis e instituições sem fins lucrativos foram as únicas brechas encontradas pelos africanos para se organizarem em grupos de representação e de pressão, visto que nesse momento vigorava o Estatuto de Estrangeiro no Brasil (LEI Nº 6.815, DE 19 DE AGOSTO DE 1980), que impedia os estrangeiros residentes no país de participar politicamente na vida da sociedade, bem como de se filiar aos partidos políticos.<sup>3</sup> Assim, o associativismo estudantil tornou-se a única forma de orga-

**2.** A AEGBEC, AEAC, AAFROCEL e AI são entidades jurídicas devidamente registradas e reconhecidas pelo Ministério da Justiça do Brasil enquanto associações sem fins lucrativos, estando inscritas no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), condição que habilita a assinar contratos, pleitear editais e seleções públicas.

**3.** O *Estatuto do Estrangeiro – Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980* foi o instrumento principal de regulação migratória e da presença de estrangeiros no Brasil durante trinta e sete anos, tendo sido substituída pela *Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017*, conhecida como *Nova Lei de Migração*.

nização político social e de participação dos africanos nessa cidade.

O Estatuto do Estrangeiro – Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, que vigorou do dia 10 de dezembro de 1981 ao dia 25 de novembro de 2017 – no Título X Dos Deveres e Direitos do Estrangeiro, em seus artigos 97 e 98 vedava aos estrangeiros o amparo do visto temporário, o exercício de trabalho e atividade remunerados. Os estudantes eram enquadrados por essa Lei por terem o visto Temporário Item IV, “o visto de estudante”, previsto do Estatuto do Estrangeiro no Brasil.

De acordo com Milesi (2007), apesar de algumas alterações ao longo dos anos, o Estatuto do Estrangeiro no Brasil (LEI 6.815/1980) era considerado retrógrado por muitos especialistas, por ser fundado na criminalização do imigrante e do estrangeiro e ausência de uma visão humanitária. Sendo uma herança da ditadura civil-militar brasileira, considerava o estrangeiro alvo de segurança nacional; dificultando e burocratizando a sua regularização migratória. Por outro lado, era incompatível com a Constituição Federal e os tratados internacionais de direitos humanos por tratar de “estrangeiros” e não de pessoas “migrantes” e “imigrantes”. Também dava ao Estado a possibilidade de decidir ao seu bel-prazer quem podia entrar e permanecer no Brasil e vinculava a regularização migratória ao emprego formal, além de fragmentar o atendimento ao migrante em órgãos estatais diversos.

Dentre outros males apontados estava o fato de proibir o estrangeiro de exercer atividade de natureza política, organizar, criar ou manter sociedade ou quaisquer entidades de caráter político, de ser representante de sindicato ou associação profissional ou de entidade fiscalizadora do exercício de profissão regulamentada. Por último, permitia ao Ministro da Justiça, sempre que considerasse conveniente aos interesses nacionais, impedir a realização, por estrangeiros, de conferências, congressos e exposições artísticas ou folclóricas (MILESI, 2007). Marcelino e Cerruti (2012) também reconhecem que o Estatuto dava plenos direitos aos apenas aos residentes permanentes, restringindo os direitos dos imigrantes temporários.

Esse impedimento influenciou o surgimento das agremiações estudantis africanas por ser a única forma que possibilitava aos imigrantes, estrangeiros, negros e africanos, participarem na sociedade brasileira. Desse modo, são os

estudantes residentes há mais de uma década na cidade e com mais experiência tomaram a frente dos movimentos estudantis africanos, fundaram e regularizaram as agremiações. Conforme apontam Pereira e Caldas (2018), a extensão de direitos políticos aos estrangeiros residentes no Brasil seria um dos pontos de partida fundamentais para promover o processo de integração política desse grupo no território brasileiro. O direito de votar e ser votado nas esferas nacionais federal, estadual, municipal e distrital e nos poderes constituídos por representantes políticos executivo e legislativo é fundamental e um mecanismo que pode estimular o desenvolvimento de políticas públicas voltadas a evitar marginalização e segregação econômica-social de estrangeiros no Brasil.

## **Forças e fraquezas**

As associações africanas tornaram-se a principal forma de participação dos alunos na sociedade fortalezense. As agremiações mais antigas foram fundadas no início dos anos 2000 e as mais recentes depois de 2010. Entretanto, a maioria delas já existia informalmente anos antes de sua regularização jurídica.

Olha, surgiu a Associação dos Estudantes de Cabo-Verde, essa foi a primeira organização estritamente de estudantes africanos aqui no Estado. Por quê? Porque tínhamos um impasse grande entre os africanos que estudavam, na época, entre fundar uma Associação de Estudantes Africanos ou Associação dos Estudantes da Guiné ou Associação dos Estudantes de Cabo-Verde, já que essas duas nacionalidades tinham mais estudantes em número maior aqui no Estado. Então, tinha-se uma discussão acima dessa ideia e, acabou que Cabo-Verde, a Associação dos Estudantes de Cabo-Verde acabou saindo na frente e, em seguida, veio a Associação dos Estudantes da Guiné e, em terceiro momento, fundamos a Associação dos Estudantes da África. Eu posso falar efetivamente de duas associações que eu acompanhei o processo. A Associação de Estudantes de Cabo-Verde, na época que foi criada não tinha o reconhecimento jurídico, isso foi em 200...5, 2005, se não me engano. Entre 2004, 2005. E.., a Associação dos Estudantes da Guiné foi fundada em 2008, certo. A Associação de Estudantes da África foi fundada em 2009, certo. Essa é que eu posso

falar com certeza que tem reconhecimento jurídico, porque tem o CNPJ registrado no Cartório.... Trabalhamos para que isso pudesse ser realidade. A Associação dos Estudantes de Guiné-Bissau, à qual também fiz parte na fundação, não tenho certeza do seu reconhecimento jurídico, porque eu nunca tive oportunidade de ler os documentos, ou nos e-mails que eu recebo, algo que identificasse o CNPJ da organização. Então, eu não posso falar se tem ou não tem. Então, não conheço, desconheço. [Estudante bissau-guineense residindo em Fortaleza há mais de 15 anos, cursando universidade pública. Entrevista gravada em 22 de maio de 2011].

Os coletivos estudantis africanos em Fortaleza surgiram num período em que o número de alunos africanos de diversas nacionalidades aumentava de forma significativa em universidades públicas e em faculdades particulares. Daí a necessidade desses imigrantes se organizarem em agremiações que promovessem e defendessem seus direitos. Entretanto, tais organizações existiam informalmente há alguns anos, havendo necessidade da sua regularização jurídica junto às autoridades brasileiras. Desse processo surgiram as três principais organizações: a Associação dos Estudantes Cabo-Verdianos, a AEGBEC e a AEAC.<sup>4</sup>

Em 2017 existiam cerca de seis agremiações estudantis africanas que realizavam encontros com certa regularidade ou que participavam da vida da comunidade: a AEGBEC fundada em Setembro de 2008 e inscrita no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ); a AEAC criada em fevereiro de 2009 com inscrição no CNPJ; a FEAFF criada em 2014 e sem CNPJ; a AAFROCEL criada em Maio de 2014 e possuidora de CNPJ; o IDDAB criado entre 2014-15; o AI criado em 2012 e inscrito no CNPJ e; o MPEA, vinculado à Igreja Católica e sem CNPJ.

O MPEA era o coletivo africano mais atuante, tendo sido criado e amparado pela Igreja Católica, apresentando maior articulação e visibilidade, destacando-se em ações de promoção e defesa dos direitos dos estudantes africanos e

**4.** A Associação dos Estudantes Cabo-Verdianos no Estado do Ceará teve um período de vida curto, tendo desaparecido pouco tempo depois de sua criação, quando seus idealizadores terminaram os cursos e voltaram para seu país de origem. Assim, não há registro oficial de sua fundação, nem de atividades realizadas, não estando registrado sua sigla ou acrônimo.

denunciando as situações por que passam esses sujeitos, utilizando distintas estratégias: reuniões entre estudantes e faculdades, elaboração de relatórios situacionais; encaminhamento de ações e processos na justiça e, a realização de manifestações públicas.

A AEGBEC e AEAC eram as mais antigas atuando na cidade. Tinham como objetivo primário a busca de soluções para os problemas de ordem estudantil e educacional dos estudantes a viverem a experiência da diáspora. Seus estatutos eram semelhantes e pareciam obedecer ao modelo padrão exigido por lei e cartórios para a regularização jurídica de entidades sem fins lucrativos, como informam seus próprios estatutos:

I - Congregar os estudantes Africanos em busca de soluções para os problemas de ordem estudantil e educacional; II - Promover atividades recreativas, sociais, esportivas e culturais que estiverem ao seu alcance e interesse; III - Oferecer serviços especiais como: Laboratório de informática, arquivo de trabalhos, monografias, apostilas e outras fontes de consultas; IV – Promover palestras, seminários e oficinas culturais; V – Intercâmbio com outras associações (ESTATUTOS DA AEGBEC, 2008, p. 1; ESTATUTOS da AEAC, 2009, p. 1).

Na sua estrutura organizacional, as duas agremiações funcionavam obedecendo o modelo e os estatutos sociais, normas e regras, instituídas pelas leis brasileiras que regem o funcionamento das associações sem fins lucrativos. Já o AI, a AAFROCEL e o IDDAB obedeciam ao estatuto das organizações da sociedade civil de interesse público (OSCIP). Como não dispunham de espaços ou sedes próprias, as reuniões aconteciam em diferentes locais: em praças ao ar livre; em salas de aulas ou salas anexas de igrejas católicas e evangélicas, cedidas pelas respectivas instituições de ensino e religiosas, ou em espaços cedidos por outras instituições e associações brasileiras solidárias com os africanos em Fortaleza.

Na realidade, mais do que as associações, elas constituíam redes de amizade e solidariedade entre amigos e pessoas de um mesmo país ou de países diferentes. Funcionavam melhor quando a situação “apertava” e quando a urgência se impunha: consultas médicas, negociação de dívidas com as faculdades privadas

ou com os locatários de imóveis; necessidade de apoio jurídico urgente diante das IES, diante da Polícia Civil ou Militar, da Polícia Federal etc. Via de regra, as ações das associações eram lentas e levavam tempo, apesar da grande repercussão de alguns casos na Justiça. Era sempre mais fácil ter acesso à Justiça – abrir processo, ter atenção de núcleos jurídicos, de advogados, promotores e juízes, bem como ganhar uma causa – quando se faziam as reivindicações de forma organizada por alguma associação.

Ao longo dos anos, emergiram diversas outras associações, assim como desapareceram. Tais são os casos da FEAR, Instituto Nova África (INA), A Comunidade, Comitê Acadêmico, Centro de Estudantes Estrangeiros da UFC (CEEUFC)<sup>5</sup>, Associação de Estudantes Cabo-Verdianos no Ceará, União dos Estudantes Guineenses nas Américas, dentre outras que funcionavam apenas pelas redes sociais virtuais e blogs.

As associações mais antigas – AEGBEC e AEAC – existiam há década e meia, mas somente se registraram em Cartório e obtiveram CNPJ entre 2008 e 2009, com objetivos explícitos de caráter educacional e estudantil. Já os coletivos mais recentes como o AI e o IDDAB surgiram com objetivos mais amplos, vinculados à intervenção para o desenvolvimento humano, político e econômico, à assistência social, às atividades de defesa de direitos sociais, à pesquisa e documentação, à produção cultural, ao fomento, estudo e divulgação de literatura africana, à educação, à promoção da cultura, à defesa e conservação do patrimônio histórico e artístico, à promoção da saúde das populações africanas e da diáspora (IDDAB, 2008; AI, 2012). Malomalo (2017) aponta que os coletivos africanos em Fortaleza constroem um poder contra hegemônico contra a violação de seus direitos e estabeleceram-se em agência de construção de

---

5. O Centro de Estudantes Estrangeiros da UFC é uma instituição que, nas décadas 80 e 90 do século XX, congregava estudantes estrangeiros na UFC. Este Centro parece ter sido criado por estudantes latino-americanos inseridos nesta universidade pública nessas décadas. A única prova de tal existência é uma placa alusiva ao Centro, fixada numa das paredes da Reitoria da UFC, bem próximo da Coordenação de Assuntos Internacionais (CAI) dessa IE, que é o setor que atende aos alunos estrangeiros. Entretanto, a Reitoria da UFC e seus diversos órgãos, não possuíam informações acerca do referido Centro.

estratégias para subverter a ordem estabelecida, questionando-a e buscando superar os problemas que os afetam. Suas lideranças representavam os africanos no Estado em eventos oficiais juntos às autoridades. Era por meio das associações que os africanos se beneficiavam do apoio e das parceiras com instituições públicas e privadas do Estado, como cursos técnico-profissionais de curta duração, cursos de línguas, apoio jurídico dentre outros benefícios.

