

GÊNERO E SEXUALIDADE: resistências dissidentes na contemporaneidade

Orgs.

Wesley Henrique Alves da Rocha
Anderson Moraes Pires



**GÊNERO E SEXUALIDADE: RESISTÊNCIAS
DISSIDENTES NA CONTEMPORÂNEIDADE**

Comissão Editorial

Ma. Juliana Aparecida dos Santos Miranda

Ma. Marcelise Lima de Assis

Conselho Editorial

Dr. André Rezende Benatti (UEMS*)

Dra. Andréa Mascarenhas (UNEB*)

Dra. Ayanne Larissa Almeida de Souza (UEPB)

Dr. Fabiano Tadeu Grazioli (URI) (FAE*)

Fernando Miramontes Forattini (Doutorando/PUC-SP)

Dra. Yls Rabelo Câmara (USC, Espanha)

Me. Marcos dos Reis Batista (UNIFESSPA*)

Dr. Raimundo Expedito dos Santos Sousa (UFMG)

Ma. Suellen Cordovil da Silva (UNIFESSPA*)

Nathália Cristina Amorim Tamaio de Souza (Doutoranda/UNICAMP)

Dr. Washington Drummond (UNEB*)

Me. Sandro Adriano da Silva (UNESPAR*)

*Vínculo Institucional (docentes)

WESLEY HENRIQUE ALVES DA ROCHA
ANDERSON MORAES PIRES
ORGANIZADORES

**GÊNERO E SEXUALIDADE: RESISTÊNCIAS
DISSIDENTES NA CONTEMPORÂNEIDADE**



Catu, Ba

2021

© 2021 by Editora Bordô-Grená
Copyright do Texto © 2021 Os autores
Copyright da Edição © 2021 Editora Bordô-Grená

TODOS OS DIREITOS GARANTIDOS. É PERMITIDO O DOWNLOAD DA OBRA, O COMPARTILHAMENTO E A REPRODUÇÃO DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS DAS AUTORAS E DOS AUTORES. NÃO É PERMITIDO ALTERÁ-LA DE NENHUMA FORMA OU UTILIZÁ-LA PARA FINS COMERCIAIS.

Editora Bordô-Grená
https://www.editorabordogrena.com
bordogrena@editorabordogrena.com

Projeto gráfico: Editora Bordô-Grená
Capa: Keila Lima de Assis
Editoração: Editora Bordô-Grená
Revisão textual: Anderson de Almeida Santos

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

Bibliotecário responsável: Roberto Gonçalves Freitas CRB-5/1549

G326

Gênero e sexualidade: [Recurso eletrônico]; resistências dissidentes na contemporaneidade / Organizadores Anderson Moraes Pires; Wesley Henrique Alves da Rocha. – Catu: Bordô-Grená, 2021.

3168kb, 142fls. il: color

Livro eletrônico
Modo de acesso: Word Wide Web <www.editorabordogrena.com>
Incluem referências

ISBN: 978-65-87035-60-4 (e-book)

1. Gênero 2. Sexualidade. 3. Identidade. I. Título.

CDD 306.76
CDU 37(05)

Os conteúdos dos capítulos são de absoluta e exclusiva responsabilidade dos autores.

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO	9
<i>Wesley Henrique Alves da Rocha e Anderson Moraes Pires</i>	
RELAÇÕES SEXUAIS NÃO CONSENTIDAS NO CASAMENTO: ESTUPRO OU OBRIGAÇÃO CONJUGAL?	12
<i>Carla Letícia Oliveira Figueiredo</i>	
POR UM FAZER POLITICO SOBRE HOMENS E MASCULINIDADES	23
<i>Kevin Samuel Alves Batista, Anderson Moraes Pires e Aluísio Ferreira de Lima</i>	
O QUE PODEM AS TRANSIDENTIDADES? UMA LEITURA DO LIVRO TRANSFEMINISMO DE LETÍCIA NASCIMENTO	40
<i>Marcus Vinícius Martins da Silva</i>	
DECOLONIALIDADE E IDEOLOGIA DE GÊNERO	44
<i>Brune Camillo Bonassi</i>	
A DESNATURALIZAÇÃO DO SEXUAL: DIALOGOS ENTRE PSICANÁLISE E TEORIA QUEER	61
<i>Amanda Karoline de Oliveira Ribeiro e Lia Carneiro Silveira</i>	
CRUZANDO ARTE, RESISTÊNCIA E DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO: REFLEXÕES A PARTIR DA PRODUÇÃO MUSICAL DE LINN DA QUEBRADA	77
<i>Rafael Pinheiro Souza</i>	
JAMURIKUMALU, AS HIPERMULHERES: GÊNERO E CARNAVALIZAÇÃO NO ALTO XINGU	101
<i>Nathalie Sá Cavalcante e Joseane Prezotto</i>	
REVISITANDO <i>MEU LUGAR NO MUNDO</i> , DE SULAMI KATY: BREVES CONSIDERAÇÕES GENDRADAS E RACIALIZADAS	115
<i>Wesley Henrique Alves da Rocha</i>	

UM TANGO NO CORPO: DESCONSTRUÇÕES DO DESEJO EM CLARICE LISPECTOR	127
<i>Ademilson Filocreão Veiga</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	139
SOBRE OS ORGANIZADORES	142

APRESENTAÇÃO

Ao longo das últimas décadas, os debates acerca das identidades de gênero e sexualidades se intensificaram, especialmente, na academia e nos espaços virtuais. No entanto, esse aumento de atenção sobre esta temática pode não representar discussões críticas e que não corroboram com ideologias e práticas libertárias das subjetividades de mulheres e pessoas LGBTQIAP+. Um dos inúmeros exemplos que se pode citar é a dispersão do conceito de ideologia de gênero, que recebeu novos contornos, principalmente, a partir de campanhas eleitorais que chegam nos espaços universitários e midiáticos de forma violenta.

Assim, considera-se a importância de tensionar as discussões sobre gênero e sexualidades bem como seus atravessamentos políticos, sociais, educacionais e regionais, além dos sistemas de opressão, como raça e classe. Por isto, apresentamos nove textos capitulados sob a organização de Wesley Henrique Alves da Rocha e Anderson Moraes Pires que nos ajudam a refletir sobre os modos que os processos contemporâneos de normatizações de gêneros, sexos, desejos e práticas sexuais conseguem atravessar as subjetividades de mulheres e pessoas LGBTQIAP+.

O capítulo *Relações sexuais não consentidas no casamento: estupro ou obrigação conjugal?*, escrito por Carla Letícia Oliveira Figueiredo analisa as relações sexuais não consentidas no casamento e a ocorrência do crime de estupro conjugal. A autora faz esta análise por meio do estudo das relações de poder trabalhadas por Michel Foucault e da apresentação dos conceitos de estupro e casamento. Além disso, evidencia-se os posicionamentos da doutrina moderna sobre casamento e o estupro conjugal. Esta pesquisa, que utilizou o método de abordagem hipotético-dedutivo composto pelo teste de hipóteses provisórias, defendeu que o estupro marital é uma relação de poder e não pode ser entendido como uma simples relação sexual.

O capítulo seguinte, *Por um fazer político sobre homens e masculinidades*, de autoria de Kevin Samuel Alves Batista, Anderson Moraes Pires e Aluísio Ferreira de Lima, valendo-se de reflexões teóricas do feminismo negro e de práticas interseccionais, os autores discutem as frentes de ações e lutas que pautam as masculinidades, mirando na superação da masculinidade hegemônica e do cis-heteropatriarcado. Assim, a partir de um compromisso

ético-político, os autores tensionam os entendimentos de normatividades e dos mecanismos de opressões.

No terceiro capítulo, Marcus Vinícius Martins da Silva apresenta o ensaio intitulado *O que podem as transidentidades? Uma leitura do livro Transfeminismo de Letícia Nascimento*, em que, brevemente, discute o estudo de Letícia Nascimento, o qual apresenta contundentes reflexões e contribuições para pensarmos sobre as transidentidades, ao passo que também nos leva a compreender, através de uma linguagem direta e acessível, sobre o tema do Transfeminismo - como movimento sociopolítico e como uma corrente de pensamento feminista contra-hegemônica.

Brune Camillo Bonassi apresenta o quarto capítulo, intitulado *Decolonialidade e ideologia de gênero*. Esse capítulo tem por objetivo estudar antecedentes do conceito “ideologia de gênero” e condições de possibilidade para sua generalização na descrição dos feminismos no Brasil de 2000 e 2010 pelo movimento Escola Sem Partido. O status de verdade da ontoteologia judaico-cristã catequizada no Brasil durante a colonização é questionada e enfrentada. Para mais, a fim de combater as discriminações relacionadas a gênero e sexualidade, algumas diretrizes são trabalhadas e é sugerido que se tenha cuidado com as fontes referenciais de determinados conhecimentos.

No quinto capítulo, Amanda Karoline de Oliveira Ribeiro e Lia Carneiro Silveira apresentam *A desnaturalização do sexual: diálogos entre psicanálise e teoria queer*, onde apresentam um recorte de uma reflexão teórica psicanalítica que busca articular estudos acerca do corpo, sexuação e a apreensão destes pela sociedade atual, defendem que a conceituação de sexualidade na modernidade produz matrizes heteronormativas de subjetivação que acabam por excluir e estigmatizar sujeitos que vem a promover um corte nestes saberes. De modo geral, as autoras, influenciadas pelo método de pesquisa freudiano, têm por objetivo explorar a concepção desnaturalizante da psicanálise sobre a sexualidade humana e como ela dialoga com a teoria queer nesse aspecto.

O sexto capítulo intitulado *Cruzando arte, resistência e dissidências sexuais e de gênero: reflexões a partir da produção musical de Linn da Quebrada*, escrito por Rafael Pinheiro Souza, tem como principal referência o trabalho musical da artista multimídia Linn da Quebrada lançado em 2017 e analisa as narrativas e as poéticas insurgentes que emergem nas produções artísticas de

pessoas dissidentes de gênero e sexualidade na atualidade, bem como o cruzamento e a aproximação dessas produções com debates acadêmicos multidisciplinares que agregam as temáticas corporais, de gênero e sexualidade. O autor traça algumas conceituações e evidencia como as Ciências Sociais, por um determinado período, lidou com o sexo e gênero enquanto categorias analíticas.

Já em *Jamurikumalu, as hipermulheres: gênero e carnavalização no Alto Xingu*, as autoras Nathalie Sá Cavalcante e Joseane Prezotto analisam o rito indígena chamado *Jamurikumalu*, da comunidade Kuikuro, no Alto Xingu. *Jamurikumalu* inverte os papéis sociais de gênero e tensiona as relações de poder da comunidade. A leitura analítica do rito é feita a partir do conceito de “carnavalização”, de Bakhtin, atribuindo caráter performático e de resistência feminina.

Revisitando Meu lugar no mundo, de Sulami Katy: breves considerações gendradas e racializadas, de autoria de Wesley Henrique Alves da Rocha, é o oitavo capítulo e traz uma revisão da análise da obra *Meu lugar no mundo* (2005), da escritora indígena Sulami Katy. O autor nos convida a deixar de lado as lentes eurocêntricas e entrever questões de gênero e raça que a escritora evoca na obra, além de destacar a memória como pedra basilar da construção literária da escritora.

Encerrando a obra, o autor Ademilson Filocreão Veiga nos apresenta, em seu estudo intitulado *Um tango no corpo: desconstruções do desejo em Clarice Lispector*, uma leitura dos contos *Vida ao Natural*, *Onde estivestes de noite* e *O corpo*, de Clarice Lispector. Por meio de diálogos entre filosofia e literatura, o autor traça, em personagens dos contos, movimentos de desterritorializações acerca das desconstruções e dissidências de desejos, corpos e gêneros.

O convite está lançado. Desejamos a vocês uma ótima leitura.

Wesley Henrique Alves da Rocha

Anderson Moraes Pires

CAPÍTULO 1

RELAÇÕES SEXUAIS NÃO CONSENTIDAS NO CASAMENTO: ESTUPRO OU OBRIGAÇÃO CONJUGAL?

Carla Letícia Oliveira Figueiredo

INTRODUÇÃO

A união entre duas pessoas, por meio do casamento, gera direitos e deveres para ambas. Entre estes deveres, o Código Civil aponta o respeito ao indivíduo escolhido para manter uma relação matrimonial. Este respeito inclui aceitar as decisões da pessoa amada e eliminar as obrigações indevidas.

Entretanto, observa-se a exigência social pautada na expressão “dever da mulher casada” utilizada pelo cônjuge para justificar a obrigação de manter relações sexuais mesmo contra a vontade da esposa. Infelizmente, devido à falta de informações sobre seus direitos, ocorre que muitas mulheres realizam o ato sexual contra a sua vontade sem visualizar a gravidade da ocorrência de estupro marital dentro do ambiente familiar.

A pesquisa tem como objetivo principal analisar as relações sexuais não consentidas no casamento. Para isso, parte-se dos seguintes objetivos específicos: entender os conceitos de estupro e casamento, conforme a legislação e a doutrina brasileira; examinar as relações de poder trabalhadas por Foucault; listar os posicionamentos ultrapassados a respeito do casamento e compreender o pensamento da doutrina moderna sobre o estupro conjugal.

Posto isso, a abordagem desse tema é fundamental para o estudo científico, já que contribui para a compreensão e o aprimoramento do Direito Penal e do Direito Civil (em especial o Direito de Família), evidenciando questões de destaque destas áreas jurídicas.

É preciso ressaltar também que essa pesquisa tem grande importância não só para estudiosos do ramo, mas também para a sociedade, pois é imprescindível que as pessoas conheçam mais sobre o assunto, tornando-o mais visível e possibilitando a criação de políticas públicas que possam evitar e combater a violência contra a mulher.

Para isso, utiliza-se o método de abordagem hipotético-dedutivo, composto pelo teste de hipóteses provisórias. O método de procedimento monográfico se enquadra perfeitamente nesta pesquisa, pois possui o intuito de estudar institutos para obter generalizações. O método de interpretação sistemático foi escolhido para entender melhor como funciona a interação entre a sociedade e os vários ramos do Direito que estudam a temática analisada. É importante enfatizar que a pesquisa possui natureza qualitativa e teórica, podendo ser caracterizada como exploratória e bibliográfica (FINCATO; GILLET, 2018).

São levantadas as seguintes hipóteses: o estupro deve ser entendido como uma relação de poder, conforme os ensinamentos de Foucault; manter relações sexuais não é um dever do cônjuge para a doutrina moderna; o estupro conjugal é crime para a atual legislação e deve ser repellido pela sociedade que ainda possui traços de condutas opressoras.

O presente artigo se divide em três seções. Na primeira seção, aborda-se sobre os conceitos de estupro, casamento e relações de poder. A segunda seção retrata os posicionamentos ultrapassados a respeito do matrimônio. Por fim, a última seção dispõe sobre o estupro conjugal e a doutrina moderna.

CONCEITOS INICIAIS

Para entender melhor a temática analisada, é necessário compreender os conceitos e os institutos que serão utilizados ao longo deste trabalho, pois são importantes para visualizar as relações sociais na realidade brasileira.

O conceito de estupro segundo o código penal e a doutrina

O crime de estupro está previsto no artigo 213 do Código Penal e é considerado um delito hediondo pela Lei nº 8.072/90. De acordo com a legislação penal, configura-se estupro quando o agente constrange a vítima, usando violência ou grave ameaça, obrigando-a a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com esta se pratique outro ato libidinoso (BRASIL, 1940).

Ato libidinoso é qualquer conduta lasciva que satisfaça a libido do agente, como sexo anal, sexo oral, introdução de objetos nas partes íntimas e contato entre órgãos sexuais (BITENCOURT, 2012).

Importantíssima alteração foi trazida pela Lei n. 12.015/2009, que deixou de fazer distinção entre os crimes de estupro e atentado violento ao pudor, unindo-os sob a nomenclatura única de estupro. Pela legislação antiga, o estupro só se configurava pela prática de conjunção carnal (penetração do pênis na vagina), de modo que só podia ser cometido por homem contra mulher. Já o atentado violento ao pudor se constituía pela prática de qualquer outro ato de libidinagem (sexo anal, oral, introdução do dedo na vagina da vítima etc.) e podia ser cometido por homem ou mulher contra qualquer outra pessoa. (GONÇALVES, 2011, p. 516)

A ação nuclear do estupro é constringer que significa forçar ou obrigar alguém. A violência e a grave ameaça são condições elementares do crime. As condutas típicas do delito giram em torno dos verbos praticar e permitir. O primeiro é uma conduta ativa e ocorre quando o estuprador obriga a vítima a fazer determinada atividade sexual (exemplo: sexo oral). O segundo verbo é uma conduta passiva em que a vítima é obrigada a permitir, de forma pacífica, que algo seja feito com ela (exemplo: sexo anal) (BITENCOURT, 2012).

O elemento subjetivo do delito diz respeito ao dolo direto (vontade livre e consciente de constringer alguém) e ao fim especial de agir (finalidade de praticar a conjunção carnal ou o ato libidinoso). O estupro é um crime material que se consuma com o ato libidinoso ou a conjunção carnal (completa ou incompleta). Por ser um delito plurissubsistente (possui várias etapas), admite-se a tentativa (BITENCOURT, 2012).

O conceito de casamento segundo o Código Civil e a doutrina

Segundo Carlos Roberto Gonçalves (2012), o casamento é uma instituição social que muda conforme o tempo e o lugar em que ocorre. Por isso, é correto afirmar que os entendimentos antigos dos estudiosos são diferentes das opiniões expressadas pelos doutrinadores atualmente.

Na vigência do Código Civil de 1916, encontrava-se um posicionamento mais conservador a respeito do lugar ocupado pela mulher no matrimônio e sobre os seus deveres perante o marido (BRASIL, 1916).

De acordo com o artigo 1.511 do Código Civil de 2002, legislação vigente no Brasil, “o casamento estabelece comunhão plena de vida, com base

na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges”. Portanto, nota-se uma equiparação entre os parceiros unidos pelo matrimônio. Portanto, pode-se perceber uma evolução importante com relação ao código antigo citado no parágrafo anterior (BRASIL, 2002).

Conforme a maioria da doutrina, o casamento tem natureza jurídica de contrato especial de direito de família, pois é um negócio jurídico bilateral formado por meio da união de vontades legítimas do casal (GAGLIANO; PAMPLONA FILHO, 2007).

As relações de poder conforme Foucault

O poder é algo descentralizado que se espalha por todas as classes e níveis sociais. Ao estudar este fenômeno, Foucault usa o termo “microfísica do poder”, já que, segundo o autor, a sociedade é composta por vários micropoderes. Desta forma, pode-se dizer que o poder não vem unicamente do Estado, pois ele “[...] está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1988, p. 89).

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento. (FOUCAULT, 1979, p. 182)

O poder disciplinar incide sobre o corpo individualizado com o objetivo de transformá-lo em algo dócil (obediente, submisso) e útil. Para isso, utiliza-se a punição e a vigilância. Este tipo de poder se apresenta de forma discreta e sutil, fazendo com que o corpo dócil não perceba que está sendo dominado (FOUCAULT, 1999, p. 291).

Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser

vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos.
(FOUCAULT, 1999, p. 291)

O agente do crime de estupro esconde o poder disciplinar e a punição sob o véu da suposta “relação sexual”. Assim, a vítima não consegue identificar esse sutil método de dominação. Portanto, o delito citado deve ser entendido como uma relação de poder, conforme os ensinamentos de Foucault.

POSICIONAMENTOS ULTRAPASSADOS A RESPEITO DO CASAMENTO E SEUS DEVERES

Conforme Silvio Rodrigues (1994, p. 17), o casamento é simplesmente um “[...] contrato de Direito de família que tem por fim promover a união do homem e da mulher, de conformidade com a lei, a fim de regularem suas relações sexuais, cuidarem da prole comum e se prestarem mútua assistência”.

Para esse autor, o dever de coabitação e a vida no domicílio conjugal seria uma maneira de garantir o mantimento de relações sexuais entre marido e mulher. Em outras palavras, existe uma presunção do dever de manter as relações sexuais na coabitação do casal (RODRIGUES, 1994, p. 17). Na produção literária de Celso Delmanto (2000), pode-se encontrar pensamentos semelhantes:

Quanto à possibilidade de o marido ser agente de crime de estupro praticado contra a esposa, a doutrina tradicional entende que não pode sê-lo, porquanto seria penalmente lícito constranger a mulher à conjunção carnal, sendo que esta, por si só, não é crime autônomo. (DELMANTO, 2000, p. 413)

De acordo com Noronha (2002, p. 70), “as relações sexuais são pertinentes à vida conjugal, constituindo direito e dever recíproco dos que casaram”. Devido a esses ideais retrógrados, surgiu o conceito de estupro conjugal, pois o parceiro considera o ato sexual um dever matrimonial e se acha no direito de utilizar violência ou grave ameaça para conseguir o que deseja (TEIXEIRA et al., 2004).

Essas concepções de exploração e submissão são extremamente antigas. Segundo Lage e Nader, o período colonial brasileiro foi intensamente marcado pelas relações de poder e dominação masculinas (LAGE; NADER, 2012).

O código Filipino, legislação do período colonial que permaneceu vigente no Brasil até o século XIX, permitia que o marido assassinasse a esposa adúltera. Também era facultado aos homens, o enclausuramento forçado da esposa e filhas. Os recolhimentos, instituições criadas para abrigar mulheres com vocação para a vida religiosa sem que fossem obrigadas a fazer votos solenes como as freiras, tornaram-se por conta disto, verdadeiras prisões femininas. (LAGE; NADER, 2012, p. 287)

Infelizmente, as instituições brasileiras também são responsáveis por reproduzir esse tipo de dominação. A Igreja, a Família e o Estado possuem uma parcela de culpa na violência contra a mulher ao insistirem em frases como “em briga de marido e mulher, não se mete a colher” (PINHEIRO; COSTA, 2018).

Esse pensamento contribuía para esconder as violações de direitos humanos. As violências psicológicas, físicas, patrimoniais e sexuais realizadas pelo marido contra a sua esposa consistiam em uma questão restrita ao ambiente privado, particular e inviolável do seio familiar (PINHEIRO; COSTA, 2018).

ESTUPRO CONJUGAL E A DOUTRINA MODERNA

Estupro conjugal, também chamado de estupro matrimonial ou marital, ocorre quando a vítima é obrigada a realizar relações sexuais ou ato libidinoso com seu cônjuge (TEIXEIRA et al., 2004). É importante entender que o consento é um elemento indispensável dentro do matrimônio, pois não pode haver a prevalência da vontade de um sobre o outro (GOMES, 2012).

Partindo de um ideal democrático de família, a exemplo do que profetiza o legislador constitucional, em não havendo prevalência de vontades como antigamente, incentiva-se a busca do diálogo e do consento para as decisões de repercussão sobre um ou outro membro de um grupo familiar. Há, nesse particular, um resgate

da personalização das relações humanas e, sobretudo, familiares, na medida em que cada membro passa a ser considerado em toda a sua dimensão e peculiaridades e é também valorizado na medida de suas diferenças. Dessa forma, qualquer integrante de uma família merece respeito e amparo legal [...]. (GOMES, 2012, p. 90)

Conforme os ensinamentos de Mirabete (2003), é essencial que a sociedade entenda que a mulher tem o direito de dispor de seu corpo, quando quiser, como quiser e onde quiser. O instituto do casamento não concede ao marido o comando das ações da esposa, visto que “não há nenhum dispositivo legal que obrigue a mulher casada a ceder aos anseios sexuais do marido” (TEIXEIRA et al., 2004, p. 198).

Mesmo que o Código Penal não preveja tipificação específica para o estupro marital, o operador do direito deve realizar uma interpretação hermenêutica e encaixá-lo na tipificação do crime comum (TEIXEIRA et al., 2004).

A Constituição Federal (BRASIL, 1988) dispõe sobre os direitos fundamentais (que são cláusulas pétreas) e sobre os princípios. O princípio da dignidade da pessoa humana garante às mulheres a proteção da sua moral e evita a sua exposição a situações degradantes. O princípio da liberdade diz que ninguém será obrigado a fazer o que não quiser. O princípio da igualdade coloca os homens e as mulheres em um mesmo patamar, tirando a ideia de que a mulher deve ser submissa ao homem (FERNANDES, 2015).

Não pode haver a “objetificação” da esposa, ou seja, o cônjuge não deve ver sua mulher como um simples objeto de prazer. Deve-se levar em consideração a vontade feminina (sem vícios provocados pela insistência do marido), pois todo ser humano é um sujeito de direito (RABENHORST, 2012).

“O sexo vaginal forçado no casamento muito poucas vezes foi significado como ‘violência’, parecendo enquadrar-se socialmente e sexualmente como ‘normal’ na relação. No entanto, concretiza uma situação de opressão” (DANTAS-BERGER; GIFFIN, 2005, p. 422).

A Teoria Feminista do Direito analisa o ordenamento jurídico visando combater o tratamento diferenciado do homem em relação às mulheres e eliminar a opressão feminina. Essa teoria mostra a discriminação

de sexo existente nas leis, na jurisprudência, em sentenças judiciais e na doutrina. Portanto, o direito também deve considerar as demandas femininas (RABENHORST, 2012).

Seguindo este entendimento, Carvalho (2013, p. 379) acredita que há um “[...] caráter sexista, sobretudo nos direitos contra a liberdade sexual, de inúmeras análises doutrinárias e jurisprudenciais sobre o comportamento da vítima mulher”.

É importante ressaltar que o Código Penal pune com mais severidade os crimes sexuais cometidos por cônjuge ou companheiro, já que o artigo 226, inciso II prevê um aumento de pena que deve ser aplicado nestes casos (BRASIL, 1940).

Art. 226. A pena é aumentada: [...] II - de metade, se o agente é ascendente, padrasto ou madrasta, tio, irmão, cônjuge, companheiro, tutor, curador, preceptor ou empregador da vítima ou por qualquer outro título tiver autoridade sobre ela. (BRASIL, 1940)

Convém informar também que a “obrigação de manter relações sexuais” não se encontra no rol de deveres dos cônjuges apresentado no art. 1.566 do Código Civil de 2002. O referido artigo prevê apenas os seguintes incisos: “I - fidelidade recíproca; II - vida em comum, no domicílio conjugal; III - mútua assistência; IV - sustento, guarda e educação dos filhos; V - respeito e consideração mútuos” (BRASIL, 2002).

Dessa forma, o estupro conjugal constitui, na realidade, uma violação do dever de respeito e consideração que aparece no artigo citado anteriormente. Logo, deve-se conscientizar a população sobre seus direitos para que nenhum oportunista se aproveite da ignorância do mais fraco.

CONCLUSÃO

Objetivou-se, com esta abordagem, expor de forma prática e fundamentada acerca dos aspectos principais que caracterizam o estupro conjugal, pondo em ênfase o conceito deste crime vislumbrado na legislação penal, a adequada interpretação dos deveres matrimoniais encontrados na legislação civil e os posicionamentos atuais dos doutrinadores a respeito do casamento.

Analisando os ensinamentos de Foucault, percebe-se que o estupro marital é uma relação de poder e não pode ser entendido como uma simples relação sexual, pois falta consentimento e entendimento completo do desnível de forças presente no âmbito familiar.

De acordo com a doutrina moderna e conforme a legislação, praticar atos sexuais não é um dever do cônjuge. Sendo assim, o estupro conjugal é crime para a atual legislação e deve ser combatido pelas instituições sociais.

Dito isto, é possível concluir que ocorre o crime de estupro todas as vezes em que a mulher é constrangida por alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou praticar ato libidinoso, sem o seu consentimento, independentemente se o autor do delito é seu marido. Portanto, todas as hipóteses levantadas no início da pesquisa se provaram verdadeiras diante das informações retratadas ao longo deste artigo.

Por fim, conclui-se que o simples fato de a vítima estar casada não relativiza seu direito, muito menos invalida a manifestação de seu consentimento. Logo, estupro marital é crime e não pode ser visto como mero cumprimento do dever conjugal.

REFERÊNCIAS

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Tratado de direito penal*: parte especial. 6. ed. vol. 4. São Paulo: Saraiva, 2012.

BRASIL. Código Civil (2002). Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. *Diário Oficial da União*, Brasília, 11 jan. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm. Acesso em: 20 abr. 2021.

BRASIL. Código Civil (1916). Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. *Diário Oficial da União*, Brasília, 5 jan. 1916. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L3071.htm. Acesso em: 15 abr. 2021.

BRASIL. Código Penal (1940). Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. *Diário Oficial da União*, Brasília, 31 dez. 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 17 abr. 2021.

- BRASIL. Constituição Federal (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. 54. Ed. Brasília: Câmara dos deputados, Edições câmara, 2019.
- CARVALHO, Salo de. *Penas e medidas de segurança no direito penal brasileiro: fundamentos e aplicação judicial*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- DANTAS-BERGER, Sônia Maria; GIFFIN, Karen. A violência nas relações de conjugalidade: invisibilidade e banalização da violência sexual? *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 417-425, mar./abr., 2005.
- DELMANTO, Celso. *Código penal comentado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.
- FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 7. ed. Salvador: Juspodivm, 2015.
- FINCATO, Denise Pires; GILLET, Sérgio Augusto da Costa. *A pesquisa jurídica sem mistérios: do projeto de pesquisa à banca*. Porto Alegre, RS: Fi, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições graal, 1979.
- GAGLIANO, Pablo Stolze; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. *Novo Curso de Direito Civil: Parte Geral*. 8. ed. vol. 1. São Paulo: Saraiva, 2007.
- GOMES, Renata Raupp. Os “novos” direitos na perspectiva feminina: a constitucionalização dos direitos das mulheres. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. cap. 3, p. 71-97.

- GONÇALVES, Carlos Roberto. *Direito civil brasileiro*. 9. ed. vol. 6. São Paulo: Saraiva, 2012.
- GONÇALVES, Victor Eduardo Rios. *Direito penal esquematizado: parte especial*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- LAGE, Lana; NADER, Maria Beatriz. Violência contra a mulher: da legitimação à condenação social. *In: Pinsky, Carla Bassanezi; PEDRO; Joana Maria (orgs.). Nova história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2012. cap. 13, p. 286-312.
- MIRABETE, Júlio Falbrini. *Manual de direito penal*. vol. 2. São Paulo: Atlas, 2003.
- NORONHA, Magalhães. *Direito penal*. 26. ed. vol. 3. São Paulo: Saraiva, 2002.
- PINHEIRO, Carla Rafaela; COSTA, Erica Vanessa Ramos. A violência contra a mulher: raízes históricas e expressões contemporâneas. *In: SILVA, Lúcia Helena Barros Heluy da; FEITOSA, Suely de Oliveira Santos. Violência de gênero contra a mulher: estudos, contextos e reflexões*. São Luís: ESMAM, 2018. cap. 5, p. 83-94.
- RABENHORST, Eduardo Ramalho. As teorias feministas do direito e a violência de gênero. *Revista EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 57 (Edição Especial), p. 20-32, jan./mar. 2012.
- RODRIGUES, Silvio. *Direito Civil: direito de família*. vol. 6. São Paulo: Saraiva, 1994.
- TEIXEIRA, Elora Rafaela Fernandes; CORTEZ, Marianna Celina Gomes; OLIVEIRA NETO, Plínio Fernandes de; VARELA, Priscila Cristina Barros. Estupro conjugal: reflexões sob a égide constitucional. *Revista da FARN*, Natal, v.3, n.1/2, p. 191-208, jun. 2004.

CAPÍTULO 2

POR UM FAZER POLÍTICO SOBRE HOMENS E MASCULINIDADES¹

Kevin Samuel Alves Batista

Anderson Moraes Pires

Aluísio Ferreira de Lima

INTRODUÇÃO

O campo de estudos e intervenções sobre gênero é amplo e diverso. Mas devemos de concordar que tais práticas vêm denunciar o conjunto de normas modeladoras dos seres humanos. Tal como assinalou Louro (2008, p. 18) “as proposições e os contornos delineados por essas múltiplas instâncias nem sempre são coerentes ou igualmente autorizados, mas estão, inegavelmente, espalhados por toda a parte e acabam por constituir-se como potentes pedagogias culturais”.

