



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE MEDICINA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SAÚDE PÚBLICA
DOUTORADO EM SAÚDE PÚBLICA

CLEILTON DA PAZ BEZERRA

DIÁRIOS DAS VIDAS POSSÍVEIS:
DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NOS POVOS DO MAR

FORTALEZA

2021

CLEILTON DA PAZ BEZERRA

DIÁRIOS DAS VIDAS POSSÍVEIS:
DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NOS POVOS DO MAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Saúde Coletiva.

Área de concentração: Avaliação em Saúde.

Orientador: Dr. Ricardo José Soares Pontes

Coorientadora: Prof. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- B469d** Bezerra, Cleilton da Paz.
Diários das Vidas Possíveis : Dissidências sexuais e de gênero nos povos do mar /
Cleilton da Paz Bezerra. – 2021.
232 f. : il.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Medicina, Programa
de Pós-graduação em Saúde Pública, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Ricardo José Soares Pontes.
Coorientação: Profa. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares.
1. sexualidade. 2. minorias sexuais e de gênero. 3. equidade de gênero. 4. saúde das
minorias étnicas. 5. interseccionalidade. I. Título.

CDD 610

CLEILTON DA PAZ BEZERRA

DIÁRIOS DAS VIDAS POSSÍVEIS:
DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO NOS POVOS DO MAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Saúde Coletiva.
Área de concentração: Avaliação em Saúde.

Aprovada em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo José Soares Pontes (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares (Coorientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Carmem Emanuely Leitão Araújo (Membro interno ao programa)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Maria Rocineide Ferreira da Silva (Membro externo ao programa)
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dra. M^a da Conceição de Oliveira Carvalho Nogueira (Membro Externo à UFC)
Universidade do Porto - Portugal

Aos povos do mar

AGRADECIMENTOS

Ao Cristo, minha luz divina, força superior;

À minha família e amigos;

À minha parceira, Ângela Linhares;

À banca examinadora, professores Ricardo, Cármem, Neidinha e Conceição;

Aos sujeitos da pesquisa.

“Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (BUTLER, 2017, p.21)

RESUMO

A equidade em saúde sublinha o compromisso ético-político com os grupos sociais mais vulneráveis. Os povos do mar são culturalmente diferenciados por seu modo de vida imbricado com a pesca marítima e com toda sua produção social e simbólica. A dissidência sexual e de gênero nesse contexto se dá na interseccionalidade gênero-sexualidade-eticidade. Objetivou-se compreender as experiências de dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar em suas interseccionalidades e suas implicações para a promoção da equidade em saúde. Realizou-se uma etnopesquisa crítica pautada em descrições densas, narrativas autobiográficas e de histórias de vida. Construiu-se um quadro sinótico do sistema sexo-gênero dos povos do mar contemplando a formação e organização dos lugares, as negociações cotidianas das normas sexuais e de gênero e as singularidades dos sujeitos. Estruturou-se também um quadro analítico que apresenta as dimensões da interseccionalidade sobre os efeitos dos sistemas de opressão como heteronormatividade e colonialidade do gênero, incluindo os agenciamentos operados na vida comunitária. Descreveu-se as expressões sexuais e de gênero no cotidiano dos povos do mar em suas múltiplas intersecções. Discutiu-se a dissidência sexual e de gênero e suas implicações na vida e na saúde dos sujeitos dissidentes. Observou-se que, em comunidade de pescadores artesanais, a masculinidade hegemônica é centrada no fazer do pescador. As diferenças entre homens e mulheres se acentuaram com o advento da pesca comercial da lagosta. Cunhou-se o conceito de genereticidade para dizer do gênero etnicamente performatizado. Com as profundas transformações que se dão nesses territórios, gestam-se identidades múltiplas, fronteiriças e mestiças, que se interseccionam. Ao mesmo tempo, a heteronormatividade ganha força com o fortalecimento de vertentes religiosas, numa conflitualidade que se expande aos espaços comunitários. As paixões tristes consistem no preconceito social e as paixões alegres, na forma de arte e educação, recriam o gênero e a sexualidade noutros termos. Desvelou-se pistas para a promoção da saúde sexual e equidade de gênero nos povos do mar que necessita lidar com identidades estratégicas, rejeitando binarismos e essencialismos, buscando o diálogo intergeracional e a formação ao modo de redes, apostando na capacidade política de transformar o mundo e construir vidas mais vivíveis, consistindo, assim, numa crítica da cultura.