## **Participação e representatividade feminina**

As agremiações mais recentes aproveitaram as experiências das mais antigas, registrando-se juridicamente – obtendo o CNPJ – o mais cedo possível, com objetivo de firmar parcerias com o setor privado, organizações da sociedade civil e pleitear fundos e editais públicos. A maioria das reuniões das agremiações aconteciam visando a resolução de problemas dos africanos na cidade: situações de discriminação racial e negociações de dívidas nas IES e outras institucionais, problemas com a Polícia Federal, morte de africanos na cidade etc.

O convite para as reuniões e pontos de pauta eram enviados via mensagens de e-mail e de telefone celular. As reuniões eram conduzidas pelo presidente da associação e outro integrante que se encarregava de registrá-las em ata. Também era passado um livro de ponto onde se assinavam as presenças. Quando havia necessidade, o presidente trazia um laptop e uma impressora, nos quais eram impressos na hora alguns dos documentos como abaixo-assinados, cartas, manifestações de repúdio e assinados pelos presentes etc.

Muitas das vezes, as reuniões não eram proativas, mas sim reativas, isto é, eram realizadas somente após os problemas acontecerem. A participação efetiva dos africanos nas organizações estudantis é diminuta, com exceção das reuniões relativas à preparação das festas africanas, onde a participação de africanos de distintos países e nacionalidades e etnias era bem expressiva.

Outra fraqueza dos movimentos associativos africanos era a ausência de participação feminina. A presença e participação das mulheres nas agremiações era quase nula ou inexistente. Ainda que duas moças bissau-guineenses participassem ativamente nas discussões mais gerais da AEAC, elas não ocupavam nenhum cargo político ou de direção. Muitas vezes, a sua presença era exigida

quando se trata de discussões com instituições ou órgãos públicos, “por uma questão de gênero”. A participação das mulheres acontecia em duas situações específicas: na organização das festas africanas, particularmente, servindo e gerindo a cozinha e; em algumas reuniões consideraras importantes.

Ainda que a discussão acerca de questões de gênero não seja objetivo deste texto, pode-se pensar que nos grêmios estudantis havia uma reprodução das desigualdades de gênero existentes nas sociedades africanas. Essa é uma da hipótese que ajuda a explicar a ausência das mulheres nos grêmios estudantis. De fato, a ausência de participação feminina nas associações africanas parecia refletir a realidade vivenciada pelas mulheres nos contextos africanos, invisibilizadas ou remetidas ao espaço doméstico pelo machismo e patriarcado, por meio dos quais, é tradição das famílias investir somente na educação e promoção dos filhos do sexo masculino para a vida no espaço público.

## **Papel funcional das agremiações**

Os coletivos estudantis buscavam conscientizar os africanos sobre seus direitos, na condição de estudantes e cidadãos estrangeiros no Brasil. Algumas associações firmaram parcerias com IES particulares de ensino técnico-profissionalizante, institutos de línguas, com núcleos jurídicos e escritórios de advocacia popular. Assim, com a mediação das agremiações estudantis e das parcerias, os estudantes passaram a reivindicar seus direitos nas IES, na sociedade em geral e a fazer demandas ao poder público no Estado.

Fruto da atuação e pressão das associações e depois de muito esforço, polêmicas e confusões entre os estudantes, agremiações e grupos estudantis, no ano 2015, a comunidade africana conseguiu eleger um representante para integrar a Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) do Governo do Estado do Ceará. Esse representante exercia cargo remunerado trabalhando nesse órgão governamental, resolvendo questões ligadas aos estudantes e imigrantes africanos no Estado.

As interações das associações africanas com organizações da sociedade civil na cidade, partidos políticos e escritório de advocacia ampliou e reforçou a consciência de si entre os estudantes africanos, enquanto grupo étnico-racial e

coletivo de imigrantes, bem como contribuiu para o aumento da coesão social entre eles. Inegavelmente, essa articulação reforçou a consciência e identidade social, a solidariedade entre os próprios estudantes, por conta da sua condição de estrangeiros, negros e africanos.

As agremiações facilitavam e atuavam como interlocutoras na comunicação entre os estudantes e as IES, com instituições privadas e órgãos públicos, com as embaixadas, com os Governos de seus países de origem e, mesmo com as famílias em casos extremos de morte de estudantes. O associativismo tornou-se componente importante no processo de inserção e busca de integração destes sujeitos na sociedade fortalezense, em meio aos processos e discriminações que permeiam a comunidade africana no Brasil.

Malomalo (2017) via os imigrantes como sujeitos históricos engajados na defesa de seus direitos de cidadania. Este autor vê a atuação política dos imigrantes como uma ação de sujeitos que se veem desprovidos de seus direitos contra aqueles que acham que têm o poder de decidir sobre suas vidas. Nessa esteira, analisa diferentes casos de violência, racismo e insegurança vivenciadas pelos imigrantes africanos no Ceará.

Analisando a dinâmica das agremiações estudantis e resultados do associativismo na vida dos imigrantes na cidade de Fortaleza, é possível distinguir seu papel funcional a partir das ideias de Robert Merton. Ao analisar instituições, Merton (1970) distingue funções manifestas das latentes. As funções são aquelas consequências observadas que propiciam a adaptação ou ajustamento do sistema. Assim, as funções manifestas são aquelas consequências objetivas, intencionadas e reconhecidas pelos participantes que contribuem para o ajustamento ou adaptação de um sistema, seja ele uma pessoa, um subgrupo ou uma unidade social ou cultural. Enquanto as funções latentes, correlativamente, são aquelas que não constam das intenções, nem são reconhecidas, na mesma ordem. Elas lembram-nos que determinado comportamento talvez possa realizar uma função para o grupo, embora, esta função possa ser muito afastada da finalidade declarada da conduta. O conceito de função latente amplia a atenção do observador para além da questão de se saber se a conduta consegue ou não a sua finalidade confessada. A distinção entre funções manifestas

e latentes foi imaginada para evitar a confusão frequentemente encontrada na literatura sociológica, entre motivações conscientes do comportamento social e suas consequências objetivas (MERTON, 1970).

As agremiações estudantis africanas desempenhavam as funções manifestas de refúgio identitário, solidariedade, empoderamento estudantil, resolução de problemas acadêmicos e extra-acadêmicos dos alunos africanos, dentre outros objetivos pautados nos seus estatutos. Essas coletividades constituíam espaços eminentemente políticos, onde os africanos se interpelavam e estimulavam uns aos outros, bem como se fortificavam e tomavam consciência de si, enquanto africanos, imigrantes e negros na cidade, principalmente, no contato com instituições públicas e privados. Contudo, nos últimos anos, ao invés de constituírem um espaço de união e coesão social, instâncias de resolução de conflitos ou de busca de soluções face aos desafios que se impunham aos estudantes, as reuniões das agremiações passaram a constituir espaços disputas e momento de agudização de conflitos entre os diferentes grupos e de inflação de egos pessoais. Dessa forma os conflitos, resultados e suas consequências podem ser classificados como funções latentes das agremiações estudantis africanas.

## **Clivagens associativas**

As associações estudantis também constituíam espaços de disputa e conflitos de interesses pessoais e políticos entre grupos que lutavam pela hegemonia e monopolização do poder de representar os africanos na cidade. Elas revelavam os egos de seus integrantes, o desejo de suas lideranças pelo prestígio político-social, servindo como trampolim para oportunidades e ascensão social. Daí o surgimento e existência de distintas agremiações nacionais e plurinacionais com objetivos e interesses semelhantes e sobrepostos.

As agremiações africanas que possuíam CNPJ estavam em situação mais estável do que aquelas que não possuíam tal cadastro, estando aptas para assinar acordos de parcerias e receber fundos. Mesmo com a existência de diversas organizações, os africanos continuavam vulneráveis às adversidades da vida, como a falta de dinheiro para pagar mensalidades, doenças, mortes repentinas, falta de dinheiro para consulta em clínicas particulares populares, falta de

meios financeiros para traslado de cadáveres daqueles que morriam, falta de dinheiro para pagar advogado etc. Nenhuma associação possuía poupança ou fundo em dinheiro.

O endereço físico de funcionamento da maioria das associações era na realidade a residência de um de seus membros ou integrantes. Muitos dos assuntos, estratégias, atuações e ações eram discutidos antecipadamente em encontros informais nas residências, quitinetes, em bares, praças e outros locais de lazer. Depois esses elementos eram concertados e efetivados nas reuniões.

Na cidade de Fortaleza, o associativismo estudantil constituía a única forma de organização sociopolítica dos africanos ali residentes. Entretanto, os conflitos pessoais, as disputas pelo poder entre as associações e pela representação oficial dos estudantes africanos na cidade enfraqueciam suas lutas e reivindicações. Havia clivagens entre integrantes da mesma associação ou de agremiações diferentes. Algumas das reuniões quase terminavam em agressão física. As agressões verbais, falta de respeito e ataques pessoais tornaram-se frequentes ao longo dos anos. As relações entre os imigrantes de diferentes grupos e alas foram se deteriorando com o passar do tempo. A deterioração de convivência devia-se às clivagens pessoais, conflitos étnicos, de classe e escolaridade, bem com a diferenças políticas. Nesse contexto de migração, a divisão e o conflito constituíam dimensões cruciais e características principais das relações associativas entre os africanos. O discurso de uma liderança africana explicitava o contexto que o levou a criar sua própria associação:

Mas nosso objetivo é a África em si, e chegar a todo o canto que pudermos chegar. Mas, temos que começar de algum ponto. Então eu já tinha várias organizações. Antes de vir aqui, eu já tinha na mente de criar essa associação. Então chegando aqui, eu deparei com uma realidade tão cruel que me motivou ainda mais para criar essa associação. A realidade cruel: essa união separada. Eu chamo isso de união separada, união de um grupinho. Porque eu fiz um trabalho na faculdade sobre o Espírito Africano, que apresentei na disciplina de cultura brasileira, então fiz uma observação por três meses. Foi um estudo e tirei uma conclusão: que estamos separados. Então usando

essa razão, eu disse: eu vou para frente com essa ideia de criar uma organização, que é mais profundo de que uma associação. Por isso demos o nome de fundação, queremos fundar algo que jamais vai desfundar. Então foi a necessidade da nossa união que me motivou para criar a organização que vai nos centralizar numa só página, usando a força da cultura, da história e dos conhecimentos acadêmicos para promover atividades que nos serve para ser mais intelectuais. Para podermos ser grandes profissionais no futuro. É a necessidade de unir, a necessidade de estarmos juntos numa só página. Então foi essa a razão que me motivou a criar a fundação. [Estudante cabo-verdiano, residente em Fortaleza há mais de 5 anos, cursando faculdade particular. Militante e líder de pelo menos três associações africanas. Entrevista gravada em 20 de março de 2011].