Nestas práticas de denúncia e reivindicações, consideramos que “gênero é entendido como uma estrutura de relações sociais, o pensamento feminista é uma reivindicação por justiça social” (CONNELL, 2014, p. 14). E nesta luta, “justiça” é entendida como uma reivindicação por reconhecimento e reparação. Trata-se da justiça social reivindicada por mulheres, e mais recentemente por alguns homens, pela reparação da desigualdade. Parear o que está em disparidade. Mudança esta que não é isenta de desconfortos institucionais e que requer lutas concretas não só da academia, mas dos movimentos sociais e coletivos. Afinal, a desigualdade é medida materialmente, a começar pelo desigual controle e acesso a riquezas, renda e habitação. Chegando aos padrões culturais da ordem de gênero, o

¹ Esse capítulo contém excertos da dissertação de mestrado do primeiro autor, intitulada “Masculinidades e violência de gênero: um estudo sobre violências e metamorfoses na perspectiva da psicologia social crítica”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará.

considerado “dividendo patriarcal”, pois “onde reina o sexismo, onde a difamação do feminino ou da mulher é endêmica, a injustiça está presente, resultando ou não em desigualdades materiais” (CONNELL, 2014, p. 15).

Tal cenário de desigualdade também se apresenta nas relações homem-homem e mulher-mulher (SAFFIOTI, 2015), uma vez que a organização social segue operações de poder, estabelecendo grupos de homens superiores com pretensões de atendimento ao ideal de masculinidade hegemônica (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) e a subordinação de masculinidades contra hegemônicas e dissonantes.

A masculinidade hegemônica se configura como um referencial normativo. Esta masculinidade incorpora a ideia de “honra” de ser homem, ancora a ideologia de que todos os homens devem se posicionar em relação a ela, como um ideal, e ainda, legitima a subordinação das mulheres aos homens. Esta masculinidade hegemônica se apresenta como uma instância idealizada na cultura patriarcal. Essa transmissão de ideais de masculinidade hegemônica pode, em parte, ocorrer através de ícones televisivos e midiáticos. Estes funcionam como símbolos de autoridade na propagação de modelos de masculinidade.

Neste sentido, as investigações sobre masculinidades devem reconhecer processos concomitantes e socialmente concorrentes, considerando a agência de grupos subordinados e marginalizados como frentes de tensionamento e resistência frente à hegemonia. E neste confronto, a nomeada *masculinidade de protesto* pode ser percebida nas pesquisas que consideram as masculinidades em pelo menos três instâncias – não hierárquicas – conjuradas. Tratam-se das construções locais nas arenas da interação face a face das famílias, organizações e comunidades imediatas, conforme acontece comumente nas pesquisas etnográficas e de histórias de vida; construções regionais no nível da cultura ou do estado-nação, como ocorre com as pesquisas discursivas, políticas e demográficas e construções globais nas arenas transnacionais das políticas mundiais, da mídia e do comércio transnacionais, como ocorre com os estudos emergentes sobre masculinidades e globalização (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013).

Em uma concepção mais ampla sobre gênero, Weeks (2007) entende que a dominação masculina continua sendo uma característica central das formas de viver no ocidente. No que se refere à sexualidade, apontamos que

os homossexuais podem ser inferiorizados por heterossexuais e, ao mesmo tempo, lucrar com um material simbólico. Então, por mais que um sujeito se identifique e seja identificado como “masculino”, podem ocorrer atos de violência física e simbólica. Por isso que o privilégio masculino generalizado é uma cilada que encontra tensões, levadas por vezes ao absurdo, que impõe a todo homem o dever de afirmar sua virilidade (WEEKS, 2007; VEIGA, 2018).

Os estudos sobre a dominação masculina no ocidente podem não apresentar um olhar interseccional e crítico, se não refletirem, por exemplo, sobre o corpo-existência do negro, que é demasiadamente representado pelo personagem do “feroz selvagem”, sendo assim, situado mais abaixo, na escala evolutiva, do que a branca (WEEKS, 2007). Segundo Veiga (2018), é possível considerar que o processo de dominação e privilégio de gênero é representado pela masculinidade que sustenta a lógica do patriarcado, tornando o homem-branco-heterossexual a representação de Humanidade. Dessa forma, diante de uma estrutura colonialista e da heterossexualidade compulsória, “é muito comum garotos homossexuais negros negarem ou camuflarem a sexualidade para se proteger” (VEIGA, 2018, p. 81).

Neste seguimento, é imprescindível reflexionar sobre as relações entre as masculinidades, raça e relações étnico-raciais. Propor e apresentar discussões que inter cruzam as categorias de gênero e sexualidade é exercício necessário e urgente se quisermos galgar uma perspectiva crítica, criativa e afrontosa de luta sobre masculinidades plurais e possíveis.

As teorias sociais apresentam uma extensa literatura sobre essa questão no Brasil. O que se sobressai, nesse momento, é que as pessoas negras, por mais que se identifiquem/apresentem como não negras, serão atravessadas pelo racismo e outras experiências. Assim, quando é considerado as questões pertinentes ao gênero e sexualidade, é possível encontrar uma seara discursiva fragmentada, pois há correntes que defendem que todos os homens, brancos e negros, possuem privilégios e poder, desconsiderando as categorias de raça e classe (AKOTIRENE, 2019).

À vista disso, assim como o conceito de raça e etnia, os conceitos de gênero e a sexualidade são entendidos como uma relação de poder e não uma simples categoria analítica (WEEKS, 2007), destacando que “identidades de

gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais” (LOURO, 2000, p. 09).

Em suma, essas discussões sobre raça e masculinidades questionam as normalidades, normatizações, generalizações e, principalmente, a forma colonizadora e hegemônica de conceber o ser, logo, a(s) masculinidade(s), desconsiderando o caráter plural e fluído dos gêneros e sexualidades. Por isso, o objetivo deste capítulo é discutir as frentes de ações e lutas que pautam as masculinidades. Além disso, objetivamos discutir acerca dos atravessamentos interseccionais quando a questão é uma militância pela superação da masculinidade hegemônica e do cis-heteropatriarcado.

FEMINISMO NEGRO E PRÁTICAS INTERSECCIONAIS

Como mencionado, estamos interessados por uma perspectiva crítica, criativa e afrontosa de luta sobre masculinidades plurais e possíveis. Por isso, nesta seção, levamos em conta algumas reflexões teóricas do feminismo negro sobre masculinidades negras. E, corroboramos com Akotirene (2019) ao assumir que as análises sobre masculinidades negras podem ser redimensionadas a partir de distintas experiências.

Joice Berth (2019), ao fazer uma discussão sobre empoderamento, diz que os grupos dominantes constroem o autoamor ao longo da vida, através do reforço positivo da masculinidade e/ou pelo reforço positivo estimulado pela percepção de si, enquanto um padrão de todas as coisas boas que a pele branca representa. Assim, em direção contrária, os grupos oprimidos vivenciam o desgaste nas relações pessoais, pois existe uma pressão social negativa sustentada pela ausência da autoimagem como reforço positivo.

Nesse sentido, os homens negros podem ser caracterizados como oprimidos-opressores e precisam aceitar as oferendas analíticas do feminismo negro (AKOTIRENE, 2019) a fim de encontrar a vida enquanto uma possibilidade palpável. Além disso, como Djamila Ribeiro (2017) menciona, a necessidade de reconhecer o *status* de homens negros como oscilante também interfere para a ruptura da invisibilidade da realidade das mulheres negras.

Sobre essa questão, teóricas do feminismo negro (RIBEIRO, 2017; HOOKS, 2018; AKOTIRENE, 2019; BERTH, 2019) apontam como os homens negros rejeitam incansavelmente as mulheres negras, optando por

mulheres brancas na vontade de ter a brançura que tanto almejam. Isso não acontece somente com homens que estão alheios às discussões de raça e dos movimentos negros.

Frantz Fanon (2008) verbaliza essa vontade e, de fato, afirma que o seu desejo é ser reconhecido como branco, por isso busca amar a mulher branca. É através desse amor, que muitas vezes não passa de um acordo sócio-político de reconhecimento da Humanidade, que o autor se apropria da brançura, da civilidade e, conseqüentemente, da própria humanidade.

Para explicar essas relações interpessoais e, sobretudo, interraciais, Fanon (2008) formula que o colonialismo produziu a inferioridade das pessoas colonizadas. Ou seja, o colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, utilizando mecanismos que disfarçam suas ações danosas, violentas, e as colocam como benefícios, o que resulta na alienação colonial.

Essa lógica, totalmente desconfigurada, não se dá à toa, sem fundamentação na historicidade e nos contornos raciais, sociais e políticos característicos, principalmente, do Ocidente. Por isso, e não somente, os homens negros em muitas análises são colocados dentro da categoria geral de “homens”, mas sequer recebem os benefícios concedidos às pessoas brancas. Na verdade, conseguimos dizer que os homens negros são facilmente apontados como os errantes, os de comportamentos exagerados e violentos, e, especialmente, como os opressores. No entanto, o não-dito é recuperado por Hooks (2015, p. 678-679):

Mais do qualquer outro grupo de homens em nossa sociedade, os homens negros são muitas vezes concebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais. Sob a visão estereotipada do racismo e do sexismo que os veem como mais corpo do que mente, homens negros estão propensos a serem recebidos pela sociedade da supremacia branca capitalista, imperialista e patriarcal, como sujeitos que parecem ser idiotas [...]. Jovens negros, desproporcionalmente numerosos entre os pobres, vêm sendo socializados para acreditar que a força e a resistência física são tudo o que realmente importa. Esta socialização é tão presente no mundo atual quanto durante a escravidão.

E, a partir de uma análise ampla acerca da socialização do homem negro, ainda como Hooks (2004, p. 4) diz: “Quando mulheres se juntam e falam sobre homens, as notícias são quase sempre ruins. Se o tópico ficar mais específico e o foco for em homens negros as notícias são piores”. Perspectiva que também dialoga com a da filósofa Angela Davis (2016), pois as práticas machistas dos homens negros são apontadas, mas o que se destaca é a consideração ética de que esses homens sofrem consequências da raça e da sexualidade, que Akotirene (2019) aponta como consequências mergulhadas de estereótipos e linchamentos.

Na obra de Hooks (2004), especificamente, é analisado um conjunto de estereótipos herdados dos séculos XVIII e XIX, que chama atenção para um modelo de socialização que preconiza um tipo de masculinidade entre homens negros, evidenciando, dessa forma, estereótipos marcados pela exacerbação físico-genital e incompletude intelectual. Assim, os processos de socialização de homens negros são ambíguos, pois tomados pela égide do poder colonial, é feita uma associação direta de comportamentos raivosos e ingênuos, ao mesmo tempo (RIBEIRO, 2015).

Dessa maneira, é um compromisso ético-político tensionar os entendimentos de normatividades e dos mecanismos de opressões. Fanon (2008) faz o diálogo a respeito do referencial de humanidade, das pessoas elegíveis à vida, e que ressoa neste capítulo como implicações sobre as verdades produzidas pela Modernidade.

Para pensar e avançar essas questões, faz-se necessário analisar as interseções (DAVIS, 2016) dos diferentes sistemas de opressões – racismo, sexismo, capitalismo, LGBTQfobia e etc. – sobre populações não reconhecidas enquanto vidas dignas de serem vividas em nossa sociedade. Neste sentido, as contribuições de Davis (2009; 2016; 2017) e Butler (2006; 2016; 2017) situam que as violências com base em gênero e raça possuem ligações estreitas entre si e dizem respeito a uma conjuntura imperialista e capitalista, uma leitura interseccional. Desta forma, trazemos o conceito de interseccionalidade como imprescindível para essas discussões, visto que

interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a

opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

A perspectiva de Kimberlé Crenshaw é uma tentativa de, a partir de uma metáfora conceitual, evidenciar a necessidade de articulação entre vários eixos de análise sobre opressões e vulnerabilidades sofridas por muitas mulheres e, por vezes, por homens. Essa compreensão teórica abre caminho para análises mais cuidadosas sobre as intersecções que a categoria gênero possui com raça, classe, geração e outros marcadores que produzem diretamente formas de opressão e vulnerabilidades diferenciadas sob grupos específicos. As transformações e operações simultâneas dos sistemas de poder anunciam a transição de conceituações isoladas para articulações conceituais.

MOVIMENTOS LGBTQIA+

Interessados em discutir as frentes de lutas que tratam acerca das masculinidades, trazemos esta seção para evidenciar a participação do movimento LGBTQIA+², pois assumindo um caráter plural, esse movimento que não é algo organizado, nem compreende todas as formas de diversidade, nos ajuda a pensar as masculinidades (NASCIMENTO, 2015; VIANA, 2009).

De acordo com Viana (2009), o movimento LGBTQIA+ surgiu em um contexto onde buscava-se desenvolver uma identidade homossexual coletiva positiva, dando ferramentas de afeto para todas as pessoas que eram apontadas como estranhas, doentes e anormais. A rebelião de Stonewall, em 1969, e a primeira Parada *Gay* que ocorreu em Nova Iorque, no dia 28 de junho de 1970, são marcos importantes para entendermos a “saída do

² Assim como para Regina Facchini (2003), o termo movimento homossexual, que posteriormente tornou-se conhecido como movimento LGBT, e atualmente como movimento LGBTQIA+, será entendido aqui como um conjunto das entidades que têm o objetivo de defender e garantir os direitos relacionados às orientações sexuais e às identidades de gênero.

armário” como “uma aceitação individual da identidade homossexual, aliada à participação em um movimento social que possibilita a um grande número de indivíduos fazer essa identificação de um modo positivo” (VIANA, 2009, p. 98).

Facchini (2003), escreveu que o movimento aqui no Brasil pode ser identificado a partir de três principais momentos. O primeiro momento foi na década 1970, onde as atividades eram reconhecidas pela suas perspectivas alternativas e libertárias; na década de 1980 muitas discussões não foram levantadas e/ou registradas, fazendo com que fosse nomeada uma década do declínio; e, o início da década de 1990 trouxe um reflorescimento das iniciativas militantes, onde o destaque é direcionado à Associação Brasileira de *Gays*, *Lésbicas* e *Transgêneros* (ABGLT), criada na cidade de Curitiba, em 1995.

Contudo, Viana (2009) expõe em sua pesquisa que vários autores, entre eles João Silvério Trevisan, entraram em consenso de que o início do movimento homossexual brasileiro aconteceu nas páginas do jornal *Lampião da Esquina*. O título do jornal fazia referência à vida *gay* na rua e ao rei do cangaço, Virgulino Lampião. Além de Trevisan, outros homossexuais foram importantes para a elaboração e a publicação, como os jornalistas Aguinaldo Silva e João Antônio Mascarenhas, o antropólogo Peter Fry, o pintor e escultor Darci Penteadado e o cineasta Jean-Claude Bernardet. E, por mais que o jornal tenha se apresentado como porta voz do movimento aqui no país, é importante saber que outros como o *Snob*, de 1963, e o *Gente Gay*, de 1976, existiram e foram imensamente importantes para as pessoas LGBTQIA+.

Além disso, foi na década de 1980 que surgiu o Grupo *Gay* da Bahia (GGB), fundado pelo antropólogo Luiz Mott, que foi reconhecido como uma utilidade pública pela Câmara Municipal de Salvador, em 1987. Este grupo ainda promove atividades públicas e emite relatórios sobre os índices de violências contra as pessoas LGBTQIA+, que colaboram para os estudos de políticas públicas e pesquisas acadêmicas.

É importante fazer este resgate da história do movimento LGBTQIA+ aqui no país, pois conseguimos ter a noção de que muitas mudanças ocorreram a partir da coletividade, contando, inclusive, com a participação de homens que não estavam a fim de aceitar a imposição de normativas reguladoras de gênero e sexualidade.

Assim, pode-se prevalecer que essas atuações sociais e políticas resultaram em uma nova realidade livre de preconceitos e violências. No entanto, Torres, Pereira e Leite (2018), ao analisar os dados dos relatórios anuais do GGB, verificaram que há uma crescente no quantitativo de LGBTcídios no Brasil. Em 2017, por exemplo, foram registradas 445 mortes no território nacional, sendo 148 mortes registradas na região Nordeste. No que diz respeito ao quantitativo de vítimas *gays* por cor/etnia no Brasil, de 2013 a 2017, foram registradas 354 mortes de negros.

Esses dados do GGB são utilizados em diversas pesquisas, mostrando, inclusive, a relevância da referida organização não governamental. No entanto, apontamos a falta do maior apoio do Estado para a elaboração de relatórios mais fidedignos. Ainda assim, é possível visualizar a realidade do Brasil - país que mais mata pessoas LGBTQIA+ no mundo. E, trouxemos esses dados do GGB com o números de mortes de homens *gays*, especificamente, para refletirmos como necessitamos de um fazer político sobre homens e masculinidades, denunciando que as normativas hegemônicas de masculinidade são violentas aos próprios homens.

Para entender esses cenários é preciso saber que o homem-branco-cis-heterossexual estabeleceu-se como padrão nas sociedades patriarcais, promovendo a negação de outros modos de ser (VEIGA, 2018). E quanto à sexualidade, as performances não heterossexuais foram amplamente acometidas por três perspectivas: pecado, crime e patologia (TORRES; PEREIRA; LEITE, 2018). O estabelecimento do referido padrão se dá através de um processo de violência com matriz colonial.

ATUAÇÃO NO COMBATE À VIOLÊNCIA DE GÊNERO

No combate à violência de gênero, preciso assinalar que, concordamos com Bortoli (2013) no que se refere ao fato de que não devemos compreender os homens autores de violência como “vítimas”, muito menos como “agressores”, mas sim como homens comuns, que transitam por vários territórios, exercem várias personagens e que produzem suas masculinidades com base em uma cultura, à cultura do machismo, da masculinidade violenta. Mas que, ao mesmo tempo, vivenciam mudanças, não só no “ser homem”, mas nos significados e valores das relações sociais e vêm construindo a si

mesmos, alguns, claro, a partir de relações de não violência com as parcerias, filhos e parentes.

No cenário internacional temos em evidência o movimento *He for She* promovido pela ONU Mulheres que organiza uma frente de combate a violência de gênero a partir do engajamento de homens e mulheres em campanhas criativas e participativas na superação da desigualdade de gênero em suas diversas manifestações (ONU MULHERES, 2016). Já no âmbito nacional, temos a visibilidade cada vez maior da *Campanha Brasileira do Laço Branco*. Lançada oficialmente no Brasil em 2001, coordenada pelo conjunto de ONGs e núcleos acadêmicos promovido pela Rede de Homens pela Equidade de Gênero (RHEG), objetiva sensibilizar, envolver e mobilizar homens pelo fim da violência de gênero (INSTITUTO PAPAÍ, 2010).

Experiências como essas promovem a politização dos debates sobre violência de gênero e contribuem efetivamente para a mudança gradual, a partir da formação de novas relações culturais e educativas das questões de gênero em nosso país. Trazem ao cenário público uma discussão que precisa cada vez mais estar nas rodas de conversa.

Nos posicionamos favoráveis às ações que envolvem o trabalho em grupos com homens autores de violência, que a partir de um referencial de gênero, trabalhem questões sobre cultura do machismo, ação e comunicação violenta, visando a promoção de uma perspectiva de igualdade de gênero e cultura de não-violência. Ações como estas vêm sendo desenvolvidas por longos anos, em todo o mundo e com grande ênfase na América Latina.

Consideramos o trabalho de coletivos de homens e ONGs ao redor do mundo para constatar que iniciativas exitosas têm sido desenvolvidas com homens autores de violência de gênero com diferentes enfoques. Mas é preciso olhar criticamente para essas formações e tecer algumas considerações para que estas iniciativas não atendam às racionalidades punitivas penais e terapêuticas que visem a “reeducação” e “recuperação” individual dissociada de um compromisso em considerar a violência de gênero uma produção cultural e social.

Sobre essa alçada de trabalhos com homens autores de violência de gênero, Lima e Büchele (2011) alertam que para o cuidado que deve se ter com as “exportações” de modelos de atuação prontos, visto que é preciso dar importância aos contextos e relações culturais de cada localidade onde o

projeto ou serviço é desenvolvido. Neste sentido, lembramos da necessidade de rompimento com a compreensão universalizante do gênero e da categoria ‘homens’ (CRENSHAW, 2002; HOOKS, 2004; AKOTIRENE, 2019). Neste sentido, é preciso olhar para as experiências já estabelecidas, mas não as tomar como métodos a-históricos e dissociados da cultura, como se fossem possíveis de serem implantados desconsiderando as particularidades locais. Essa postura previne certa homogeneização e padronização metodológica e mobiliza inovações interventivas.

Alertamos para a não adesão aos moldes terapêuticos e psicoterapêuticos, tendo em vista que, não se trata de uma problemática subjetiva e interiorizada. Pautados nas reflexões de Eva Illouz (2011), precisamos olhar com mais cautela a produção de demandas psicológicas de uma “linguagem psi” sobre o fenômeno de violência de gênero. Talvez seja possível que cada vez mais um mercado de “tratamento de homens autores de violência” venha se solidificar, promovendo e propagando metodologias das mais diversas orientações epistemológicas que busquem promover a “conscientização” dos afetos, a “reprogramação” perceptiva das relações de base violenta e o reposicionamento individual o autor de violência para a promoção de novas formas de relações mais igualitárias e não-violentas. Cautela com os discursos sobre um Eu é fundamento de um deslocamento crítico sobre a conjuntura produtora de subjetividades e relações violentas. Situar a violência de gênero para além daquilo que passamos a nomear com a Psicologia de Eu é um exercício de posicionamento diante de alianças mercadológicas que a própria Psicologia se aliou desde o seu bojo.

Dito isso, fica registrada nossa crítica às práticas discursivas e narrativas que incidem imperiosamente sobre a produção e manutenção de um eu dissociado e ontologizado. Precisamos combater a institucionalização e mercantilização da individualidade, as quais implicam em cartilhas, manuais, livros-guia e terapêuticas prescritoras de formas de vida, como bem discute Illouz (2011).

PRÁTICAS DE MASCULINIDADES INSURGENTES

Suscitamos ainda a necessidade de uma produção de conhecimento sobre as masculinidades a partir de uma perspectiva de gênero e dialogada

com os feminismos. Subvertendo a racionalidade do controle e da ordeira adestrção à sociedade punitiva, precisamos pensar em outras produções de subjetividade que não pelas vias da dualidade legalidade/ilegalidade. Contrariando a racionalidade de administração dos afetos, precisamos encarar que não precisamos de homens controlados, nem de homens controladores. O que precisamos é atender às necessidades diversas de atenção em saúde – do mesmo modo nos campos da educação, cultura, desenvolvimento e socialização e outros – de homens e mulheres, de modo específico, porém múltiplo (MORAES; MONTENEGRO, 2014).

E, assim, a feminização da cultura em curso precisa atingir termos libertários, solidários e filóginos em atenção às relações com as masculinidades. Há feminilidade na masculinidade e vice-versa, uma vez que nenhum gênero é “puro” e não relacional (LOURO, 2008; CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). E entendemos que a via de condução à essa utopia é orientada pelos feminismos.

Em termos de produção de subjetividade, precisamos repensar nossas práticas envolvendo uma perspectiva feminista das masculinidades, trabalho com homens e produção de ciência que negue aquilo que nos é imposto. Seguindo o argumento de Rago (2004), nós homens – agora falando em implicação e nos dirigindo para parte das pessoas que leram este escrito – precisamos, inspirados nos feminismos, produzir análises críticas, com base em nossas condições históricas sobre as masculinidades e possibilidades subversivas dos modelos hegemônicos.

A postura de traidores da supremacia masculina e das relações de gênero convencionais é um dos passos para a produção de novas possibilidades narrativas, novas produções de subjetividades masculinas e novos sujeitos pós-feminismo em termos éticos, estéticos e políticos da (r)existência e movimento da afirmação de possibilidades de vida. Logo, acreditamos na formação de identidades políticas no campo coletivo através da produção de políticas afirmativas de identidades – e aqui lê-se masculinidades – alternativas.

O reconhecimento da vida, direito e liberdade de existência de masculinidades, antes, escusas, precisa ser estabelecido. Precisam transitar, fazer-se visíveis e provocar cada vez mais desconforto, tensionando o campo social à novas formas de vida, novas experiências com as masculinidades, pois

“trata-se de políticas afirmativas de identidades até então reprimidas, marginalizadas, discriminadas, que surgem de movimentos sociais que visam mudar situações políticas, sociais e culturais, na busca de uma maior participação na sociedade” (ALMEIDA, 2005, p. 133).

Com suporte nesses movimentos, cremos ser possível a criação de formas de reconhecimento mais igualitárias das vidas humanas, de suas precariedades e da noção de interdependências que a existência humana possui. Afinal, como nos ensina Butler (2006; 2016), toda vida é precária. A questão é a inexistência do seu reconhecimento ou os processos de defasagem epistemológica que impedem a apreensão das vidas de determinados grupos minoritários.

Entendemos, com base nessas reflexões, a produção de masculinidades de protesto (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) e insurgentes pode ser combatida a partir da subversão dos esquemas de inteligibilidade (BUTLER, 2016, 2017). Subversão esta que intenta destruir os modos de conhecimento de então para promover novas versões da realidade, quiçá mais democráticas e igualitárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os questionamentos aqui levantados na discussão sobre as frentes de ações e lutas que pautam as masculinidades, acreditamos que seja imprescindível a intensificação das investigações sobre as masculinidades e suas interseccionalidades no Brasil, observando os três eixos de análise apresentados por Connell e Messerschmidt (2013). Os atravessamentos interseccionais na militância pela superação da masculinidade hegemônica e do cis-heteropatriarcado precisam observar, a exemplo do trabalho de Boris (2002) e Albuquerque Júnior (2013) as relações culturais locais, em nosso caso o Nordeste, na produção de masculinidades apoiadas em expressões de violência.

Essas análises precisam estar conectadas a aproximações das realidades pessoais dos sujeitos. Recomendamos ainda, concomitantemente, investigações mais aprofundadas sobre as relações entre as masculinidades, raça, sexualidades e relações étnico-raciais. E repetimos, em uma perspectiva crítica, criativa e afrontosa de luta sobre masculinidades plurais e possíveis.

Dessa maneira, reflexionamos nestas páginas que seguiram a partir de um compromisso ético-político de tensionar os entendimentos de normatividades e dos mecanismos de opressões, a partir do diálogo com as práticas Feministas e feministas negras, LGBTQIA+, e pela superação da violência de gênero, pois assumimos um movimento pela plural subversão das masculinidades.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Pólen, 2019.

BORTOLI, Ricardo. *O processo de construção de si na narrativa de homens autores de agressão nos contextos da violência de gênero*. (Dissertação de Mestrado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

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

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Tradução: Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. *Vida precária: El poder del duelo y violencia*. Tradução: Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CONNELL, Raewyn. Questões de gênero e justiça social. Século XXI, *Revista de Ciências Sociais*, v.4, no 2, p.11-34, jul./dez, 2014.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W.. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, 2013.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002.

- DAVIS, Angela. *A democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*. Tradução: Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. *Cadernos AEL*, Campinas, vol. 10, n. 18/19, p. 81-125. 2003.
- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HOOKS, Bell. Escolarizando homens negros. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 677-689, dez. 2015.
- HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- HOOKS, Bell. *We real cool: Black men and masculinity*. New York: Psychology Press, 2004.
- ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.
- INSTITUTO PAPAI. Laço Branco. *Instituto PAPAI*. 2010. Disponível em: http://www.papai.org.br/antigo/conteudo/view?ID_CONTEUDO=560&impressao. Acesso em abr. de 2021.
- LIMA, Daniel Costa; BÜCHELE, Fátima. Revisão crítica sobre o atendimento a homens autores de violência doméstica e familiar contra as mulheres. *Physis*. vol. 21, n.2, 2011.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Pro-Posições*, v.19, n.2, 2008.

- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07 – 34.
- MORAES, Maristela; MONTENEGRO, Marisela. Autoridade e imposição de limites: atributos necessários na atenção à saúde de pessoas que consomem drogas? *Nova Perspectiva Sistêmica*, Rio de Janeiro, n. 48, p. 57-63, 2014.
- NASCIMENTO, Francisco Arrais. *Memória da militância: a contribuição da Organização do Conhecimento para a reconstrução da memória do movimento LGBT da região do Cariri cearense*. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, 2015.
- ONU MULHERES. *HeforShe: entre em ação*, 2019. Disponível em: <https://www.heforshe.org/pt-br/impact>. Acesso em abril de 2021.
- RAGO, Margareth. Ser mulher no século XXI: ou carta de alforria. In: VENTURI, Gustavo. et al. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 30-42.
- RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. *Homens negros, Negro homem: para discutir masculinidades negras na escola*. São Paulo. 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/3eAifsg>>. Acesso em: 13 abr. 2021.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- SAFFIOTI, Heleieth I.B. *Gênero patriarcal e violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- TORRES, Geovane Gesteira; PEREIRA, Paulo Júnior; LEITE, Maria Laís. Homossexualidade, Segurança Pública e Violência: um estudo quali-quantitativo dos índices de violência letal a homens gays no estado do Ceará. *Revista Gestão & Políticas Públicas*, v. 8, n. 1, p. 19-38, 14 ago. 2018.

- VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Revista Tabuleiro de Letras*, Salvador, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018.
- VIANA, Waldiane Sampaio. *Manifestações homofóbicas em espaços públicos: praças da Gentilândia em Fortaleza*. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará. Ciências Sociais, 2009.
- WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira. Louro. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 35-82.

CAPÍTULO 3

O QUE PODEM AS TRANSIDENTIDADES? UMA LEITURA DO LIVRO *TRANSFEMINISMO* DE LETÍCIA NASCIMENTO

Marcus Vinícius Martins da Silva

Letícia Carolina Nascimento, mulher travesti, negra e gorda - como se autodetermina -, é uma pedagoga brasileira e nordestina, graduada em Pedagogia e mestra em Educação pela Universidade Federal do Piauí. É transfeminista e militante pela diversidade sexual e de gênero, além de atuar como ativista no movimento negro e no movimento LGBTQIA+. A obra que leva seu nome como autora é mais um lançamento da coleção *Feminismos Plurais*, coordenada pela filósofa e feminista negra Djamila Ribeiro, e publicada pela Editora Jandaíra no primeiro semestre de 2021.

Transfeminismo nomeia não somente a obra produzida por Letícia, como também intitula a emergente corrente feminista que coloca em relevo as narrativas, demandas e perspectivas da população trans no Brasil, sobretudo as mulheres travestis e transexuais. Além disso, o termo agrega um importante conceito, um ponto de vista, sobre a luta pela existência de pessoas trans no país que, em 2020, tomou para si o pódio no ranking daqueles que mais matam pessoas travestis e transexuais no mundo (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021).

Letícia traz como pano de fundo na obra a sua própria vivência enquanto sujeita dissidente das normativas de gênero, mas não somente; o texto articula debates e embates históricos e contemporâneos a partir das experiências de transfeministas brasileiras, que a um só tempo produzem fissuras no CISTema (NASCIMENTO, 2021).

O ponto de partida argumentativo central em que a autora reflete - e que talvez atravessa a obra como um todo - diz respeito às sub-humanidades que são conferidas às pessoas travestis e transexuais no Brasil, entendendo, portanto, o Brasil como um país estruturalmente cissexista, misógeno e racista. O argumento é caro tanto para a autora quanto para o movimento

transfeminista, pois coloca em relevo as violências e vulnerabilidades vivenciadas por pessoas trans quando não são sequer reconhecidas como humanas, tão logo não são reconhecidas suas existências, lhes configurando um não-lugar, a abjeção (BUTLER, 2003).