Palavras-Chave: sexualidade; minorias sexuais e de gênero; equidade de gênero; saúde das minorias étnicas; interseccionalidade.

ABSTRACT

Equity in health underscores the ethical-political commitment to the most vulnerable social groups. The peoples of the sea are culturally differentiated by their way of life intertwined with sea fishing and with all its social and symbolic production. Sexual and gender dissidence in this context takes place in the intersectionality of gender-sexuality-ethnicity. The objective was to understand the experiences of sexual and gender dissidents of the peoples of the sea in their intersectionalities and their implications for the promotion of health equity. A critical ethno-research was carried out based on dense descriptions, autobiographical narratives and life stories. A synoptic picture of the sex-gender system of the peoples of the sea was constructed, contemplating the formation and organization of places, the daily negotiations of sexual and gender norms and the singularities of the subjects. An analytical framework was also structured that presents the dimensions of intersectionality on the effects of systems of oppression such as heteronormativity and gender coloniality, including the agencies operated in community life. Sexual and gender expressions in the daily life of sea peoples in their multiple intersections were described. Sexual and gender dissent and its implications on the life and health of dissenting subjects were discussed. It was observed that, in a community of artisanal fishermen, hegemonic masculinity is centered on the fisherman's actions. Differences between men and women were accentuated with the advent of commercial lobster fishing. The concept of generethnicity was coined to refer to the ethnically performed gender. With the deep transformations that take place in these territories, multiple identities, border and mestizos, which intersect each other, are generated. At the same time, heteronormativity gains strength with the strengthening of religious aspects, in a conflict that expands to community spaces. Sad passions consist of social prejudice and happy passions, in the form of art and education, recreate gender and sexuality in other terms. Clues were unveiled for the promotion of sexual health and gender equity in the peoples of the sea who need to deal with strategic identities, rejecting binarisms and essentialisms, seeking intergenerational dialogue and networking, betting on the political capacity to transform the world and build more liveable lives, thus consisting in a critique of culture.

Keywords: sexuality; sexual and gender minorities; gender equity; health of ethnic minorities; intersectionality.

SUMÁRIO

1	VELAS AO MAR	11
1.1	Erguendo velas: configuração do objeto de estudo	11
1.2	Equidade em saúde: um conceito ético e político	25
1.3	Velas interseccionais e decoloniais em saúde	32
1.4	Povos do Mar: de quem estamos falando?	39
2	POR UMA ETNOPESQUISA CRÍTICA COM OS POVOS DO MAR: NAVEGAÇÕES METODOLÓGICAS	49
2.1	A Etnopesquisa Crítica	50
2.2	Os lugares e sujeitos da pesquisa	54
2.3	Manzuás e cangalhas: procedimentos de coleta de dados	57
2.3.1	Descrições densas: um olhar situado para as performances de gênero dos povos do mar	58
2.3.2	Narrativas (auto) biográficas e de histórias de vida: as experiências dos sujeitos	59
2.4	Por uma análise interseccional e decolonial	62
3	GENERETNICIDADE: O GÊNERO ETNICAMENTE PERFORMATIZADO	72
3.1	A construção do conceito de gênero	72
3.2	Maré de Pedras: diferenças entre homens e mulheres na pesca de Redonda	78
3.3	Filho de peixe, peixinho é? Sobre interpelações e regulações	86
3.4	Generetnicidade: arriscando um conceito	89
3.5	Cangulo: a busca pela coerência gênero-sexualidade-etnicidade	91
3.6	Camurupim no compasso da maré	97
4	DAS BRUXAS AOS MONSTROS DO MAR: (DE) COLONIALIDADES GENERÉTNICAS	101
4.1	<i>“Aqueles outros homens”</i> : a generetnicidade colonizada é heteronormativa	101
4.2	Sobre bruxas, elefantes, ovelhas e monstros	110
4.3	Anjos e demônios nas trajetórias de Biquara, Guaiúba e Dourado	116
4.4	<i>“Da família de fulano, tem fulaninho que tem caso com fulaninho”</i>	125
4.5	Vacora: bicha preta macumbeira	129
5	CORPOS ENTRISTECIDOS E ALEGRES: A DIMENSÃO AFETO-CRIATIVA DA GENERETNICIDADE	138
5.1	Generetnicidade como síntese de ações e paixões	138
5.2	Cheiro de capim na praia em tempo de chuva	141
5.3	Cação: o menino de vestido no Festival da Lagosta	144
5.4	Paixões tristes: <i>“é o preconceito que adoce a gente”</i>	147
5.5	Paixões alegres: a arte como potência de recriação do gênero	154