As associações eram dirigidas por estudantes residentes na cidade há mais de sete anos, existindo casos de indivíduos com mais de uma década ou mesmo quinze anos de residência em Fortaleza, com inserção em universidades públicas e faculdades privadas. Alguns dirigentes eram já formados, possuíam ensino superior completo, mestrado e cursavam doutorado, ou estavam em vias de se formar. Uma minoria era casada, possuindo residência permanente no Brasil. Parte das agremiações eram lideradas por jovens carismáticos, oriundos de Guiné-Bissau e de Cabo-Verde, dois países que possuíam os maiores contingentes de estudantes no Ceará. O carisma das lideranças africanas também é destacado por Maffia *et al* (2018) no contexto argentino, que destacava a liderança como um fenômeno dinâmico, em constante tensão e localizada em condições sociais, políticas e históricas específicas, atuando como porta-vozes autorizados dos grupos, chamando atenção para o seu capital simbólico.

Em Fortaleza, a maioria das agremiações tinha como presidentes e lideranças, jovens bissau-guineenses, visto ser este o maior contingente de estudantes africanos na comunidade africana, ao mesmo tempo que constituíam o grupo mais vulnerável socioeconomicamente, apresentando sérios problemas de sobrevivência na cidade. A situação política bem como a posição socioeconômica e geopolítica ocupada pelo país em África, refletia, de alguma

forma, na vida de seus cidadãos na diáspora. A realidade, estabilidade ou instabilidade política e socioeconômica de um africano reflexionava na capacidade de articulação e na qualidade de vida de seus cidadãos residentes na diáspora.

## **Participação política**

As reuniões aconteciam aos finais de semana em salas de aulas ou anexos de igrejas, particularmente aos domingos, porque parte dos estudantes trabalhava ou tinha aulas até aos sábados. As reuniões tinham média de participação de cinco a dez africanos, quase sempre as mesmas pessoas. O número de participantes aumentava quando se tratava de reuniões extraordinárias que tinham como pauta festas, mortes de estudantes, assembleias gerais, audiências com o poder público, eleições, escolha dos beneficiários de alguma parceira ou bolsa de estudos etc. A participação dos integrantes era feita consoante o sistema de voluntariado, considerando a disponibilidade de tempo e habilidade para executar a tarefa ou missão, visto que parte dos africanos trabalha durante o dia e estuda à noite e, outros, cursavam Especializações aos sábados.

A divisão de tarefas era feita conforme a disponibilidade e habilidade do associado. Ninguém recebia salário ou gratificação em dinheiro pelo trabalho ou desempenho de tarefas nas associações, ainda que seus integrantes pudessem se beneficiar de formações técnico-profissionalizante ou de outras advindas das parcerias com alguma instituição de ensino ou empresa privada. Os materiais e consumíveis utilizados durante as reuniões como água, papel, marcadores, câmeras fotográficas, laptops e impressoras eram trazidos de casa dos africanos e comprados com o dinheiro do próprio bolso.

As coletividades africanas tinham dezenas e centenas de simpatizantes que se afirmam membros ou integrantes delas. Seus Estatutos deixavam livre a participação de qualquer estudante africano, respeitando a natureza nacional ou plurinacional da entidade, buscando sempre a diversidade. No entanto, somente um pequeno número participava das reuniões e tomada de decisões. No cotidiano havia desgaste entre os africanos e as associações porque ao longo dos anos os dirigentes das agremiações continuavam os mesmos, à medida que se agravavam os problemas dos estudantes-imigrantes. Um dos problemas das

coletividades estudantis africanas estava ligado à alternância de poder, algo que dificilmente acontecia.

Os Estatutos das Associações obrigavam à realização de eleições regulares de dois em dois anos, mas nem sempre isso acontecia. Quando havia eleições, eram realizadas em meio a polêmicas e confusões, inclusive com esquemas de manipulação, na qual a direção cessante impunha condições e normas que não estavam presentes nos Estatutos, excluía candidatos por razões pessoais de inimizade, ou mobilizavam não-membros somente para a votação.

Na realidade, os núcleos-duros do poder nos grêmios estudantis africanos eram quase os mesmos, havendo uma troca de lugares e posições entre os mesmos indivíduos. Desse modo, as agremiações revelavam problemas semelhantes que afetavam a vida política dos países africanos falantes da língua portuguesa como Guiné-Bissau, Angola e Moçambique: a ausência de democracia, conflitos político-partidários violentos, violência antes das eleições, durante as campanhas eleitorais e pós-eleições e contestação dos resultados eleitorais.

Outra dificuldade era própria legitimidade das direções, por conta de eleições não transparentes. Via de regra, as eleições se faziam com uma única chapa concorrendo e, quase sempre o mesmo grupo se esforçava para se manter na direção da associação, monopolizando o poder. Muitas vezes, pessoas de um mesmo grupo ou ala encontravam-se na direção de duas ou três e até quatro agremiações distintas. Os estatutos não restringiam a pertença de um associado a duas ou mais associações.

Dessa forma, havia uma pulverização de associações fundadas pelos mesmos indivíduos, mas sob diferentes nomes e siglas, sempre com os mesmos objetivos. As lideranças africanas circulavam entre as associações e, cada ano, surgiam mais agremiações. Nas reuniões, a língua portuguesa era a mais utilizada durante as falas e discussões. O *crioulo* cabo-verdiano e o bissau-guineense também eram usados, particularmente, naquelas agremiações de caráter nacional e quando se encontram apenas indivíduos do mesmo país. As duas línguas – português e crioulo – eram permitidas, particularmente, quando alguns integrantes não conseguiam se expressar totalmente em português.

## Espaços identitários

Além da articulação política e da luta por melhorias das condições de vida dos estudantes nas IES, as associações também constituíam espaços de afirmações identitárias dos africanos. Era nas reuniões das associações que o passado africano era mitificado, espaços onde África, seus reinos, reis, nacionalistas, intelectuais, líderes e heróis se tornam “grandes” e citados como exemplos de resistência. Por outro lado, era nas associações que se “inventavam” tradições como as festas africanas em comemoração ao dia 25 de maio, bem como florescia o discurso acerca do “homem negro”, da “África negra”, da “África mãe dos pretos”. Nos duros percursos da diáspora, as associações estudantis africanas circunscreviam um lugar de refúgio onde seus integrantes aguçavam e reforçavam suas identidades.

As associações eram formadas por indivíduos de um mesmo país, a partir das identificações nacionais, ou panafricanas. Tais identificações eram constituídas a partir de elementos considerados comuns aos seus membros, como a língua, o país ou a região de origem, o partido político, a religião ou a nacionalidade. Somente após o contato com experiências de preconceito e discriminação raciais na diáspora e após se articularem em agremiações é que africanos de distintos países, nacionalidades e etnias passaram a conceber o continente africano como uma unidade cultural, racial, histórica e geográfica. Antes, em seus países de origem, esses sujeitos tinham como identidades de pertença o grupo etnolinguístico, a religião, a região em que nasceram, a classe social ou mesmo o partido político. Na diáspora no Brasil essas identidades deixaram de fazer sentido, sendo absorvidas ou sobrepostas pela identidade etnicorracial, o fato de serem africanos e negros.

Ao longo dos anos, mas principalmente nos meses de maio e novembro, quando havia comemorações alusivas ao continente africano ou à cultura negra no Brasil, as diferentes associações e estudantes realizavam palestras acerca da História de África, nas quais, se esforçavam em ensinar aos brasileiros de forma didática que “África não é um país, mas um continente com 54 países”, por meio de imagens, slides e vídeos, mostrando a diversidade cultural, racial, étnica e geográfica dos países africanos.

Nunca tive assim, vontade de trabalhar fora, porque aqui na Universidade Estadual do Ceará (UECE) já me deram trabalho já aqui. A única coisa, eu saio faço algumas atividades fora e volto. Ganho dinheiro e volto, fora da UECE, tipo..., palestras sobre “África contemporânea” e “África como você nunca tem visto” nos colégios. É aquela coisa, quando você fala da África, primeira coisa que vem na cabeça de quem nasce aqui, porque aprendeu isso no colégio, na creche, primeira coisa é quem está com fome, com prato na mão, comendo, mosca parando. Então, na minha sala... todas as imagens que eu tenho, eu coloco fonte de informação, que é pra pessoa vai no Google, bota a fonte e você vê a imagem. Pra não dizer que eu peguei aquela imagem de alguns países da Europa. Então eu mostro a África, por isso que a minha palestra é assim: “África contemporânea e África como você nunca tem visto”. Então é aquela, é aquela angústia, é mesmo? - É assim? - Ah, eu não sabia, então... eu não dou culpa a eles. Então, culpa é metodologia do ensino aqui no Brasil, é. Eu, por exemplo, eu pego a capital de cada país da África e pego o interior de cada país da África, eu mostro duas imagens, eu falo assim: - essa imagem de pobreza, é isso que passa no Brasil. - E, essa imagem de riqueza. - Vocês já viram? Não. Mas está aqui fonte de informação, vai no Google, bota e você vai ver. [Estudante bissau-guineense, cursando Especialização, residente há cerca de 8 anos em Fortaleza. Trabalha em uma instituição pública com “carteira assinada”. Entrevista gravada em 22/01/2014].

Nas suas palestras político-pedagógicas, os imigrantes africanos buscavam desconstruir as imagens de África como um lugar de guerras, secas, fomes e de desigualdade que são reiteradamente difundidas na grande mídia. Procuravam mostrar a “África que a mídia esconde”, apresentando imagens das grandes e modernas cidades africanas, iluminadas, cheias de estradas, prédios altos, monumentos, pontes etc.

Desse modo, os africanos encaravam o trabalho de informação sobre África, a história de seus povos e culturas, como uma grande missão, sempre na perspectiva de desconstrução das imagens estigmatizantes sobre o continente.

## **Identidade africana, essencialismos e biologismos**

As associações e suas lideranças tornaram-se produtoras do discurso identitário de determinado país ou mesmo do continente africano. Eram elas as responsáveis por organizar as festas alusivas às independências nacionais e as do dia 25 de maio, dia de África, assim como pelas palestras sobre as nações e o continente africano. As agremiações organizavam as “Semanas Africanas”, momento específico de apresentações e discussões de temáticas que reforçavam a africanidade. Era das associações e suas lideranças que se originavam muitos dos discursos e concepções acerca do pertencimento identitário, da identidade africana, da negritude, do panafricanismo, da valorização da africanidade.

É essa a minha identidade, um homem negro, eu sou um negro. A minha identidade é negra. Me identifico com África, com o continente, como um homem negro. [...]. A nossa raiz é a África. É lá que devemos ir buscar a água para satisfazer a nossa sede. A sede da cultura, a sede da história, a sede da identidade, a sede de princípios que foram roubados por anos de escravidão. Então, para isso devemos regressar ao passado, não viver no passado, mas sim regressar do passado, entender o passado e aprender do passado e aplicar no presente. O princípio do rastafári é ter essa garra, é de procurar a história, de amar a terra, a natureza, de respeitar os mais velhos que nos ensinaram os princípios da África, dos africanos, dos nossos antepassados. [Estudante cabo-verdiano, residente em Fortaleza há mais de 5 anos, cursando faculdade particular. Militante e líder de pelo menos duas associações africanas. Entrevista gravada em 20 de março de 2011].

O discurso dessa liderança expressava uma identidade construída na diáspora, focada na negritude. Na experiência de vida dos estudantes africanos em seus países de origem, as suas identidades não eram fundadas na negritude. Essa era uma nova construção identitária, fruto dos processos diaspóricos. Uma questão que emergia dessa construção identitária do “ser africano” e do “ser negro” era o modo como os sujeitos concebiam a negritude e a forma como a definiam em suas práticas cotidianas.