A autora problematiza o conceito de gênero desde suas vertentes genealógicas, configurando-lhe uma análise não-cisgênera, ou seja, do ponto de vista travesti, marginal e insurgente. A questão nos impele a pensar o lugar das feminilidades/mulheridades (nas palavras da autora) dentro da luta feminista, e por conseguinte, que feminilidades/mulheridades são essas que, por sua vez, desestabilizam a lógica cultural/biológica de pensar o gênero. É ainda nesse ensejo que a (des)legitimação das identidades abjetas trans são colocadas em cheque a partir das narrativas de mulheres travestis e transexuais que cada vez mais se sentem suprimidas dos movimentos feministas, por estes não as reconhecerem enquanto mulheres.

Essa exclusão é marcada historicamente nas experiências de sujeitas travestis e transexuais de gerações anteriores à da autora que expressam como sempre foram excluídas e, portanto, invisibilizadas tanto do movimento gay, quanto do movimento feminista, ambos por razões de natureza semelhante: a não-identificação que se torna a não-legitimação e, conseqüentemente, a aniquilação de vidas, existências, pensamentos e saberes trans.

No bojo dessa discussão, Letícia Nascimento aborda lucidamente a possibilidade de diálogo com o pensamento feminista negro, sobretudo no que diz respeito ao movimento feminista negro, que abre portas para relacionar não somente a dimensão de raça conferidas às pessoas trans racializadas, mas também, e principalmente, pelas características estruturantes do feminismo negro que acolhe as diversidades identitárias em inúmeros segmentos, o que por si só nos explica porque o feminismo de mulheres negras é tão potente e não é somente de mulheres negras, mas de todas as pessoas da sociedade que buscam se comprometer com as lutas antirracistas e antissexistas.

A autora segue contestando perspectivas essencialistas ao passo que, na parte central do livro, abre o debate para a pauta da cisgeneridade, onde não por acaso leva-nos a discussões importantes como as pautas da despatologização e da autodeterminação. A reflexão que a autora provoca visa contribuir para o combate a uma série de ações e políticas antigênero,

amparadas por ideologias conservadoras, que no atual contexto brasileiro vem tensionando e retrocedendo as lutas e demandas já conquistadas pelo movimento transfeminista. Ainda que no Brasil existam iniciativas - mesmo problemáticas - que buscam garantir o acesso e inclusão de pessoas transgêneras nos mais diversos segmentos, como na educação, na saúde e em instâncias jurídicas, ainda assim vivemos numa sociedade cujo modelo estrutural é balizado por uma lógica binária que legitima os [cis]gêneros masculino e feminino, em detrimento da abjeção e aniquilação de outrem, neste caso, pessoas trans dissidentes. E é por essa via de raciocínio que a autora vai colocar em cheque a potencialidade da autodeterminação, uma vez que como estratégia de resistência e insurgência, cabe aos sujeitos dissidentes a autoafirmação como resposta a lógica opressora que não lhes certifica o direito de existir. Portanto, a ideia de autodeterminação vai além das possibilidades de performatizar gêneros e formas de existir, mais que isso a autodeterminação representa resistir.

A discussão em torno do tema transfeminismo é bastante importante para a autora, assim como para o movimento transfeminista brasileiro, cujas razões são óbvias. Como já dito anteriormente, o Brasil ocupa o primeiro lugar no ranking de países que mais assassinam pessoas trans no mundo. Vale repetir: o Brasil é o país que mais mata pessoas trans. Muito embora os casos de suicídio entre a população trans sejam expressamente altos, este não supera os índices de assassinatos que pessoas trans são vítimas.

Falar de morte é falar de violência, ao passo que também é falar de vida e resistência. A lógica que a autora nos provoca a compreender é exatamente a de que se pessoas trans são violentamente assassinadas todos os dias no Brasil, é porque o direito à vida não é dado a elas. Mas não somente o direito à vida em termos literais. Falar de direito à vida para pessoas trans é falar do direito de existir, da possibilidade de existência legítima como humanas/os, e não somente como corpo.

Para reverter o cenário trágico brasileiro, Letícia Nascimento entende que é preciso mais do que nunca a união de forças e resistências entre os movimentos feministas de diversos segmentos, mas também todos os movimentos de minorias. No caso das pessoas travestis e transexuais, é preciso ainda que exista mais possibilidade de diálogo, aproximação, compreensão e respeito para com as identidades dissidentes, principalmente

partindo do movimento feminista hegemônico. É preciso que as forças sejam somadas para dismantelar uma estrutura arraigada de dominação que suprime sujeitos cuja autodeterminação é demarcada pela feminilidade/mulheridade. Mais que isso, é preciso compreender o cissexismo como estrutura de opressão que desumaniza pessoas trans em detrimento da conservação dos privilégios de pessoas cis.

REFERÊNCIAS

BENEVIDES, Bruna G; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim. (Orgs.).

Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021. 136p. ISBN: 9786558910138.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NASCIMENTO, Leticia. *Transfeminismo. Feminismos Plurais*. São Paulo:

Editora Jandaíra, 2021.

CAPÍTULO 4

DECOLONIALIDADE E IDEOLOGIA DE GÊNERO

Brune Camillo Bonassi

A população dos Estados Unidos da América (EUA) não tem propriamente um nome. Americanos não são somente aqueles que nasceram no solo dos Estados Unidos da América, mas todas as pessoas que nasceram no continente América. Estadunidenses também não encaixa bem para designar esse *nameless people*: o México, seu vizinho de muro, também é Estados Unidos Mexicanos. Se os chamarmos de ianques, corremos o risco de parecer que consideramos só os que moram ao norte dos Estados Unidos e que não são descendentes de povos nativos. O continente americano é tão o Outro da “verdadeira América” que, se nos colocarmos da perspectiva do não-estadunidense, sequer conseguimos um bom nome para nomeá-los sem nos ofender (ANZALDÚA, 1987; HOOKS, 2008).

Ainda assim, a política brasileira imita a estadunidense, bem como imitou o modelo romano de direito. Assume para si operadores conceituais como “ideologia de gênero”, ou seu antecessor, “agenda de gênero” que encontramos em produções de católicas pró-família como a estadunidense Dale O’Leary. Esses operadores conceituais não são originais do Brasil, no sentido que são atribuídos pelas bancadas religiosas do Congresso ou o site do Movimento Escola Sem Partido. Têm fundação e função na necessidade da Igreja Católica de sustentar apenas um tipo de ontologia humana como válida: a cisheterossexual, em que a mulher serve o homem (Gênesis 2:18;23; 1 Coríntios 11:3). Parte da tarefa decolonial que enfrentamos como pesquisadores de gênero no Brasil é identificar essa ontoteologia que catequizada no Brasil durante séculos de colonização e se opor a ela, desmantelando seu *status* de verdade sobre a manifestação corpo.

A decolonialidade como proposta ético-metodológica não visa reverter a sociedade a um estado anterior à colonização/imperialismo, mas, antes, problematizar processos atuais que são marcados pela colonização europeia e imperialismo neoliberal estadunidense. Afinal, trata-se de um conjunto de processos de dominação que, em diversos países, marcam sua na

história por séculos de ensino ontoteológico judaico-cristão (BLANC, 2002), embranquecimento da mídia, apagamentos de ontologias dissidentes por meio do extermínio de grupos culturais indígenas e pela aplicação de racionalidades governamentais – seja por meio da economia doméstica ou por outros aspectos do governo disciplinar de populações pelo Estado. Uma dessas racionalidades governamentais, como descrita por Aristóteles (2016) e reaproveitada por São Tomás de Aquino (2005), é a da família unicamente binária e cisheterossexual, que vê na procriação da espécie o maior bem (somos 7,6 bilhões de habitantes na terra).

Quando se soma métodos, quando se faz uma análise do discurso arqueogenealógica de perspectiva monstra e decolonial, deve-se levar em consideração um amplo quadro de interseccionalidades. Na arqueogenealogia foucaultiana e na perspectiva monstra empregada neste texto, há a busca de se romper com estruturalismos essencialistas, como os que se pode encontrar na lógica formal aristotélica e tradicionalismo judaico-cristão. Na perspectiva decolonial, o esforço está no problematizar, propor, trazer à inteligibilidade e como verdade possível outros modos de existência ética-estética que não a do homem cisgênero e heterossexual, branco, europeu ou estadunidense, cristão, assegurado financeiramente que constitui a imagem da cisheteronorma. Esses métodos são acionados neste texto para começar a levar em conta o objeto de pesquisa, sempre localizado e contingente (BUTLER, 2013), que é a chamada “ideologia de gênero”.

Para além da história, já amplamente documentada no Brasil (MISKOLCI, CAMPANA, 2017; JUNQUEIRA, 2017; JUNQUEIRA, 2018), de que ideologia de gênero é um operador conceitual produzido e difundido pela Igreja Católica nas décadas de 1990 e 2000, nos interessa analisar o livro da feminista estadunidense Shulamith Firestone, *A dialética do sexo*, de 1970. Esse livro fundamentou a crítica católica à “Agenda de gênero” e ao feminismo, como descrito por Dale O’Leary em 1997. O livro *Gender Agenda* de O’Leary é reconhecido como o precursor do conceito ideologia de

gênero, e foi amplamente utilizado não só pela Igreja Católica, como pelo movimento Escola Sem Partido (ESP)¹ no Brasil nas décadas de 2000 e 2010.

A “Agenda de gênero” difere da proposta ontológica do fundamentalismo judaico-cristã, como a maioria das propostas feministas. Porém, se específica ao ponto de representar apenas uma pequena fração do feminismo radical. E, certamente, não o todo do feminismo, como infere O’Leary, na década de 1990, assustada com a inserção do termo gênero na Organização das Nações Unidas, ao dizer que o feminismo da igualdade havia sido substituído pelo feminismo de gênero (O’LEARY, 1997). Será problematizado aqui um processo complexo que generaliza um tipo de feminismo bastante singular existente nos Estados Unidos da década de 1970, como se esse fosse a atualidade do feminismo e a atualidade do feminismo brasileiro. Essa generalização de um feminismo singular vem acompanhada de um pânico moral, também importado do exterior, mais especificamente da alta hierarquia católica como documentado por (MISKOLCI; CAMPANA, 2017).

Para a elaboração desse texto, primeiro será necessário descrever a proposta societária de Shulamith Firestone e como ela se contrapõe à ontoteologia judaico-cristã. Em segundo lugar, partir para a problematização de como um enunciado estrangeiro com base no feminismo de gênero das décadas de 1960/70 nos Estados Unidos criou condições de possibilidade para que se produzissem mudanças no Plano Nacional da Educação no Brasil (PNE) em 2015. Ou seja, a retirada dos termos gênero e orientação sexual sob a alegação que se estaria promovendo uma ideologia de gênero que viria a destruir a cultura.

A perspectiva ética que permeia esse texto é a de redução de vulnerabilidades (BUTLER, 2016), especialmente vulnerabilidades que pessoas não cisheterossexuais e não brancas estão submetidas. Um modo de se reduzir as vulnerabilidades que são produtos de marcadores identitários é ir contra a corrente das atuais decisões governamentais brasileiras: recolocar no PNE a diretriz "superação das desigualdades educacionais, com ênfase na

¹ O ESP foi o principal difusor do operador conceitual ideologia de gênero na década de 2010 no Brasil. Em união com deputados evangélicos neopentecostais, católicos e apoiadores laicos produziu projetos de lei e interferiu diretamente no Plano Nacional de Educação (MISKOLCI, R; PEREIRA, P. P. G., 2009).

promoção de igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual" (ROSADO-NUNES, 2015, p. 1237), que foi substituída por "superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação" (BRASIL, 2014, p. 1).

Essa ação, de fato deturparia os conceitos de homem e mulher a partir da ótica judaico-cristã, medo que é presente em fundamentalistas religiosos². Porém, como o Brasil é um país laico pluralista, a ação se justificaria na diminuição da violência cisheterossexista³ ante o ensino do respeito à diversidade sexual e de gênero, visto que a religião é uma crença que não é compartilhada por todes⁴.

SHULAMITH FIRESTONE E DALE O'LEARY: OS PRIMÓRDIOS DA IDEOLOGIA DE GÊNERO

O feminismo de Firestone não é o único que O'Leary agrupa no feminismo de gênero, embora a autora tenha escrito que foi através de Firestone que ela entendeu como a dialética de Marx havia se transformado na dialética do sexo (O'LEARY, 1997). Firestone faz parte de um aglomerado de feministas radicais das décadas de 1960 e 1970 nos EUA. Os grupos de feministas radicais, New York Radical Feminists (NYRF), Redstockings, Cell 16 e The Feminists, partiam do entendimento que o gênero, "not class or race, was the primary contradiction and that all others

² Poder-se-ia argumentar que há grupos católicos, como as Catholics for Choice (CFC), que não apoiam essa ontologia. Porém, a alta hierarquia católica considera a CFC uma organização danosa, oposta à Igreja política e moralmente. Se levarmos em consideração o texto bíblico, também não podemos assumir uma igualdade entre homens e mulheres, ou a existência ontológica fora do binarismo, embora haja igrejas cristãs não associadas ao vaticano que usam o texto bíblico de uma forma voltada à não-discriminação.

³ A palavra cissexismo foi cunhada pela militância *trans* e não binária a partir da palavra heterossexismo. Designa a violência direcionada a pessoas não cissexuais.

⁴ A substituição das terminações –a e –o pela terminação –e denota o que comumente se adota no Brasil como linguagem não binária, essa linguagem será usada quando necessário de acordo com a ética inclusiva que permeia o texto. Não será usado "@" pela dificuldade de leitura por softwares, portanto capacitista.

forms of social domination originated with male supremacy”⁵ (ECHOLS, 1991, p. 139).

Em outros temas de debate eram bastante divergentes, o que levou Firestone a fundar e sair do Redstockings (1969) para fundar o NYRF, ainda sem romper amizades com pessoas do grupo anterior. Como conjuntos múltiplos em que as pessoas se associam ou saem dependendo de suas afinidades, o que os unia em um feminismo radical, além da localização nos EUA e o período no tempo, era seu enfoque no gênero como principal dominação. Firestone, mulher cisgênera e branca, afirma: “sexism presents problems far worse than the black militant’s new awareness of racism”⁶ (2003, p. 4).

Levando em consideração a teoria da interseccionalidade, considerar uma opressão o vetor principal de opressão da história é um erro e considerar apenas o gênero como principal é um erro racista, classista, capacitista, entre outros. Kimberlé Crenshaw introduziu, na academia, o operador conceitual “interseccionalidade” em 1989, que já existia entre grupos de mulheres negras, para dizer ao feminismo branco que, dentre outros problemas, mulheres negras eram menos contratadas e tinham menos salários que mulheres brancas (CRENSHAW, 2016). O racismo é interseccional porque é um vetor de opressão, um marcador de vulnerabilidade em um corpo. Os marcadores de vulnerabilidade não se excluem, e toda vez que se tenta analisar a partir de um marcador como originário de toda a opressão, ignora-se a complexidade de um processo produzido em formações discursivas múltiplas.

Audre Lorde, feminista negra, descreve a pessoa menos passível de sofrer violência nos EUA de sua época como “White, thin, male, young, heterosexual, christian, and financially secure. It is with this mythical norm that the trappings of power reside within this society.”⁷ (1984, p. 116). Uma pequena fatia da população está nessa descrição e, quem não está, por vezes

⁵ Que o gênero, “[...] não classe ou raça, era a forma de contradição primária, e todas as outras formas de dominação social seriam originárias da supremacia masculina” [todas as citações desse documento tem tradução livre].

⁶ “o sexismo apresenta problemas bem piores do que o recente reconhecimento do racismo por mulheres negras”.

⁷ “Branco, magro, homem, jovem, heterosexual, cristão, e com estabilidade financeira. É com essa norma mística que as armadilhas do poder residem nessa sociedade”.

reconhece em cada marcador identitário a diferença no trato que está em ser o Outro da ontologia (LORDE, 1984). Fazer uma política localizada (HARAWAY, 2009) e de localização interseccional, implica problematizar os vetores de vulnerabilização no próprio corpo, levar em consideração outros por meio do estudo e reconhecer privilégios de passabilidade. Firestone não faz isso, e esse é, do ponto de vista aqui apresentado, seu primeiro equívoco.

Se olharmos para o Brasil também veremos na prática os problemas desse feminismo branco e maravilhado com a tecnologia, que propõe um modo de governo sem considerar os meios materiais para tal. No Brasil a população negra e parda tem maiores taxas de analfabetismo, é maioria nas pessoas abaixo da linha da pobreza, tem menos representação política, ocupa menos cargos gerenciais, é mais assassinada, quando falamos de trabalho assalariado, a relação mulher preta ou parda e homem branco é a mais desigual (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE], 2019). São aspectos de um racismo estrutural que deve ser e é considerado atualmente pela maioria do feminismo brasileiro.

Outro exemplo do mesmo problema da aplicação do feminismo de Firestone no Brasil é a população transsexual, travesti e não binária. Seus dados nem são contabilizados pelo IBGE. Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT):

Desde 2016, a ANTRA vem tentando fomentar a discussão sobre a importância da inclusão de questões relacionadas à população LGBTI+ no censo previsto para 2020 (que, posteriormente, foi adiado para 2021). Inicialmente, foi feito contato direto com o órgão, que não deu uma resposta efetiva e favorável à solicitação. Assim, relatamos à Defensoria Pública da União (DPU) essa situação, que, por sua vez, inicialmente, fez uma recomendação ao IBGE. Sem indicativo de atenção ao pedido, a DPU ajuizou uma ação civil pública, a fim de que o Estado incluísse a população LGBTI no próximo censo. Contudo, ao que tudo indica até o momento, “após Censo 2021, Brasil vai continuar desconhecendo sua população LGBTI+”. O Estado não tem sido apenas omissivo, mas, também, agente de diversas violações e violências contra pessoas trans. A política anti-trans, a falta de dados governamentais, o retrocesso nas políticas públicas e a falta de

respostas ao processo histórico de precarização das vidas das pessoas trans fazem parte de um plano muito bem articulado entre o Estado, grupos anti-trans e outros que incentivam o ódio contra essa parcela da população. (BENEVIDES, NOGUEIRA, 2021, p. 42-43)

De maioria negra e parda, essa população tem ainda menor expectativa de vida, menos possibilidades de assinar carteira devido ao cisheterossexismo institucional, menos acesso aos serviços públicos de saúde, educação, e assistência pelo preconceito estrutural e pela falta de capacitação da rede, menos mobilidade urbana devido à violência cisheterossexista e a pobreza, menos representação política, entre outras vulnerabilizações próprias do cisheterossexismo e próprias de outras estruturas de opressão como o racismo. Essas aqui chamadas estruturas de opressão são nada mais que a repetição da produção de modos de subjetivação, de corpos dóceis e governáveis, e que nessa própria repetição encontra seu declínio no tempo.

A sociedade utópica de Firestone, que será descrita nessa seção, parte do pressuposto que todo o trabalho será abolido por meio da cibernética – o que converteria a sociedade a um cybercomunismo. Essa é uma característica explícita de um regime de historicidade futurista moderno (HARTOG, 2014) que pensa em uma sociedade utópica futura desconsiderando as dificuldades para se chegar até ela, bem como tudo aquilo que é necessário operacionalizar para isto. Lhe falta uma “razão governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 123). Nisto consiste o segundo déficit que chamo a atenção.

No Brasil de 2019 “Na área urbana, três em cada quatro domicílios estavam conectados à rede em 2019. Nas áreas rurais, pela primeira vez na série histórica da pesquisa, mais da metade dos domicílios (51%) contavam com conexão de Internet.” (COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL, 2020, p. 61). Além dessa separação de interior/urbanização, temos diferentes níveis de acesso de acordo com as regiões do Brasil:

A TIC Domicílios 2019 revela maior convergência entre as proporções de domicílios conectados nas cinco regiões do país, com percentuais próximos no Sudeste (75%), no Sul (73%), no Norte (72%) e no Centro-Oeste (70%). A proporção mais baixa de domicílios com Internet foi encontrada no Nordeste (65%).

(COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL, 2020, p. 61)

O Brasil é um país imenso, em que de 25% a 35% da população não tem acesso à internet, e 27% por conexão móvel (usualmente com pouca banda nos planos mais baratos) nos domicílios com menor nível socioeconômico (até um salário-mínimo) e por pessoas situadas em locais do Brasil com conexão mais precária. Dentre os motivos de não acesso mais comuns estão os custos dos planos e morar em uma área sem cobertura. O (não) acesso à internet é só uma das facetas do impedimento ao comunismo cibernético, o acesso a eletrodomésticos também é barrado. Talvez o comunismo cibernético fosse possível mundialmente, mas é necessário pensar os séculos que não serão assim até esse possível fim futurista aconteça. O olhar imperialista de Firestone passa por cima de várias localizações que impediriam seus planos.

Um outro ponto que este trabalho põe em xeque em relação à obra de Firestone consiste em um dos aspectos mais ressaltados pelo (ESP): o incentivo à pedofilia. Para Firestone, toda infelicidade e neurose humana deriva de um só vetor: a lógica familiar patriarcal e a proibição do incesto (FIRESTONE, 2003). As pessoas deveriam viver em *households*, a tradução para essa palavra é inexata. Seriam casas em que pessoas (10-15 pessoas) viveriam conjuntamente por um período pré-estabelecido em contrato. Essas pessoas poderiam adotar crianças, e as crianças poderiam transitar entre *households*. A sexualidade nos *households* seria pansexual, e a definição de Firestone para essa palavra é diferente do que comumente se entende por ela: incluiria a pedofilia. Nada deveria obstruir a sexualidade, assim se uma criança “[...] choose to relate sexual to adults, even if he should happen to pick his own genetic mother, there would be no *a priori* reasons for her reject his sexual advances, because the incest taboo would have lost its function.”⁸ (FIRESTONE, 2003, p. 215).

Vale salientar que a proteção à infância é um bem inalienável da nossa sociedade atual e a pedofilia é doença e crime, e é nessa visão que se situa a grande maioria do feminismo. Não é rara a busca por terapia para crianças

⁸ escolhesse se relacionar sexualmente com adultos, mesmo que aconteça dele escolher sua mãe genética, não haveria nenhuma razão *a priori* para ela rejeitar seu avanço sexual, porque o tabu do incesto já teria perdido sua função.

(por meio de cuidadores ou da escola) com neurose grave ou psicose em que abusos psicológicos, físicos ou/e sexuais é a principal queixa. Estima-se que no Brasil a cada 24 horas, 320 crianças são abusadas (ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL [OAB], 2018). “70% dos estupros são cometidos por parentes, namorados ou amigos/conhecidos da vítima, o que indica que o principal inimigo está dentro de casa, e que a violência nasce dentro dos lares” (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA [IPEA], 2017, s/p.). O desserviço de Firestone nesse tópico é imenso, e irá repercutir na política brasileira.

A linha que une Firestone ao ESP é traçada a partir da leitura de O’Leary, que generaliza o feminismo de Firestone ao todo do feminismo. Podemos ver melhor essa conexão na citação a seguir, disponível no site do Escola Sem Partido, e proveniente de uma petição do ministério público de Minas Gerais contra uma escola católica que utilizava para o ensino de educação sexual um conteúdo não aprovado pelo Ministério da Educação (MEC):

13- Destarte, a Teoria de Gênero já há algum tempo vem sendo construída como ideologia política e desenvolvida por alguns teóricos, dentre os quais se destacam duas autoras ocidentais.

14- A primeira delas é a feminista (estadunidense-)canadense Shulamith Firestone, cuja principal obra é o livro *A Dialética do Sexo*, publicado na década de 1970. (MINISTÉRIO PÚBLICO, 2021, p. 1)

No site do ESP encontramos mais desdobramentos do feminismo radical de Firestone, que promovem a confusão entre educação sexual e a descriminalização do abuso de menores:

Como ninguém faz uma daquelas campanhas diárias de repúdio à educação sexual nas escolas? Claro que hoje é mais normal num jantar inteligente você contar sua vida sexual com seu pastor alemão do que confessar em lágrimas que acredita em Deus, mas, mesmo assim, como não ver que a educação sexual nas escolas é ridícula? Ensina-se o quê? Posições? Gemidos? Aparelhos engraçadinhos? Que tal se meninos e meninas aprendessem a colocar camisinha com a boca? (PONDE, 2011, s/p.)

O que se ensina em uma aula de educação sexual, como poderíamos informar o desinformado formador de opinião Pondé, é adaptado à idade escolar e as demandas da classe. Conteúdos básicos seriam: que todas as pessoas podem escolher buscar profissões que lhes agradem, independente do gênero; identificar situações de violência sexual e saber a correta forma de denúncia como meio de prevenção; que as pessoas não devem ser discriminadas por orientação sexual ou identidade de gênero, visando a erradicação de manifestações cisheterossexistas desde a infância; e, na adolescência, o ensino de conteúdo de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis. Considerar que o que se ensina pelo feminismo em 2020 no Brasil é o feminismo de Firestone é uma generalização indevida, produzida pelo ESP e com bases no texto de O'Leary. Importamos no Brasil uma paranoia que não só não descreve o todo do feminismo e dos estudos de gênero, como também não parece exequível, desejável ou profético.

O quarto equívoco de Firestone, desde o ponto de vista que ora apresentamos, é a ideia de que haveria, no fim da revolução sexual, um “disappearance of culture” (2003, p. 173), um desaparecimento da cultura como a conhecemos. Isso porque provavelmente o relacionamento monogâmico estaria obsoleto, todo mundo seria pansexual e o conceito de infância desapareceria juntamente como as designações homem e mulher (FIRESTONE, 2003). Isso é uma aniquilação de uma ontoteologia histórica, hipótese altamente improvável de ocorrer. O que a teoria não binária e a teoria mostra propõem atualmente como estratégia a problematização histórica do gênero e a multiplicação de ontologias na lei, para que pessoas que não são cisheterossexuais possam ter sua existência reconhecida legalmente com a menor burocracia possível. Não a aniquilação, mas a multiplicação, certamente mantendo os direitos de proteção à infância e adolescência.

Firestone, portanto, não é o todo do feminismo, e não é o todo dos estudos de gênero. Suas propostas são caracterizadas por um regime historiográfico futurista e limitado pela certeza de que existe um vetor primordial de opressão. A generalização de sua teoria é uma reação a um tipo de feminismo radical das décadas de 1960 e 1970 dos EUA, e reação aos feminismos e aos estudos de gênero que vêm cada vez problematizando a ontoteologia judaico-cristã. O pânico moral produzido pela Igreja Católica

vai no sentido da produção de formações discursivas que reiteram a fé cristã, os valores morais da família bíblica e a ontoteologia milenar sustentada pelo judaico-cristianismo como a única possível.

Me parece extremamente problemático a generalização de um feminismo radical estadunidense, por uma autora católica estadunidense, ter chegado no Brasil como a verdade do feminismo e ter sido divulgado pelo Escola Sem Partido dessa forma. A noção de ideologia de gênero e o pânico moral a ela relacionado influenciaram fortemente a remoção dos termos gênero e orientação sexual da terceira versão da Base Nacional Comum Curricular, bem como outros aspectos do cenário político brasileiro nas décadas de 2000 e 2010. Concordo com Lionço, Alves e Mattiello (2018) quando dizem que a noção de ideologia de gênero forja uma cientificidade indevida ao fundamentalismo religioso, e que isso atravanca seriamente a histórica luta por direitos fundamentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizer que o país é laico e pluralista não é dizer que só existem no território daquele país homens e mulheres, atribuídos por lei na cissexualidade (BRASIL, 1973). O respeito à crença judaico-cristã não deve ser suficiente para continuar perpetuando uma ontologia reducionista, que vem cada vez mais sendo marcada como insuficiente no direito civil (BUTLER, 2006; MACHADO, 2005; BONASSI, 2017). A violência cisheterossexual não é um problema dentro da perspectiva judaico-cristã fundamentalista, porque a não cisheterossexualidade é um desvio moral, um pecado. Isso porque a ontologia cisheterossexual, para religiosos fundamentalistas, não é apenas mais uma na história humana, mas a única correta, moral, possível. Essa perspectiva, que carrega a arrogância colonialista de uma religião que nos foi imposta no meio a genocídios, é inconstitucional, pois atravanca o acesso à dignidade da pessoa humana, como estabelecido pela Constituição Federal (BRASIL, 1988). A violência é um método colonialista/imperialista:

Corpo, território ocupado pelo sex-Império. Objeto a ser moldado pela tecnocultura heterocapitalista. Corpo de macho.

Corpo de macho castrado de cu. Corpo-colônia. Corpo marcado. Corpo usurpado pelos sistemas classificatórios. Corpo lacrado, embalado a vácuo ou triturado e encapsulado para facilitar o tráfego. Tráfico de corpos. Corpo produto. Corpo de macho emburrecido enlatado. Corpo-colônia. Corpo desencarnado. Corpo submisso ao Eu, à identidade transcendente. Corpo de macho dominador submisso. Corpo de macho enclausurado em seus privilégios. Corpo de macho vigiado. Corpo de macho drogadicto e vigiado. Corpo de macho covarde drogadicto e vigiado. Corpo devastado. Corpo photoshopado devastado. Corpo photoshopado sarado devastado vazio. Corpo desabilitado. Ruína de corpo. Corpo bombardeado em Gaza. Corpo que se atira da ponte. Corpo suicidado. Corpo sem vida. Corpo impensável. Corpo, território isolado pelo sex-Império. Corpo prozac. Corpo scotch. Corpo cocaine. Corpo desidratado. Corpo de nóia. Corpo amputado de nóia desidratado. Economia de corpos. Corpo, objeto a ser moldado e descartado pela tecnocultura heterocapitalista. Corpo gramacho. Corpo de lixo. Lumpencorpo. Então... Como vergar esse corpo? Como dobrá-lo? (MOMBASSA, 2021, s/p.)

Lidamos com um paradoxo legal dividido por duas apostas éticas: tornar inteligível a existência legal no Brasil de pessoas não binariamente e cisssexualmente divididas ao nascimento, promovendo a multiplicação legal de ontologias, ou respeitar a moral judaico-cristã, e manter uma única ontologia possível: a que admite tão somente a existência de dois sexos, bem como de papéis sexuais naturalmente atribuídos a cada um deles.

Certamente, ao apostarmos na primeira hipótese, não devemos cair na futurologia utopista de Firestone. Não é a hipótese repressiva que melhor explica a infelicidade humana, mas sim a proliferação de discursos voltados a uma governantabilidade que produz corpos dentro de uma economia (FOUCAULT, 2014) e a dificuldade de fazer diferente, ou talvez a lentidão. A política não se explica apenas pela repressão, mas também pela produção de direitos e deveres de pessoas humanas, incluindo a proteção à criança de abusos sexuais, físicos ou psicológicos. Assim, a aposta ética que assumo, segue pelo caminho de multiplicar ontologias verdadeiras, legais e inteligíveis.

É necessário guiar essa proposta legal em publicações que conheçam o território brasileiro e as demandas nas escolas públicas e privadas. E fazer isto

incentivando, legalmente, a proteção à infância, a liberdade de crença no interior da família e a possibilidade de registro não binário, bem como a formação de família para além do modelo cisheterossexual. Também devemos evitar, como foi feito por O'Leary, disseminado pela Igreja Católica e pelo Escola Sem Partido, generalizações indevidas de autoras radicais como o todo do feminismo. Ao se realizar isso se corre o risco de reduzir os feminismos e invalidar todas as discussões locais que existem atualmente, dificultando a regulamentação do ensino ao respeito à diversidade e a proteção contra violências sexuais.