6	GENERETNICIDADE MISTIÇA: FLUIDEZ E TRÂNSITOS EM NOVOS ESPAÇOS-TEMPOS	160
6.1	Das marés de pedras às pedras nas marés: transformações nos espaços e nos modos de vida dos povos do mar	161
6.2	De Garoupa a Pargo: um corpo em (des)construção	164
6.3	Moreia: fronteiras borradas nos percursos de uma transvesti não-binária	170
6.4	Generetnicidades mestiças nos entre-lugares dos povos do mar	174
7	PROMOÇÃO DA SAÚDE SEXUAL E EQUIDADE DE GÊNERO NOS POVOS DO MAR	178
7.1	<i>“Para o posto, a gente só existe na hora de receber camisinha”</i>	179
7.2	A Saúde LGBT no Brasil	187
7.3	Pistas para promoção da saúde sexual e equidade de gênero nos povos do mar	193
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	

1 VELAS AO MAR

1.1 Erguendo velas: configuração do objeto de estudo

O presente estudo dedicou-se às experiências de sujeitos que em seus modos de viver, pensar e sentir, se contrapõem às normatizações e normalizações referentes às sexualidades e aos gêneros. Entre esses sujeitos tidos como dissidentes, apostei especialmente naqueles que vivem em um contexto cultural bem específico do Nordeste brasileiro: os povos do mar do litoral leste cearense. O intuito primordial foi compreender essas experiências traçando uma leitura interseccional em que o gênero e a sexualidade mostrassem suas imbricações étnicas. Assim, aponta reflexões valiosas ao campo da saúde coletiva, notadamente ao enfatizar a saúde daqueles que sofrem múltiplas formas de opressão/iniquidades.

De início, uma grande dificuldade foi me deparar com uma vasta produção acadêmica nos estudos dos gêneros e das sexualidades inseridas numa arena de disputas epistemológicas árduas que não me cabe esmiuçar neste trabalho. Considerei importante conhecer os estudos em suas diversas vertentes, não abrindo mão das contribuições valiosas que trazem, sem deixar de me aproximar daquilo que Ballestrin (2017) chama de feminismos subalternos (eu diria subalternizados), ou seja, invisibilizados enquanto produção de conhecimentos valiosos e que emergem de diferentes perspectivas do globo.

Nessa multiplicidade discursiva, precisei atentar para aquilo que Mignolo (2003) chamou de *“pensamento crítico de fronteira”*, uma forma de fuga ao eurocentrismo acrítico, que privilegia a cultura, as epistemologias e os conhecimentos eurocentrados. Afasto-me também do que Grosfoguel (2008) chamou de *“fundamentalismos terceiro-mundistas”*, referindo-se às visões que se colocam exteriores à modernidade, buscando uma *‘pureza’* fictícia que só produz mais oposições binárias.

Mignolo (2003) avisa que nossa colonização também é epistemológica. Considero, no entanto, que este trabalho aqui desenvolvido localiza-se numa posição fronteiriça, em que mesmo não abrindo mão de alguns referenciais teóricos do norte global, como, por exemplo, a teoria *queer*, o faço sempre de modo dialógico, reconhecendo riscos e pontos de fuga, como todo pensamento situado em fronteiras. Mais importante do que a geopolítica dos autores escolhidos, é mostrar de que lugar

eu parto, me situo e falo, como faço uso das ferramentas que tais autores me disponibilizam e como elas entram no jogo de minhas interpretações.