Eu não tinha ainda esta consciência, não profundamente. Eu sempre me vi a minha pessoa diferente. Mas não numa consciência como agora tenho. Eu sempre sentia que eu era diferente, no sentido de como eu me apresentava, no sentido de como eu via as coisas. Eu sempre quis ser diferente, mas não tive essa consciência da negritude como eu tenho agora. Mas já via a coisa, que me despertava atenção. Mas não conhecia muito da África, não conhecia muito da cultura africana. Só depois, de ir para os EUA é que comecei realmente a conhecer. Porque antes de ir eu era um daqueles que pensava que era branco, entende. Para mim eu era um branco, eu era um português. Eu me identificava como um português, porque foram as mensagens que eles me passaram. Antes de ir eu era essa pessoa. Quando entrei numa realidade diferente comecei a questionar quem sou eu? Então a pergunta me fez movimentar para encontrar a resposta, para eu me poder identificar. Então o rastafári me deu a identidade. [Estudante cabo-verdiano, residente em Fortaleza há mais de 5 anos, cursando faculdade particular. Militante e líder de pelo menos duas associações africanas. Entrevista gravada em 20 de março de 2011].

Os depoimentos mostravam a existência de ideologias e visões afrocentristas das lideranças e integrantes das associações africanas. Percebia-se no discurso das lideranças das associações uma visão essencialista da identidade africana, na qual a ideia de raça, particularmente, da raça negra era vista como entidade biológica, em oposição ao mundo branco, ocidental europeu e capitalista. Nesses discursos, o homem negro africano, como também a África ocupava um lugar especial no mundo. Nesses sujeitos predomina uma visão afrocentrista, na qual a África e o homem africano eram reinventados, mitificados e idealizados como tendo uma cultura superior a dos outros povos. Acerca da reinvenção ou ressignificação de África nas diásporas e a mitificação do continente, Pinho (2004) constitui um aporte importante para compreender a construção de processos identitários:

É então que trato do conceito do mito da “Mama África” e de como a crença em uma África mítica e idealizada tem estimulado as concepções de

negritude e a produção das identidades. A mitificação da África é um processo recorrente na maioria das comunidades negras da diáspora. Defendo que as culturas negras desenvolvidas nestas comunidades, muito mais do que serem resultantes de uma congelada “herança africana”, têm se construído a partir de dinâmicos processos ocorridos no interior do sistema Atlântico Negro, no sentido elaborado por Paul Gilroy (PINHO, *Op. cit.*, p. 22).

Assim, nos processos da diáspora, as narrativas das lideranças das associações africanas enquanto produtores de discursos identitários eram encarnados pelos outros integrantes dos coletivos, passaram a se “(re)africanizar”, deixando de lado o grupo etnolinguístico, o partido político, a religião, região de origem, a classe social etc. Em Fortaleza, a identificação enquanto negro e africano passa a ser a principal marca identitária entre os imigrantes. As análises de Pinho (2004) abrem vias para pensar a tendência ao essencialismo nas comunidades africanas na diáspora no Brasil.

Existe uma crença, muito difundida no imaginário brasileiro e legitimada por discursos étnicos dos mais variados lugares, de que existiria uma “essência africana” presente em cada negro no mundo. Essa ideia atribui aos negros, de maneira automática, características que lhes seriam “inerentes”, como a força física, a virilidade e a aptidão para a música e a dança. Procuo mostrar que ao tomar a natureza – entendida como a combinação da aparência com a essência – como a principal forma de identificação do negro, e ao se divulgar a noção de que as “tendências negras” seriam transmitidas pelo sangue, coloca-se em xeque a importância da própria cultura para o entendimento da construção da identidade. Neste sentido, a poderosa noção de que é preciso “tornar-se negro”, tão cara ao movimento social antirracista, é ameaçada pela contradição da crença de que é preciso “recuperar” tendências que estariam “inscrites no corpo”. Analiso então o racismo presente na construção das identidades, procurando mostrar como a “raça” tem sido instaurada como o centro gerador das definições (PINHO, 20014, p. 23).

Os processos de ressignificação identitária descritos por Mourão (2009) e circunscritos por Pinho (2004) se tornaram evidentes nessa diáspora, particularmente, entre os estudantes cabo-verdianos e bissau-guineenses, a partir de seus trajes africanos, cabelos trançados ou em estilo *black power*, *dreads*, *rastafári*, turbantes e outros símbolos culturais africanos. As lideranças estudantis oriundas de Cabo-Verde e da Guiné-Bissau assumiam com maior visibilidade a identidade do “ser negro africano”, buscando formas de expressar sua (re)africanização, quando comparadas com as de São-Tomé e Príncipe ou Moçambique.

## Considerações finais

Os grêmios estudantis africanos foram a única brecha encontrada pelos alunos oriundos de países de África residentes na Fortaleza para participar da vida política e lutar por seus direitos e melhores condições de vida, diante do impedimento jurídico do Estatuto do Estrangeiro no Brasil. Por meio das associações estudantis, esses sujeitos puderam dialogar com as universidades e faculdades particulares, com partidos políticos, órgãos de justiça e mesmo com a sociedade fortalezense. Organizados em associações, estudantes africanos, particularmente os bissau-guineenses conseguiram assinar acordos coletivos e representar a comunidade africana em diversos eventos e momentos. As agremiações também facilitaram a consecução de estágios, cursos de extensão e curta duração, contribuindo para a melhoria da formação acadêmica e técnico-profissional. Daí a importância de possuírem o CNPJ, que permitia firmar acordos de cooperação, receber fundos e pleitear editais de cultura.

Por outro lado, as agremiações serviram como focos identitários e de discursos políticos. Foi nessas coletividades onde se gestaram algumas das lideranças africanas com as mais variadas identidades. Elas foram um espaço de aguçar e refinamento de ideias, de trocas de experiências e organização política. Ao mesmo tempo, eram *lôcus* de divisões e discussões acirradas, de distinções sociais e políticas, de classe, status, prestígio e nível acadêmico, que refletiam a realidade dos países, regiões, grupos, etc.

Eram as associações que organizavam as festas alusivas às datas de independência e outras datas comemorativas, que enviavam comunicados e que

organizavam coletivamente os africanos aparentemente dispersos. A afirmação identitária africana era produzida para marcar distinções com a sociedade brasileira. Nestes processos, os associados (re)afirmavam sua condição de negros e africanos que, passava a ser uma questão central de suas vidas. Em meio a tais expressões identitárias diaspóricas, emergiam representações de mistificação da África, com tendência à essencialização. Um outro segmento social que difunde essa dimensão do ser negro e africano é formado por jornalistas que constroem reportagens sobre a presença africana em Fortaleza. Nessa diáspora, as agremiações estudantis constituíram-se como representantes legítimas dos africanos na cidade e no Estado, sendo uma forma a partir da qual, África pode ser reinventada e vivenciada no cotidiano. Elas refletiam a realidade vivenciada no continente africano. A vulnerabilidade social, as dificuldades econômicas dos nacionais de determinado país africano, as crises políticas, os golpes de Estado, a estabilidade político-econômica, o prestígio e a posição de outro no sistema internacional, etc. se refletiam no cotidiano dos cidadãos nacionais e alunos na cidade de Fortaleza. Dessa forma, as diferenças políticas, econômicas, regionais, sociais, educacionais e de prestígio entre os países africanos emergiam na diáspora em Fortaleza.

Era por meio dos encontros e reuniões associativas que a África passa a ser reinventada e mitificada na diáspora. As associações e suas lideranças se tornam guardiãs da identidade africana, da africanidade, ainda que, muitas vezes, tal identidade seja essencializada. Elas funcionam como espaços de afirmação identitária, de empoderamento, de troca de conhecimento e de ideias, de estratégias de sobrevivência, de fazer política e de trocas multiculturais.

## Referências

(AEGBEC) ASSOCIAÇÃO DOS ESTUDANTES DE GUNÉ-BISSAU NO ESTADO DO CEARÁ. **Estatutos da Associação dos Estudantes de Guiné-Bissau no Estado do Ceará**. Fortaleza, 24 de setembro de 2008. 08 p.

(AEAC) ASSOCIAÇÃO DOS ESTUDANTES AFRICANOS NO CEARÁ. **Estatuto da Associação dos Estudantes Africanos no Ceará**. Fortaleza, 28 de fevereiro de 2009. 08p.

(AI) África Instituto. **Projeto: Coordenador Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial do Gabinete do Governador do Estado do Ceará.** Fortaleza, 2015, 12. p.

(AI) África Instituto. Coisas Ditas. Tradução Cássia da Silveira e Denise Pegorim, Rev. Tec. Paula Montero. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRASIL (República Federativa do Brasil). **Estatuto do Estrangeiro - Lei n.º 6.815, de 19 de agosto de 1980.** Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração, e dá outras providências. Brasília, 19 de agosto de 1980; 159.º da Independência e 92.º da República. **Diário Oficial da União**, de 10 de dezembro de 1981.

BRASIL (República Federativa do Brasil). Resolução Normativa CNlg nº 103, de 16.05.2013. **Diário Oficial da União**, Edição 94, Seção I, p. 200, 17.05.2013.

BRASIL (República Federativa do Brasil). **Comissão de Especialistas** (criada pelo Ministério da Justiça pela Portaria nº 2.162/2013). **Anteprojeto de Lei de Migrações e Promoção dos Direitos dos Migrantes no Brasil.** Fundação Friedrich Ebert Stiftung. Brasília, 31 de julho de 2014.

BRASIL (Senado Federal). **Projeto de Lei do Senado nº 288, de 2013.** Institui a Lei de Migração e regula entrada e estada de estrangeiros no Brasil. Secretaria Especial de Editoração e Publicações do Senado Federal. Brasília-DF. Publicado no DSF, de 12/07/2013.

BRASIL (GOVERNO). **Estatuto do Estrangeiro: lei n.º 6.815, de 19/08/1980 alterada pela lei n.º 6.964, de 10/12/81.** 20ª ed. São Paulo: Editora Atlas, 1995.

GUR, Ted. Das consequências do conflito violento. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Manual do Conflito Político.** Tradução de Inéa Fonseca. Parte I, Cap. 2. Brasília: EDUNB, 1985. p. 273-334.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** 2ª ed. Tradução de Luiz Repa, Apresentação de Marcos Nobre. São Paulo: Editora 34, 2009.

(IDDAB) Instituto de Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil. **Estatuto da OSCIP Instituto de Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil.** São Paulo,

21 de abril de 2008, 13.p.

MAFFIA, Marta *et al.* Formas organizativas y liderazgo entre imigrantes africanos subsaharianos recientes. **Revista Migraciones Internacionales**: reflexiones desde Argentina. v.03, año 02, 2018, p. 9-28.

MALOMALO, Bas'Illele. Mobilização política dos/as imigrantes africanos pela conquista de seus direitos no Ceará (2012-2015). **Capoeira**, Revista de Humanidades e Letras, v. 3, n. 1, 2017, p. 57-84.

MARCELINO, Pedro; CERRUTTI, Marcela. Recent African Immigration to South America: the cases of Argentina and Brazil in the regional context. In: PIZARRO, Jorge; FINARDI, Leandro (Eds.). **Development, institutional and policy aspects of international migration between Africa, Europe and Latin America and the Caribbean**. Santiago, Chile: ECLAC, 2012. p. 107-143.

MERTON, Robert. Funções Manifestas e Latentes. In:\_\_\_\_\_. **Sociologia: teoria e estrutura**. Tradução de Miguel Maillat. São Paulo: Editora Mestre Jou, Parte I, Cap. III, 1970. p. 85-150.

MILESI, Rosita. Por uma nova Lei de Migração: a perspectiva dos Direitos Humanos. **Revista Cadernos e Debates**: refúgio, migrações e cidadania. Brasília, nº 2, ago. 2007. p.77-97.

MOURÃO, Daniele. **Identidades em Trânsito**: África “na pasajen” identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas. Campinas: Arte escrita, 2009.

MOVIMENTO PASTORAL DE ESTUDANTES AFRICANOS. **Relatório Situacional do Ingresso e Permanência de Jovens nas Faculdades FATENE e Evolução**, 2011.

MULLER, Edward. A psicologia do protesto político e da violência política. In: GUR, Ted. **Manual do Conflito Político**. Tradução de Inéa Fonseca. Parte I – Fundamentos Psicológicos do Comportamento de Conflito, Cap. 2. Brasília: EDUNB, 1985. p. 89-120.