É necessário não nos afetarmos tanto como população com todo e cada sensacionalismo estrangeiro, e algumas dicas podem auxiliar: 1) verificar a atualidade da fonte que estamos buscando; 2) entender que os feminismos são plurais; 3) verificar se as pessoas que estamos lendo são especialistas no tema, ou se são posts de opinião agressiva e desinformada; 4) checar se as notícias são falsas ou verdadeiras; 5) valorizar autoras/es locais; 6) buscar diretrizes governamentais aprovadas para o ensino de sexualidade e gênero, evitando o uso de autoras/es não regulamentados.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. *Borderlands: La frontera, the new mestiza*. San Francisco: Aunt. Lute, 1987.
- AQUINO, T. de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara N. B. *Dossiê assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021.
- BLANC, M. de F. *Henologia e a constituição espiritual do princípio*. *Philosophica*, Lisboa, v. 19, n. 20, p. 311-342, 2002.
- BONASSI, B. C. *Cisnorma: acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero*. 2017. Dissertação (mestrado em psicologia) – Programa de pós-graduação em psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. Lei nº 13.005/2014 - Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências (2014). Brasília, 2014.
- BRASIL. *Lei de Registros Públicos (1973)*. Brasília, DF: Casa Civil: Centro Gráfico, 1973. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6015compilada.htm.
- BUTLER, J. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 11, p. 11-42, 2013.
- BUTLER, J. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 2006.
- BUTLER, J. Rethinking Vulnerability and Resistance. In: BUTLER, J., GAMBETTI, Z., & SABSAY, L. (Eds). *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press, 2016, p. 12-27.
- CRENSHAW, K. On Intersectionality - keynote - WOW 2016. *YouTube*, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DW4HLgYPIA>. Acesso em: 22 de mar. de 2021.
- COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL (2020). TIC Domicílios: Pesquisa Sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros. *CGIB: Comitê Gestor da Internet No Brasil*. Disponível em: https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20201123121817/tic_dom_2019_livro_eletronico.pdf. Acesso em: 21 de mai. de 2021.
- ECHOLS, A. *Daring to be bad: radical feminism in America, 1967-1975*. Minneapolis: American Culture, 1991.
- FIRESTONE, S. *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 5, p. 7-41, 2009.
- HARTOG, F. Memória, história, presente. In: HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências no tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- HOOKS, B. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Estudos feministas*, v. 16, n. 3, p. 857-864, 2008.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2019). Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. *IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 21 de mai. de 2021.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (2017). Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde. *IPEA: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/artigo/21/estupro-no-brasil-uma-radiografia-segundo-os-dados-da-saude>. Acesso em: 22 de mar. de 2021.
- JUNQUEIRA, R. D. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018.
- JUNQUEIRA, R. D. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: como a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”. In: RIBEIRO, P. R. C.; MAGALHÃES, J. C. (Orgs). *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*. Rio Grande: FURG, 2017, p. 25-52.

- LIONÇO, T.; ALVES, A. C. de O.; MATTIELLO, F.; Freire, A. M.
“Ideologia de gênero”: estratégia argumentativa que forja cientificidade para o fundamentalismo religioso. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 599-621, 2018.
- LORDE, A. Age, race, class, and sex: women redefining difference. In: LORDE, A. *Sister Outsider*. Califórnia: The Crossing Press, 1984, p. 114-124.
- MACHADO, P. S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 24, p. 249-281, 2005.
- MISKOLCI, R.; CAMPANA, M. Ideologia de gênero: notas para a genealogia de um pânico moral cotidiano. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, 2017.
- MISKOLCI, R; PEREIRA, P. P. G. Educação e Saúde em disputa: movimentos anti-igualitários e políticas públicas. *Interface*, Botucatu, v. 23, n. 1, p. 1-14, 2019.
- MOMBAÇA, Jota. Corpo-Colônia / Settled-Body. *Jota Mombaça*. 2021. Disponível em: <https://jotamombaca.com/works-trabalhos/corpo-colonia/>. Acesso em: 21 de mai. 2021.
- ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. A cada 24 horas, 320 crianças são abusadas: Audiência Pública – Prevenção e Combate à Pedofilia da OAB/RS quer pôr fim à violência infantil. *OAB Rio Grande do Sul*. 2018. Disponível em: <https://www.oabrs.org.br/noticias/cada-24-horas-320-criancas-sao-abusadas-audiencia-publica-ndash-prevencao-e-combate-pedofilia-oabrs-/27290>. Acesso em: 22 de mar. de 2021.
- PONDÉ, L. F. Terrorismo sexual. *Escola sem partido: educação sem doutrinação*. 2011. Disponível em: <https://www.escolasempartido.org/blog/terrorismo-sexual/>. Acesso em 22 de mar. de 2021.

ROSADO-NUNES, M. J. F. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE, a intervenção da hierarquia católica. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1237-1260, 2015.

CAPÍTULO 5

A DESNATURALIZAÇÃO DO SEXUAL: DIÁLOGOS ENTRE PSICANÁLISE E TEORIA *QUEER*

Amanda Karoline de Oliveira Ribeiro

Lia Carneiro Silveira

INTRODUÇÃO

É surpreendente você se dar conta pela primeira vez de que um estranho tem um corpo – a compreensão de que ele tem um corpo o transforma num estranho. Isso significa que você também tem um corpo. Você vai viver com isso para sempre, tal entendimento vai comandar a linguagem da sua vida.

Se a rua beale falasse

James Baldwin

A conceituação de sexualidade que insiste em perdurar categorias fechadas e anacrônicas promove uma discriminação contra sujeitos que apresentam uma “diferença” as regras heteronormativas das performances de gênero e sexualidade, levando muitas vezes a prática de violência e exclusão, demonstrando assim a naturalização que se fez de um projeto de marginalização e exclusão social destes sujeitos. O desprezo da sociedade pela vida de sujeitos travestis e transexuais, é uma demonstração da exclusão destes que, por serem trans, transcendem a compreensão. Esse entendimento se torna pequeno diante daquilo que é simplesmente diferente, e diferente não por natureza, mas pelas regras daqueles que continuam a impor uma normatividade que jamais existiu para além de uma moral fictícia.

A discriminação demonstra o ato de segregar esse outro a quem é direcionado a repulsa. Aqueles que são atingidos de forma mais direta por esses afetos podem ser aqui tomados como figuras que encarnam a diferença frente ao outro, como o *objeto* tratado por Judith Butler. Segundo a autora,

esses corpos abjetos são corpos que existem dentro do discurso, mas somente enquanto figuras incertas, sem definição (PRINS; MEIJER, 2002).

Refere-se aqui ao *trans* enquanto termo guarda-chuva em suas mais diversas possibilidades, mas que em geral trazem a não conformidade do sujeito em relação ao gênero ao qual foram designados em seu nascimento, isto é, transexuais (mulheres ou homens), transgêneros, travestis, pessoas não binárias, entre outros. A escolha pelo uso do significante *trans* também se dá pela relação íntima que se constrói na Psicanálise no trabalho com os significantes, sabendo que *trans* é um prefixo oriundo do latim que significa “além de”, “para além de”, percebe-se aí a possibilidade de uma construção que traga justamente essa marca do que vai além.

O *trans* carrega em si uma corrosividade, aparecendo muitas vezes como uma figura dúbia e causando uma desconfiança permanente (SILVA, 2007). Ele encarna uma dessas figuras do abjeto, que independente da forma que assuma tem em comum o incômodo causado na sociedade, e a posição de alteridade diante do comum. É recorrente em nossa história enquanto humanidade a exclusão, o silenciamento e a tentativa de eliminação daqueles que provocam mal-estar, daqueles que revelam em sua própria carne, em sua própria experiência de vida algo que incomoda, algo que destoa e que de certa forma escancara a incapacidade do homem de lidar consigo mesmo, e com aquilo que nele escapa, foge, faz furo.

A angústia causada diante daquilo que é indeterminado, estranho, é logo convertida em medo, e esse medo se localiza na via que facilita a violência direcionada a esse outro que causa estranhamento (LIMA; VORCARO, 2017). Ele se torna assim o bode expiatório, uma figura excluída da sociedade, que sofre diariamente os mais diversos preconceitos, e que tem um ódio voltado a sua mera existência.

Desta forma, é a partir do sujeito *trans* que se busca aqui (des)construir um pensamento acerca da sexualidade humana e dessa naturalização cada vez mais obsoleta. Propõe-se aqui uma argumentação fruto do trabalho de conclusão de curso de uma das autoras, este intitulado *Transfobia: um ensaio sobre o transgênero e a violência a partir de uma ótica psicanalítica* (RIBEIRO, 2018), trazendo também excertos do artigo *Transfobia e abjeção: diálogos possíveis entre a psicanálise e a teoria queer* (RIBEIRO; SILVEIRA, 2020).

No âmbito acadêmico, as diferentes manifestações de gênero e de sexualidade têm sido um assunto cada vez mais discutido, e algumas teorias, como a Teoria *Queer*, colocam que as construções sociais identitárias de homem, mulher e de heteronormatividade criam formas de vida marginalizadas, ignoradas ou perseguidas por práticas sociais, crenças ou políticas. Sendo a Psicanálise um dos subsídios utilizados por estes autores da Teoria *Queer* para construir essa desnaturalização da sexualidade humana, as formulações que se seguem aqui acerca do fenômeno em si não são uma busca por explicações ou certezas, pois não há certeza acerca de nenhuma experiência, seja ela hétero, *gay*, bi, lésbica etc.

Para a Psicanálise a sexualidade humana é aberrante, seja ela qual for. Não existe, para a Psicanálise, essa pretensa normalidade acerca da qual as diferenças são construídas e explicadas, a experiência de vida de cada ser humano, independente se sua raça, gênero ou orientação sexual é única e anormal.

Se a Psicanálise se interessa pelo sujeito *trans* é na medida em que podemos aprender com ele. Sendo assim, partimos dessa concepção da Psicanálise sobre a sexualidade humana para nos perguntar: o que o *trans* tem a nos ensinar sobre a sexualidade humana?

OBJETIVOS

Objetiva-se com esse estudo explorar a concepção desnaturalizante da Psicanálise sobre a sexualidade humana e como ela dialoga com a Teoria *Queer* nesse aspecto. Para isso é tomado o sujeito *trans* enquanto figura que encarna o conceito de corpo abjeto e que vem a abalar certas estruturas normativas e estigmatizantes.

METODOLOGIA

No sentido amplo, pesquisa em Psicanálise designa um conjunto de atividades voltadas para a produção do saber - em vez da simples aplicação do saber para determinado fim (FIGUEIREDO; MINERBO, 2006). A Psicanálise reconhece que, em suas pesquisas, o pesquisador comparece como sujeito dividido desde a escolha do seu tema. Não há aqui uma pretensão de neutralidade, pois compreendemos que uma pesquisa é sempre uma

apropriação do autor, que depois de pesquisar o método freudiano descobre um método seu, filiado a essa vertente e o singulariza na realização de uma pesquisa.

Este trabalho trata-se de um recorte de uma reflexão teórica psicanalítica que busca articular estudos acerca do corpo, sexuação e a apreensão destes pela sociedade atual. Busca-se aqui aprofundar a fundamentação acerca da apreensão de corpos excluídos e violados na experiência trans como uma abertura para o entendimento da sexualidade humana e seu caráter desviante. Para isso foram utilizadas obras de Freud e Lacan, que nos ajudam a pensar a construção dessa sexualidade e a quebra que esse pensamento promove no debate científico. Esse debate continua a partir da construção da teórica Judith Butler, para pensar na construção e exclusão desses corpos que fogem a “norma”.

RESULTADOS

Ao contrário do que possa parecer, as distinções entre masculinidade e feminilidade nunca foram totalmente bem resolvidas ao longo da história humana. No entanto, termos como travesti e transexual são criações recentes, pois a figura histórica que lhe precede por vários séculos é a do hermafrodita. Jorge Leite Jr. (2011) nos apresenta em *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico* todo o percurso histórico das tentativas de classificação e adequação em categorias desses corpos. As variações entre as épocas e o enfoque dado pelos poderes religiosos, políticos e médicos demonstram uma disputa por poder na materialização desses discursos que são construídos e propagados.

Leite Jr. (2011) resgata que na antiguidade grega a ambiguidade sexual era representada pelos seres andróginos do mito de Platão, ou o deus Hermafrodito (que terá múltiplas encarnações na Idade Média e no Renascimento). A relação dada aí era com o mundo espiritual, o campo do fantástico, os monstros e criaturas mágicas. Todas as referências em relação a esses seres dúbios da antiguidade se encontram no campo mitológico ou filosófico. Há ainda outras figuras conhecidas, como Tirésias de Tebas. Já no Império Romano, nos primeiros séculos depois de Cristo, surge à figura dos

eunucos, que seriam homens que retiravam o próprio pênis e se vestiam de mulher (LEITE JR., 2011).

Há ainda outros relatos ao redor do mundo que falam de fenômenos de mudança de gênero em muitas culturas e povos, como algumas tribos de índios norte-americanos (FÁBIO, 2016). Então é possível que a construção de apenas dois gêneros seja na realidade um entendimento novo para as culturas humanas, e ainda assim não absoluto, dada a existência histórica das *khanith* no Mundo Árabe, das travestis na América Latina, as *hijiras* na Índia e as *kathoey* na Tailândia.

No modelo que vigora até o século XVIII, o corpo humano possui um único sexo, e os gêneros masculino e feminino são diferentes graus da evolução fisiológica do indivíduo, sendo o primeiro superior ao segundo. A nova visão de corpo humano que, surge no fim do século XVIII, assume dois sexos, tendo cada um seu gênero definido, ganha espaço com o advento da modernidade e toda mudança política, econômica, social e epistemológica que nascia ali (LEITE JR., 2011). Assim, o conhecimento mágico e sobrenatural de outrora é renegado por completo, e o que passa a valer é a cultura racionalista e científica.

Em sua pesquisa Leite Jr. (2011) revela que em meio a essa busca por definições, no final do século XIX e início do século XX essa temática já aparecia de alguma forma. No entanto, é somente em 1910 que é lançado um dos mais importantes e completos estudos científicos sobre sexualidade e vestimentas: *Die Transvestiten*. É nele que surgem os termos “travesti” e “travestismo”, associados ao uso erótico/sexual de roupas do sexo oposto e como categoria clínica nova.

Nesse texto, escrito pelo médico e psicólogo alemão Magnus Hirschfeld um dos criadores da sexologia —, o desejo de se travestir com roupas associadas ao sexo “oposto” não está ligado diretamente à orientação sexual. Isso porque o autor faz uma importante separação que ajudou a pensar sexo e sexualidade a partir da segunda metade do século XX, a separação entre sexo, gênero, desejo e comportamento. Assim travestismo deixa de ser ligado teoricamente a homossexualidade ou hermafroditismo psíquico, isto é, esse autor estabelece essas novas bases teóricas, no entanto ainda vai demorar muito tempo até que essa discussão avance e essas diferenciações sejam levadas em conta na comunidade científica (LEITE JR., 2011).

No entanto, não é possível falar sobre a virada do conhecimento sobre a sexualidade humana no século XX sem falar do trabalho de Freud ao fundar a Psicanálise, que traz uma visão completamente distinta daquela biologicista da qual sua formação médica deriva. Freud vai apontar justamente a desnaturalização da sexualidade humana, e seu caráter aberrante, apontando que a anatomia não é o destino.

Ao escrever *Três ensaios sobre a sexualidade* Freud (1905) reformula a noção do que seriam comportamentos invertidos, aberrantes e perversos ao apontar que, no âmbito da sexualidade humana, não podemos localizar o que seria a norma. O que há de característico nas perversões sexuais é o que há de característico em todos os seres humanos, a pulsão sexual. Esta pode levar as atividades ditas perversas ou passar por um recalçamento, ocasionando o que se convencionou chamar de uma vida sexual normal (FREUD, 1905).

Essa discussão iniciada por Freud é fundamental para todos os avanços que seguem no século XX no que diz respeito à sexualidade e às discussões de gênero. Isto porque abre a possibilidade de encarar outras formas de sexualidade, sem que se caia numa patologização ou criminalização daquilo que é apenas uma amostra da plasticidade que é o ser humano, e das diversas formas como esse pode vir a se colocar no mundo.

Se mostra oportuno pontuar que partir de uma perspectiva psicanalítica não é buscar uma essência ou uma ontologia para a questão trans, pelo contrário, se estabelece ao falarmos de masculino e feminino na Psicanálise que não partimos da Biologia, ou da noção cultural de gênero. No entanto, há sim uma diferença, que é apontada no sexual, e é essa que importa para a psicanálise, pois é esta que aponta o inconsciente.

O FALO COMO OPERADOR DA DIFERENÇA SEXUAL

Em suas pesquisas sobre a sexualidade infantil, Freud (1923/2011) se deparou com uma constatação: a de que seu estabelecimento se apoia na negação feita inicialmente por meninos e meninas acerca das evidências da diferença sexual, ambos supondo-se providos de um falo. Num primeiro momento os pequenos estão em meio ao paraíso, é com a ameaça de castração que a questão da diferença sexual começa a se impor.

As posições masculinas e femininas passam a divergir aí, para o menino num primeiro momento a castração é uma ameaça frágil, e em relação a ausência do membro na menina ele inventa desculpas, ele espera que ainda cresça. É a posteriori que a ameaça de castração surge efeito e o menino abre mão do investimento libidinal em seus objetos parentais, mais especificamente a mãe, em interesse de preservar o pênis (FREUD, 1923/2011).

Já a menina se coloca de forma diferente, é antes de sua entrada no genital, na sua relação de demanda pré-ediípiã com mãe que a falta comparece. Ao se deparar com a diferença, Freud é categórico, ela viu, sabe que não tem e que é por culpa da mãe castrada. É do complexo de castração que a menina passa ao Complexo de Édipo (FREUD, 1925/2011).

Como consequência da castração, aos meninos resta a identificação com o pai e as meninas terão saídas mais complexas, podemos dizer, enigmáticas. Essa identificação com o pai não lhes diz nada do que é ser mulher. Aliás, ninguém diz, nem mesmo a mãe. Portanto, apesar de apontar saídas para a castração nas mulheres - como a inibição sexual, o complexo de masculinidade e o desejo de ter um filho do pai - a feminilidade permanece um enigma para Freud, um continente negro (FREUD, 1931).

Com Lacan poderemos elaborar que na questão do falo, o que está em jogo é de ordem simbólica e diz respeito às tentativas de situar na linguagem a experiência sexual. A diferença de percurso entre meninos e meninas pela teoria da sexualidade infantil, e na construção do psiquismo de ambos, demarca ao longo da teoria de Freud um avanço na sua pesquisa ao demonstrar que a diferença é demarcada psiquicamente, e que não há uma paridade.

Essa é marcada não somente pelo órgão, porém não ocorre sem a ajuda dele, pois ele faz aí uma “pequena diferença” (LACAN 1971-1972/2012). Mas há outra diferenciação não anatômica feita entre meninos e meninas, esta se dá pelo Outro da linguagem. É nesse campo que a diferença é colocada, pois a captura do corpo se dá pelo simbólico, não pela natureza. “Nós os distinguimos, não são eles que se distinguem” (LACAN 1971-1972/2012, p. 16).

Para a retomada de Lacan acerca do falo, que é o nosso objetivo aqui, é importante ressaltar primeiramente a sua forma de retomar esse conceito

após ele ser alvo de uma série de críticas pelos autores das teorias pós-freudianas. Para Lacan há um erro de entendimento por parte daqueles acerca do conceito de falo, pois, por uma leitura rápida da construção freudiana o falo aparece muito ligado a seu conceito imaginário, o pênis. Lacan (1958/1998), no entanto, faz questão de apontar que na teoria freudiana o falo não é uma fantasia, um objeto ou um órgão, ele é um significante e implica pela sua função.

É a falta sempre presente, seja como ameaça ou como fato consumado. De modo mais apurado, o que é sustentado como elemento organizador da sexualidade não é o órgão genital masculino, mas a representação psíquica imaginária e simbólica construída a partir desta região corporal do homem. (COSTA; BONFIM, 2014, p. 231)

Para Lacan (1958/1998), trata-se destacar a dimensão simbólica da dialética fálica, retomando os elementos já presentes na obra freudiana, mas contando com a ajuda de uma construção teórica da linguística moderna que Freud não teve conhecimento em seu tempo. No entanto, o importante já estava dado, era a estrutura e a construção feita por Freud, e é por ela que Lacan se guia para fazer sua releitura.

O encontro com a falta, tanto para meninos quanto para meninas, deixa marcas que, na neurose, vão ser elaboradas como “perda” na estrutura dos complexos de Édipo e de castração. Isso que chamamos de sujeito em Psicanálise é resultado daí, e é somente porque estamos no âmbito da fala que há essa necessidade.

Isto é, ter acesso à articulação simbólica, na neurose, implica numa perda, só assim que se pode ter acesso ao outro sexo. Enquanto ser falante estamos desprovidos de um código que regule o encontro com o outro sexo, pois esse encontro não se dá apenas no nível biológico, onde o instintivo responde. Exatamente por estar inserido na linguagem é que o instintivo não é mais suficiente, o encontro sexual é marcado então pela impossibilidade de algo que responda nesse nível da relação.

Lacan (1971-1972/2012) revela também que é por causa da existência de uma pequena diferença que o sujeito pode ter acesso ao outro sexo, o órgão deixa de ser tomado enquanto tal, e passa a ser um significante. A questão é que o falo aparece como operador nessa fase chamada de fálica justamente

porque surge algo da sexualidade, surge algo no corpo do pequeno sujeito que rompe barreiras e que ele não sabe como lidar nem como direcionar. Há também um questionamento acerca do Outro, onde ele se encaixa nisso. “O falo é o significante privilegiado dessa marca, onde parte do logos se conjuga com o advento do desejo” (LACAN, 1958/1998, p. 692).

A relação do sujeito com o falo se dá para além da diferença anatômica, pois a própria menina se considera castrada, isto é, por uma operação, feita primeiramente pela mãe e em seguida pelo pai, ela é privada do falo. Já a mãe é primordialmente vista, por ambos os sexos como portadora do falo, e por isso não faltosa. Inicialmente a diferença sexual não se impõe como questão, tanto menino quanto a menina se tomam como falo da mãe, é somente pela descoberta da castração desta, que a castração do próprio sujeito tem alcance na formação dos sintomas (LACAN, 1958/1998).

Assim, a questão da sexualidade humana se organiza nessa relação que leva o sujeito a assumir um “posicionamento de gozo diante da confrontação com o desejo do Outro e com a castração” (COSTA; BONFIM, 2014, p. 233). Enquanto ser falante estamos desprovidos de um código que regule o encontro com o outro sexo, pois esse encontro não se dá apenas no nível biológico, onde o instintivo responde. Exatamente por estarmos inseridos na linguagem é que o instintivo não é mais suficiente, o encontro sexual é marcado então pela impossibilidade de algo que responda nesse nível da relação.

O que responde ao ser homem ou mulher, isto é, o que faz o sujeito se colocar do lado masculino ou feminino é algo que se desenrola nesse roteiro do Édipo e que está submetido ao campo do Outro. A sexualidade se encontra representada no psiquismo por uma relação que é da representação, pois não se lida com ela *per si*, a via pela qual a sexualidade se instaura no campo do sujeito é pela falta, a falta que produz a necessidade da representação (LACAN, 1964/1988).

E essa diferença é estabelecida na Psicanálise pelo conceito de falo, que é aqui entendido como o operador que organiza a sexualidade humana dividindo os modos de gozo. Estes gozos não excluem a maneira singular de cada um em lidar com o fato da inexistência da relação sexual. Há uma divisão entre dois campos, de um lado aqueles que se encontram na lógica

fálica e que experimentam seu gozo submetidos a essa função, há algo que é todo, completo.

O lado masculino é aquele em que todos estão submetidos à função fálica. Porém, existe um que não está submetido à castração, equivalente ao pai da horda primeva. Do lado masculino forma-se um conjunto, pois são fundados por uma exceção. É o que os gregos chamavam de *filia*. É, portanto, a função fálica que regula o gozo nesse lado do esquema. O sujeito dividido dirige-se ao objeto *a* que está do lado feminino. Temos aí a fórmula da fantasia. O objeto *a*, longe de ser um objeto concreto, um desses do capitalismo que promete a completude através dos *gadgets*, presentifica e marca uma positividade, uma presença, mas apenas presença de gozo. É o objeto causa do desejo (LACAN, 1972-73/2008).

No outro campo da divisão sexuada estaria o lado feminino, que opera numa lógica não-toda, quem se inscreve desse lado participa de algum modo da lógica fálica, mas não completamente, pois há algo que escapa, que não fecha (LACAN, 1972-73/2008). Diferente do lado masculino, todas estão submetidas à castração, porém o gozo não se restringe à significação fálica.

Há algo que escapa à linguagem. Esse algo é o gozo Outro. Uma vez que A mulher não existe, ela busca um significante no lado do homem para gozar. O gozo Outro acontece na hiância da cadeia significante. A mulher se situa não-toda na função fálica. Não há “A mulher” com artigo definido pois ela é, por essência, não toda. Não há mulher senão excluída pela natureza das palavras, todas as mulheres são exceções e todas só podem ser tomadas a partir da sua singularidade (LACAN, 1972-73/2008).

A noção de não-todo, portanto, faz referência ao modo particular da mulher experimentar que uma parte de si localiza-se submetida ao gozo fálico (gozo sexual, determinado pelo significante falo), enquanto a outra se situa no gozo Outro, no gozo do corpo (gozo que escapa ao domínio significante). Assim, a dimensão do significante, enquanto o que evoca algo além do que ele diz, e produz seu mais além, nos permite aproximar da ideia de não-todo e gozo suplementar. Portanto, é a partir do gozo fálico que podemos supor um outro gozo. O gozo fálico, por estar articulado ao significante, nos faz supor que há uma “outra coisa”, um “mais-além”. Posto isto, não se pode falar em um gozo Outro senão a

partir do gozo sexual limitado do órgão. (COSTA; BONFIM, 2014, p. 241)

A relação com este outro gozo, propriamente feminino, não é algo com que o neurótico se desembarace tão facilmente. Desde Freud, percebemos como na descoberta da diferença sexual, e na elaboração feita de forma diferente por meninos e meninas, surge como um dos produtos o “horror a castração”. Isso implica, pelo menos na vertente sintomática da neurose, num horror ao feminino, visto que, no inconsciente, a mulher seguiria sendo considerada castrada: um ser inferior, mutilado e repulsivo. Com Lacan (1972-73/2008) sabemos que à mulher não falta nada. Ela até se revela superior ao homem no campo do gozo. Mas se deparar com isso é algo frente a que o neurótico recua e uma análise seria o que poderia levá-lo a ir além.

Isso posto, podemos nos questionar acerca das implicações que esse “horror à castração” pode ter na discriminação social contra a mulher e tudo que encarna o feminino. Nossa hipótese de trabalho é que, na neurose, o sujeito se agarra a lógica fálica, imaginarizando-a e fechando-se nisso. Implicando assim num horror à castração em suas diversas formas de surgimento. O que a neurose quer é permanecer na lógica fálica. O *trans* presentificaria esse horror em seu mais puro aspecto de exceção, daquilo que escapa, que é estranho, que é abjeto. Não por ele, mas por essa construção de negação que o sujeito neurótico faz de si mesmo. E nessa construção neurótica há sempre a tentativa de apagar aquilo que é do feminino e da alteridade a todo custo.

Os corpos sexuados têm seus semblantes de gêneros, mas não é a anatomia que comanda a partição dos gozos da sexuação (todo fálico e não-todo fálico). Cada um procura o semblante sexual que mais lhe convém para responder de sua posição sexuada, a diferença se dá no embate com os imperativos que ditam aos corpos, e para alguns seu lugar é o de eliminação.

O QUE FOGE À NORMA?

A Teoria *Queer* surge indicando algo original nos estudos sobre gênero ao propor uma construção a partir daquilo que foge à norma, ou seja, os gêneros não-inteligíveis. Eles suspendem as normatividades, apontando

que há algo mais vasto que não cabe nas delimitações e nomeações propostas pela normatividade (COSSI; DUNKER, 2017).

Para Butler (2017) é a partir da desnaturalização da sexualidade humana feita por Freud em três ensaios sobre a teoria da sexualidade que é possível pensar como a nossa aparente naturalidade é constituída, isto é, que esse mundo inquestionável da categorização sexual é um mundo construído e que por isso ele pode ser pensado diferente. Ela questiona em suas obras a pretensa naturalização em que certos padrões da sociedade são construídos, e vai fazer uma série de críticas especialmente as categorizações no âmbito sexual, que em última instância enquadram a vida humana e estabelecem normatividades.

A *trans* pertence à tal identidade *queer*, excêntrica, insólita, como uma dessas figuras que vem a corromper o fundamento identitário das relações sociais, mas, ao assumir esse lugar, a *trans* evoca também o rechaço e a violência, encarnando uma das figuras de alteridade frente ao outro, nomeado por Butler (1990/2017, p. 230) como “abjeto”, ou seja, “aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente Outro”. Assim se constituem identidades baseadas na repulsa, que vêm daquilo que foi expulso do próprio sujeito em algum momento, e que é agora visto como alteridade. A construção do “não eu” como abjeto “estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito”, mas, por outro lado, funda a alteridade enquanto ameaça para a própria constituição (BUTLER, 1990/2017, p. 230).

Dessa forma, a aparição do abjeto no social pode produzir “um ponto de vacilação na ficção identitária de alguns dos sujeitos estruturados dentro da matriz heterossexual hegemônica” (LIMA; VORCARO, 2017, p. 475), promovendo uma vacilação nos limites das chamadas performances de gênero, que trabalham para ocultar, se não para escamotear, aquilo que permanece opaco, inconsciente e imperformável (BUTLER, 1993, p. 234, tradução nossa).

Os sujeitos *trans* encarnam de forma radical essa alteridade, que, diante da impossibilidade de ser significada, é eliminada. Acabamos nos deparando com um rechaço do outro a ponto de nem mais concebê-lo enquanto humano, pois, para Butler (2017), nossa capacidade de apreender o outro enquanto vida a ser preservada está ligada à sua inserção em uma norma

que a caracteriza enquanto tal. A *trans*, portanto, é esta vida precária que se perde sem qualquer reconhecimento.

Apesar de se inserirem em planos epistemológicos distintos, percebemos que a construção de Butler acerca do conceito de “abjeto” se apoia em diversos pontos nas elaborações psicanalíticas (as teses freudianas sobre a constituição do Eu apresentadas no texto *A Negativa* (FREUD, 1925/2011) e nas subsequentes elaborações lacanianas sobre o objeto em sua face de hostilidade). No entanto, é preciso também demarcar que há entre os dois campos uma divergência fundamental quanto aos posicionamentos éticos possíveis diante dessa abjeção. Entende-se que essa diferença nasce de uma sutileza na forma de conceber o que é exatamente “causa” e “consequência” nesse processo.

No pensamento butleriano o problema que se passa no campo da norma, é a imposição de uma coerência aos gêneros inteligíveis que leva sujeitos não enquadráveis nesse ideal à invisibilidade e à patologia. É o processo de identificação dos sujeitos em gêneros binários o produtor de segregação (RIBEIRO; SILVEIRA, 2020).

Como saída se tem a eliminação da norma, propondo a múltipla identificação, permitindo aos sujeitos passar por diversas performatividades. “A aposta de Butler (1990/2017) portanto é na construção de uma política pós-identitária e desconstrucionista do gênero, promovendo um deslocamento da patologia à política” (RIBEIRO; SILVEIRA, 2020, p. 71).

Já na Psicanálise, há um reviramento do problema.

Primeiro porque o discurso analítico permite sustentar que a única norma em jogo é a *norme-mâle*, diz Lacan, equivocando “normal” e “norma macho”, apontando para o falo na regulação do gozo em sua tradução significante. A norma fálica inscreve para o neurótico essa falta na cadeia simbólica e faz com que passemos a perseguir o ponto que localizamos como resposta ao enigma norteador do desejo. (RIBEIRO; SILVEIRA, 2020, p. 71)

A relação traumática com a linguagem se funda nessa inscrição em que algo sempre escapa, subsiste como resto. “A insistência desse resto como gozo exige que, no campo simbólico, invente-se formas de escrever a impossibilidade que ele carrega. E isso só pode ser feito discriminando

lugares, posições, ou seja, alojando-o na estrutura discursiva” (RIBEIRO; SILVEIRA, 2020, p. 71).

É preciso utilizar o discurso como uma ordenação de gozo feita pela linguagem, comportando um ponto de impossibilidade, pois fora da linguagem não há.