Tal qual Pelúcio (2012, p.398-399), entendo que dessa forma estou rompendo com *“aquela ciência que esconde seu narrador”* e ao mesmo tempo estou denunciando *“a desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes”*. Aliás, serão os saberes emergidos das vivências e experiências dos sujeitos das pesquisas que nortearão o fio condutor nesse diálogo interdisciplinar e de fronteiras epistemológicas e geopolíticas.

Nesse compasso, esclareço que eu venho seguindo, desde as minhas primeiras experiências em pesquisa, as trilhas dos *povos do mar* (DIEGUES, 1983; 1995; 1998; 1999; 2001). Este grupo populacional é culturalmente diferenciado por um modo de vida imbricado com a pesca marítima e com toda produção social e simbólica a ela relacionadas, daí a necessidade de uma imersão no campo que possibilitasse um olhar de dentro. Minha pertença a esses povos, que sempre gestou em mim um desejo inacabado por compreender nossa cultura, nossos modos de vida em constantes transformações, foi aspecto crucial para permitir uma etnopesquisa cujo autor recorreu ao estranhamento do que lhe é mais trivial.

Na minha graduação em Enfermagem, tive a iniciação científica por meio de uma bolsa do Programa de Estudos Tutorais – PET, quando sistematizei a experiência, numa comunidade de pescadores artesanais de Icapuí – CE, de um grupo popular de teatro de rua, o Grupo Cenopoético Flor do Sol. Depois, no mestrado em Saúde Pública, aprofundei a categoria povos do mar a partir do memorial dessa mesma comunidade, compondo um estudo etnográfico.

As estratégias de pesquisa de cunho etnometodológico, para Minayo (2010, p.149), objetivam *“produzir uma descrição minuciosa e densa das pessoas, de suas relações e de sua cultura”*. Têm inspiração nas abordagens antropológicas e, segundo essa autora, se interessam pela *“compreensão dos símbolos e categorias empíricas que um determinado grupo usa para se referir a seu mundo e aos processos que está vivendo”* (MINAYO, 2010, p.150).

Portanto, tenho acompanhado de bem perto e refletido sobre as inúmeras transformações que vêm se dando no seio das comunidades povoadas por pescadores artesanais e suas famílias, como também com toda conflitualidade associada às mudanças na vida individual e coletiva desses lugares. Minha inserção também enquanto enfermeiro, educador popular, cenopoeta, além de morador da

comunidade que possui o maior número de pescadores artesanais em atividade no litoral cearense, que é a Praia de Redonda, no município de Icapuí – CE, tem possibilitado, até aqui, tecer interfaces entre categorias analíticas que permeiam a saúde coletiva, tais como educação, arte, ambiente, trabalho, sempre de maneira contextualizada. A partir dessas tessituras, venho alargando meu olhar para aquilo que temos chamado a “*saúde dos povos do mar*” (BEZERRA, 2013; BEZERRA; LINHARES, 2021).

Assim sendo, minha atual escolha em focar os gêneros e as sexualidades não se dissocia dessa trajetória etnográfica, em que venho abordando as lutas e resistências na produção da saúde dessa população. Foi nesse processo inteiro que vi as dimensões dos gêneros e das sexualidades emergirem entrelaçadas nas relações sociais que se estabelecem em estreita ligação com o mar e com a terra na vida desses sujeitos, cujos processos de saúde-doença assumem suas peculiaridades e onde as relações aí estabelecidas admitem suas particularidades.

Temos visto que, em tempos atuais, com o alargamento dos processos permanentes de trocas culturais, reconfigurações de identidades se tornaram visíveis no interior dessas comunidades, provocando mudanças profundas nas relações sociais. Localizados numa região de atual fluxo turístico intenso, como o é a rota de Canoa Quebrada em Aracati-CE, com incentivos políticos governamentais e com bastante repercussão nas mídias, esses povoados tem se constituídos territórios que passam por permanentes choques de fronteiras culturais.