PEREIRA, Luiz; CALDAS, Camilo. Direitos Políticos de Estrangeiros Residentes no Brasil: crítica dos projetos legislativos no contexto migratório da América Latina. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 13, n.3, dez. 2018. p. 1043-1068.

PINHO, Patrícia. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume. 2004.

PIRES, Thula; BERNER, Vanessa; FRANÇA, Julia. Os estudantes africanos no Brasil na perspectiva da teoria crítica dos direitos humanos. **Quaestio Iuris**, v. 09, n.02, 2016, p. 757-787.

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro. Tradução de Mauro Coury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 4, n. 12, dez. 2005, p. 265-271.

**Recebido:**15/05/2021

**Aceito:** 10/04/2022



# Bem-vindo ao deserto do irreal

## *Welcome to the desert of the unreal*

### Vinícius Madureira Maia<sup>1</sup>

1. Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGS-UECE), doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (PPGS-USP). <https://orcid.org/0000-0001-5301-0155> [vi.madureira@gmail.com](mailto:vi.madureira@gmail.com)

**Resumo:** Resenha crítica do filme *Bem-vinda a Quixeramobim*, do diretor Halder Gomes, com previsão de lançamento para setembro deste ano no Brasil. O filme estreou no 24º Festival de Cinema Brasileiro de Paris, exibido em sessão única no dia 03 de abril de 2022.

**Palavras-chave:** Nordeste; Cinema; Dualismo; Seca; Atraso.

**Abstract:** Critical review of the film *Bem-vinda a Quixeramobim*, by director Halder Gomes, with a wide release scheduled for September 2022 in Brazil. The film had its premiere at the 24th Brazilian Film Festival in Paris, and it was screened in a single session on April 3rd, 2022, Sunday night.

**Keywords:** Brazilian Northeast; Cinema; Dualism; Drought; Backwardness.

No fim de março e começo de abril, ocorreu o 24º Festival de Cinema Brasileiro de Paris. Ao longo de uma semana, dezenas de produções nacionais, entre filmes e documentários, foram exibidas nas salas do L'Arlequin, um tradicional prédio art déco nos arredores de Saint Germain-de-Prés, dos tempos da terceira república. Assisti lá a estreia de *Bem-vinda a Quixeramobim*, do diretor Halder Gomes, cujo lançamento no Brasil está previsto para acontecer em setembro próximo. Havia legendas em francês para uma única sessão

lotada. Fez-se uma fila que se estendia enormemente pela Rue de Rennes. É provável que a cena se repita em nosso país.

Dias antes do início do Festival, a sua diretora, de opinião política bem demarcada (“temos que continuar resistindo”), ao anunciar a obra, preferiu o laconismo e a indeterminação: “Um filme cearense com um nome difícil de falar.”<sup>1</sup>

De árduo título ou não, a fita conta a história de Aimée, uma *digital influencer* meio frívola, que se vê sem dinheiro devido à prisão repentina do pai, um milionário trambiqueiro. Bloqueados todos os bens da família, resta à blogueira paulistana uma fazenda na cidade de Quixeramobim, herança materna. Para manter as aparências perante seus seguidores, ela parte às pressas ao sertão do Ceará, sob o pretexto de tirar um ano sabático, decidida a vender a propriedade. A súbita chegada de Aimée a Quixeramobim dá início a uma sucessão de trapalhadas e mal-entendidos. Aqui vai uma breve sinopse apenas, a fim de evitar *spoilers*.

O longa, no entanto, é lamentavelmente previsível. Salvo engano, *Bem-vinda a Quixeramobim* é o quarto filme cômico de Halder Gomes ambientado no interior do Ceará, após o sucesso estrondoso de *Cine Holliúdy*, de 2013.<sup>2</sup> Pior: ambientado em certa imagem saturada do Nordeste, com a qual o restante do país está há décadas tolamente mal-acostumado.

É digna a tentativa cinematográfica (ou literária etc.) de situar tramas na região historicamente mais esquecida e vilipendiada da nação. Não menos nobre o fato de que esse esforço aqui se dá pelas mãos de equipe e direção, atores e atrizes em sua maioria nordestinos ou, pelo menos, conhecedores dos códigos locais; uma trupe ligada à terra de uma forma ou de outra, como não se via igual em um grande humorístico desde pelo menos *Ceará contra 007*,

---

1. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2022/03/28/temos-que-resistir-afirma-diretora-do-festival-do-cinema-brasileiro-de-paris.htm>. Acesso em 10 abr. 2022. Apenas a título de curiosidade, Quixeramobim é de pronúncia mais complicada que Tupanciretã, Guaraqueçaba ou Itaquaquecetuba, todas debaixo do mesmo teto tupi-austral?

2. *Cine Holliúdy* chegou a ser adaptado para série na Rede Globo, indo ao ar em 2019 e prestes a entregar a segunda temporada.

da Record na década de 1960 — descontadas as produções locais, esp. da TV Diário.

Seria mais conveniente, contudo, que essa imprescindível contracorrente artística<sup>3</sup>, a propósito da obliteração de falsos contrastes entre Norte e Sul, não se desse, paradoxalmente, no caso específico de *Bem-vinda a Quixeramobim*, às custas dos mesmíssimos estereótipos pelos quais, assim reduzidos, os nordestinos continuam “estrangeiros dentro do Brasil”. Como se fossem, “grosso modo, os retardados mentais do país”, nos termos de um amigo cineasta a respeito de circunstâncias diversas.

Chega a ser constrangedor, por exemplo, o deslumbramento das demais personagens ante a aparição da protagonista, a sua postura sempre maravilhada em torno desta, tudo intercalado com a supostamente típica sem-cerimônia dos cearenses. Que, no filme, não passam de semissilvícolas meio ingênuos, meio desbocados. Aimée faz uma espécie de viagem comradeana ao Coração da Seca. Entranha-se em meio a doces bárbaros, marcados por incultura e regionalismo. Chama-se a isso “brasilidade”, “cearensidade”, por aí.

*Bem-vinda a Quixeramobim* apresenta os mesmos déficits de ritmo e de montagem já denunciados nas chanchadas anteriores de Halder Gomes<sup>4</sup>. Tal como as últimas obras do diretor, o filme está excessivamente centrado no tal “dialeto” cearense — fórmula que, pelo visto, tem atraído em massa o público pagante. As cenas dão impressão de existir tão somente em função de interjeições e expressões idiomáticas, pinçadas a todo instante como recurso cômico que, no dia a dia do qual foram artificialmente retiradas, funciona mesmo por conta de sua extrema naturalidade. O humor consiste nessa (meta)piada única. Desalojada. Forçada. Repetida à exaustão.

Tão ou mais graves são as muitas inconsistências do enredo. É lastimável, por exemplo, a narrativa do tipo *white savior*, agora sob a clave geográfica. O destino de toda uma cidade depende das mercês de uma *influencer*. Como se

3. Levada adiante por Kleber Mendonça Filho, Karim Aïnouz, Alan Deberton, Armando Praça, Ruy Vasconcelos de Carvalho, Déo Cardoso, entre outros tantos realizadores.

4. Entra tantas, cito aqui apenas uma crítica mais gabaritada, de Vitor Velloso: <https://vertentesdocinema.com/cine-holliudy/>. Acesso em 08 abr. 2022.

esse “povoado” não fosse abarcado por agência reguladora de serviços públicos; não possuísse delegacia, promotoria, uma câmara de poder político, alguma autoridade eclesiástica, associações, um posto qualquer de polícia, imprensa ainda que miúda. Como se não viesse de um interior ainda menor o ator coadjuvante do filme, que possui, bem ou mal, milhões de seguidores em suas redes sociais, com mais engajamento que a própria protagonista<sup>5</sup>. Aliás, a salvação de Quixeramobim pela paulistana Aimée faz ainda menos sentido, quando, a despeito das mirabolâncias das personagens e seus planos frustrados de derrocada da cervejaria (a causa terrível e imediata da seca sofrida pela cidade), o clímax do filme vai literalmente por água abaixo com uma... chuva torrencial?! Se isso não for uma tibieza do argumento, descobrimos que Aimée funcionaria, então, como uma espécie de mediadora evanescente entre uma comunidade sequiosa e os caprichos da Natureza inexorável.

Por outro lado, não seria justamente a antiga falta de indústrias um dos motivos do “martírio secular da terra”? Uma escassez diante de cujas agruras um monarca sensibilizado prometeu empenhar até as joias da coroa (não o foram...); em meio às quais todo um povo assistiu morte e vida severina de Sudenes e Dnocs? Não é um fenômeno estranhamente corrente na imprensa e no imaginário coletivo do país que todo projeto de industrialização ou investimento feito ao largo do Sudeste seja tido como ainda mais prejudicial à população, mais nefasto ao meio ambiente etc.? A quem interessa esse desequilíbrio? Dá-se pistas disso desde o clássico *O norte agrário e o Império*.<sup>6</sup>

De resto, desconheço em que ponto o longa se inspiraria na bem-sucedida comédia *Bienvenue chez les Ch'tis* (2008), ou ainda no não menos exitoso

---

5. O *hype* em torno de *Bem-vinda a Quixeramobim* se deve em boa medida à presença de Max Petterson. Menos por ser estudante de artes cênicas na *Université Paris 8* que por seu *status* de subcelebridade viral, Max é uma amostra da crescente ocupação das mídias tradicionais por destacados influenciadores digitais. Esse desdobramento fulanizado do movimento geral de convergência midiática ganhou no Brasil o nome de “keferização”, não à toa por força do sucesso e ulterior ubiquidade da jovem *youtuber* Kéfera Buchmann.

6. Cf. MELLO, 1984.

remake *Bienvenuti al Sud* (2010)<sup>7</sup>, que giram em torno das peripécias de um funcionário responsável por uma agência de serviço postal, transferido a contragosto para uma região tradicionalmente discriminada, seja no norte da França ou no sul da Itália. O título *Bem-vinda a Quixeramobim* talvez seja mera coincidência. E certamente um equívoco. Um pastiche oblíquo.

No desenrolar de ambos os filmes acima, o espectador é instado a ganhar, junto com o protagonista, uma consciência crescente acerca de seus próprios preconceitos, à medida que se lhe descortinam, dia após dia, a “verdade” farsesca das respectivas regiões. Não admira que Aimée, diferentemente, torne a São Paulo imbuída das mesmas concepções, pois confirmadas *in locu*, em meio a paisagens duras a arder nas vistas. Nada despojadas de suas antigas marcas a ferro quente. Nada em profundo desacordo com as velhas expectativas. Aimée se torna, ao final, apenas um pouco mais amena, um tanto mais condescendente, algo enturmada com aquelas divertidas figuras saídas, porém, das distorções de um El Greco, um Portinari ou um Géricault.

Ainda em contraste com *Bienvenue chez les Ch'tis* e *Bienvenuti al Sud*, *Bem-vinda a Quixeramobim* não permite mínimo vislumbre da cidade em sua inteireza, a qual se resume ao estabelecimento que, pela manhã, serve de pousada e, à noite, de cabaré. Onde está, por acaso, a segunda maior cidade do sertão central do Ceará? A terra natal de Antonio Conselheiro, de Fausto Nilo? Aquela em que o teatro de vanguarda da companhia de Zé Celso encenou durante vários dias uma adaptação de *Os Sertões*? Onde foi criado recentemente um *campus* da Universidade Estadual do Ceará, com uma promissora faculdade de medicina (sobretudo para os filhos da elite da região)?<sup>8</sup> Nada disso é sequer

---

**7.** Uma nota pessoal que não gostaria de reprimir: tive o privilégio de assistir a ambos os filmes quando aluno regular das respectivas Casas de Cultura Estrangeira da Universidade Federal do Ceará (UFC), um projeto de ensino e extensão sem igual no país. Entre outras cinco, ali se situa há sessenta anos a Casa de Cultura Alemã, que continua uma das mais belas edificações de Fortaleza, com sua arquitetura de elementos tipicamente europeus, mouros, nordestinos; diversificada como o Brasil e os frequentadores do Benfica.