PARA CONCLUIR

Nesses aspectos apresentados da relação do sujeito com a lei, os entrelaçamentos entre a ordem do semblante e o impossível de representar, se coloca que, ao tentar construir uma aldeia global perfeita, feita de iguais, aquilo que é desigual insiste e retorna na forma de horror. E aí que se apresenta para nós a ética da psicanálise, como uma possibilidade de abordar aquilo que está desde sempre excluído, faltoso, incômodo, mas que causa, faz falar e amplia as possibilidades para o sujeito a partir de sua marca singular de gozo.

Ao recusar qualquer forma de ideal, iniciando pelo campo sexual, a Psicanálise nos possibilita pensar nesses incômodos como um chamado, que o que nos resta é inventar formas de lidar com os restos, com isso que causa em cada um. É isso... ou pior. Pagar o preço da castração, identificar os limites do seu gozo e tomar para si a responsabilidade pelo seu desejo é o que pode nos permitir suportar esse Outro que nos trans-cende.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. (1990) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: in the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

COSSI, Rafael Kalaf; DUNKER, Christian Ingo Lenz. *A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 33, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>.

php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722017000100404&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 out. 2018.

COSTA, Ana; BONFIM, Flavia. *Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a*. Ágora, Rio de Janeiro. v. 17 n. 2, p.229-245, jul/dez 2014.

FÁBIO, André Cabette. *Os gêneros tradicionais dos indígenas norte-americanos vão além do masculino e feminino*. Nexo Jornal, 24 jun. 2016.

Disponível em:

<<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/06/24/Os-gêneros-tradicionais-dos-indígenas-norte-americanos-vão-além-do-masculino-e-feminino>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

FIGUEIREDO, Luís Claudio; MINERBO, Marion. *Pesquisa em psicanálise: algumas idéias e um exemplo*. Jornal de psicanálise, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 257-278, jun. 2006.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: Freud, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos*. (1901-1905) - obras completas, v. 12. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.13-172.

FREUD, Sigmund. A organização genital infantil (1923). In: _____. *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos*. (1923-1925) – obras completas, v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175.

FREUD, Sigmund. A negação (1925). In: _____. *O eu e o id, "autobiografia" e outros textos*. (1923-1925) – obras completas, v. 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 275-282.

FREUD, Sigmund. Sobre a sexualidade Feminina (1931). In: _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (1930-1936) – obras completas, v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 371-398.

- LACAN, Jacques. A significação do falo. (1958) In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 692-703.
- LACAN, Jacques. O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 19: ...ou pior* (1971-1972). Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 20: Mais Ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LEITE JR., Jorge. Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. São Paulo: Annablume, 2011.
- LIMA, Vinícius Moreira; VORCARO, Ângela Maria Resende. *O estranho como categoria política: Psicanálise, Teoria Queer e as experiências de indeterminação*. Psicologia em estudo, Maringá, v. 22, n. 3, p. 473-484, jul./set. 2017.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. *Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v.10, n.1, p.155-167, jan. 2002.
- SILVA, Hélio, R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rocco: Rio de Janeiro, 2007.
- RIBEIRO, Amanda Karoline de Oliveira. *Transfobia: um ensaio sobre o transgênero e a violência a partir de uma ótica psicanalítica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em 2018) – Universidade Estadual do Ceará, 2018. Disponível em: <<http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=97797>> Acesso em: 25 de maio de 2021.
- RIBEIRO, Amanda Karoline de Oliveira; SILVEIRA, Lia Carneiro. *Transfobia e abjeção: diálogos possíveis entre a psicanálise e a teoria queer*. Ágora, Rio de Janeiro, v.23, n.1, p. 66-74, abr. 2020.

CAPÍTULO 6

CRUZANDO ARTE, RESISTÊNCIA E DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO: REFLEXÕES A PARTIR DA PRODUÇÃO MUSICAL DE LINN DA QUEBRADA¹

Rafael Pinheiro Souza

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a expansão das investigações acadêmicas sobre gêneros, sexualidades e suas articulações com múltiplas áreas de pesquisa (como Antropologia, Sociologia, Educação, Filosofia, Psicologia, entre outras), possibilitaram reflexões e densos desdobramentos que apontam para um interessante questionamento: o controle da singularidade dos corpos, marcado, especialmente, na manutenção de dicotomias, binarismos, normatizações e regulações no que tange as vivências de sexualidades e de gênero.

Partindo de uma breve reflexão sobre essa expansão de estudos em espaços acadêmicos, em uma reconstituição histórica, Donna Haraway (2004), elaborando um verbete sobre “gênero” para um jornal marxista – e tendo como principais referências escritos de feministas estadunidenses – conta que nos anos 1970 e 1980, nos Estados Unidos, especialmente nos estudos sociológicos e psicológicos, registraram um aumento significativo da palavra “gênero” como palavra-chave em resumos de artigos. Segundo Haraway (2004, p. 221), no *Sociological Abstracts*, entre 1981 e 1985, foram 724 registros de “gênero”. No *Psychological Abstracts*, entre 1966 e 1970, foram 50 entradas como palavra-chave de resumos; e entre 1981 e 1985 o número subiu para 1.326 entradas. Esse salto expressivo é visto como uma inclusão, tanto do sexo como do gênero, como categorias analíticas, que envolvem,

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada durante o VII Seminário FESPSP – “Na encruzilhada da democracia: Instituições e Informações em tempos de mudança”, que ocorreu entre os dias 24 e 28 de setembro de 2018 na Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP).

sobretudo, debates político e científico, além de uma vigorosa crítica aos “determinismos biológicos” que fundam não apenas identidades de gêneros, como práticas sexuais heterossexuais como características “naturais” de uma sociedade. “Gênero”, como argumenta Haraway (2004, p. 211), “é um conceito desenvolvido para contestar a naturalização da diferença sexual em múltiplas arenas de luta”.

No campo dos estudos sobre as sexualidades, Richard Parker (2015), em uma análise sobre a construção social da sexualidade, aponta que nas Ciências Sociais, em especial na antropologia social e cultural, houve um aumento tanto na pesquisa como no interesse acadêmico em relação à sexualidade desde a década de 1980. Parker (2015, p. 127) observa alguns fatores de diferentes esferas que culminaram nesse interesse pela sexualidade, como um contexto mais amplo de mudança nas normas sociais; a influência mais específica de “movimentos políticos feministas, *gays* e lésbicos; o impacto da pandemia do HIV/AIDS [entre as décadas de 1980 e 1990]; e a preocupação crescente com as dimensões culturais da saúde reprodutiva e sexual”.

Ainda na esteira das Ciências Sociais, Simões e Carrara (2014), em uma análise do campo de estudos socioantropológicos, refletem sobre a multiplicação do número de investigações sobre sexualidade e gênero no Brasil. Os autores citam, como ponto de análise, os Encontros Anuais da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), que, desde 2004, acolhe em seu encontro anual um seminário temático que agrega discussões sobre sexualidade e gênero na perspectiva das Ciências Sociais. Para Simões e Carrara (2014, pp. 77-78), “a sexualidade parece ter alcançado um novo patamar de interesse e legitimação como objeto próprio de investigação nas Ciências Sociais”. Desse modo, o crescimento do interesse pelos estudos de gênero e sexualidade estão atrelados a diversos eventos em nível nacional, às produções acadêmicas (tanto em grupos de estudo em programas de pós-graduação, como em dissertações, teses e grupos de pesquisa ligados a essas temáticas), e às traduções para o português de obras/estudos expressivos.

Em paralelo à extensão teórica de saberes transdisciplinares que abarcam discussões acerca da pluralidade de corpos, tanto no campo da sexualidade, do gênero e das identidades sexuais, acompanhamos diversas

manifestações, apresentações, exposições e produções artísticas que emergem em diálogos transversais da diferença propondo distanciamentos da lógica binária, e discutindo, sobretudo, as construções históricas e culturais de gêneros e sexualidades. Há um movimento crescente de pessoas e/ou coletivos dissidentes² que utilizam ferramentas para produzirem diversas linguagens artísticas – como fotografia, pintura, artes plásticas, música, performances, entre outras – com um duplo propósito: 1) questionar as normatizações e regulações corporais, de gênero e sexualidade; denunciar o racismo estrutural, o machismo e a LGBTfobia, em especial a transfobia; 2) propor, com as produções artísticas – e através delas – outras formas de experiências corpóreas, com seus desejos, com novas/outras identidades de gênero, provocando fissuras e imaginando para si (e para a sua rede de alianças) vivências que transcendam os binarismos que fixam e aprisionam os sujeitos, utilizando suas artes como trajetos em constantes movimentações.

Sob essa ótica, essas pessoas artistas dissidentes ultrapassam as fronteiras das inscrições sociais “aceitáveis” – já que, como alerta Guacira Lopes Louro (2015, p. 15), em nossa sociedade, “a norma que se estabelece, historicamente, remete ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão, e essa passa a ser a referência que não precisa mais ser nomeada”. Nesse conjunto de normas, é necessário incluir a cisgeneridade (pessoas que se identificam com o gênero ao qual foram designadas desde o nascimento) como um marcador para a manutenção sistêmica da sociedade. E, de certa forma, quando pessoas dissidentes causam fissuras nesses ciclos sociais e ultrapassam fronteiras, elas provocam movimentos, desarranjos, pluralidades, questionamentos, instabilidades e incertezas – colocando em xeque todas as regulações que atravessam os sujeitos.

No intuito de mapear alguns coletivos e/ou artistas que produzem linguagens artísticas ligadas às dissidências sexuais e de gênero no Brasil, especialmente na atualidade, Leandro Colling (2018, 2019) destaca algumas características que podem servir como chave de análise para compreendermos

² A expressão “dissidência” é utilizada aqui para se pensar além do conceito de “diversidade sexual e de gênero”. A ideia, aqui, é a de que os corpos dissidentes são inadequados, não se encaixam em dicotomias binárias e identidades sexuais existentes, e propõem outras experiências e/ou reconhecimentos e autonomeações identitárias, que podem, inclusive, serem fluidas, em constantes movimentações e também como formas de resistência (Cf. SAN MARTIN apud COLLING, 2015).

as nuances dessas criações dissidentes. O autor trabalha com a expressão “cena artista” (ou de uma cena de arte artista) como uma tentativa de compreender essas produções que operam com intenções políticas explícitas – ou, nas palavras de Colling (2019, p. 21), “que criam e entendem as suas manifestações artísticas como formas distintas de fazer política, em especial quando contrapostas às formas mais ‘tradicionais’ usadas pelo movimento LGBT e feminista *mainstream*”.

É interessante destacar que as relações entre arte, política/ativismo e diversidade sexual/gênero, não são, de fato, criações novas ou elementos próprios da atualidade. Se observarmos, tanto na história da arte feminista (JONES; SILVER, 2017), nas trajetórias do movimento feminista, como em demais movimentos sociais, é possível notar expressões artísticas utilizadas como estratégias para combater o machismo, o sexismo, a misoginia e o racismo. O que ganhou intensidade nos últimos anos, diz Colling (2019), é a emergência dessa “cena artista das dissidências sexuais e de gênero” que compreende algumas características, como: 1) pessoas artistas e/ou coletivos desta cena entendem as identidades sexuais e de gênero com uma fluidez, para além das perspectivas biologizantes e binárias, percebendo as identidades como formas de criação, recriação e mutação permanentes; 2) esta cena possui a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) como força motriz das produções, compreendendo não só as intersecções entre gênero e sexualidade, como também raça e classe social; 3) o uso massivo das novas tecnologias, tendo a ampliação do acesso às plataformas digitais, e, assim, divulgando os trabalhos artísticos com custos reduzidos, principalmente nas redes sociais; 4) o aparecimento, cada vez maior, de pessoas que se autoidentificam como trans ou não-binárias no Brasil. Para Leandro Colling (2019, p. 26), “são exatamente essas pessoas trans ou não-binárias, fechativas, lacradoras, sapatonas masculinizadas, bichas afeminadas, que formam a maioria das artistas da cena das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade”.

A partir desse breve panorama de emergências, focalizo, neste trabalho, as produções musicais da artista multimídia Linn da Quebrada, que reverberam, em suas letras, discussões e problematizações que atravessam alguns temas, como: corporalidades, masculinidades e feminilidades, sexualidades plurais, o ataque ao racismo e à transfobia, além de propor, como experiência criativa, fissuras e resistências às normas que regulam as

singularidades e potencialidades de cada sujeito. A proposta, aqui, não é classificar a Linn da Quebrada como uma “artista” – visto que a própria artista não reivindica para si essa característica. E, retomando Colling (2019), a ideia de “artivismo” é pensada como uma cena, como um conjunto de diferentes obras que dialogam com as dissidências sexuais e de gênero, e não como uma identidade a ser carimbada.

Dessa forma, o objetivo central deste texto é ter como ponto de partida as músicas do álbum de estúdio *Pajubá*, lançado em 6 de outubro de 2017 por Linn da Quebrada, e entrecruzar as letras de algumas músicas com as discussões acadêmicas acerca das dissidências sexuais e de gênero, bem como analisar as potencialidades que a produção musical da artista atinge em desconstruções corporais, de gênero e de sexualidade. Ampliando – e provocando – através de sua obra musical, novos modos de existências e resistências. Assim, a estrutura textual seguirá, nas próximas páginas, por uma breve incursão biográfica da artista, a criação de Linn da Quebrada, a construção do álbum e a reflexão analítica sobre algumas canções.

(DE)COMPOSIÇÃO ARTÍSTICA

Lina Pereira é uma artista multimídia que transitou – e ainda transita – em diferentes suportes e linguagens artísticas. Criadora de Linn da Quebrada, a artista explorou criações na dança, em performances artísticas e estudos no teatro (cursando, inclusive, a Escola Livre de Teatro de Santo André, na Grande São Paulo), descobrindo, assim, outras possibilidades e movimentações corporais. No limiar entre teatro e performance, Lina Pereira participou de trabalhos interessantes, como: a performance *DPósito* (2014); o espetáculo *É pra copiar ou reescrever?* (2015), dirigido por ela e pelo Thiago Felix; e a performance *Contar os corpos e sorrir?* (2016), realizada pelo Coletivo Friccional, grupo que a artista integrava à época.

No audiovisual, participou do longa-metragem *Corpo Elétrico* (Dir. Marcelo Caetano, 2017), do documentário *Meu Corpo é Político* (Dir. Alice Riff, 2017) e do *Bixa Travesty* (Dir. Kiko Goifman e Claudia Priscilla, 2018). Esse último, inclusive, é um documentário que retrata as trajetórias pessoal e musical de Linn da Quebrada. O filme ganhou o *Teddy Awards* de “Melhor

Documentário Estrangeiro” com temática LGBT no Festival Internacional de Cinema de Berlim (2018), além de outras premiações nos festivais de Toronto, Barcelona, Brasília e Mix Brasil. Já na televisão, integrou o elenco da série *Segunda Chamada* (Rede Globo) com a personagem Natasha, e comanda, ao lado de Jup do Bairro, o *talk show TransMissão*, no Canal Brasil (Globosat).

No âmbito musical, Lina Pereira cria Linn da Quebrada em abril de 2016, já na capital paulista. E é possível afirmar que as nuances dos caminhos pessoais de Lina Pereira cruzaram, e serviram como força motriz, para as suas criações e transformações – tendo, sobretudo o seu corpo, como um território a ser investigado. “Compreendendo o corpo como um processo vivo. A partir do momento em que tomei a ação de liberdade do próprio corpo, encontrei na arte um território físico de expressão e de possibilidades” (QUEBRADA, 2018, p. 76). Na trajetória pessoal, Lina Pereira atravessou a infância entre as cidades de Votuporanga e São José do Rio Preto, ambas na Grande São Paulo. Em uma família simples e com uma formação religiosa (ligada à denominação Testemunha de Jeová), foi criada, até os 12 anos, por uma tia. No seu aniversário de 17 anos ousou experienciar em seu corpo hábitos de “montação” – geralmente utilizada por *drag queens*, a gíria “montação” indica o processo de aplicação de maquiagem, peruca e roupas para assumir uma *persona drag*, “que não se trata de uma identidade de gênero, e sim uma expressão de gênero” (MOREIRA, 2018, p. 15). Linn da Quebrada conta que criou um *alter ego* chamado Lara, assim que começou a se montar como *drag queen*, em seu aniversário: “era uma outra possibilidade de ser tudo aquilo que não pude ter sido. Através da Lara, explorei o feminino, explorei outros afetos, outras sensações, outra atitude, outro posicionamento” (QUEBRADA, 2018, p. 76).

Comecei a viadagem no meu aniversário de 17 anos. Eu trabalhava em um salão de cabeleireiro lá em São José do Rio Preto, daí eu me montei com uma travesti que trabalhava comigo, mas eu era Testemunha de Jeová. Então, fui para uma boate, montada, e quando eu voltei [para casa] joguei tudo embaixo da minha cama, escondido, porque nem minha mãe sabia que eu era viado, nem nada. Só que na mesma semana, descobriram, disseram que me viram saindo de uma balada, vestido de mulher,

daí eu fui desassociada, fui expulsa da Igreja, porque uma maçã pode contaminar as outras. (FERA, 2016, s/p)

De certo modo, a partir de seus *singles* e videoclipes na plataforma *YouTube*, é possível ler as composições da Linn da Quebrada como um caleidoscópio de fragmentos de suas existências e resistências, aparecendo, em muitos momentos, como latente em suas músicas os questionamentos: “o que pode o corpo? E o que só este corpo pode?”. Essa contínua investigação que a artista propõe sobre si – e conseqüentemente sobre as suas relações, desejos, experiências, e rupturas – afeta e transborda em todas, todes e todos que acompanham os seus trabalhos artísticos, especialmente nos *shows*. Sobre a inserção na música, ela comenta:

Eu já estava trabalhando com arte. Já estava fazendo teatro, experimentando o corpo com performance e outras coisas, investigando e vendo que meu corpo já tinha tomado bastante liberdade, experimentando novas relações, descobrindo tantas outras que eu poderia ser e entendendo o que significava, quais eram os reais efeitos de ser quem eu sou. Estava fazendo perguntas e investigando em cima disso. *Até que eu encontro a música como possibilidade de comunicação, de diálogo, percebo ela como ferramenta de acesso a outras pessoas*. E pude perceber a potência que a música possibilitava. Até que surgiu a possibilidade de apresentar num festival chamado *Periferia Trans*, que aconteceu[u] no Grajaú, em São Paulo. E a partir daí não parei mais. [...] e o que mais me impressionou na música foi o alcance que ela pode ter, em curto período, e a possibilidade de um diálogo direto, de uma troca com outras pessoas. (TRÓI, 2017, pp. 447-448, grifos meus)

Linn da Quebrada registrou os seus videoclipes na plataforma de *streaming YouTube*: primeiro, o clipe de estreia *Enviadescer* (2016); logo depois, *Talento* (2016); e o *single Bixa Preta* (2017). A artista lançou um experimento audiovisual chamado *blasFêmea* (2017) e divulgou no mesmo ano uma campanha de financiamento coletivo para a produção de seu álbum de estúdio, *Pajubá*. O financiamento foi realizado pelo site *Kickante* e ficou disponível entre 11 de abril e 10 de junho de 2017. Sobre o álbum, é interessante destacar dois elementos: o seu título, que remete a linguagem

pajubá³; e o reforço da ideia da construção de uma obra musical coletiva. Sobre o título, Linn da Quebrada (2018, p. 84) destaca:

A língua usada no meio LGBTQI é o pajubá, de origem afro-brasileira, vem do candomblé e também de outros lugares, mas principalmente as travestis e as bixas usam para se comunicar. Isso me interessava. Era a criação de vida, era como inventar modos de existir, de se relacionar.

Sobre a construção da obra musical, a ideia de parceria e de um álbum musical construído coletivamente, permeou tanto o processo do financiamento para produzir/materializar o álbum, como, posteriormente, em alguns momentos dos *shows* da artista. Em um vídeo gravado à época do lançamento do financiamento, Linn da Quebrada diz:

Pajubá é linguagem de resistência, é linguagem das transviadas sapatão, e é nada mais nada menos que também o primeiro álbum de Linn da Quebrada. Um álbum com músicas compostas por mim, a partir da minha história, da minha trajetória. E que eu pude perceber nesse caminho que é um álbum muito maior do que eu, que é um álbum que fala sobre nós. E se fala sobre nós, pois, então, que desatemos. Mas, a produção musical não é algo barato, por isso eu vou precisar da colaboração de vocês. Ele só será possível a partir de um financiamento coletivo. Eu não sou uma diva, não quero e nem posso ocupar esse espaço sozinha. Por isso quero dividir da responsabilidade e também dos prazeres da produção desse álbum. [...] Bicha, mana, mona, vamos fazer esse álbum acontecer juntas! (QUEBRADA, 2017, s/p.)

Em uma das últimas apresentações de 2019 da artista, que ocorreu em 25 de outubro de 2019 no SESC Santo Amaro (SP), em um dado momento do *show* Linn da Quebrada reforçou a ideia de construção coletiva do álbum com a plateia:

Esse [*show*] é um marco, gente! Como vocês sabem, nós estamos na reta final de *Pajubá*. Nosso disco está fazendo dois anos de vida. Lembrando que *Pajubá* só acontece – e está acontecendo –

³ Para uma densa discussão sobre a linguagem pajubá e as suas dinâmicas subversivas e de resistências, ver Lima (2017).

graças à nossa rede, a todas vocês que contribuíram para que o disco acontecesse, que foi obra de financiamento coletivo. Muito obrigada a todas que colaboraram todo esse tempo, que se mantiveram presentes, que se mantiveram cantando, e que fazem esse *show* ser possível de acontecer. Obrigada.⁴

O lançamento de *Pajubá* ocorreu em 06 de outubro de 2017 e todas as 14 faixas que compõem o disco – 1. (+ Muito) Talento (2:58); 2. Submissa do 7º Dia (3:35); 3. Bomba pra Caralho (2:13); 4. Bixa Travesty (2:38); 5. Transudo (3:32); 6. Necromancia *feat.* Glória Groove (4:07); 7. Coytada (2:54); 8. Pare Querida (2:57); 9. Dedo Nucuê *feat.* Mulher Pepita (4:02); 10. Enviadescer (4:06); 11. Pirigoza (2:52); 12. Tomara (3:06); 13. Serei A *feat.* Liniker (4:18); 14. A Lenda (3:18) – foram disponibilizadas gratuitamente pela artista em seu canal do *YouTube*. Definido pela artista como “plural, *afro-funk-vogue* experimental”, o álbum teve, em sua construção técnica, a direção musical de BADSISTA, o *backing vocal* da artista Jup do Bairro, além das participações especiais de outras artistas dissidentes como Liniker, Mulher Pepita e a cantora e *drag queen* Glória Groove. Reforçando sobre o seu processo de criação, Linn comentou durante uma apresentação no programa *Cultura Livre* da TV Cultura (2018), sobre sua obra musical:

Pajubá é um processo que eu fui compondo e me decompondo durante toda a minha vida. Eu sinto até que ele é um processo de muita *verborragia*, de muita coisa que ficou entalada durante muito tempo. E que foi onde eu consegui colocar a minha história, onde consegui construir memória. *É um processo de repensar os meus afetos, de repensar a minha sexualidade, as minhas práticas, as minhas relações.* E que, principalmente, *Pajubá* é fruto de parceria. (CULTURA LIVRE, 2018, s/p, grifos meus)

Ao analisarmos as falas da artista sobre a construção de seu primeiro álbum de estúdio é interessante ressaltar outros aspectos que embalam essa obra musical: o primeiro diz respeito a uma produção coletiva independente, ou seja, há uma criação de um caminho alternativo no mercado fonográfico das gravadoras tradicionais para circular as suas poéticas insurgentes, visto que

⁴ Fala de Linn da Quebrada durante o *show* no SESC Santo Amaro, 25/10/2019. Anotação em caderno de campo.

“suas sonoridades e suas temáticas não correspondem exatamente ao contexto musical cisheteronormado” (GUIMARÃES; BRAGA, 2019, p. 333); o segundo ponto é a participação de outras artistas dissidentes sexuais e de gênero (Liniker, Mulher Pepita e Glória Groove) em algumas músicas, reforçando, não só, uma rede efetiva e afetiva de processos colaborativos, como trocas estéticas entre as próprias artistas; o terceiro e último aspecto, que percebi em algumas apresentações da artista, é a reiteração (e, também, celebração) da construção do álbum enquanto obra coletiva, com fragmentos de pertencimento do público em cada partícula do disco e a presença massiva da plateia em cada apresentação.

PAJUBÁ E AS SUAS ARTICULAÇÕES

Linn da Quebrada mobiliza em suas produções musicais rupturas e problematizações que envolvem o corpo como múltiplas possibilidades /investigações, a crítica à dicotomia entre feminino/masculino, a fluidez da identidade sexual, o confronto à transfobia e ao racismo, a exaltação da feminilidade e um intenso manifesto/celebração pela existência de corpos trans/dissidentes: “uma lenda, uma maldição, um feitiço ou uma canção. Quem sou eu? Eu sou uma legião e nós, nós somos a revolução. Estamos vivas! Batam palmas para todas as travestis, pois estamos aqui e estamos vivas”⁵. Nesse sentido, como a artista possui uma profícua produção, focalizo aqui em algumas músicas de seu álbum com o intuito de aproximá-las de debates e pesquisas que tematizam as dissidências sexuais e de gênero.

DESFAZENDO GÊNEROS

O primeiro *single* da artista, *Enviadescer*, e canção integrante de seu álbum, pode ser um ponto de partida interessante como um mergulho nos questionamentos evidenciados por Linn da Quebrada. A letra de *Enviadescer* nos convoca a questionar as identidades binárias de gênero marcadas e moldas em todos os sujeitos, além de um propor um *movimento* pela exaltação do feminino e da feminilidade – onde quer que esses elementos se manifestem.

⁵ Fala de Linn da Quebrada ao final do *show* no Centro Cultural São Paulo, 3/11/2019. Anotação em caderno de campo.

Em um trecho da letra, o “macho discreto” – ou seja, os atributos masculinizados em identidades de homens homossexuais, que negam, em todas as instâncias, possíveis “afetações” advindas do feminino (ou de esferas pertencentes à feminilidade), configuradas pela heteronormatividade (SPARGO, 2006; PINO, 2007; MISKOLCI, 2016) não projeta nenhum interesse ou resquício de desejo para a artista:

Hey, psiu / Você aí / Macho discreto / Chega mais, cola aqui,
vamo bater um papo reto / Que eu não tô interessada no seu
grande pau ereto / Eu gosto mesmo é *das bicha!* / *Das que são
afeminada* / Das que mostram muita pele, rebolam, saem
maquiada / Eu vou falar mais devagar pra ver se consegue
entender: Se tu quiser ficar comigo, boy / Hahahahaha / Vai ter
que enviadescer, enviadescer, enviadescer / Ai, meu Deus, o *que é
que é isso que essas bicha tão fazendo?! / Pra todo lado que eu
olho tão todes enviadescendo / Mas não tem nada a ver com gostar
de rola ou não / Pode vir, cola junto as transviadas, sapatão / Bora
enviadescer, até arrastar a bunda no chão / Ih, aí, as bicha ficou
maluca!* / Além de Enviadescer tem que bater a bunda na nuca!
[Letra na íntegra de Enviadescer]. (QUEBRADA, 2017, s/p)

Nesse “movimento de enviadescer”, que chamei acima, as expressões dissidentes que observamos (“bicha”, “transviadas”, “sapatão”), são ressignificadas de enunciados de insultos para assumir um local de autoafirmação. Para além da ressignificação, há um estímulo tanto pelo movimento corporal livre (“mostram muita pele, rebola, saem maquiada”) como do reforço pelo corpo afeminado (“eu gosto mesmo é *das bicha*, das que *são afeminada*). Nessa dinâmica, a artista desconstrói e desmonta uma norma social, e esse “culto ao macho” como única fonte de desejo, atração e prazer, são paulatinamente destruídos ao longo de todo o álbum. Na letra de *Pirigoza*, por exemplo, a artista continua a sua crítica explícita ao sistema binário masculino/feminino, assim como as identidades de gênero, como podemos observar no início da música:

Eu quero saber quem é que foi o grande otário / Que saiu aí
falando que o mundo é binário, hein!?! / Se metade me quer
(ahaam) / E a outra também (pois é!) / Dizem que não sou
homem (xi...) / Mas tampouco mulher / Então olha só doutor /

Saca só que genial / Sabe a minha identidade? / Nada a ver com xota e pau, viu?! / Bem que eu te avisei / Vou mandar a real / Sabe a minha identidade? / Nada a ver com genital. [Trecho de Pirigoza]. (QUEBRADA, 2017, s/p)

Nas literaturas acadêmicas, as noções que competem às diferenças estabelecidas entre masculino e feminino ganharam evidência nas sociedades modernas e contribuíram para que autoras/es e pesquisadoras/es demonstrassem o caráter cultural, flexível e dinâmico dessas distinções. A definição do conceito de *gênero* inclui uma dimensão evidenciada no cotidiano, ou seja, *ser* e *permanecer* “homem” ou “mulher” são resultados de longos e complexos desdobramentos culturais, que variam em diferentes momentos históricos, localidades, comunidades e classes sociais (PISCITELLI, 2009).

Segundo Haraway (2004), foi em 1963 que o psicanalista estadunidense Robert Stoller apresentou o termo “identidade de gênero” no Congresso Internacional de Psicanálise, em Estocolmo, formulando um quadro de distinção em que o *sexo* vinculava-se à Biologia (genes, hormônios, sistema nervoso, morfologia) e o *gênero* ligava-se à cultura (por meio da Psicologia, da Sociologia, da Educação e de todo aprendizado vivido desde o nascimento). Relacionado a esse debate, pesquisadoras feministas utilizaram o termo *gênero* para deslocar do campo biológico as produções de corpos e imagens que correspondiam às expectativas femininas e masculinas, havendo, então, uma diferenciação da categoria sexo.

Em uma perspectiva analítica sobre a construção cultural do gênero, Judith Butler (2015) propõe que a delimitação e a nomeação das relações de gênero acontecem antes do nascimento da criança. Por meio das diversas e tecnológicas ecografias gestacionais e interferências médicas, uma criança em desenvolvimento fetal transforma-se, de um ser “neutro”, em um garoto ou em uma garota. “Nessa nomeação, a garota *torna-se* uma garota, ela é trazida para o domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação do gênero” (BUTLER, 2015, p. 161, grifo da autora). Esse processo de transformação de um ser “neutro” em um “ele” ou em uma “ela” é, posteriormente, delimitado e sustentado em diversos intervalos de tempo por várias autoridades para, então, ser considerado um efeito naturalizado,

legitimando – com a matriz das relações de gênero – o que pode ser descrito como “humano”.

Em *Problemas de gênero* (2014), Butler explora, entre outros temas, a problemática do gênero através do conceito de *performatividade*. O termo, originário do *enunciado performativo* da “teoria dos atos da fala” (*speech acts*) do filósofo da linguagem J. L. Austin, é trabalhado por Butler como *atos performativos* – atos realizados em esferas públicas que propagam uma construção social e discursiva à qual ações estilizadas são repetidas em cenas variadas para elaborar os gêneros masculino e feminino. Assim, os corpos são condicionados *nos* e *pelos* atos performativos à materialização de homens e mulheres, adquirindo, a partir dessa prática ritual de reiteração – sempre composta por uma norma ou um conjunto de normas – um efeito naturalizado, de substância, de fixidez dos sexos.

Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa “ação” é uma ação pública. A *performance* é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito. (BUTLER, 2014, p. 200, grifos da autora)

A ideia de gênero performativo de Butler pode ser observada mediante duas vertentes: 1) por um lado, a performatividade produz as identidades de gênero em um processo de repetição que é, por meio dos padrões comportamentais, fabricado pelos efeitos de gênero, ou seja, as características de homem/mulher e masculino/feminino são adquiridas como identidades por meio dos atos performativos que sustentam as normas de gênero; 2) por outro lado, nesse processo de construção e reiteração de normas, o sexo produzido também pode sofrer uma desestabilização como algo que não pode ser fixado ou definido e que excede, assim, as fronteiras das normas de gênero.