Assim, inspirado em “*la consciencia de la mestiza*”, nos termos de Anzaldúa (2005), penso os povos do mar em trânsitos intercambiáveis de valores culturais e espirituais, onde posições de ambiguidades e de margens múltiplas quase sempre são inexoráveis na conformação de novas identidades e visões de mundo. Os dissidentes sexuais e de gênero, ao mesmo tempo que sofrem o desfazimento de alguns modos de viver, também se fortalecem com a ressignificação de normas sexuais e de gênero que, desde o período colonial (FERNANDES, 2015; AMANTINO, 2011), mantêm-se quase que intransponíveis.

É neste cenário híbrido e contraditório que sexualidades e gêneros veementemente subalternizados vão encontrar novas formas de resistência e engendrar rupturas, protagonizando conflitualidades diversas no seio da vida social e exercícios de identidades plurais, que adquirem características específicas no âmbito da cultura dos povos do mar. Daí que nossa etnopesquisa levantou narrativas

autobiográficas e de histórias de vida desses sujeitos, realizou descrições densas (GEERTZ, 1989) e, com pés fincados nos contextos dessas comunidades, travou um diálogo intersubjetivo em que compareço não só como observador, mas tentando externar um movimento que foi se dando dentro de mim mesmo, com uma transformação de si a partir das reflexões sobre o vivido (JOSSO, 2007).

Nesse embate, fui entendendo, principalmente a partir das leituras de Nogueira (2017), que não é mais possível olhar para a discriminação de gênero e de orientação sexual sem considerar a relação dinâmica que possui com outras estruturas de dominação como, por exemplo, por raça, por etnia, por classe social, por religião, por origem nacional, por deficiência, estatuto migratório, entre outras, pois elas não estão isoladas, mas interagindo a todo tempo, se influenciando mutuamente e se reconfigurando. Aproximei-me, assim, dos aportes da teoria da interseccionalidade (NOGUEIRA, 2017; PISCITELLI, 2008; HENNING, 2015;) que me estimulou a operar entrecruzamentos necessários entre os determinantes sociais em saúde e assim me levou a ampliar minha compreensão sobre gênero e sexualidade em contextos etnicamente marcados, como o são as comunidades de pescadores artesanais.

Essa teoria, apesar de algumas críticas que recebe, como a de pensar as identidades como que se construindo separadamente para depois se interseccionarem (TEIXEIRA, 2017), foi fundamental para a concepção de um objeto de estudo voltado para as imbricações de múltiplas pertencas. Aqui, as identidades são tomadas em intersecção com a cultura desde sempre. Elucido que não advogo as teorias aqui referidas como se fossem uma doutrina ou uma crítica que funciona como panaceia para todos os males, nem as utilizo como trincheiras.

A interseccionalidade foi nomeada na chamada terceira onda¹ do feminismo, período que não se caracteriza, de modo algum, por uma uniformidade, mas, ao contrário, por uma diversidade de abordagens, especialmente porque, enquanto as críticas sobre a essencialização da categoria mulher iam de encontro às políticas de identidade, outras visões questionavam essa identidade coerente, apostando na liberdade ou resistência à classificação. Além de pôr em evidência a imbricação de

¹ O movimento feminista costuma ser conceitualizado e historicizado em ondas. Nogueira (2017, p.25) adverte que essa perspectiva às vezes pode ser problemática, quando servir para obscurecer certas agendas políticas e certas histórias, mas que prefere adotá-la pois esta classificação *“possibilita que se percebam as diferentes e diversas posições que foram sendo trabalhadas ao longo do tempo (e que coexistem) e que, em determinados períodos, por razões de ordem distinta, se encontraram mais facilmente e se traduziram em movimentos de pessoas, teorias e ativismos”*.

múltiplas categorias de pertença, vai recusar a essencialização e apostar na fluidez e no trânsito de identidades, considerando os contextos e seus tempos históricos (NOGUEIRA, 2017).

Miñoso (2015) ressalva que existe uma lacuna teórica na temática do cruzamento das dissidências sexuais e de gênero com opressões étnico-raciais, de classe e de colonialidades e que, quando existentes, faz-se uma teorização monolítica que costuma apagar as vozes dos sujeitos dos contextos marginais. As contribuições dos estudos decoloniais, mais precisamente do feminismo decolonial, produções forjadas nos lugares marginais onde se gestam as consciências mestiças (ANZALDUA, 2005), foram, sem dúvida alguma, fundamentais ao nosso processo de reconhecimento do objeto.