**8.** Não se pode censurar o espectador incapaz de admitir ou até de imaginar a hipótese verdadeiramente incrível de que o Nordeste possua um feitiço “adensadamente urbano, industrial, com vastos

insinuado. As pouquíssimas locações passam recibo da boa e velha aldeiazinha assolada pela falta d'água.

Um escritor hoje caído em desuso — para não dizer em desgraça — costumava se queixar de que o Nordeste, não sendo esse maciço insólito de que tanto se fala e se vende no Sul com grosseira simplificação, não sugira senão a secura, sempre os “sertões de areia seca rangendo debaixo dos pés”, de carcaças ressequidas, gado enfermo e anguloso, depauperados casebres de taipa, crianças famintas que mal se põem em pé, a face rude e craquelada da sertaneja desvalida; de sombras exíguas feito almas do além amedrontadas pelo sol. Que o sertão não pode ser o devir do mar. A semântica perdura, Gilberto<sup>9</sup>. Deploravelmente.

Quem, enfim, é bem-vindo a Quixeramobim? Nem mesmo de Aimée se pode dizer “bem-vinda”; quando muito, ela o é pela turma da Xininlândia (o fatídico cabaré). E só. Para compensar a carência de tomadas, cenas em cartões-postais de Fortaleza, Aquiraz, Quixadá etc. comparecem nos pós-créditos. Particularmente, daria tudo para saber com que impressão o espectador francês saiu do filme. Satisfeito em sua nostalgia de primitivismo, talvez?<sup>10</sup> Ou o que o cidadão natural de Quixeramobim vai sentir e dizer a respeito. Duvido muito que se enxergue ali. A ver, porém. Pois o que se pretende aí é dar uma velha cédula de identidade envolta em plástico novo. Há quem estenda o polegar.

Para além dos jargões, o filme ainda é pródigo no desperdício de potencialidades. Muito embora Edmilson Filho seja um ator versátil e premiado, nesses pastelões ele tem reprisado um único papel, apelando, não raro, a piruetas e

---

bairros de classe-média” e, claro, todas as mazelas comuns a qualquer metrópole mundo afora. “Uma imagem diante da qual o resto do país ainda hesita um pouco em provar com o olho, tantos foram os clichês que recobriram a região [...] ao longo de décadas.” (CARVALHO, 2016). Para não falar da miopia para sutilezas, vestígios da tradição agrária que ainda permeiem o espaço e a fala urbana etc.

9. Vide FREYRE, 2015, p. 39. E pensar que “esse migrante, em sua humanidade, não é assim tão diferente do próprio ancestral de alguém da classe-média paulistana, e que chegou por lá roído de fome, uma mão na frente, outra atrás, da Europa, num passado só um pouco mais remoto.” (CARVALHO, 2012).

10. Cf. DURKHEIM, 1989, p. 29.

golpes de artes marciais. O repertório é bastante limitado: não há muita distinção entre Francisgleydisson, Aluisio Lee, Bruceullis ou, agora, Darlan. O igualmente talentoso Haroldo Guimarães sofre da mesma sina, reduzindo-se cada vez mais a caretas e pantomimas. Um minimalismo de excessos. O elenco de apoio é todo assim. Pena que um sempre espontâneo Falcão seja tão mal aproveitado, a despeito de não ser ator de carreira.

Já a dupla de veteranas Valeria Vitoriano e Chandelly Braz proporcionam um espetáculo à parte. A relação entre as duas na gestão do cabaré é aquilo que o filme tem de melhor: um lampejo de fluidez e autenticidade. Em torno delas a trama ganha inclusive certa “profundidade”, se se pode chamar assim. Ambas se sobressaem em muito diante de Monique Alfradique e Max Petterson, o qual, em seu primeiro filme, não faz mais que pôr em cena a *persona* que se comunica diariamente com seus seguidores na *web*.

Não sei que poderes, que artes de sedução foram capazes de convencer Silvero Pereira, um dos artistas mais expressivos da atual geração, a se rebaixar medonhamente em uma das cenas mais bobas e insólitas do filme. Talvez os mesmos utilizados para cooptar antes dele Matheus Nachtergaele, a fim de interpretar o tal Olegário Maciel (que não convence como prefeito metido a coronel) na aludida série de tevê, após ter se sagrado como o icônico João Grilo, o astuto pobre-diabo de *O Auto da Compadecida*.

Que conceito se deve esperar, enfim, do tal novo município cearense de Pitombas — “um projeto cenográfico especial” —, criado pela Globo para rodar filmagens da segunda temporada de *Cine Holliúdy?* E da série *O Cangaceiro do Futuro*, da mesma turma, cotada para estreiar dentro em breve pela Netflix? Ambos compõem o assim chamado Universo Cine Holliúdy. A (estética da) miséria vai ganhando assim ares megalomaniacos. Um projeto comercialmente rentável em que se invertem todas as prédicas do Cinema Novo<sup>11</sup>. Uma estética que se realiza na política da seca e lucra, por isso mesmo, com todas as fraquezas consequentes de sua representação.

A propósito, ciente da concórdia entre o intento artístico do Cinema

---

**11.** Movimento que despontou a partir do Nordeste, diga-se de passagem, e que também produziu comédia.

Novo e certas pretensões da antropofagia modernista, Ruy Vasconcelos de Carvalho (2012) recorda não ter sido por algum lapso ou desorientação que Mário de Andrade tencionou, em *Macunaíma*<sup>12</sup>, “o herói sair de um estado como o Amazonas, atravessar a fronteira e já se achar, como que por mágica, no Rio Grande do Norte”. A metáfora incutida nos encantos desse teleporte tem lógica e coerência: “somos o mesmo país na e pela diversidade. Mas também que o que nos une, nessas diferenças, é uma vasta cultura e história comuns [...]. O que nos torna, a todos, vizinhos e contíguos, a despeito ou não de os estados serem fronteiriços entre si”. Não quero aqui meramente repisar o óbvio deslocamento menos geográfico que ideológico entre o Nordeste *and The Rest*, ou melhor, sobre o lugar especial, por assim dizer, que o primeiro ocupa na meridiana mentalidade brasileira. Nem responsabilizar ressentidamente um lado, o de lá, pela discriminação e predação contínuas — embora esse lado tenha lá a sua fração de culpa cartorária.<sup>13</sup> Tampouco omitir a existência óbvia de diferenças reais, porém complexas, não fincadas em caricaturas, intercambiáveis. Muito menos substituir um arremedo por outro, tão ou mais ingênuo: embandeirar um Nordeste irredutivelmente homogeneizado, pasteurizado como estandarte do genuíno caráter nacional. Quando menos uma região nostálgica, com o tom de sépia do passadismo. Antes, a peleja é denotar o idiossincrático compromisso dos próprios “nativos” para com a perpetuidade desse jogo de cena, no qual o restante do país há muito se compraz em assistir a representação contorcida de seus próprios anseios e imaginações.

Em contrapartida a esse espelhamento, a um nordestino esclarecido o Resto compreende uma dualidade interna inevitável<sup>14</sup>. Enquanto um sudestino poderia talvez se contentar com a porção de cultura europeia ainda indispensável à formação de si, consubstanciando a um só tempo ele próprio e um outro ocidental, o nordestino<sup>15</sup> tem necessariamente de suspirar (ou cantar): “Eu

---

**12.** O livro de 1928 chegará às telonas pelas mãos de Joaquim Pedro de Andrade em 1969.

**13.** Cf. MUNIZ, 2011.

**14.** O mote é de Antonio Candido (2007, p. 15-16).

**15.** Ou qualquer ente que se veja posicionado na periferia (da periferia), *topos* não necessariamente fixo e que admite gradiência, a depender de vicissitudes históricas, econômicas e/ou culturais. Em

sou eu e o avesso de um outro.” A fórmula comporta variações, que têm sido a regra aliás: “Eu sou o avesso de mim mesmo e um outro.” O avesso de um outro avesso. E como o dois frequentemente desliza para o três, ele também poderia reconhecer: “Eu sou eu, um outro e outros mais.” Diversas combinações seriam possíveis. Mais ou menos lisonjeiras. Fiquemos apenas com essa tomada de consciência, elevada ao cubo, acerca do antagonismo reflexivo entre a norma e a sua contradição principal — e a impressentida dimensão excluída por esse mesmo antagonismo.

Para concluir, um escrito de Rubens Ewald Filho sobre *Shaolin do Sertão*, de 2016<sup>16</sup>, recheado de erros onomásticos e comentários de gosto no mínimo duvidoso<sup>17</sup>, veio a ser convenientemente descartado naquilo que tinha de sugestivo e pertinente. Isto é, as produções em que a trupe de Halder Gomes tem tomado parte são indiscutivelmente exageradas, mal realizadas, porém cheias de “uma vontade de acertar”. Todo mundo sabe que a deformação da realidade, inclusive ao ponto do grotesco, é própria das comédias. Essa é uma velha peça de todas as épocas. Tudo bem que o seja. Afinal de contas, é cinema popular, não uma tese de sociologia.

Em se tratando, contudo, da banalização (agora para um público que se quer mais amplo) de uma dualidade já esclerosada mas duradouramente arraigada entre nós, não se pode mais recorrer a desculpas esfarrapadas do tipo: “é só um filme”, feito exclusivamente “para rir”; que milhares riem e pagam por isso, alguns até pagaram (o pato) e viram mais de uma vez etc. — como

---

meados da década de 1980, por exemplo, uma banda sulista viria à tona com um álbum intitulado, sugestivamente, *Longe demais das capitais*. Na faixa homônima, entoava-se: “Nossa cidade é muito grande / e tão pequena / tão distante do horizonte / do país / Eu sempre quis viver no velho mundo / na velha forma de viver / O 3º sexo, a 3ª guerra, o 3º mundo / são tão difíceis de entender.”

**16.** Disponível em: <http://www.dvdmagazine.com.br/materias/materia/title/1573-resenha-critica-o-shaolin-do-sertao>. Acesso em 10 abr. 2022.

**17.** Veja-se, a respeito, comentários do Prof. Tadeu Feitosa (UFC) sobre o “modo míope e preconceituoso” da análise: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/vidaarte/2016/11/14/noticiasjornalvidaarte,3669261/pesquisador-analisa-critica-de-rubens-ewald-filho-ao-shaolin-do-sertao.shtml>. Acesso em 10 abr.2022.

bradou à época parte do elenco, em reação meio mesquinha àquela resenha do finado Ewald.

Os filmes arrancam, de fato, algumas boas gargalhadas. *Bem-vinda a Quixeramobim* não foge à regra. Os risos são prova, no entanto, de que a mentalidade um tanto complacente, um bocado maniqueísta de que está impregnada a concepção sobre o Nordeste segue ainda longe de ser superada. E de boas intenções, de “vontade de acertar”, está bem cheio outro lugar onde se acredita faltar água.

Por enquanto, há que se murar conurbações. Há que se exotizar sob a pecha de Brasil Profundo. Há que fazer concessões ao outro lado do campo (seria, por oposição, o Brasil Raso?). Há que se curvar a todas as manhas de um “pseudo-Brasil-moderno, pseudoeuropeizado, pseudocosmopolita, pseudodesenvolvido, pseudosofisticado”. Há que se consorciar o Nordeste e o atraso. Por enquanto.

## Referências

CANDIDO, Antonio. “Sobre Roberto Schwarz”, in CEVASCO, Maria Elisa e OHATA, Milton. **Um crítico na periferia do capitalismo**: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 13-17.

CARVALHO, Ruy Vasconcelos de. “Desconjunções e vírus”. **Figurando o cinematógrafo**, 29 mar. 2016. Disponível em: <https://ruyvasconcelos.wixsite.com/meusite/single-post/2016/03/29/pillow-talk>.