Segundo Butler (2015, p. 164), essa “instabilidade é a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, o poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o ‘sexo’ é estabilizado, a possibilidade de colocar as normas do ‘sexo’ em uma crise produtiva”. Dessa forma, essa “instabilidade” aparece como uma dinâmica de resistência em relações de poder, desestabilizando a coerência entre sexo, comportamento, orientação sexual e identidade de gênero.

Se retornarmos às músicas de Linn da Quebrada, essas ideias de “instabilidade” e “crise produtiva”, presentes na obra de Butler (2015), aparecem como estratégias de fissuras em um sistema normativo, além de uma ampliação de horizontes e expansão de vivências e experiências corpóreas e sexuais. Tanto o “movimento de envidescer” como o questionamento do binarismo de gênero, provocam um duplo efeito: são subversões de identidades e resistência às normas; mas são, também, criações e recriações de outras/novas autoidentificações (“bichas”, “transviadas”, “sapatão”), se aproximando, de certo modo, da ideia de “multidões *queer*” (PRECIADO, 2011).

Paul B. Preciado (2011) reflete sobre a noção de “multidões *queer*”⁶ propondo uma desidentificação aos parâmetros masculino/feminino e heterossexual/homossexual como estratégia política à “universalização”, às naturalizações e normalizações dos corpos, gêneros, sexualidades e desejos – o que construiria, assim, novas (outras) subjetividades e expressões de sexualidade e prazer. Para Preciado (2011, p. 18), a noção de multidão *queer* “se opõe decididamente àquela de ‘diferença sexual’. (...) não existe uma diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida”.

Segundo o autor, essa multidão não se estabelece como um “terceiro sexo” ou com uma relação “além dos gêneros”, mas questiona a ideia de corpos “normais” (brancos, heterossexuais e cisgêneros) e “desviantes” (que não se enquadram nas normas hegemônicas), provocando, por meio da constatação dessa multiplicidade de diferenças, uma reflexão que abranja os regimes caracterizados desses corpos. Assim, a “política das multidões *queer*

⁶ Para uma discussão sobre estudos *queer* e os seus desdobramentos, bem como possíveis traduções para a palavra *queer*, ver Bento (2017), Miskolci (2009, 2016), Pereira (2006, 2012) e Pelúcio (2012, 2014).

emerge de uma posição crítica a respeito dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária” (PRECIADO, 2011, p. 18), tendo como potência política uma rearticulação de corpos dissidentes que se revoltam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: “as ‘sapatas’ que não são mulheres, as bichas que não são homens, as trans que não são homens nem mulheres, os *drag kings*, as mulheres de barba, os transbichas...” (PRECIADO, 2011, pp. 15-16).

CORPOS E DESEJOS

Na letra de (+ *Muito*) *Talento*, música que abre *Pajubá*, a artista reforça a ideia de “corpos feminilizados”, além de refutar a prática de “ajoelhar perante o homem e aceitar que o desejo dele esteja em primeiro lugar, que o meu prazer seja apenas o prazer dele” (QUEBRADA, 2018, p. 85). Nessa ideia, esse corpo feminino/feminilizado – destinado apenas ao “sexo escondido”, à solidão e à ausência de afeto – rejeita esse espaço de submissão e do culto ao másculo-homem-macho. “Percebi que assumir o feminino no meu corpo me deixava destinada apenas ao sexo escondido, não ao afeto, não à relação. Re-la-ção para mim é: eu relo em você, e você rela em mim” (QUEBRADA, 2018, p. 85).

Não adianta pedir / Que eu não vou te chupar escondida no
banheiro / Você sabe eu sou muito gulosa / Não quero só pica /
Quero o corpo inteiro / Nem vem com esse papo / Feminina tu
não come? / Quem disse que linda assim / Vou querer dar meu cu
pra homem? / Ainda mais da sua laia / De raça tão específica /
Que acha que pode tudo / Na força de Deus e na glória da pica já
/ Tava na cara que tava pra ser extinto / Que não adiantava nada /
Bancar o machão se valendo de pinto / Tu se achou o gostosão,
né? / Pensou que eu ia engolir? / Ser bixa não é só dar o cu / É
também poder resistir. [Trecho de (+ *Muito*) *Talento*].
(QUEBRADA, 2017, s/p)

Essa ideia de destruição do “espaço sagrado do falo” e seu respectivo império, também aparece nas músicas *Transudo*, *Coytada* e *Pare Querida*, como podemos observar nos trechos das letras abaixo:

Nem gasta a sua saliva / Que a mim você não interessa / Eu gosto muito de fuder / Mas gosto de fuder sem pressa! / Quando eu quero eu dou eu sento eu quico empurro com vontade! / Não sou de contar mentira, mas invento minhas verdades / Tenho pena de você / Com o pau apontado pra própria cabeça / Refém de sua frágil masculinidade. [Trecho de Transudo]. (QUEBRADA, 2017, s/p).

Sua bixinha safada / (Tu vai morrer na punheta) / Você só quer dar pras gay bombada / (Tu vai morrer na punheta) / E eu sou muito afeminada. [Trecho de Coytada]. (QUEBRADA, 2017, s/p).

Tu vem me dizer / Que só trepa com homem bombado / Apenas pare, querida / Vem fuder com os vyado / Você sabe, eu não sou sarada / E nem faço academia / Mas arraso numa cama / Inventando pornografia / E se tu me desse bola / Eu dava / Eu dava dava / Eu dava, mas te comia / Mas eu sei que tu só gosta / De boy viril, glamuroso / Vem aqui me dá uma chance / E vamo fuder gostoso. [Trecho de Pare Querida]. (QUEBRADA, 2017, s/p)

Para além da exaltação do corpo feminino, e da expressão da feminilidade em qual corpo ela residir, aparecendo explicitamente como potência nas músicas, há, nos trechos acima, uma recusa por um “corpo masculino padrão” que são pautados por um “espaço sagrado do falo” (QUEBRADA, 2018). Essa recusa, presente na letra, é uma crítica a um regime político-social que modela a sociedade como *heteronormativa*. Através de uma rede de mecanismos entrecruzados, as práticas sexuais são inscritas nos sujeitos como regulações que devem se adequar às normas vigentes “aceitáveis”, ou seja, existe um efeito de uma “tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade” (PRECIADO, 2017, p. 25), e é por meio desse “sistema heterossexual” ou dessa “heterodivisão do corpo” (PRECIADO, 2017), que as práticas sexuais, os desejos, as expressões de gênero e as suas relações operam. Assim, a heteronormatividade, em linhas gerais, insere a heterossexualidade como norma fundante de toda sociedade. Essa norma não delimita (apenas) a prática sexual heterossexual, mas o comportamento, as falas, os vestuários e os gestos, organizando e enquadrando todas, todes e todos “a partir do modelo do casal heterossexual reprodutivo” (PINO, 2007,

p. 160). Tamsin Spargo (2006, p. 67) conceitua heteronormatividade como “a tendência, no sistema ocidental contemporâneo de sexo-gênero, de ver as relações heterossexuais como a norma, e todas as outras formas de comportamento sexual como desvios dessa norma”. Sobre heteronormatividade o sociólogo Richard Miskolci (2016, p. 15) aponta:

A heteronormatividade seria a ordem sexual do presente, na qual todo mundo é criado para ser heterossexual, ou – mesmo que não venha a se relacionar com pessoas do sexo oposto – para que adote o modelo da heterossexualidade em sua vida. Não por acaso, violências atualmente chamadas de homofobia não se dirigem igualmente a todos/as os/as homossexuais, mas, antes, muito mais frequentemente a quem não segue esse padrão. Nesse sentido, quer sejam heterossexuais ou homossexuais, todos podem ser normalizados e preconceituosos com o Outro, aquele que vive, se comporta ou pensa diferentemente.

Se retomarmos alguns trechos citados acima das músicas (+ *Muito Talento* e *Pare Querida*), como “Você sabe eu sou muito gulosa / Não quero só pica / Quero o corpo inteiro”, da primeira; e “Você sabe, eu não sou sarada / E nem faço academia / Mas arraso numa cama / Inventando pornografia”, da segunda; nos traz, também, elementos interessantes para pensarmos sobre novas/outras configurações sobre práticas sexuais e relações com corpos “vyados”, como aparece na letra. Nesse sentido, Linn da Quebrada (2018, p. 85) comenta:

Percebo o quanto aprendemos a gostar do sexo em meios como a pornografia, o quanto ela nos deixa viciadas e apaixonadas por um tipo de homem, de corpo padrão. O quanto essa visualidade cria um roteiro sexual de como se faz, com quem, em que lugar, em quanto tempo se faz o sexo. A partir daí, passo a inventar o meu sexo, porque aquele sexo não me cabe mais, e eu já não cabia mais nele.

Se adicionarmos, aqui, trechos das músicas *Tomara* e *Dedo Nucuê feat. Mulher Pepita*, é possível expandir a reflexão acerca das práticas sexuais:

De que me adianta a neca ser mati ou odara / Se na hora do vamo ver... / Tomara que no rala e rola tenha muito mais que só entra e

sai vara / Tomara / Que no rala e rola tenha muito mais que só entra e sai... / Já tô mais que acostumada / É sempre a mesma coisa / Farinha do mesmo saco / Não fazem nada com nada / Chupa aqui / Chupa cu lá / São três posições / 'tão prontos pra gozar / Se soubesse eu que era só isso / Nem tinha pra quê começar. [Trechos de Tomara]. (QUEBRADA, 2017, s/p).

Que cool, que cool é esse? Quem quer cair dentro dele? Primeiro põe um pé, o outro depois cai dentro / Mas que cool aconchegante parece um acampamento / Primeiro põe um pé, o outro depois cai dentro / Mas aqui tem tanto espaço tá mais pra um apartamento / Dedo nucuê tão bom / Dedo nucuê tão gostoso / Eu vou bater uma curirica / E vou lamber o meu próprio gozo / Dedo nucuê tão bom / Dedo nucuê tão gostoso / Eu comecei só com um dedinho / Agora eu tô com o braço todo / Dedo nucuê tão bom / Mas com a língua é mais gostoso. [Trechos de Dedo Nucuê *feat.* Mulher Pepita]. (QUEBRADA, 2017, s/p)

A partir destes dois trechos acima, notamos dois deslocamentos: a retirada da penetração como única fonte (ou fonte principal) de uma prática sexual; e o estímulo do ânus como uma zona de excitação e prazer, sobretudo estimulado por dedos, mãos e língua. No *Manifesto contrassexual* (2017), Paul B. Preciado chama a atenção para práticas que fogem e/ou subvertem à “maquinaria heterossexual”, ou seja, se a heterossexualidade integra uma tecnologia social que é inscrita nos corpos e mantida por meio de ações constantes de repetição, “é possível inverter e derivar (modificar o curso, mudar, submeter à deriva) suas práticas de produção da identidade sexual” (PRECIADO, 2017, p. 30). Nessa ideia, as pessoas dissidentes e os corpos desviantes investem em práticas contrassexuais em uma relação radical contra as normas de sexo e gênero dominantes. O autor cita, então, três práticas contrassexuais: a utilização de *dildos*, a erotização do ânus e o estabelecimento de relações contratuais S&M (sodomasoquistas). Dentre as práticas, destaco a erotização do ânus, que se aproxima dos trechos musicais citados de Linn da Quebrada. Na análise de Preciado (2017), “os trabalhadores do ânus”, como ele chama, não está inserido em um sistema da máquina heterocentrada: o ânus não está em uma lógica de reprodução; não está em uma relação romântica; sua excitação e seu prazer não podem ser medidos; e a sua zona erógena não é capturada pelo sistema tradicional, ou seja, “o ânus é o centro

erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual” (PRECIADO, 2017, p. 32).

A partir deste breve panorama analítico sobre algumas das produções musicais da Linn da Quebrada, e possíveis cruzamentos com literaturas acadêmicas, sobretudo acerca de gênero e sexualidade, destaco, à guisa de conclusão, o interessante movimento que a artista nutre com as suas músicas – ampliando e expandindo temáticas urgentes que atravessam todos os sujeitos. “Encontrei na música, na linguagem, o modo de inventar uma verdade, um desejo, e de criar um espaço de potência, de afeto, e de carinho, que os homens já fazem tão bem entre eles” (QUEBRADA, 2018, p. 87). E esse espaço de potência, essa rede de afetos, consegue paulatinamente destruir o “espaço sagrado do falo”, do “culto ao macho”, quando a artista exalta corpos afeminados, quando retira do pênis a única fonte de desejo/admiração, evocando – e explorando – toda a dimensão corporal como fluidos intensos de desejo e prazer (PINHEIRO, 2021). E, ao mesmo tempo em que há a destruição desse macho viril e heteronormativo, há uma exaltação do feminino e do amplo território em que esse feminino pode ocupar. “Ser trans pra mim não é necessariamente ter um ponto de chegada. Eu vivo um processo, meu corpo enquanto um processo. Mais do que certezas, o que carrego comigo são dúvidas. O poder da incerteza” (QUEBRADA, 2018, p. 78).

Linn da Quebrada. Linda Quebrada. Linn, da Quebrada. Linda que brada. A obra musical da artista que está em constante movimento, nos convida aos seus fluxos de reflexão – e não só a pensar, como também em estabelecer estratégias de ação. Borras as fronteiras normativas entre o que é homem e o que é mulher; o que é do espaço do feminino e do masculino. Investigar a si em toda a sua complexidade, explorando o corpo e as identidades sexuais e de gênero como constantes recriações e fissuras, traçando planos que não sejam capturados pela “máquina heterossexual”, e propondo outros modos de viver e experimentar desejos e relações que não sejam pautas pelas normas e regulações. “Quando eu digo que eu gosto mesmo é das bixas, é disso que se trata. (...) as bixas aprendem a desejar o macho, e não a cultivar o desejo entre elas mesmas ou entre as trans não-binárias” (QUEBRADA, 2018, pp. 87-88).

Dessa forma, Linn da Quebrada, uma artista multimídia dissidente, se apropria do *fazer artístico* para expandir, transbordar e propor novas narrativas que perpassam os discursos sobre os corpos e suas possíveis (re)modelações e transformações que aparecem em constantes disputas nas arenas social e política. E, através de suas produções artísticas, as resistências às normas hegemônicas são utilizadas como força motriz para (re)invenção e movimentação, em uma estética plural que não é estática.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, pp. 151-172.

COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA, 2015.

COLLING, Leandro. “A emergência dos artivismos das dissidências sexuais e de gêneros no Brasil da atualidade”. *Sala Preta*, São Paulo, v. 18, n. 1, pp. 152-167, 2018.

COLLING, Leandro. “A emergência e algumas características da cena artista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade”. In: COLLING, Leandro (Org.). *Artivismo das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, pp. 11-40, 2019. (Coleção CULT).

CULTURA LIVRE. “Linn da Quebrada ao vivo”. *YouTube*, 2018.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kf_idnHJLbs>.
Acesso em: 20/11/2018.

- FERA, Marco Antonio. “Desconstrução de Gênero”. *YouTube*, 2016.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ka13EI9EYow>>.
Acesso em: 11/05/2018.
- GUIMARÃES, Rafael Siqueira de; BRAGA, Cleber. “Ruídos anti-hegemônicos na música brasileira contemporânea: dissidências sexuais e de gênero”. In: COLLING, Leandro (Org.). *Artivismo das dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: EDUFBA, pp. 309-337, 2019. (Coleção CULT).
- JONES, Amelia; SILVER, Erin. “História da arte feminista queer, uma genealogia imperfeita”. In: PEDROSA, Adriano; MESQUITA, André (Orgs.). *Histórias da sexualidade*: antologia. São Paulo: MASP, pp. 240-271, 2017.
- KICKANTE. *Campanha*. Disponível em:
<<https://www.kickante.com.br/campanhas/linn-da-quebrada-bixa-pode-fazer-um-pedido-0>>. Acesso em: 20/11/2018.
- LIMA, Carlos Henrique Lucas. *Linguagens pajubeyras*: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade. Salvador: Editora Devires, 2017.
- LOURO, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. In: _____. (Org.). *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 7-34, 2015.
- MISKOLCI, Richard. “A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 21, pp. 150-182, jan.-jun. 2009.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria queer*: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica; UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2016.
- MOREIRA, Larissa Ibúmi. “Apresentação”. In: _____. *Vozes transcendentales*: os novos gêneros na música brasileira. São Paulo: Hoo Editora, pp. 13-15, 2018.

- PARKER, Richard. “Cultura, economia política e construção social da sexualidade”. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 125-150, 2015.
- PELÚCIO, Larissa. “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 2, n. 2, pp. 395-418, jul.-dez. 2012.
- PELÚCIO, Larissa. “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?”. *Revista Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 1, pp. 68-91, 2014.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “Queer nos trópicos”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 2, n. 2, pp. 371-394, jul.-dez. 2012.
- PINO, Nádía Perez. “A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos des-feitos”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 149-174, jan.-jun. 2007.
- PINHEIRO, Rafael. “Entre dildos e desejos: refletindo sobre o corpo a partir de Linn da Quebrada”. *Come to Horny*. Disponível em: <<https://cometohorny.com/entre-dildos-e-desejos-refletindo-sobre-o-corpo-a-partir-de-linn-da-quebrada/>>. Acesso em: 25/04/2021.
- PISCITELLI, Adriana. “Gênero, a história de um conceito”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José (Orgs.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, pp. 116-148, 2009.
- PRECIADO, Paul B. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 11-20, jan.-abr. 2011.
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

- QUEBRADA, Linn da. “Bixa, Preta TRÁ TRÁ TRÁ e Transviada”. In: MOREIRA, Larissa Ibúmi. *Vozes transcendentas: os novos gêneros na música brasileira*. São Paulo: Hoo Editora, 2018, pp. 74-88.
- QUEBRADA, Linn da. “Bixa Preta”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VyrQPjG0bbY>>. Acesso em: 20/11/2017.
- QUEBRADA, Linn da. “blasFêmea | Mulher”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&ct=24s>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Coytada”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4W8jlyLK5LA>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Dedo Nucué ft. Mulher Pepita”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NtUtgkkNtFg&ct=2s>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Enviadescer”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MFmZj4SyrY>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Pare Querida”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FkvAQfZ1MSk>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Pirigoza”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7kZ4Xh0mhik>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Tomara”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pQmOVhCoE4w>>. Acesso em: 20/11/2018.

- QUEBRADA, Linn da. “Transudo”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OKjx_IICGUk>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “(+ Muito) Talento”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jZ19E9OJ6n8>>. Acesso em: 20/11/2018.
- QUEBRADA, Linn da. “Kickante – A bixa pode fazer um pedido? Pode?!”. *YouTube*, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rofZHSOP29k>>. Acesso em: 20/11/2017.
- SIMÕES, Júlio Assis; CARRARA, Sérgio. “O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, pp. 75-98, jan.-jun. 2014.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- TRÓI, Marcelo de. “Obra das travas: entrevista com Linn da Quebrada, por Marcelo de Trói”. *Periódicus – Revista de Estudos Indisciplinares em Gênero e Sexualidade*, Salvador, v. 1, n. 10, pp. 446-457, nov.2018-abr.2019.

CAPÍTULO 7

JAMURIKUMALU, AS HIPERMULHERES: GÊNERO E CARNAVALIZAÇÃO NO ALTO XINGU

Nathalie Sá Cavalcante

Joseane Prezotto

INTRODUÇÃO

O Alto Xingu é a área cultural multilíngue localizada na parte sul da TI Parque Indígena do Xingu, descrita, em geral, como a área em que habitam os povos Aweti, Kamaiurá, Mehinako, Trumai, Wauja, Yawalapiti, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukuá e Naruvotu. As últimas cinco etnias, incluídos os Kuikuro, pertencem ao grupo linguístico alto xinguno *karib/carib(e)*, subsistema da família linguística homônima, que é das maiores famílias linguísticas indígenas da América do Sul, juntamente com a família Aruak e aquelas provenientes do tronco tupi.

Originários da antiga aldeia Kuhikugu, os Kuikuro, hoje o povo com a maior população do Alto Xingu, 415 indivíduos no censo de 2002¹, eram “kuhikugu ótomo”, cuja corruptela formou a denominação atual. Esta é sua identificação geral para os brancos, como sobrenome de todos os membros da etnia. A autodenominação segue referindo, no entanto, o nome da aldeia do indivíduo, ou seja, “Ipatse ótomo”, “Ahukugi ótomo” ou “Lahatuá ótomo”, “o pessoal (ou dono) de Ipatse, de Ahukugi ou de Lahatuá”, nome de três aldeias hoje existentes.²

Os Kuikuro fazem parte de um complexo sistema social, a rede intertribal do Alto Xingu: “grupos distintos por critérios territoriais, históricos e, sobretudo, linguísticos se relacionam através de trocas rituais, matrimoniais e econômicas, compartilhando traços culturais básicos”

¹ Cf. Povos Indígenas no Brasil <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>.

² Discussão detalhada de denominação, autodenominação, migrações e da importância da palavra “ótomo” para os Kuikuro, ver Franchetto, 1989.

(FRANCHETTO, 1989, 2-3). O festival Jamurikumalu³ é uma das festas rituais tradicionais que celebra, organiza e favorece tais intercâmbios. A festa é realizada pela etnia Kuikuro, mas participam outros grupos do Alto Xingu, ou seja, é uma festividade de caráter propriamente intertribal.

Celebram os ritos cerimoniais desta festividade apenas as mulheres; os homens, quando permitido, são espectadores e alvo do escárnio e agressividade daquelas. Durante as comemorações, as mulheres se transformam em “hipermulheres”. Elas assumem atitudes e papéis que a comunidade reconhece como características dos homens: o protagonismo (no canto, na dança, no espaço), a agressividade (na disposição sexual, nas lutas corporais); e manifestam uma linguagem obscena (a fala no limiar do agressivo e cômico). Elas ridicularizam seus *parentes* e companheiros por meio de brincadeiras e piadas ofensivas, inclusive atacam sexualmente os homens, que, na posição passiva, demonstram medo e geralmente tentam fugir às investidas. Também se engajam em competições físicas, performando as lutas corporais do esporte conhecido como huka-huka, praticado por vários povos xinguanos.⁴

Figura 1 - As Hiper Mulheres (Fonte: Documentário *As Hiper Mulheres*, 2011.)



³ Jamugikumalu em aruak, Yamurikumã em tupi, Itão Kuegu para os Matipu. Cf. Povos Indígenas do Brasil.

⁴ Inspiradas no ritual, as mulheres do alto Xingu criaram, em 2009, a “Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguanas”. A Associação é responsável por levar as demandas das mulheres para os órgãos públicos responsáveis e para as organizações não-governamentais que atuam na região. Fazendo uso do termo comum ao feminismo “empoderar”, um dos seus principais objetivos é fortalecer o protagonismo feminino nas aldeias.

O documentário *As Hiper Mulheres*, de 2011, dirigido por Takumã Kuikuro, Carlos Fausto e Leonardo Sette, retrata a inversão dos comportamentos de gênero desde o início da preparação do ritual. Na história que conduz a narrativa do documentário, é o pedido de um velho a seu sobrinho que determina a necessidade da realização do Jamurikumalu: permitir que sua esposa, idosa, pressentindo a morte, possa cantar pela última vez na festa. As mulheres começam a se preparar para o festival, aprendendo os cantos com a anciã mestre de cantos que os sabe todos e teme morrer a qualquer momento, levando consigo seu conhecimento. “O medo da perda deflagra toda a mobilização para a festa. A resposta ao medo é o ritual em toda sua potência, a força do encontro das mulheres, seus cantos, sua pujança.” (MARTINS, 2014, p. 14).

O ritual é adiantado porque aquele momento é considerado de grande importância para as mulheres, sendo necessário que a idosa tenha a possibilidade de vivenciá-lo uma vez mais; durante o rito, seu canto é mais livre e, assim, sua morte também será. Além disso, é preciso entrar em sintonia com as outras mulheres da aldeia, e isso acontece quando elas deixam de ser as mães dos filhos, as esposas dos homens, e passam a direcionar suas atenções umas às outras.

Os comportamentos já alterados evidenciam a importância do ritual para as mulheres:

Enquanto preparam-se para a festa, as mulheres “podem” muitas coisas, como fazer piadas sobre os homens, jogar com sua sexualidade, brincar com o erógeno, experimentar a força bruta: “Essas mulheres detonam!”, exclama um dos homens, vendo as mulheres lutarem entre si. (MARTINS, 2014, p. 14)

A festa é retratada também em *Porcos raivosos*, curta-metragem de 2012, dirigido por Isabel Penoni e Leonardo Sette. Neste, de caráter mais ficcional, as mulheres xinguanas encenam, atrizes do filme, um mito indígena/kuikuro relacionado ao ritual no qual os homens se transformam em porcos, *hiperporcos*, resultando na dança – e na fuga – do grupo de mulheres:

Por trás da índia mais nova corre um homem indígena que chega até sua mãe, e lhe fala que os homens se transformaram em porcos furiosos; nesse momento ela muda de expressão e se

levanta [...] A mulher, com um facão na mão, chama as irmãs para se aproximarem [...] Vamos embora daqui! decidem as mulheres. Nesse momento, começa novamente o ritual de dança. As mulheres riem exageradamente, caem no chão [...] Elas retornam a cantar. Pintam-se. (COSTA, 2016, p. 544)

Os homens transformam-se em porcos furiosos, irracionais e, logo, vulneráveis diante do que restou daquela sociedade humana: as mulheres. Elas dançam, riem, cantam, caem no chão sem preocupação, pois não há mais os que lhe impõem o que pode ou não ser feito: são as mulheres, com facões em mãos, o centro do ritual, o centro de toda energia e renovação produzidas.

Assim, Jamurikumalu é campo fértil para o entendimento e a discussão não só de como as relações entre homens e mulheres são construídas e reproduzidas dentro de um sistema patriarcal, como também — o que mais nos interessa nesta pesquisa — como essas relações são modificadas exclusivamente durante o período de realização do ritual.

A partir da inversão das relações de poder, é possível enxergar o ritual enquanto carnavalesco, visto que a inversão é das principais características carnavalescas proposta na obra de Bakhtin. Para essa discussão, entretanto, é preciso primeiramente elucidar algumas questões relativas aos estudos de gênero e da carnavalesco, para, só depois, dialogarmos essas duas teorias com a prática dos kuikuros.

GÊNERO E CARNAVALIZAÇÃO

Gênero é uma condição exigida para um corpo sexualizado que nos possibilita entender as interpretações construídas sócio-cultural e historicamente para o masculino e para o feminino. Essas interpretações promovem relações de poder que estabelecem padrões culturais, e quando, nesses padrões, não há presença de alteridade, a consequência é uma relação hierárquica.

Os estudos de gênero, campo de estudos alicerçado pelos pressupostos dos Estudos Culturais, é responsável por investigar símbolos relacionados ao que é ser homem e o que é ser mulher, analisar conceitos normativos presentes na sociedade, entender o papel das instituições econômicas e

políticas na manutenção do *status quo* – estado atual do poder social – e embasar a resistência política de grupos historicamente marginalizados.

Em sociedades regidas pelo patriarcado – palavra que advém da junção dos termos gregos *pater* (pai) e *arkhe* (origem e comando) –, o poder, tanto na esfera pública, quanto na privada, encontra-se ao lado dos patriarcas, dos homens. Esse sistema produz e é sustentado por ideais machistas, falocêntricos e falogocêntricos⁵, e esses preconceitos passaram por um processo de naturalização, atuando na formação do sujeito, inscrevendo a cultura em uma lógica sexuada,

segundo a qual os lugares, papéis, atividades e posições das pessoas são definidas segundo seu sexo social, seu gênero, masculino ou feminino. Estabelece-se, sob tal visão de mundo, uma partilha desigual, ao se conferir ao masculino uma posição de superioridade em relação ao feminino, fundamentada em argumentos biológicos, na tese da inferioridade estrutural do sexo feminino. Tal hierarquização é produzida e reproduzida diuturnamente até ser internalizada, naturalizada como pertencente à ordem das coisas, em nossas práticas cotidianas. (MUNIZ, 2017, p. 38)

Assim, os papéis de gênero são impostos como uma forma de comportamento esperado e legitimado socialmente. Por exemplo, de forma geral, à mulher cabe o papel de esposa, mãe, dona do lar, ainda que desempenhe, também, funções no âmbito público; ao homem, ao contrário, espera-se que sua relevância seja muito mais para o coletivo do que para as relações intrafamiliares.

Por meio dos papéis sociais, os binarismos de gênero são reforçados, ou seja, afirma-se a superioridade hierárquica de um termo em relação ao outro, tais como feminino/masculino e homem/mulher. É a partir do entendimento dessas relações de poder que podemos entender a carnavalização, pois ela pressupõe um estado de vida fora dessas hierarquias

⁵ Falogocentrismo é um neologismo criado por Jacques Derrida ao unir os termos falocentrismo e logocentrismo. A expressão nomeia a autoridade masculina sobre o feminino, expondo a questão de o falo ser comumente reconhecido como ponto de referência dos seres humanos e única forma de aprovação da realidade histórico-cultural.

normatizadas, um estado de vida festivo fora dos padrões vigentes, uma mudança comportamental. Segundo Bakhtin (2013, p. 6-7), essa mudança:

não era simplesmente representada no palco, antes, pelo contrário, vivida enquanto durava o carnaval. Isso pode expressar-se da seguinte maneira: durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. Aqui a forma efetiva da vida é ao mesmo tempo sua forma ideal ressuscitada. (BAKHTIN, 2013, p. 6-7)

A sociedade inteira transforma-se em um grande palco. A forma livre de realização é o que vai provocar a subversão e o rearranjo dos papéis sociais de gênero culturalmente pré-determinados, criando uma oposição aos princípios estabelecidos pela “cultura oficial” (*idem*) a fim de deslocar hierarquias. Muitas vezes, para isso, usa-se o riso e o “vocabulário familiar e grotesco”⁶ (*idem*), de forma que a sociedade se ponha inteiramente cômica, coadunando com a ideia de celebração.

Na carnavalização, “a vida se põe ao contrário, o mundo inverte-se. Suspendem-se as interdições, as restrições, as barreiras, as normas que organizam a vida social, o desenrolar da existência normal” (FIORIN, 2018, p. 100). O mundo tem suas hierarquias derrubadas pela força e vontade presente no sujeito carnavalesco que, ao ignorar as instituições de poder, passa a deslocar esse poder.

Vejamos, a seguir, como essa ideia pode dialogar com o ritual Jamurikumalu.

JAMURIKUMALU É, TAMBÉM, CARNAVAL

Apesar do risco que qualquer generalização traz a um trabalho científico, os estudos gendrados afirmam que toda relação entre dois ou mais sujeitos é norteada, também, pela noção de gênero; em nossa sociedade

⁶ Vocabulário sem restringimentos, entre sujeitos que desconsideram a distância hierárquica provocada pelas posições sociais. Frequentemente marcada por descortesias e injúrias, é uma linguagem de caráter ambivalente, pois rechaça e aproxima.

branca, cristã, escolarizada, capitalista, ocidental, ou em qualquer outra. Assim sendo, as interações entre os sujeitos kuikuro não escapam da existência de normas comportamentais impostas para homens e para mulheres.

Quanto aos Kuikuro, um exemplo de interdição que mostra a existência dessas normas de gênero é o fato de as mulheres não poderem se deslocar por alguns caminhos da praça central da aldeia ou serem proibidas de ocupar alguns espaços específicos, como o Kwakutu, local cerimonial dos homens, onde se reúnem para cantar/contar histórias ou, simplesmente, descansar afastados de suas casas. Bruna Franchetto, linguista e antropóloga que passou períodos de observação e interação com esse grupo, ao perceber a dificuldade de deslocamento imposta às mulheres, descreve sua reação:

Queria não ser mulher, já que não conseguia escapar da vivência daquele ser mulher enquanto construído diferencialmente naquela sociedade, sentido e interpretado como uma triste e insuportável experiência de inferiorização. A partir da minha perspectiva cultural e pessoal, não podia não interpretar a diferença solidamente marcada entre homens e mulheres se não como sendo um epifenômeno de uma opressão sexual, de uma desigualdade hierarquizada, não apenas uma assimetria. (FRANCHETTO, 1996, p. 39)

A partir do relato acima, constata-se que os homens e as mulheres da aldeia não vivem em uma alteridade de gênero; mas ainda, que binarismos hierárquicos regem as relações interpessoais nessas comunidades. Há poderes destinados apenas aos homens, e exigências destinadas apenas à mulher. Durante o ritual Jamurikumalu, entretanto, o poder – ainda que de forma temporária – é das mulheres. São elas as guerreiras, as líderes e as que comandam a procura erótica/sexual.