Foi nesse caminho que encontrei Lugones (2014) que convoca o olhar para a opressão de gênero racializada, heterossexualizada e capitalista, nomeando de “*colonialidade do gênero*” e que almeja buscar as possibilidades de sua superação, que seria a razão do próprio “*feminismo descolonial*”, cuja crítica precisa partir do que foi vivido pelos povos colonizados. Para descolonizar o gênero é preciso aprender sobre povos, adverte esta autora. Motivado por esse pensamento, confirmei que é impossível compreender os gêneros e as sexualidades dos povos do mar sem um aprofundamento crítico e empenhado no processo de conformação desses povos, suas particularidades histórias, suas lutas cotidianas enquanto grupo social.

Nesse exercício de articulação, venho ainda circunscrevendo toda discussão nas fronteiras do campo da Saúde Coletiva. Surgido no período da ditadura militar brasileira, aliado às lutas pela redemocratização do país, especialmente ao movimento pela Reforma Sanitária, o campo da Saúde Coletiva, desde seus primeiros passos, é marcado pelo compromisso com os direitos humanos e sociais (SCHRAIBER, 2008). Tendo a concepção de determinação social da doença como um dos conceitos basilares, seus fundamentos teóricos tiveram forte influência da Medicina Social, notadamente quanto à valorização dos aspectos sociais enquanto determinantes de processos de adoecimentos e mortes (PAIM, 2008).

No contexto da América Latina, a Medicina Social possibilitou um pensamento crítico sobre a saúde pública hegemônica e, no caso específico do Brasil, contribuiu para a constituição do campo da Saúde Coletiva cujas reflexões iniciais já denunciavam que os avanços médico-hospitalares não se reverberavam em

melhorias nas condições de vida e saúde da população, pois as desigualdades sociais e econômicas tinham muito a ver com a distribuição das doenças (NUNES, 1983).

Nesse ínterim, as ciências sociais e humanas foram incorporadas ao seu arcabouço teórico básico (PAIM; ALMEIDA FILHO, 2000). No entanto, ainda persistem muitos dissensos no que se refere ao uso que se faz dessas ciências num campo de conhecimento cujas práticas não se dissociam do modelo biomédico, mas caminham entremeadas nas mesmas instituições e cenários. Ayres (2002), por exemplo, percebe que, em meio à hegemonia clínica, os eventos extraorgânicos ficam num plano secundário e que o social foi relegado meramente a um condicionante externo.

Diante dessa fenda epistemológica, percebe-se uma necessidade de refletirmos com maior rigor os mecanismos de apropriação pela Saúde Coletiva das teorias sociais, de modo que estas não sirvam apenas como pano de fundo, utilizada de maneira coadjuvante na análise dos contextos onde se dão os processos de saúde-doença, mas sim como teorias constituintes dos modos de se compreender os próprios fenômenos da saúde e da doença, na inseparabilidade entre natureza e cultura, entre indivíduo e sociedade e entre organismo e ambiente.

Nesse campo específico, o trabalho aqui desenvolvido tece reflexões pertinentes à equidade enquanto princípio basilar do Sistema Único de Saúde, olhando para as populações que enfrentam as condições de iniquidades. Almejei trazer a esse bojo de discussões, além das condições de iniquidade promovidas pelo sistema de opressão colonial capitalista heterossexistas de gênero, também as potencialidades dos sujeitos e suas capacidades de agenciamentos nesse embate brutal, valorizando suas *paixões alegres*, como diria Spinoza (2009), que se entrelaçam dinamicamente em contextos plurais.

Ciente de que são as formas desiguais de inserção social que produzem iniquidades em saúde (BARATA, 2009), estudar os povos do mar tem se constituído, para mim, numa estratégia para dar visibilidade às condições de saúde dessa população e, com isso, avistar caminhos para a promoção da saúde. Daí que me debrucei também na promoção da saúde sexual e da equidade de gênero nos povos do mar, para além da dimensão do acesso aos serviços de saúde pública, mas, principalmente, no enfrentamento dos determinantes sociais em saúde, de modo mais específico aqui neste trabalho, o gênero, a sexualidade e a etnicidade em suas imbricações contextualmente situadas.