CARVALHO, Ruy Vasconcelos de. “De três para mais (glosa)”. **Afetivagem**, 31 agost. 2012. Disponível em: <https://afetivagem.blogspot.com/2012/08/de-tres-para-mais-glosa.html>.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2015.

MELLO, Ewald Cabral de. **O norte agrário e o Império**: 1871-1889. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MUNIZ, Durval. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011, 5 ed.

**Recebido:** 19/04/2022

**Aceito:** 27/04/2022



## RESENHA

### Pacto da Branquitude

Anderson Souza Oliveira<sup>1</sup>

1. Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, bolsista da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQ). Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Sociologia e Relações Raciais (HUN UFPB). <https://orcid.org/0000-0003-0506-6028> **anderson.sociologo07@gmail.com**

BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Maria Aparecida da Silva Bento, ou Cida Bento, nasceu na cidade de São Paulo e tem como formação o campo da Psicologia, tendo defendido sua tese em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano em 2002 na Universidade de São Paulo (USP) com o título “Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público”. Logo, a obra a ser resenhada é parte de sua pesquisa, que foi publicada em 2022 com o título “Pactos narcísicos” pela Companhia das Letras. Além de pesquisadora, ela é fundadora e conselheira do Ceert (CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DESIGUALDADES) e ativista atuante no combate à desigualdade racial e de gênero no campo do mercado de trabalho.

Apesar da obra ser dividida em 10 capítulos curtos mais a introdução e epílogo, é possível vermos uma densidade considerável de discussões sobre os inúmeros aspectos que Cida Bento discute ao longo das mais de 140 páginas do seu livro. Resgatando momentos históricos do passado, mas também fazendo elegantes paralelos com o Brasil contemporâneo, o conceito de pacto narcísico da branquitude ganha uma nova atualização epistemológica, sem perder suas características que foram pensadas em 2002, na defesa de seu doutoramento.

É possível também perceber a sensibilidade de Cida Bento ao traçar elementos do cotidiano, que muitas vezes passam despercebidos por nós, junto com a teoria étnico-racial, até porque, para ela, não é possível pensarmos o Brasil sem nos depararmos com esta interseccionalidade de gênero e classe alinhada à raça. Cida não se esquivava deste debate e reforça para a comunidade acadêmica (e além) sobre a importância desta prerrogativa.

Ao trazer debates contemporâneos e uma linguagem acessível para leitoras/es que se interessem sobre a discussão sobre branquitude, Cida Bento promove uma ampliação desta discussão que, por vezes, gira em torno apenas dos muros da Academia. Por ser do campo da Psicologia, a autora dialoga com autoras/es que debatem sobre temas como vergonha, psique, medo, rejeição e subjetividade. Já em o Pacto Narcísico (2022), observo que há uma preocupação para que a obra seja amplamente discutida por todas/os. Se este era o propósito, certamente Cida conseguiu. Isso não quer dizer que na obra, não faça referência a estudiosas/os que a antecederam e formam a base epistemológica de suas pesquisas. Há um cuidado na escrita que tem como consequência a reflexão dos problemas expostos por ela. Após 20 anos de sua defesa de doutoramento, é possível perceber a atualidade do seu problema de pesquisa que persiste nas instituições brasileiras. De fato, é uma obra que merece ser revisitada por todas/os que estudam as questões étnico-raciais e os estudos críticos da branquitude. Tanto em aspectos metodológicos, mas também de organização e de escrita.

Ainda na introdução da obra Cida Bento traçando paralelos da sua vida pessoal, a autora introduz a importância de discutir a branquitude e em específico os pactos narcísicos. Assim, começa a descrever uma conversa com o seu filho sobre uma situação corriqueira: um colega branco de seu filho ao ver um garoto negro limpando o para-brisa de um carro afirma eloquentemente que este era um descendente de escravos e começa a se questionar se também era. Bastou essa frase para que seu filho começasse a reforçar estereótipos negativos de pessoas negras, como se todos estivessem em situações de vulnerabilidade social e econômica. Através deste relato, a autora demonstra a preocupação nos discursos de pessoas brancas sobre negras que legitimam e proliferam as diferenças e hierarquias sobre os grupos raciais nas sociedades.

Atuando já como psicóloga em setores de recursos humanos, o racismo ainda a deixava desconcertada e reflexiva sobre esses constrangimentos que aconteciam nos processos seletivos de empresas. Cida Bento afirma que era visível como o preconceito racial se fazia presente nos perfis profissionais que se buscava nas empresas. Ela afirma que os cargos de prestígios eram ainda mais perceptíveis a ausência de profissionais negras/os, escancarando mais ainda o que denomina de pactos narcísicos. Para corroborar com sua tese, traz a pesquisa sobre negras e negros no Poder Judiciário realizada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) de 2021 que mostra que 85,9% da/os magistradas/os do Poder Judiciário são brancas/os enquanto negras/os são 12,8%, 1,2% amarelas/os e 0,1% indígenas.

Refletindo sobre sua infância, a autora nos fala sobre os seus pais, que queriam que a vida dela e de seus irmãos fosse diferente da deles. Apesar de ser a primeira pessoa da família a concluir graduação, mestrado e doutorado e posteriormente seu irmão concluir o curso de ciências contábeis, a educação também não os livrou de situações constrangedoras. Para ela, a escola ainda não era o ambiente mais acolhedor e livre do racismo, pois nem ela, irmãos e seu próprio filho deixaram de enfrentá-lo neste espaço e por isso sentia a necessidade de poder trabalhar com instituições com foco organizacional e social. Assim, buscando essa transformação a partir deste lugar macro, Cida Bento reflete com aquilo que acredita ser uma das heranças escravocrata na história do país: a branquitude e seus privilégios afirmando que este não é um problema do negro, como foi colocado por muito tempo no campo sociológico. Mas sim, de todas/os que fazem esta sociedade. Esse privilégio é formado e permeado pelas relações de dominação no gênero, raça, classe, território e outros marcadores sociais e fixado através de um pacto, denominado pacto narcísico da branquitude.

O primeiro capítulo do livro tem como objetivo problematizar e explicar este conceito. Através de sua experiência trabalhista em organizações governamentais, sindicatos, federação de empregadores, Cida percebe que há um ponto em comum em todos esses espaços no que diz respeito às relações de raça e gênero. Até mesmo nos espaços considerados de esquerda. Um falso

discurso sobre diversidade era alicerçado por aquelas/es que faziam estas instituições. Estas tinham como cargo de liderança, majoritariamente, homens brancos. E há uma espécie de corrida entre iguais e um modelo a ser seguido que tem como fundamentação a supremacia branca e seus integrantes. “É evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros” (p. 18). Através dessa metáfora, Cida deseja demonstrar que existem pactos tácitos, nem sempre visíveis, que perpetuam os privilégios de pessoas brancas e excluem todas/os aquelas/es que não fazem parte deste grupo étnico-racial-social.

Uma das motivações para tal pacto é o sentimento de medo e a constante ameaça de supressão destes privilégios. Para justificar socialmente esta ideologia racista, a ideia de meritocracia é utilizada como melhor discurso que encobre o pacto narcísico da branquitude: ora, as pessoas brancas são as mais qualificadas e bem-preparadas para estar no mercado de trabalho e posições de chefia que as pessoas negras, logo elas merecem essa posição. A culpa não recai sobre o branco, mas sim na população negra que não está devidamente preparada (p. 19). Esta vem sendo uma retórica amplamente utilizada em espaços corporativistas que não têm como princípios a diversidade. Para autora, a elite (que é branca) se considera boa e deseja perpetuar esta concepção ao longo de suas gerações. Esses grupos, então, propagam esta ideia de superioridade e justificam assim o seu não relacionamento com outros grupos sociais.

Na história do Brasil, Cida Bento descreve como estes processos não são contemporâneos, mas sim históricos e se tornaram estruturantes em nossa formação enquanto sociedade. Descendentes de escravocratas e de escravizados refletem as relações sociais que permeiam nossa vida hoje. Para a autora, há uma discussão sobre a herança da escravidão para a população negra, mas esquecemos de estudar o legado dos escravocratas e como isto impacta positivamente a vida das pessoas brancas atualmente, que negam certos privilégios em diversas instâncias sociais. Logo, o pacto da branquitude seria uma “aliança que expulsa, reprime, esconde aquilo que é intolerável para ser suportado e recordado pelo coletivo” (p. 25), ou seja, a história europeia, é positivada e tudo que é considerado anormal é descartado, para que se perpetue uma narrativa que enalteça o sujeito branco.

No capítulo 2, Cida Bento descreve o processo de introjeção mundial da ideia de que a Europa é o lugar que representa o centro de civilização mundial. A partir do tom de pele, o discurso europeu a tipologia “bárbaros”, “pagãos”, “selvagens” e “primitivos”. Destarte, as identidades de cada território e de seu povo não foi formada por eles mesmo, mas sim pelo homem branco. Assim, no processo de colonização, surge a branquitude. Baseada na diferença com o outro. África e Ásia, apesar de possuírem riquezas, foram considerados lugares de pobreza que servia apenas para extração de minérios, além de possuir mão-de-obra que seria gerenciada por diversos outros continentes. Sobre isso, a autora cita como o africano era muito mais lucrativo que o trabalhador branco. O trabalho de W.E.B. Du Bois é importante nesse momento pois salienta a interseccionalidade de raça juntamente com a classe para perceber como brancos pobres, mesmo deficientes de renda, possuem vantagens em relação ao negro pobre. Essa perspectiva em relação a população negra se tornou um discurso praticamente uníssono, não apenas nos Estados Unidos, mas também no Brasil. Através de uma retomada histórica, a partir de leis brasileiras a autora demonstra como a desigualdade social no país é estrutural.

No capítulo três, é demonstrada a perspectiva capitalista a partir do espectro racial. Através de marcadores sociais como raça e classe, territórios como o Brasil foram colonizados. Isto não quer dizer que Cida Bento acredita que este território não possui diferenças raciais e classistas. Neste momento, o exemplo que a autora enfatiza é o das comunidades quilombolas brasileiros, que foram destruídas e suas histórias omitidas da historiografia oficial. Assim a memória, que é uma construção que aproxima vínculos e legitimadora da narrativa de nossa história é demasiadamente abalada. Entretanto, para ela, organizações contemporâneas, como a Coalizão Negra por Direitos, que congrega mais de duzentas organizações negras colaboram no resgate dessa memória, além da luta política por reparação. Dessa maneira, existirá uma compactação para romper com as alianças da supremacia branca, logo, destituirá progressivamente o pacto da branquitude.

Para isso acontecer efetivamente, Cida Bento descreve no capítulo quatro de sua obra quais mecanismos (ou melhor denominando, ideologias) formam este arcabouço epistemológico, que afeta nossas vidas e subjetividades. Para

isso, ela busca os estudos frankfurtianos a fim de trabalhar o conceito de “autoridade”, haja visto que esta escola de teoria social e filosófica trabalhou com diversas pesquisas qualitativas sobre preconceitos como o antissemitismo e o conservadorismo político-econômico nos anos de 1930 a 1950. Estes estudos seriam, assim, a base teórica para se compreender os fenômenos da supremacia branca. Uma das características desta é o etnocentrismo, que é a visão unilateral sobre o outro. Assim, foi possível criar um inimigo, uma outra imagem que pudesse contrapor as ideias e subjetividades consideradas “normais”: o nós e o eles. Essa dualidade representa as diferenças que marcam a dominação de sujeitos em diversos continentes, como Brasil e África. Essa relação ainda hoje causa constrangimentos e propaga o racismo, como demonstra a partir da entrevista de um comandante da Polícia Militar de São Paulo, que afirma que a abordagem policial em bairros periféricos é diferente da dos centros elitizados. Mais uma vez vemos a afirmação do “nós” e do “eles”. Nesse sentido, Cida segue sua linha de pensamento, pensando nos “crimes de colarinho-branco”, que seriam o roubo por empresários e políticos brancos, que recebem bem menos atenção das autoridades e, muitas vezes, caem no esquecimento ou até na impunidade. O resultado é o encarceramento em massa da população negra. Buscando medidas práticas para transformar desse paradigma racista, a autora propõe uma mudança estrutural nas organizações do Judiciário: através do monitoramento dos profissionais desta área para que não aja, o que ela chama de proteção entre “iguais”, que acaba por fortalecer lideranças que pregam a violência entre os “não iguais”. Logo, a biopolítica, biopoder, a masculinidade branca e o nacionalismo aparecem não apenas como conceitos teóricos que explicam a realidade social, mas como mecanismos que atuam para que o pacto narcísico da branquitude seja gradativamente reproduzido.