Essa inversão do poder não se separa de um tom transgressor cômico. No documentário *As Hiper-Mulheres*, citado anteriormente, é possível notar a presença marcante do riso durante o ritual, como, por exemplo, quando as mulheres correm em direção aos homens, que fogem — desesperadamente — delas. Ou ainda, quando uma das mulheres narra que, ao correr na direção de um homem que estava fugindo, ela desistiu e decidiu, então, ter relações sexuais com o filho dele. Além da falta de importância atribuída à

individualidade do sujeito masculino, ela ri da forma como o filho tentou se proteger, inutilmente, com os braços.

O tom cômico é uma característica comum no processo de carnavalização. Esse riso carnavalesco é satírico, ridiculariza o Outro e confere ao corpo o estado festivo, assim como um caráter positivo e afirmativo. De forma que o corpo carnavalizado quer romper com os papéis de gênero, pois a função carnavalesca é libertar (BAKHTIN, 2013) o que, em outro contexto, seria considerado impróprio.

Como expressa Franchetto (1996, p. 40), o ritual é “uma espécie de pequeno carnaval intramuros”. Assim, Jamurikumalu dialoga com a carnavalização bakhtiniana por ser uma festividade marcada pelo exagero, pela euforia dos desejos e dos corpos, por apresentar uma realidade distinta daquela mantida pelo *status quo*. Uma realidade em que as mulheres se tornam Sujeitos, ou mais ainda, tão Sujeitos que deixam de ser mulheres para serem hipermulheres.

Em outro artigo, Franchetto nos informa que, tal como vimos na narrativa fílmica do mito no curta *Porcos raiuosos*:

Em Jamurikumalu, revive-se o mito das hipermulheres, a metamorfose que faz das mulheres, abandonadas pelos esposos, serem seres andróginos e poderosos, que com seus clitóris inchados tocam as flautas kagutu numa aldeia exclusivamente feminina [...] Durante Jamurikumalu as mulheres xingam o pênis (“nosso inimigo”), descontando os xingamentos que os homens lançam contra a vagina quando tocam as flautas kagutu. (FRANCHETTO, 2018, p. 24)

Isto é, durante a cerimônia, as mulheres organizam-se em uma microssociedade apenas delas, criticam os homens, a masculinidade, e executam cantos como “*Eu vou quebrá-lo quando ele estiver saindo de dentro de mim, eu vou quebrá-lo quando ele estiver vomitando dentro de mim*”⁷, em contraposição ao que é cantado pelos homens durante o ritual com as flautas kagutu, interditas às mulheres.

A ênfase na atividade sexual é outra característica carnavalesca apontada por Bakhtin e seus seguidores, pois o corpo, considerado

⁷ Tradução disponível no documentário *As hiper-mulheres*.

incompleto, procura contato com o ambiente externo. Entretanto, na carnavalização, o objetivo deste corpo não é somente o prazer, mas, sim, o aproveitamento do momento festivo como uma oportunidade “para renascerem livres das opressões e em harmonia com a sexualidade e um com o outro” (DIAS; NERY, 2016, p. 17).

Além da ênfase carnavalesca na junção dos corpos — junção, essa, promovida por iniciativa das mulheres —, um outro momento do ritual interessante aos estudos de gênero é quando as mulheres jogam água, alimentos e objetos (grandes e pesados, inclusive) nos homens. Ademais, elas cantam “*Fiquem aí abandonados, largados na rede, morrendo de ciúmes por terem sido abandonados*”⁸, quando direcionam a atenção exclusivamente para as suas irmãs, como uma forma de se conectarem umas às outras.

Esse canto acima tem sua origem associada ao mito que explica a transformação das mulheres em hipermulheres e dos homens em hiperporcos, separando-os em dois grupos independentes; ao final do canto, elas celebram lutando huka-huka, luta tradicional dos povos xinguanos. O nome da luta “possivelmente resulta da onomatopeia dos sons da respiração dos lutadores em confronto (aproximadamente ‘u’a repetidas vezes). Ela está largamente presente no Kwarup⁹ e no Jamurikumalu” (FRANCHETTO; HECKENBERGER, 2001, p. 355).

Em Jamurikumalu, “as mulheres realizam uma cerimônia na qual assumem a posição de agentes” (FÉLIX; REGO, 2015, p. 218); na dualidade do agente e do passivo, do Eu e do Outro, elas assumem a posição privilegiada do Eu. Para Beauvoir (1970), o grupo com poder social, o Eu/Um é aquele que se define. Dessa forma, as mulheres kuikuro deixam de ser definidas por homens para se autodefinirem e, a partir disso, definirem os homens enquanto (temporariamente) inferiores.

Eles, durante o Jamurikumalu, são o Outro, o objeto, o grupo com menos poder social e político. São porcos. A elas, cabe o protagonismo na procura sexual, o direito ao discurso que critica e ao riso que ridiculariza; a eles, cabe a fuga ou a aceitação silenciosa. As hipermulheres são os hiperseres

⁸ Tradução disponível no documentário *As hiper-mulheres*.

⁹ Ritual realizado pelos indígenas Kamaiurás, também do Alto Xingu.

kuikuro que desconstroem, porque deslocam, as relações de gênero, são elas que encarnam o poder capaz de alterar o funcionamento da sociedade.

Para os kuikuros, os hiperseres são entidades sobrenaturais que podem causar doenças, morte e destruição; quando as mulheres são enxergadas enquanto hiper, ou seja, quando são hipermulheres, elas são tão poderosas quanto. Para Franchetto (2007), uma das funções dos rituais é domesticar ou, pelo menos, limitar a um determinado espaço e tempo, esses seres hiper. O ritual então, embora seja um momento de resistência, é uma resistência temporalmente limitada e controlada, mas que, ainda assim, revela potencial libertador e transformador na vida dessas mulheres e da comunidade.

Outra característica que marca qualquer hiperser é a alteridade enquanto um superlativo de si, isto é, “essa alteridade é exterioridade, mas também excesso” (VIVEIROS, 2002, p. 31). As hipermulheres são excesso e se excedem; elas tomam, em alguns momentos, até por meio da força física, os papéis que desejarem, ocupam os lugares sem restrição alguma e, na total liberdade, divertem-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na aldeia dos kuikuro, as relações de poder sofrem modificações públicas durante a cerimônia Jamurikumalu, dessa forma, a festa se constitui manifestação carnalizada. O ritual funciona como um estado de vida festivo que desestabiliza as relações pautadas em gênero, invertendo as relações entre homens e mulheres: o dominador passa a ser dominado, e a dominada passa a ser a dominadora.

Essa percepção é importante para entendermos o ritual enquanto um momento distinto dentro das vivências daquelas mulheres: os comportamentos, visualizados por meio dos documentários e lidos nos textos relativos ao ritual, possuem uma limitação temporal; a carnalização, embora livre, ainda assim é um momento permitido e concedido pelo *status quo*. Isto é, as mulheres kuikuro também são regidas por um modelo predominantemente patriarcal, por binarismos de gênero, por padrões hierárquicos e pelo silenciamento.

Assim, o Jamurikumalu é muito mais do que um ritual, ele é um grito de resistência, uma carnavalização que aponta para a possibilidade de uma organização social diferente daquela conhecida e tida como natural. Alterar as relações pautadas em gênero confirma que essas relações são construídas socialmente e não determinadas pela natureza dos seres e do mundo; enquanto construção, é passível de desconstrução e rearranjo.

Por isso, evidenciar que as relações de poder podem ser deslocadas é uma forma de resistir. As mulheres kuikuro, durante o ritual, performam com competência e eficácia características associadas à construção do que é ser homem. Em cima do palco, que é a microsociedade carnavalizada, elas podem agir enquanto seres que estão além dos estereótipos comunitários do feminino e do masculino.

Cientes das limitações de se aplicar teorias ocidentais a sociedades indígenas, esperamos que esse texto possa contribuir com os estudos gendrados aliados ao conhecimento e a difusão das expressões artísticas e das lutas das mulheres indígenas no Brasil. Também pretendemos testar a potencialidade heurística do conceito bakhtiniano de carnavalização para além da literatura escrita, abordando outros costumes e manifestações artísticas.

REFERÊNCIAS

- AS HIPER-MULHERES. Direção de Takumã Kuikuro, Carlos Fausto e Leonardo Sette. Pernambuco: Vídeo nas aldeias, 2012. 1 vídeo (80 min.).
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2013.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet, 3. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- COSTA, Wendell Marcel Alves. Ritual e encenação no Xingu: a reinvenção do mito Jamurikumalu na etnografia fílmica. *Amazônica-Revista de Antropologia*, vol. 8, n. 2, 2017. Disponível em:

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5057>.
Acesso em 14 de junho de 2019.

DIAS, Bruno Vinicius Kutelak; NERY, Antonio Augusto. Eva e Lilith: o erotismo e a carnavalização em Caim, de José Saramago. *Afluente: revista eletrônica de letras e linguística*, UFMA, vol. 1, n. 2, jul./set. 2016. Disponível em:
<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/afluente/article/view/5827/3477>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

FÉLIX, José Carlos; REGO, Francisco Gabriel De Almeida. Da hiper ficção ao hiper documental: impasses entre ficcional e documental na representação do erotismo indígena no documentário Hiper mulheres. *Aceno*, vol. 2, n. 3, jan./jul. 2015. Disponível em:
<http://www.periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/2502/pdf>. Acesso em 14 de junho de 2019.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2018.

FRANCHETTO, Bruna. A comunidade indígena como agente da documentação linguística. *Revista de estudos e pesquisas*, FUNAI, Brasília, n. 1, vol. 4, 2007. Disponível em:
<https://www.mpba.mp.br/area/caodh/biblioteca/86>. Acesso em 25 de março de 2021.

FRANCHETTO, Bruna. *Kuikuro*. Verbete do Povos Indígenas do Brasil. [2004]/2021. Disponível em:
<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kuikuro>. Acesso em 30 de março de 2021.

FRANCHETTO, Bruna. Forma e significado na poética oral kuikúro. *Ameríndia*, n. 14, 1989. Disponível em:
https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_14_03.pdf. Acesso em 12 de junho de 2019.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. *Estudos feministas*, n. 1, 1996. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>. Acesso em 13 de junho de 2019.

FRANCHETTO, Bruna. Traduzindo tolo: eu canto o que ela cantou que ele disse que... ou quando cantamos somos todas hipermulheres. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 53, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://submission.scielo.br/index.php/elbc/article/view/176938>. Acesso em 13 de junho de 2019.

FRANCHETTO, Bruna; Heckenberger, Michael (org.). *Os povos do Alto Xingu—história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

MARTINS, Alice Fátima. As hiper mulheres kuikuro: apontamentos sobre cinema, corpo e performance. *Sociedade e estado*, vol. 29, n. 3, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69922014000300005&script=sci_arttext. Acesso em 12 de junho de 2019.

MILLETT, Kate. *Sexual politics*. New York: Doubleday, 1970.

MIRANDA, Dilmar. Carnavalização e multidimensionalidade cultural: antropofagia e tropicalismo. *Tempo Social*, vol. 9, n. 2, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86693>. Acesso em 14 de agosto de 2019.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. As feridas abertas da violência contra a mulher no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio. In: STEVENS, Cristina (org.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília: Technopolitik, 2017.

PORCOS RAIIVOSOS. Direção de Isabel Penoni e Leonardo Sette. Pernambuco: Aikax, 2012. 1 vídeo (10 min.). Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6yc-KKPuU9I>. Acesso em 25 de março de 2021.

SANTOS, Luiza Aparecida Oliva dos. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAPÍTULO 8

REVISITANDO *MEU LUGAR NO MUNDO*, DE SULAMI KATY: BREVES CONSIDERAÇÕES GENDRADAS E RACIALIZADAS¹

Wesley Henrique Alves da Rocha

LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA: REFLEXÕES BREVES

A literatura de autoria indígena ganhou maior destaque nos anos 1990 e, hoje, se faz cada vez mais presente, principalmente nas escolas e Universidades, tornando-se um objeto de estudo cada vez mais comum. Os povos originários, historicamente, lutam por visibilidade e pelo reconhecimento de suas culturas, neste sentido, o advento da Lei nº 11.645/2008 (BRASIL, 2008), que torna obrigatório a inclusão da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no currículo oficial da rede de ensino, foi uma grande conquista destes povos. A Lei funciona como porta de entrada para o ensino de língua, história e cultura indígena nas escolas, bem como abre precedentes para a tão necessária revisão histórica.

Para Peres (2018), nas mãos dos escritores indígenas, a literatura se torna ferramenta fundamental de autoafirmação, autoexpressão, resistência e luta. Possibilitando, por meio da literatura, a denúncia da exclusão física (luta pela demarcação de terras, por exemplo) e simbólica (estereótipos). A leitura desse tipo de literatura acaba por oportunizar ao leitor conhecer mundos, culturas, saberes e pensamentos distintos, porém, não mais pelas vozes e escritas de terceiros, mas a partir do próprio indígena.

A importância da literatura de autoria indígena se dá, em especial, pelo fato de os(as) escritores(as) indígenas buscarem, por intermédio da produção literária, a autorrepresentação e a representação do grupo étnico a

¹ Este ensaio é uma segunda edição do texto *Memórias de índia: uma leitura da literatura indígena de Sulami Katy*, publicado na Revista Norte@mentos. Nesta edição, termos como “índios”, “índia”, “não-índios”, foram substituídos por “indígenas” e “não-indígenas”, uma vez que, nas palavras de Daniel Munduruku (2019), “a palavra indígena diz muito mais a nosso [os indígenas] respeito do que a palavra índio. A palavra índio gera uma imagem distorcida. Já indígena quer dizer originário, aquele que está ali antes dos outros.”

que pertencem. Parafraçando Conceição Evaristo (2005), ao versar sobre a importância desse tipo de produção, podemos dizer que os povos indígenas deixam de ser corpo do “outro”, isto é, deixam de ser um objeto a ser descrito para se impor como sujeito que descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como nação indígena brasileira.

Peres (2018) destaca que a forma como os povos indígenas foram/são representados na literatura consolidou um imaginário que persiste até os dias atuais, sobretudo aspectos negativos (inventados), reservando e impondo o espaço da floresta para esses povos. Dessa forma, as produções literárias de escritores(as) indígenas possibilitam que os mesmos não sejam, apenas, personagens estereotipados. Além disso, contribuem para a desconstrução dos estereótipos que foram consolidados na literatura acerca das personagens indígenas e, também, corroboram para que eles sejam sujeitos e objetos da própria escrita, por meio da qual se apresentam e representam as pessoas que pertencem ao seu grupo étnico.

Sá (2012) nos remete à história literária, enfatizando que, apesar de a literatura brasileira se valer da intertextualidade com a literatura indígena (oral, cantada, falada, ritualizada), esta ação não garantiu o compromisso com a causa indígena. Nesse sentido, a literatura de autoria indígena acaba por reeditar essa herança histórica que a isolou num lugar de não saber, de não pertença.

Além do exposto, é importante destacarmos que a literatura indígena faz vacilar os parâmetros canônicos, uma vez que, através de suas novas formas de construção (que envolvem a tradição oral, por exemplo), despolarizam a teoria literária baseada na tradição escrita (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004).

BREVES REFLEXÕES GENDRADAS E RACIALIZADAS

Sulami Katy nasceu em 3 de abril de 1978, em sua aldeia na Baía da Traição, localizada no litoral da Paraíba. Assim como todas as crianças potiguaras, passou a infância solta na natureza, brincando com animais. Ainda cedo, Sulami deixou a aldeia e mudou-se para a cidade de Campina Grande (PB) para estudar, e lá mora até hoje. Porém, sempre que pode, visita seu povo.

Segundo Munduruku (2005), potiguara significa *pescadores ou comedores de camarão*. O primeiro contato que os colonizadores portugueses tiveram com esse povo aconteceu em 1519. Os potiguaras tentaram resistir à colonização, chegando a se aliar com os franceses quando estes invadiram o Nordeste brasileiro. Atualmente há cerca de 3.500 potiguaras distribuídos no litoral da Paraíba; são considerados os únicos indígenas brasileiros que continuam no mesmo lugar desde 1.500.

Com a participação de Heloisa Prieto e Daniel Munduruku, *Meu lugar no mundo* se destaca pelo delicioso relato autobiográfico da jovem potiguara, que teve um convívio intenso com a natureza, os rituais sagrados, as palavras sábias do pajé, a arte de preparar o beiju, passada de geração em geração. A obra inicia com Sulami recebendo uma missão importante: ir à gigantesca São Paulo – um mundo completamente diferente do seu – para divulgar a cultura indígena. Nessa viagem, fez descobertas tão especiais, que teve até vontade de escrever sobre isso. Então, resolveu se debruçar sobre as palavras e pôs mãos à obra.

A obra de Sulami tem a *escrevivência* como motor criativo, ou seja, suas vivências conduzem explicitamente suas produções, sendo ela ao mesmo tempo objeto e sujeito de sua escrita. O termo *escrevivência* foi formulado por Conceição Evaristo para designar a escrita que nasce do cotidiano, das lembranças, da experiência de vida da própria autora e do seu povo. Evaristo (2008) afirma que a *escrevivência* permite o transbordamento da memória, consequentemente da história, preenchendo espaços antes vazios.

À luz do teórico da desconstrução, Jacques Derrida, podemos dizer que a produção de Sulami, bem como toda a produção literária indígena, fazem vacilar a *instituição literatura*, ou seja, abalam as estruturas do cânone literário. Isso porque tais produções transgridem as normas estabelecidas do que é chamado literatura e de quem pode produzi-las, transgridem o próprio lugar de fala, insistindo em conquistar um lugar que, historicamente, sempre foi negado.

Sulami inicia seu relato autobiográfico com uma noite de lua cheia e muito calor de sua infância na aldeia. Naquela noite, relata ter sido acordada por um sonho. Sonhou com uma imensa bola de fogo que caminhava no meio da floresta. Dentro dela havia alguém em profundo sofrimento. A bola aproximava-se dela, deixando-a paralisada, era um fogo que não queimava o

corpo, mas que feria a alma. De repente, Sulami ouve alguém falar baixinho, era seu irmão caçula, Nahuri, que murmurava durante o sono, minutos depois acordou assustado e chorando de medo por causa de um pesadelo.

Nahuri relata seu pesadelo para sua irmã, que ficou surpresa ao descobrir que ele havia tido o mesmo pesadelo que ela. Sendo assim, ela decide explicar o pesadelo para seu irmão, valendo-se de uma história muito conhecida na aldeia e contada pelos mais velhos:

Esse foi um rapaz [...] que um dia resolveu que a aldeia era pequena demais para ele. E saiu por aí, abraçando o mundo, um belo índio que queria namorar as moças da cidade. Ele acreditava que lá fora havia muitas coisas interessantes e quis partir. Mas o que aconteceu com ele foi horrível. Transformou-se num bêbado, um mendigo de rua. Infeliz e doente, o Albino não foi capaz de ter a humildade de voltar para sua casa. Preferiu se matar. [...] Nossa esperança era que ele tivesse sucesso e voltasse para a aldeia cheio de boas novidades. Agora, o Albino vive preso entre dois mundos. Seu espírito não se perdoa pelo mal que fez a si próprio, passa o tempo caminhando pelo mato, à procura de descanso. [...] Nós podemos andar pelo mundo inteiro, mas, querendo ou não, sempre precisamos retornar a nossas raízes. E, se algum de vocês sair daqui e for infeliz, volte para receber nossos cuidados e nossa sabedoria. (KATY, 2005, p. 12)

Esse é apenas um dos trechos da obra em que a escritora demonstra uma das características da literatura de autoria indígena, a memória como pedra basilar de sua cultura e produção. A memória é uma ferramenta poderosa para a (re)afirmação do ser indígena frente ao preconceito de outros grupos social, política, cultural e economicamente hegemônicos (MUNDURUKU, 2017).

Munduruku (2017) destaca que a memória faz conexão entre o presente e a tradição indígena, não como imutável, mas como dinâmica e aplicável ao presente para atualizar os repertórios e possibilitar novos sentidos, sendo transmitida de geração em geração pelo uso da palavra. Podemos ainda classificar esse fenômeno como *pós-memória*, a memória passada de geração em geração (HIRSCH, 1997).

Ainda sobre a memória, Hakiy (2018) destaca que o indígena brasileiro sempre usou a oralidade para transmitir seus saberes e, agora, ele

pode usar outras tecnologias como mecanismos de transmissão. Aí está o papel da literatura indígena, produzida por escritores indígenas, que nasceram dentro da tradição oral, “que podem não viver mais em aldeias, mas que carregam em seu cerne criador um vasto sentido de pertencimento” (HAKIY, 2018, p. 38). Em outras palavras, os textos de autoria indígena buscam trazer essas memórias para reafirmar sua identidade, resistência e luta via literatura. Por meio da evocação da memória, a autora acaba por deixar no mundo seu traço inscrito, deslizando entre o espaço e o tempo, entre o passado e presente e se projetando no futuro.

A memória também pode ser descrita como uma espécie de arquivo, cujos conteúdos estão em constante movimento, num devir constante. Numa leitura pós-colonial, podemos dizer que a evocação da memória na construção da obra literária de Sulami Katy articula-se diretamente com a resistência e (re)afirmação identitária do povo indígena.

A literatura indígena não se reduz ao texto pelo texto, haja vista que evoca a pertença, as experiências e os valores de quem escreve e do seu povo, tendo sentido mais amplo, abarcando oralidade, cantos, danças e ritos. Concernente a isso, a escritora também descreve em sua obra ritos de seu povo. Por exemplo, descreve um ritual em que a aldeia simula a morte de um jovem, jogando-o no mar, mais tarde sua avó explica que o ritual tinha o objetivo de enganar a morte para que ela se afastasse da aldeia por um bom tempo.

Meu lugar no mundo é repleto de relatos memorialísticos, contados pelos mais velhos, e que foram passados de geração em geração, memórias essas que até os dias atuais são preservadas e buscam reafirmar a identidade indígena, afinal “toda história antiga contém sementes que alimentam o espírito” (KATY, 2005, p. 23).

Na obra podemos identificar também as diferenças culturais entre os potiguaras e os não-indígenas. Fora da aldeia há uma construção social do que é considerado feminino e masculino, embora existam grupos que já avançaram bastante na desconstrução desse tipo de imposição, ainda é bastante forte esse tipo de ideia, o que parece não ocorrer na aldeia de Sulami Katy. Sua avó havia ganhado um casaco rosa-choque de uma professora que visitou a aldeia, mas quem usava o tal casaco era seu avô, ele dizia que era bom para caçar, pois protegia a pele dos espinhos e dos insetos. “O senhor

endoidou, isso aí é casaco de mulher branca!” (KATY, 2005, p. 21), diziam seus companheiros de caça, e ele respondia: “Desde quando cor de flor é de homem ou de mulher?” (KATY, 2005, p. 22). Demonstrando que a construção social de cores de homem ou de mulher não deveria existir na aldeia, esse binarismo heterocisnormativo é coisa dos não-indígenas.

Considerando que o papel do homem e da mulher é socialmente construído/imposto, e muda conforme a sociedade e o tempo histórico, podemos dizer que a cultura impõe práticas entendidas como femininas ou masculinas – performatividade – (BUTLHER, 2003). Sendo assim, podemos notar que a performatividade de gênero na aldeia de Sulami Katy ocorre de maneira diferente da imposta pela cultura dos não-indígenas, já que não há quase nenhuma diferenciação do que são roupas masculinas ou femininas, brincadeiras de meninos ou meninas, etc. Parece-nos que, na aldeia da escritora, o gênero de fato é algo que as pessoas são, e não aquilo que fazem.

Passemos agora aos relatos de viagem da escritora. Sua primeira viagem aconteceu quando ainda era criança, foi para uma escola numa cidade próxima da aldeia, chamada Campina Grande (PB). “Passei a morar ali com minha mãe. Mas não podia ficar longe de meu povo. Por isso, nos fins de semana e nas férias sempre voltava para eles” (KATY, 2005, p. 33).

Ela relata as diversas dificuldades que teve ao sair da aldeia para estudar na cidade. Mais uma vez sugere que a construção social do que é atribuído ao feminino e ao masculino (performatividade) não existe em sua aldeia, ao passo que na cidade se viu compelida a se adaptar a essa imposição:

Na cidade, eu gostava mais das brincadeiras dos meninos, que eram mais parecidas com as nossas. Na aldeia, não existe muita divisão de brincadeiras entre meninos e meninas. Nadar no rio, subir em árvores, correr durante as caçadas são atividades naturais para nós. (KATY, 2005, p. 34)

Outro aspecto que é narrado pela dificuldade de assimilação na cidade, foi o fato de os animais de estimação serem proibidos na escola, isso porque na aldeia a presença dos animais é constante em todos os ambientes. Ela tinha vários pássaros em casa e deixá-los na hora de ir para escola foi sofrido: “Gosto de vê-los a meu redor. Pássaros transmitem paz e alegria, numa sensação de leveza e liberdade. Desde pequena tive pássaros perto de mim. Mas quando comecei a estudar precisava deixá-los em casa” (KATY,

2005, p. 35). Também são narradas situações de preconceito: “Sofria quando riam dos meus brincos e roupas [...]” (KATY, 2005, p. 35).

As situações em que o povo da cidade, os não-indígenas, tratam Sulami Katy de forma hostil, desconsiderando totalmente a diversidade cultural, corroboram com Cunha (2012), ao passo que a forma como uma comunidade percebe outra, estrangeira, mostra os esquemas interpretativos em funcionamento na cultura de pertença, através das suas projeções, crenças, preconceitos. Funcionando também como denúncia do preconceito contra os indígenas no país, principalmente em relação àqueles que vivem na cidade, mas não só isso, haja vista que ao mesmo tempo em que a escritora relata essas situações, há na obra uma evidente exaltação a tradição indígena e sua riqueza cultural (PERES, 2018).

Em um de seus retornos à aldeia, Sulami Katy ficou doente, tendo muita febre. Nesse dia ela teve uma visão. Era o Albino novamente, acenando para ela de dentro da bola de fogo e dizendo: “Você tem uma missão de paz. Você precisa sair para o mundo. E, quando isso acontecer, lembre-se de minhas palavras: ‘O verdadeiro heroísmo é compreender que, sem a união dos povos, nunca haverá vitórias reais’” (KATY, 2005, p. 38).

Mais tarde, o pajé da aldeia, considerado um líder espiritual e de profunda sabedoria foi visitá-la e disse: “Pequena, você tem uma missão, deve sair pelo mundo. [...] onde quer que você esteja, lá estaremos, ao lado de seus ancestrais” (KATY, 2005, p. 39).

Depois desses acontecimentos, Sulami Katy passou a sonhar com edifícios, carros e coisas da cidade. Então, o desejo de conhecer São Paulo, um desejo antigo de infância, começou a despertar. Foi então que sua aldeia foi convidada a participar de um evento cultural que reunia vários povos indígenas em Campina Grande (PB). Foi nesse evento que ela conheceu Daniel Munduruku, um escritor indígena premiado. Ele a convidou para acompanhá-lo e ajudá-lo a dar palestras e divulgar as culturas indígenas.

Superando o medo de sair da aldeia, o medo de viajar de avião, o medo do desconhecido, ela aceita o convite e vai para São Paulo auxiliar Munduruku na divulgação das culturas indígenas. Chegando à cidade, ela descreve suas primeiras impressões:

Ao chegar em São Paulo vi que tudo era novo. A cidade era fria, e o frio era uma sensação desconhecida para mim. As ruas eram

enormes e eu não via cavalos transitando por elas. O sol brilhava, mas não aquecia meu corpo; mesmo que eu passasse horas sob sua luz, minha pele conservava a mesma cor. A comida apresentava sabores novos para mim e, embora o gosto fosse bom, não saciava minha fome.

As casas eram bonitas, os muros muitas vezes cobertos de plantas lembravam os lugares que eu visitara nos sonhos.

Animais, estes eu só via quando me levavam aos parques, e todas as pessoas ali me faziam tantas perguntas... Sentia também muita curiosidade sobre a vida na cidade, então era divertido conversar sobre as diferenças. (KATY, 2005, p. 53)

Sulami Katy já começava a sentir saudade da aldeia. Certa vez, trabalhando em um evento, muita gente perguntava sobre a sua maneira de viver na aldeia, muitas perguntas a faziam rir. Até que chegou um rapaz que perguntou à coordenadora do evento se poderia se aproximar dos “índios”. Ela respondeu que sim. Desconfiado, ele foi até Sulami e perguntou a ela se eles, os(as) indígenas, falavam. Então, ela respondeu:

Claro, se até papagaio fala, por que nós não haveríamos de falar?

Ele olhou abismado e explicou a indagação:

— Desculpe, é que eu não entendo nada de índio e achava que vocês só faziam aqueles barulhos diferentes!

— Aquilo não são barulhos, moço, é apenas uma outra língua.

[...] É muito triste pensar que ainda somos vistos como gente ignorante. (KATY, 2005, p. 54-55)

Mais uma vez a viagem demonstra como os não-indígenas ainda nutrem estereótipos negativos acerca dos indígenas. Hakiy (2018) destaca que o indígena deve ser pensado como um indivíduo que está inserido na sociedade – logicamente sem desconsiderar que também faz parte de uma cultura que tem sua singularidade –, que pode ser e agir como qualquer outro indivíduo, sem esquecer sua cultura originária.

Para Angela Davis (2016), esses estereótipos imperam na cabeça da branquitude e não os deixa enxergar para além dos valores negativos historicamente atribuídos aos povos colocados à margem, fazendo com que suas vidas sejam menos valiosas e, sobretudo perigosas, definindo a eles um lugar e fazendo a violência contra seus corpos “justificável”. Dificilmente esses

povos são colocados como sujeitos políticos, com isso a literatura se apresenta como arma de luta, resistência e denúncia.

Após esse evento, Sulami Katy volta para Campina Grande (PB) para continuar os estudos. Para ela, aprender a ler e escrever é o que mais apreciou ao sair da aldeia, pois isso possibilita viagens entre mundos, pois através da leitura é possível conhecer outros povos, culturas, mundos. E assim termina sua obra:

Escrever estas páginas é como permitir que a árvore que foi plantada dentro de mim floresça. Pelas minhas lembranças, espero que vocês conheçam e amem nossos povos, aprendendo ao menos um pouco de tudo o que eles ainda têm a nos ensinar. (KATY, 2005, p. 59)

Pudemos notar que a ancestralidade está sempre presente na literatura indígena e ela diferencia-se de outras literaturas, pois carrega um povo, uma história de vida, identidades, espiritualidades (KAMBEBA, 2018). Para Munduruku (2018), a literatura indígena reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral, valendo-se da escrita como uma nova tecnologia, com o objetivo de manter as memórias vivas, além de ser também uma forma contemporânea de ancestralidade se mostrar viva e fundamental para os dias atuais.

Não podemos deixar de destacar que as produções literárias de Sulami Katy, bem como de outros(as) escritores(as) indígenas, também são documentos históricos e de luta, que nos oportunizam refletir acerca dos povos indígenas, dos preconceitos e estereótipos que estes ainda sofrem nos dias atuais, problematizando a imagem estereotipada dos povos originários e estabelecendo outros cenários dinâmicos para as culturas indígenas. Ampliando assim os espaços de luta política pela representação literária (BONIN, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura indígena não é um fim em si mesma, mas um meio para uma intervenção política de resistência, luta e de valorização das diferenças, convidando-nos a refletir a partir de sua condição como minoria social. Atualmente, Sulami Katy é lida como parte de um grupo de escritores da

denominada literatura marginal; inserir esse debate no meio acadêmico contribui para o alargamento dos limites do cânone, para seu transbordamento.