Adentrando o campo de estudos sobre branquitude, o capítulo 05 mostra o estado da arte deste lócus de pesquisa. A primeira onda, encabeçada por intelectuais negros no século XIX nos Estados Unidos, quando se questionavam sobre as estruturas da supremacia branca. As obras de Du Bois são consideradas fundantes nos estudos sobre branquitude. Para o autor, esta ideologia atingiu até mesmo os trabalhadores brancos, que detinham privilégios, mesmo

sendo pertencentes às classes sociais mais baixas. Já na segunda onda, o foco dos estudos se desloca para as instituições macrosociais. Autoras/es como St. Clair Drake, Horace Cayton, James Baldiwn e Toni Morrison são as/os representantes dessa onda e uma das grandes questões levantadas por estas/es estudiosas/os é sobre como estas instituições definem quem é a/o branca/o nestes espaços.

Por fim, na terceira onda, existe um movimento da branquitude de reação contra o acesso maior de pessoas negras em espaços que antes eram frequentados por brancas/os. O ponto não é apenas estarem no mesmo ambiente, mas sim a ameaça da sua supremacia branca. O nacionalismo logo se torna uma bandeira usada para reivindicar suas pautas, assim como a vitimização. Sobre este ponto, Cida aponta que muitas vezes as pessoas brancas descrevem as vantagens de negros (apenas homens), no que diz respeito a questão sexual e utilizam esse aspecto para se vitimizarem. Para ela isso é uma estratégia que desvia a atenção para questões mais importantes como as desigualdades econômicas. Ainda sobre a terceira onda, vale salientar também como as redes sociais, no tempo presente, são importantes para propagar as ideias nacionalistas e brancas, como os casos de Jair Bolsonaro e Donald Trump, que utilizam estes canais para propagarem suas ideias racistas, sexistas e homofóbicas.

Buscando ainda traçar conexões do passado, autora reforça como as pessoas brancas, até mesmo grandes nomes como Florestan Fernandes, que é considerado um pesquisador antirracista, perpetuou a branquitude em suas obras: para ela, Florestan se deteve apenas a estudar a herança do período escravagista no Brasil, mas não os privilégios que pessoas brancas tiveram nesse período, e que se observa até hoje. Para Cida, a cegueira e silêncio foram coniventes nesse momento. Hoje, autoras/es como Lourenço Cardoso e Lia Vainer Shucman, pesquisadores brasileiros da área, nos ajudam a perceber as especificidades sobre os estudos da branquitude atualmente, tanto no campo psicológico, como também sociológico.

Para compreender estes aspectos, no capítulo seis é discutido o racismo institucional, por intermédio da pesquisa de mestrado e doutorado da autora. No primeiro momento, ela pesquisou sobre trabalhadoras/es no interior de

organizações, já no doutorado, o foco esteve nas lideranças intermediárias e profissionais de recursos humanos. Ambos os trabalhos se complementam e demonstram como o racismo afeta os ambientes corporativos e se percebem nas/s funcionárias/os que compõe o quadro de trabalhadoras/es. Para ela, há mecanismos e processos que legitimam a discriminação racial nestes ambientes. Embasada na psicologia social, seu campo de atuação, integrou no Conselho Federal de Psicologia, na Comissão de Direitos Humanos e no Conselho Regional de Psicologia em São Paulo entre outros e percebeu, algumas vezes, que até mesmo recrutadoras/es eram explicitamente racistas.

Em sua análise, isso reitera como consequência o número baixo de negras/os em postos de trabalho. O que deveria ser um espaço neutro (os processos seletivos), na verdade são carregados de preconceitos. Esta realidade piora ainda mais quando se observa quem ocupa os cargos de chefia, onde negras/os, praticamente, não ocupam este lugar. A supremacia branca, para autora, teme perder seu lugar neste espaço e muitas das vezes age com consciência para deturpar este lugar e que não haja nenhuma interferência, não alterando assim seu lugar de usurpador (p. 75). Assim, a ética no trabalho vem sendo um campo de atuação paulatinamente discutido nas empresas como uma chance de destituir este e outros pensamentos da supremacia branca. Para Cida, é preciso que se discuta nestes espaços sobre a perda de privilégios não como algo negativo, mas que possa agregar na empresa. Assim como se diversifique os quadros de funcionárias/os e outros perfis também possam ser admitidos por ela. Dentro desta realidade, o campo mais afetado são as mulheres negras que encabeçam o pior lugar da pirâmide econômica.

Aprofundando o “caso das mulheres” (p. 79), título do 7º capítulo, da obra Cida Bento demonstra a situação da mulher negra no Brasil: o perfil das diaristas domésticas concentra 68%, sendo a maior parte oriundas de família de baixa renda e com baixa escolaridade, segundo dados do Instituto de Pesquisa de Economia Aplicada (Ipea). Adentrando este universo particular, Cida descreve diversos discursos de patrões e até mesmo do ministro brasileiro da economia, Paulo Guedes, que reforçam o racismo que estas mulheres enfrentam, e aumentou após a conquista da Lei Complementar nº 1500/2015, que equipara os direitos trabalhistas das/os empregadas/os domésticas/os.

Recuperando a trajetória de mulheres que já pesquisaram esse tema, a autora cita Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Rosa Maria Porcaro, Thereza Santos, Djmila Ribeiro entre outras. Assim, progressivamente o feminismo foi se enegrecendo a partir desta perspectiva racial no campo acadêmico. Além delas, coletivos de mulheres negras realizam diversas ações como Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, começam a pleitear gradualmente mais ações respeitadas, justas e cooperativistas. Para a autora, o assassinato da vereadora Marielle Franco marca um divisor de água “no sentido de obrigar o país como país violento, conversador, e leniente com a brutalidade cometida por parte de suas elites dirigentes” (p. 87). Dando seguimento a estes espaços de resistência, o Ceert (CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DESIGUALDADES) se coloca como uma organização não-governamental que reivindica mais direitos a toda população negra.

No capítulo 08, a história do Ceert é comentada por Cida Bento, que foi uma das fundadoras da instituição na década de 1990 na cidade de São Paulo. Apesar de pessoas negras integrarem conselhos de empresas e partições públicas era necessário que os espaços de chefia também partilhassem de pessoas negras e para isso era preciso focar atenção na educação racial destas/es trabalhadoras/es nestes espaços. Para isso, foi criada diversas metodologias a partir de cartilha e vídeos sobre a situação do trabalhador negro no Brasil para que se pudesse compreender a dimensão deste problema. Por mais que a esquerda tivesse maior aproximação com este debate, era preciso mudar a identidade de que o trabalhador brasileiro não era apenas branco e europeu. O I Seminário sobre Relações Raciais no Trabalho realizado com o apoio de diversa instituições brasileiras, marca uma fase de discussão sobre essa temática no mundo do trabalho. Por mais que Cida Bento, Ivair Augusto dos Santos e Hédio Silva Júnior (fundadora/es do Ceert) estivessem trabalhando em instituições públicas, se viu a necessidade de expandir este debate, até mesmo devido limitações que enfrentavam em partições públicas. Então, a missão do Ceert é a “defesa de direitos da população negra, a produção de conhecimentos, o desenvolvimento e a execução de projetos voltados à promoção da igualdade de raça e gênero” (p. 95), tenho como “foco de ações as relações raciais no trabalho, educação, justiça racial e juventudes negras” (p. 95).

Uma das maiores conquistas que o Ceert partilha até hoje é a inserção do marcador raça/cor na Relação Anual de Informações Sociais (Rais) e no Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), pois garante análises estatísticas do mercado de trabalho, além de colaborar em planejar e executar políticas públicas que diminuam a desigualdade trabalhista entre negras/os e brancas/os.

A partir do capítulo nove, a autora inicia a conclusão de seu texto pensando nos projetos de transformação brasileiros onde vai discutir sobre o conceito de diversidade e seus eventuais problemas. Para que não ocorra isso é preciso que não se pense este como algo que é diferente ou deslocado da realidade. Mas sim, algo estrutural. A diversidade faz parte da base do Brasil e por isso precisamos da sua devida atenção desde a educação infantil até o ensino superior, pensando em educação, por exemplo. A equidade é outro ponto que, para Cida, deve ser pensada paulatinamente. Seja em programas sociais, na educação ou no mercado de trabalho. Para isso é preciso que pensemos em uma política permanente de ações a partir das realidades de empresas e organizações. Mas, não apenas inserir negras/os em postos de trabalho, e sim refletir sobre os processos. Estes sim devem ser problematizados e reajustados.

A autora cita como exemplo a política de ações afirmativas, mais conhecida como cotas. Ainda no Brasil existe uma retórica muito saliente sobre o desempenho das/os alunas/os cotistas. Ela demonstra que pesquisas apontam que estudantes que utilizaram esta política pública possuem o mesmo nível de desempenho que outra/os que não utilizaram. Isso demonstra como os processos precisam ser reavaliados e repensados. Entretanto, estas mudanças tendem a mudar a hierarquia social, e muitas vezes as pessoas brancas têm medo das consequências e assim, se esquivam de assuntos como o racismo. É o que Robin DiAngelo chama de fragilidade branca: um temor que paralisa brancas/os diante sobre a discussão sobre racismo e privilégios, e consequentemente reagem com raiva, medo e culpa. Alguns pontos podem ser mensurados como características desta fragilidade como: dificuldade de pessoas brancas reconhecerem seus privilégios, o temor de enfrentar pessoas negras em situação de liderança, participar de atividades em que se discuta o racismo de forma

objetiva e até mesmo serem racializadas, algo que não é comum, pois são vistas como seres universais (Eu).

Dando maior atenção ao “momento presente” (p. 117), título do último capítulo, Cida Bento nos pede atenção para que a história da supremacia branca não se repita, além de traçar novos elementos sobre a sua abordagem dos pactos narcísicos da branquitude. Ainda acredita que estes são acordos tácitos, não formais que buscam a permanência do privilégio de pessoas brancas em todas as esferas sociais, mas que acontecem de forma variada a depender de marcadores de gênero, raça, etnia e entre outro. O mérito é uma das chaves mais utilizadas para encobri-los, de maneira, minimamente, aceitável e legitimar a história dos vencedores. Para isso, é preciso positivar a história, escondendo o que há de pior na trajetória do homem branco no Brasil. E por fim, um dos caminhos mais viáveis para destituição dos pactos são os movimentos sociais, devido sua intensa capilaridade em muitos espaços.

O epílogo: Exercitando a mudança- vidas negras importam dá continuidade ao debate sobre as transformações sociais que decorrem mundo afora, a exemplo os protestos dos Estados Unidos relacionado ao assassinato de George Floyd e o movimento Black Lives Matter. Cida aponta a necessidade veemente deste trabalho de dismantelar os pactos da branquitude a partir de ações antirracistas coletivas, a partir do escancaramento das relações de dominações. A sua experiência no Ceert mostra que o trabalho voltado para a equidade é uma atividade as vezes pontuais e que são demandas de movimentos sociais ou quando ocorre uma situação de racismo nas empresas, mas reconhece que este deve ser cobrado cotidianamente para que possamos tensionar gradativamente no desmonte dos pactos da branquitude.

**Recebido:** 06/06/2022

**Aceito:** 14/06/2022