Na obra *Meu lugar no Mundo* (2005), a escritora parece colocar em movimento outras possibilidades para pensar a vida indígena, pois através da sua narrativa autobiográfica somos convidados a voltar nossos olhos à vida daqueles que, em geral, observam os indígenas com as lentes eurocêntricas. Isto é, podemos observar como os não-indígenas, ainda nos dias atuais, nutrem estereótipos negativos acerca desses povos, colocando suas culturas em posição de inferioridade.

Assim, podemos dizer que a literatura é uma ferramenta potencializadora, pois permite representar aqueles, cuja história lhes disse, que não existiam, ela rompe com a ideia de não existência, restituindo-lhes a voz que foi roubada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

BBC NEWS (Brasil). *Dia do Índio é data 'folclórica e preconceituosa', diz escritor indígena Daniel Munduruku*. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/04/19/dia-do-indio-e-data-folclorica-e-preconceituosa-diz-escritor-indigena-daniel-munduruku.ghtml>. Acesso em: 13 maio 2021.

BONIN, Iara Tatiana. Literatura infantil de autoria indígena: diálogos, mesclas, deslocamentos. *Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, pp. 36-52, Jan/Abr 2012.

BRASIL. Lei nº 11.645. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, 2008.

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CUNHA, Paula Cristina Ribeiro da Rocha de Moraes. Apontamentos teóricos sobre literatura de viagens. *Revista Caracol/Dossiê*. UFPA, p. 152 – 174, 2012.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. *Revista Palmares*. Brasília/DF, ano 01, n. 01, 2005.
- EVARISTO, Conceição. Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, Belo Horizonte, n. 23, p. 1-17, 2008.
- HAKIY, Tiago. Literatura indígena - a voz da ancestralidade. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 37-38, 2018.
- HIRSCH, Marianne. *Family frames: photography, narrative, and postmemory*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- KAMBEBA, Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 39-44, 2018.
- KATY, Sulami. *Meu lugar no mundo*. 1. Ed. São Paulo: Ática, 2005.

- MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores*. São Paulo: UK'A Editorial, 2017.
- MUNDURUKU, Daniel. Nosso lugar no mundo. In: KATY, Sulami. *Meu lugar no mundo*. 1. Ed. São Paulo: Ática, p. 60-61, 2005.
- PERES, Julie Stefane Dorrico. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. *Revista Igarapé*, Porto Velho (RO), v.5, n.2, p. 107-137, 2018.
- SÁ, Lúcia. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SEIXO, Maria Alzira. Temática, pragmática ou poética? In: _____. *Poéticas da viagem na literatura*. Lisboa: Edições Cosmos, p. 11-40, 1998.

CAPÍTULO 9

UM TANGO NO CORPO: DESCONSTRUÇÕES DO DESEJO EM CLARICE LISPECTOR

Ademilson Filocreão Veiga

PROPOSIÇÕES

No presente ensaio, inspirados pela menção à obra cinematográfica *Último Tango em Paris* em um dos contos aqui analisados, vamos ao palco para dançar um tango no corpo de Xavier, Carmen e Beatriz de *O corpo*, Ela-Ele, como um só, em *Onde estivestes de noite*, bem como Ela e Ele, em funções distintas pré-determinadas, como as únicas corretas para viver seu gênero, em *Vida ao Natural*. Tais contos estão presentes no volume único *Todos os Contos* (2016) de Clarice Lispector.

A partir desses personagens, os estudos de Preciado (2014), Bento (2017), Butler (2003), Louro (2004) e Foucault (1979) auxiliarão em pensarmos, por meio das obras de Lispector, na desconstrução de vivências do relacionar-se com o outro, a partir de desejos constantemente heterossexualizados em modalidades binárias, por meio dos quais os personagens produzem contra-vivências ou reforçam o que é imposto ao seu gênero.

Falaremos sobre novos arquétipos de relacionamento que oferecem perspectivas fugitivas ao modelo heterocentrado, indagando-se também sobre sexualidades dissidentes à qual a norma reitera sempre como a natural e única possível.

PULSÕES OUTRAS NA LINGUAGEM

“Ela percebeu que, além do frio, chovia nas árvores, não pôde acreditar que tanto lhe fosse dado. O acordo do mundo com aquilo que ela nem sabia que precisava como numa fome” (LISPECTOR, 2016, p.523). Ela vive o reconhecimento do mundo como a fome. Voraz, quer se alimentar de tudo o que vê. Porém, não sabe que precisa, nem do que precisa. Ela, em seu

jeito de Ela, necessita preencher-se dos acordos do mundo para ganhar significados reais.

Esta é a *vida ao natural* de Ela. Aceita, de modo que se parece com que está diante dos seus olhos: chove nas árvores, tem fome do mundo. E há Ele nesta tempestade de almas.

Ele, o homem, se ocupa do que ela nem sequer lhe agradece; ele atiza o fogo na lareira, que não lhe é senão dever de nascimento. E ela - que é sempre inquieta, fazedora de coisas e experimentadora de curiosidades - pois ela nem se lembra sequer de atizar o fogo: não é seu papel, pois tem seu homem para isso. (LISPECTOR, 2016, p. 523)

Ele também se ocupa do seu dever de nascimento. Atizar o fogo na lareira, clarear o primeiro passo do relacionamento pré-determinado dos dois. Afinal, se ele é Ele, deve procurar Ela, é este o acordo. Ela, inquieta, curiosa, esquece de dar o primeiro passo - de atizar o fogo. Seu homem é quem deve procurá-la. Quando ele entra em cena e agarra-a para a dança, o corpo de ambos se encarrega de dizer: eu sou homem, tu és mulher. O corpo d'Ela pede suavidade para que o d'Ele possa conduzi-la. Os pés de Ela vão tecendo seus passos ritmados. Os de Ele sabem que terão de ser o seu farol.

Questionamos: como sabemos da veracidade de tais acordos? O que seria de Ele e Ela caso trocassem suas atribuições? “Qual a serventia de um corpo sem nome, sem emprego, sem vínculo com as principais instituições sociais (família, emprego, religião, escola)? É um corpo perambulante, um morto-vivo” (BENTO, 2017, p. 261). Ele, espantado, percebe-a clareando o lugar com a lareira. Ela o puxa para dançar, selvagem que é. A mulher conduz o tango e seus sapatos pisoteiam a pele do seu corpo. Pensemos no caso de Ele e Ela fossem Uns. Um dança, Um conduz. Os pesos da dinâmica em acender a lareira mudariam de medida.

Há a possibilidade e a potencialidade de sermos um corpo liso (DELEUZE; GUATTARI, 1995), ou seja, um território andarilho, à deriva, atravessado por fluxos e desejos, forças de criação transversalizadas por casos, aberturas inesperadas e múltiplas. No entanto, somos levados a pensar que o acordo do mundo só aceita assinaturas identificáveis. Não basta ter um corpo de Ele e Ela. Não basta circunscrevermo-nos como tais. É necessário que também sejamos escritos através de atributos qualificadores-hierárquicos para

manter a ordem estratificada da humanidade. Ora, se Ele e Ela fossem nômades, espaços lisos, de que serviriam? Sequer a relação entre os dois poderia ser efetivada - pois como poderiam gerar algo com significância?

Dito isso, são levados ao desaparecimento. E, no entanto, a indeterminabilidade é potencial de devires. Potência de criação. Ele e Ela de Clarice tem a possibilidade de significar Outros. “O encontro com outro também é o encontro com o eu. Somos estranhos para nós mesmos, estamos sempre em estado de rascunho” (BENTO, 2017, p. 296).

Porém, a linguagem os aprisiona cada um em seu papel. “Homem seu que é, e já está atizando a acha. Não a comando seu, que é a mulher de um homem e que perderia seu estado se lhe desse ordem” (LISPECTOR, 2016, p. 523). O homem é seu e cumpre seu papel de nascimento. Ela perderia seu estado de Ela caso não o permitisse atizar a acha em seu lugar.

Lugares estabelecidos, a pergunta provável: Quem é o real sujeito da linguagem em *Vida ao Natural*? Pois, como ter certeza se são de fato quem são? Como podemos ter essa afirmação através do discurso que está no texto? Sabemos de verdade quem é Ele e quem é Ela? Se Ela não fosse descrita como frágil e dependente de seu homem, de que outra maneira poderíamos designá-la como mulher? Ela aparece como o Outro d’Ele.

Ela é quem? Ela é corporificada como mulher a partir das características dadas no texto. Por que não podemos imaginar Ela não sendo, de fato, Ela? Afinal, o texto é uma armadilha: ele não dá descrições físicas do casal, dá apenas o pronome e atribuições psicológicas. Não se trata de uma armadilha da autora para testar o quanto somos influenciados pelos discursos hegemônicos? Como podemos confiar na linguagem?

“Em que medida as *práticas reguladoras* de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e, a rigor, o *status* auto-idêntico da pessoa” (BUTLER, 2003, p. 38, grifos da autora). Ela se parece com o que é. Mas o que há por trás disso? Caso não houvesse um para o outro, apenas eles para eles, cairia por terra esta relação, já que ela se constitui em dependência. Podemos dar à linguagem outras pulsões. Esburacar tais construtos.

“Pulsões que se manifestam na linguagem ou em formas culturais já determinadas como simbólicas” (BUTLER, 2003, 52 p. 132). Através do determinismo das relações, então, trazer o subversivo. Este não é um

descuido. É uma pulsação, um ato possível da própria linguagem, mas que é desvelado como impróprio, desnaturado.

Ele e Ela, ao invés de levarem a “vida natural” pré-determinada, dão ao seu tango a mobilidade por outros cantos do espaço. Alcançar o antes, este antes do discurso que generifica, sexualiza e corporifica os seres. O significado se ganha a partir do momento em que é útil às relações de poder: o homem acende a acha, a mulher aguarda a claridade que só seu homem pode trazer. Um discurso que organiza corpos e afetividades. O corpo físico existe antes do corpo percebido.

Afinal, onde está o corpo percebido, existindo com o corpo físico? O corpo pré-cultural existe ou é impossível um corpo antes do atravessamento da cultura? Segundo Louro (2004, p. 81) “A resposta terá de ser negativa. Não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias”. Nem por meio da linguagem tal corpo pode existir?

Ele e Ela estão paralisados. Dois eus afirmados na linguagem de apenas um modo. No entanto, refletimos sobre o eu que não pode existir. A afirmação de um eu que não pode existir no interior da linguagem que o afirma. Que linguagem nos resta? Esta sua produção, “a produção de parâmetros de pessoas, isto é, a construção de pessoas de acordo com normas abstratas que ao mesmo tempo condicionam e excedem as vidas que fabricam – e quebram” (BUTLER, 2014, p. 272). Construtos que se tornam reais à medida que adquirem poder no discurso. Todavia, há possibilidade de construir e pensar na excedência dessa vida fabricada, criações que *quebram* o próprio construto, vão além do discurso impregnado no texto ou não. Como Clarice talvez intente cristalizar o construto no conto para que se reflita acerca da questão. Desse modo, vamos ao movimento seguinte.

ÊXTASES, DELÍRIOS, PRAZERES

Tangos possíveis. Passos ainda não experimentados. Podemos recorrer à força mitológica para continuarmos esta dança do corpo em cima do corpo. Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite, um ser que nasceu com duplo sexo numa versão - e na outra, esta dualidade-unidade foi adquirida.

Representando a mítica imagem, tanto de Deus quanto da Natureza, incorporada num único símbolo, Hermafrodito é a experiência de se estar completo. É importante salientar que, ao mencionarmos Hermafrodito, referimo-nos à criatura mitológica e não ao hermafroditismo sexual referente aos animais.

Macho e fêmea são mais do que identificações limitadas aos órgãos sexuais. São as grandes polaridades que englobam todos os opostos da vida. O ser de duplo sexo, nascido em uma versão e adquirido em outra, é o símbolo da potencial integração dos opostos na personalidade. Hermafrodito nasceu dessa forma porque o potencial dessa integração é inerente a todos nós. Mas, de outra maneira, Hermafrodito adquiriu a dupla sexualidade por meio das múltiplas experiências durante toda a jornada. (SHARMAN; GREENE, 2016, p. 108)

Assim, tendo como base o mito de Hermafrodito, o tango entre dois desloca-se para a dança de dois em um. Se em *Vida ao Natural*, Lispector visibiliza a hierarquia de Ele e Ela, em *Onde Estivestes de Noite* tal dualidade se transforma em unidade-dualidade, por meio de um personagem em que a autora oscila em denominá-lo, Ele-Ela ou Ela-Ele. Uma real possibilidade oferecida pela enigmática noite na montanha.

Ele-Ela já estava presente no alto da montanha, e ela estava personalizada no ele e ele estava personalizado no ela. A mistura andrógina criava um ser tão terrivelmente belo, tão horrorosamente estupefaciente que os participantes não poderiam olhá-lo de uma só vez: assim como uma pessoa vai pouco a pouco se habituando ao escuro e aos poucos enxergando. Aos poucos enxergavam o Ela-Ele e quando Ele-ela lhe aparecia com uma claridade que emanava dela-dele, eles paralisados pelo que é Belo diria: Ah! Ah! (LISPECTOR, 2016, p. 478-479)

Ela-Ele sobem a montanha pela noite. Um ser onde cada um é personalizado no outro. Peculiar, quase abjeto, mas belo, não se pode tirar os olhos de Ele-Ela sem lamentar o ato. Aos poucos, os demais se acostumam com sua luz.

É um ser uno-dual que, nos atos e na escrita, oscila entre primeiro o ele e depois o ela, primeiro ela e depois ele, Ela no minúsculo, Ele no

maiusculo. Ela no maiúsculo, ele no minúsculo. Os passos do tango vão sendo alterados. Os avessos do Bem, como se chamam, sobem a montanha na companhia de homens, mulheres, duendes, gnomos, anões, todos deuses extintos libertados pela noite, aqui quase uma entidade. Ele-Ela eram o farol dos demais deuses. “Enfim, enfim, não havia símbolo, a coisa era! A coisa orgiaca. (...) E na noite se desquitavam. Eles estão nos esperando. Era uma ausência - a viagem fora do tempo” (LISPECTOR, 2016, p. 479).

A coisa orgiaca que é desquitada à noite. Ele pode viver sem ela, vice-versa. Uma ausência. Na montanha, o tempo é indireto e inalcançável. Ninguém, humano ou deus, poderia afincar os pés no tempo, porque ele é materialmente inexistente. O tempo atravessa a si, e suas partículas temporais geram novos segundos, novos tempos, sendo que estes pequenos tempos também geram outras partículas. O tempo só é tempo porque perpassa e dura. Ele é seu pai, seu filho e sua mãe. O tempo é um Elu Hermafrodito.

Quando a Ela-ele parava um instante, homens e mulheres, entregues a eles próprios por um instante, diziam-se assustados: eu não sei pensar. Mas o Ele-ela pensava dentro deles. Que notícia? A da bestialidade? Talvez no entanto fosse o seguinte: a partir do arauto cada um deles começou a se sentir, a sentir a si próprio. E não havia repressão: livres! (LISPECTOR, 2016, p. 480)

O pensamento automático direciona a ação do Ela-Ele. Um ser bestial, que a noite impulsiona até o gozo da montanha. Tal montanha é símbolo do prazer, alto, pontiagudo, repleto de veias, percalços, terrenos inexplorados e selvagens. E então, no ato da escalada, sente a si mesmo, livre para delirar, livre para se entregar ao inominável, ao indecifrável. O corpo e o espírito se entregam ao indizível, às vivências que não precisam ser entendidas, encaixotadas. Desprezados os preceitos, rejeitadas as simplificações da alma, esta santa inocência não passa ao cume da montanha. “Aquele-aquela-sem-nome” (LISPECTOR, 2016, p. 482). De súbito, chegamos ao alto. Ao êxtase:

As mulheres que haviam parido recentemente apertavam com violência os próprios seios e dos bicos um grosso leite preto esguichava. Uma mulher cuspiu com força na cara de um homem e o cuspe áspero escorreu-lhe da face até a boca - avidamente ele

lambeu os lábios. Estavam todos soltos. A alegria era frenética. Eles eram o harém do Ele-ela. Tinham caído finalmente no impossível. (LISPECTOR, 2016, p. 484)

O momento do gozo. Do prazer (e) da liberdade. Exploração de outras zonas erógenas, de outros modos de frenesi. Um harém cujo regozijo era o impossível. “Sem dúvida, toda produção desejanter já é imediatamente consumo e consumação” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 30). Consumados e consumidos, a feitura e o ato, a presença e a dissipação. Ela-Ele experimenta a exaltação do corpo. Endemoniada, sente o gozo do mal, e pede que parem. E eles todos gozam através dela. Ele-Ela é o mundo. É o ser que contém a multiplicidade. As suas ondas de orgasmo se destroem e querem devorar a tudo.

“O Ele-Ela só deixava mostrar o rosto de andrógina. (...) Ela era o vaticínio e a dissolução e já nascera tatuada. Quinze mil adolescentes esperavam que espécie de homem e mulher eles iriam ser” (LISPECTOR, 2016, p. 487). O gozo de Ela-Ele é farol aos demais. O que serão após o gozo? Lembrarão-se dele? Que tipo de engrenagem prevalecerá nestas máquinas desejanter?

Fala-se frequentemente das alucinações e do delírio; mas o dado alucinatório (eu vejo, eu escuto) e o dado delirante (eu penso...) pressupõem um *Eu sinto* mais profundo, que dá às alucinações seu objeto e ao delírio do pensamento seu conteúdo. Um “sinto que de venho mulher”, “que de venho deus” etc., que não é delirante nem alucinatório, mas que vai projetar a alucinação ou interiorizar o delírio. (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 33, grifos dos autores)

O delírio do prazer. O prazer de uma máquina desejanter. O corpo escorre através do corpo. A alma se expande. A alucinação que supõe, potencializa e põe à prova o sentir. Através do êxtase, devém-se. Devém-se mulher, devém-se homem, devém-se e-l-e-e-l-a-e-l-u. Pode-se devir montanha – há um cume nos corpos, com suas veias, seus terrenos vulcânicos. “Existe uma mente universal que me guiou. Onde estivestes de noite? Ninguém sabe. Não tentes responder - pelo amor de Deus. Não quero saber da resposta. Adeus. A-Deus” (LISPECTOR, 2016, p.493). Por tais devires, delirar, criar e recriar, movimentar-se por outras danças.

CORPOS DISSIDENTES

O tango muda suas regras, porém prossegue na dança em cima do corpo. Um corpo que agora é três. Xavier, o bígamo. E suas duas mulheres: Carmen e Beatriz. No conto *O Corpo*, Xavier percebe-as como objetos, e trabalhava para sustentar a casa com a condição de querer as duas com exclusividade para si. No entanto, de vez em quando enganava-as com uma prostituta.

“Carmen era mais elegante. Beatriz, com suas banhas, escolhia biquíni e sutiã mínimo para os enormes seios que tinha” (LISPECTOR, 2016, p. 583). Personalidades díspares, Carmen e Beatriz são apresentadas de maneira objetificada e estereotipada, tal qual a percepção de Xavier. As duas não demoram a descobrir a vida secreta do homem: a própria Carmen anotava em seu diário os dias nos quais Xavier não a procurava. Sabiam que, quando ele chegava tarde, é porque estava com a outra. De três, tornam-se quatro. O que fazer durante os sumiços de Xavier?

Às vezes as duas se deitavam na cama. Longo era o dia. E, apesar de não serem homossexuais, se excitavam uma à outra e faziam amor. Amor triste. Um dia contaram esse fato a Xavier. Xavier vibrou. E quis que essa noite as duas se amassem na frente dele. Mas, assim encomendado, terminou tudo em nada. As duas choraram e Xavier encolerizou-se danadamente. Durante três dias ele não disse nenhuma palavra às duas. Mas, nesse intervalo, e sem encomenda, as duas foram para a cama e com sucesso. (LISPECTOR, 2016, p. 539)

Decorre daí a descoberta de uma sexualidade potente e inexplorada pelas personagens. Sem a presença coerciva de Xavier, encontram-se no prazer que podem oferecer a si próprias. O homem, no entanto, sente-se ameaçado, ferido na sua masculinidade, no seu papel de homem. E quer objetificá-las, quer que vivam esse desejo para ele, apenas para ele, para satisfazer seu fetiche. Tudo que almeja é que Beatriz e Carmen vivam para seu corpo. Não há intenção de amor. O trisal parte. As mulheres não conseguem fazer sexo por fazer. Ele é o problema.

“Ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o

corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (FOUCAULT, 1979, p. 08). Desse modo, compreendemos que há uma dualidade no poder: ele reprime, mas também produz, e por isso há sustentação nas suas engrenagens, pois produz a nível do desejo. A partir do poder, também é possível conhecer. É o que decorre com Beatriz e Carmen: reprimidas por Xavier, mandadas e desmandadas ao seu bel prazer, as mulheres, que já vivem num relacionamento abjeto para as pessoas, encontram um caminho outro. *Entre elas*.

No dia seguinte, avisaram-lhe que não cozinhariam mais para ele. Que se arranjasse com a terceira mulher. (...) De tarde foram ao cinema. Jantaram fora e só voltaram para casa à meia noite. Encontrando um Xavier abatido, triste e com fome. (...) Nessa noite as duas fizeram amor na sua frente e ele roeu-se de inveja. Como é que começou o desejo de vingança? As duas cada vez mais amigas e desprezando-o. (LISPECTOR, 2016, p. 540)

A ruptura do relacionamento inicia. Beatriz e Carmen se rebelam. O trisal do conto, mesmo subversivo para as normas sociais, ainda segue a cartilha heteronormativa, ainda é uma dinâmica que favorece o homem. Xavier pensa conhecer as mulheres com que se envolve. Beatriz e Carmen, no entanto, preservam seu segredo. A descoberta conduz ao ciúme de Xavier, porque ele é excluído da dinâmica do relacionamento. Ele é apunhalado em sua masculinidade frágil. A decifração dos signos desse trisal rompido, para intensificar o tensionamento, é voltado para outra mulher.

O aprofundamento dos signos, que começa com o primeiro ataque de ciúmes, atinge seu ponto de inflexão quando o amante reconhece que esta excluído do mundo dos signos da amada não de um modo accidental, e sim estrutural, já que os signos que a amada produz não estão dirigidos a outro homem (com o qual o amante poderia se medir e competir), mas a outra mulher. A verdade do amor entre homem e mulher é dita em forma de mentira. O amor heterossexual, afirmara Deleuze seguindo Proust, é o produto enganoso de um intercâmbio de signos dirigidos a um outro encoberto: o homem produz signos para outras homens ("signos de Sodoma"), a mulher produz signos para outras mulheres. (PRECIADO, 2014, p. 183)

Podemos compreender que o ciúme de Xavier não advém de duas mulheres que ele perde. E sim da sua imagem que dilui e enfraquece diante de outros homens. Partimos do princípio em que o relacionamento era julgado como fruto da bigamia de um *homem*. E por que não poderia ser a bigamia de uma das mulheres? Porque é tido o homem como dono do trio. Ele as conduz, dentro e fora. Pensemos em Beatriz e Carmen namorando Xavier. Guiando a atividade sexual. Impossível! Então, as duas estreitam o relacionamento, visto que Xavier desaparecia para ir ao encontro da quarta integrante. Seu ato é o responsável pela descoberta sexual das esposas, mas não admite isso, porque admitir é se confessar menos homem. Não é necessário que Xavier decifre os signos das mulheres. O homem, então, vê-se roubado de seu suposto direito de nascimento.

Outro detalhe a ser problematizado, e que se desfez a partir do momento em que Beatriz e Carmen desprezaram Xavier, é o fato de que, embora fossem três, o relacionamento dava-se frequentemente numa dinâmica de dupla. Xavier nunca transava com as duas ao mesmo tempo. Tinha até sua favorita. Ou Xavier com Carmen ou Xavier com Beatriz. E, em seguida, Beatriz e Carmen. Nota-se que, mesmo constituindo-se como imoral ou insurreta, os três seguiam as normas heteronormativas. Eram sempre dois. Ou uma das duas com ele ou as duas para ele assistir. E o incômodo? O incômodo vem a partir do momento que se constitui uma dinâmica afetivo-sexual *lésbica*. Pois enquanto servia para reiterar a dinâmica entre opostos, ou o prazer dele, não havia problema. A masculinidade do personagem fragiliza-se quando as duas mulheres se descobrem autossuficientes em prazer. O limite da história começa: As mulheres decidem matar o homem.

Matar requer força. Força humana. Força divina. (...) E agora? Agora tinham que se desfazer do corpo. O corpo era grande. O corpo pesava. (...) Xavier morto parecia pesar mais do que quando vivo, pois escapara-lhe o espírito. (LISPECTOR, 2016, p. 542)

Este é o corpo que dá nome ao conto? Esse corpo que Beatriz e Carmen carregam para a cova é o peso corporificado de um impulso. O corpo do machismo? O corpo do sexismo? O corpo do patriarcado? Parece que não é meramente o corpo de Xavier, e sim um símbolo. Matar requer

força humana. A força humana com todos os seus lapsos de covardia. Matar é covardia, matar um corpo e um espírito, mas se constitui numa força humana porque a força humana contém ímpetos de coragem e covardia, selvagens ou determinados.

“A consciência é pensada como imaterial e a matéria como puramente mecânica” (PRECIADO, 2014, p. 158). Todavia, o corpo de Xavier incorpora, se faz corpo de signos da hegemonia. Agora morto. E o corpo vivo das mulheres já não é o corpo de *suas* mulheres: transforma-se no corpo da dissidência. Corpo de transversalidade e transgressão. Consciência não tão imaterial e matéria não tão robotizada. A curiosa ideia de que o espírito pesa mais que o corpo. Este espírito determinado e carregado de expectativas que dá ao corpo uma parte deste fardo.

Beatriz e Carmen são descobertas e presas numa mesma cela. “As duas disseram: muito obrigada. E Xavier não disse nada. Nada havia mesmo a dizer” (LISPECTOR, 2016, p. 544). Nesta fina ironia, a história se encerra. O homem morto não tem nada a dizer. Seu corpo já se foi, leve sem o espírito. As mulheres é que dão a palavra final. A elas, agora, pertencem os interditos. O tango de três acabou terminando em duas. O corpo desliza pela pele de si. A música encerra, mas a dança prossegue nestes corpos escorregadios.

CONCLUSÕES

Por fim, através de tais caminhos percorridos pelos corpos lisos dos personagens de Clarice Lispector, movimentamo-nos por um tango que se dança nas dissidências desses corpos. Dissidências de gêneros, corpos, sexualidades, que desconstroem os binarismos constantemente atribuídos à vivência humana e seus desejos. Esta vivência, sempre múltipla e diversa de afectos, desviante em si própria, produz contradiscursos ao que é, tantas vezes, violentamente instituído. Pela literatura de Clarice, as vidas aqui propostas são como rachaduras à dureza dos arquétipos e conceitos naturalizados pelo poder. São resistências que rastejam e invadem linguagens maioritárias e seus espaços para dançar com a autenticidade e as potências de seu Eu, seja ele singular ou coletivo.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, volume 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Giles. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- LOURO, Guacira. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: N-1 edições, 2014.
- SHARMAN, Juliet; GREENE, Liz. *O tarô mitológico*. São Paulo: Madras, 2016.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Ademilson Filocreão Veiga é mestrando em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC-UFPA-CAMETÁ), linha de pesquisa Culturas e Linguagens. Graduado em Letras - Língua Portuguesa, também pela UFPA. Bolsista do Programa de Demanda Social da CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa ANARKHOS (CNPQ). E-mail para contato: filocreoademilson@gmail.com. Link de acesso para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5246721503037748>.

Aluísio Ferreira de Lima é doutor em Psicologia Social pela PUCSP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC. Líder do Paralaxe: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica da UFC. Bolsista de Produtividade CNPq.

Amanda Karoline de Oliveira Ribeiro é graduada em Psicologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestranda no Programa de Cuidados Clínicos em Enfermagem e Saúde (UECE). E-mail para contato: amandakarolinedeoliveira@gmail.com.

Brune Bonassi é psicanalista, não binária, e possui especialização em gênero e sexualidade. Mestre em psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, atualmente cursa o doutorado em psicologia na Universidade Federal do Ceará, tendo como tema de pesquisa a população não binária e suas intersecções com o direito e a saúde. Seus principais temas de interesse são: cisheteronorma, saúde, políticas públicas, autismos, clínica lacaniana, história da loucura e direito brasileiro no que concerne pessoas gênero-diversas.

Carla Letícia Oliveira Figueiredo é graduada em Direito pelo Centro Universitário UNDB, no ano de 2019. Advogada regularmente inscrita na OAB/MA desde 29/10/2019. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na

modalidade interinstitucional (CONVÊNIO MINTER/PUCRS-UNDB). Exerce a função de voluntária na 9ª Vara Criminal do Fórum Desembargador Sarney Filho (TJMA).

Joseane Prezotto é doutora em Letras pela Universidade Federal do Paraná (2015). Atualmente é pós-doutoranda, bolsista CAPES-PNPD, e professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, atuando na linha de pesquisa Literatura. Mito. Outros Saberes.

Kevin Samuel Alves Batista é psicólogo (CRP 11/10293) social e comunitário, mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC e Professor universitário. É parceiro do Projeto Contexto (We Word - GVC Brasil), no qual produziu a cartilha “Uma Prosa no Sertão: conversando sobre homens e masculinidades no campo e na cidade” (2020). Também é professor na Faculdade Princesa do Oeste, Crateús - Ceará e coordena os Grupos de Estudos e Extensão “Psicologia(s) Social(is)” e “Gêneros e Feminismos”, desenvolvendo estudos transversais sobre a Psicologia social implicada com os sertões, gênero e masculinidades.

Lia Carneiro Silveira é professora Doutora do curso de Psicologia da Universidade Estadual do Ceará e do Programa de Pós-Graduação Cuidados Clínicos em Enfermagem e Saúde. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – EPFCL-Brasil. E-mail para contato: carneirolia@gmail.com.

Marcus Vinícius Martins da Silva é bacharel em Humanidades pela UNILAB e mestrando em Antropologia pela UFC/UNILAB. Realiza pesquisas nos seguintes temas: estudos afrolatinoamericanos, gênero e sexualidades, e interseccionalidade. E-mail: marcusmartinsbr@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3964815691928287>.

Nathalie Sá Cavalcante é doutoranda em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará

(2015). Bolsista CAPES-DS, realiza pesquisas alicerçadas pela Teoria e Crítica Literária Feminista com foco na contemporaneidade.

Rafael Pinheiro Souza é mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), especialista Lato Sensu em Sociopsicologia pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e bacharel em Comunicação Social pela Universidade Paulista. Fotógrafo e integrante do VISURB – Grupo de Estudos Visuais e Urbanos (PPGCS-UNIFESP/CNPq). Pesquisador de produções artísticas de pessoas dissidentes sexuais e de gênero na atualidade. E-mail para contato: rafael.pinheiro@outlook.com.br. Link de acesso para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2584113291009827>.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Anderson Moraes Pires é psicólogo (CRP 11/16505). Mestrando em Psicologia do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará – UFC. Pesquisador do PARALAXE: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica, na linha de pesquisa Teoria Crítica Contemporânea e estudos de gênero, raça e classe. Membro da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(os) (ANPSINEP).

Wesley Henrique Alves da Rocha é Bacharel em Psicologia. Mestre e Doutorando em Estudos de Linguagem, área de concentração em Estudos Literários, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGEL/UFMT). Organizou os livros *Escrever e inscrever-se: espaços de voz e resistência* (2020), *Psicologia e Educação: teoria e prática* (2020), *Descolonizando a Psicologia: contribuições para uma prática popular* (2021) e *Racismo e antirracismo: reflexões, caminhos e desafios* (2021).