Para isso, também espero contribuir com a Política Nacional de Saúde Integral da população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais - LGBT² (BRASIL, 2013a) que reconhece os efeitos da discriminação social sobre este grupo estigmatizado, que mobiliza múltiplas identidades (FRANÇA, 2006) e conseqüentemente possuem necessidades em saúde bastante heterogêneas. O preconceito existente nos serviços de saúde (MELLO et al, 2011) dificulta a efetivação dessa política e deixa em aberto a dívida da saúde pública para com os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero, que foram patologizados durante muito tempo, tendo suas vidas reguladas e culpabilizadas, como se deu com a epidemia da AIDS.

O presente estudo busca, assim, reafirmar a vida de quem carrega o peso da exclusão social e a quem o Estado brasileiro tem dívidas históricas. Tenho especial interesse pelas políticas de promoção da equidade instituídas no nosso sistema de saúde: a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta e das Águas (BRASIL, 2005; 2013b), a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (BRASIL, 2013c), a Política Nacional de Saúde da População de Rua (BRASIL, 2014b) e a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (BRASIL, 2013a).

Esses grupos populacionais acirraram a luta pelo direito à saúde no Brasil, em tempos de muita violência, conservadorismo e de transformações nos seus perfis de saúde/doença. Assim, cada vez mais, a sexualidade, o gênero, a raça/etnia, a classe social, se impõem enquanto determinantes sociais da saúde, relacionados a uma enorme exclusão e marginalização desses sujeitos. Nessa miragem, reafirmo a equidade enquanto um princípio ético e político que observa as diferenças entre os grupos sociais e que, ao produzirem necessidades em saúde também diferentes, demandam respostas heterogêneas a partir do reconhecimento de suas singularidades (LUCCHESI, 2003; COSTA; LIONÇO, 2006; TRAVASSOS; CASTRO, 2008; ESCOREL, 2009).

Quando participei, em 2013, da “*Caravana da Equidade e da Educação Popular em Saúde*”, uma iniciativa no Ceara para divulgação dessas políticas de forma

² A partir daqui, sempre que utilizar a sigla, o farei por ser adotada pelo Ministério da Saúde no texto da Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (BRASIL, 2013a), mas reforço meu entendimento de que a população é bem mais heterogênea do que qualquer sigla possa abarcar e que existem outras denominações identitárias a serem reconhecidas em seus termos. Mas reafirmo que neste trabalho, fugindo às armadilhas do identitarismo, darei preferência à expressão “sujeitos de sexo e gênero dissidentes” ou “dissidentes sexuais e de gênero”.

participativa e cenopoética, em um dos encontros municipais, no momento das divisões dos grupos de trabalho, alguém se colocou: *“eu sou do campo, eu sou negro e eu sou gay, em que grupo eu fico?”* Essa indagação me despertou para inúmeras outras sobre a posição de sujeitos que se encontram em múltiplas situações de vulnerabilidades. Mais tarde, fui me questionando sobre as interseccionalidades dos gêneros e das sexualidades nos diferentes territórios culturais, onde o pertencimento étnico se sobrepõe como categoria identitária e política. Começava assim a visualizar esses entrelaçamentos de pertenças, refletindo o quanto complexificam mais ainda o que sabemos sobre equidade em saúde, ao aprofundar as diferenças entre os diferentes.

Em coerência com meu percurso etnográfico que mencionei anteriormente, elegi a cultura dos povos do mar como *lócus* para refletir as interseccionalidades e passei a considerar o entendimento de Butler (2017, p.21), de que os gêneros não se constituem de forma coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, *“porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas”*. Assim, ao capturar o olhar da interseccionalidade entre gênero, sexualidade e etnicidade, busquei refletir a equidade em saúde no contexto dos povos do mar. E foi a partir da tessitura entre essas categorias que nasceu este trabalho, que revela uma inquietação perante as condições de vida e saúde de pessoas com orientação sexual e identidade de gênero que escapam às regras regulatórias hegemônicas.

Ao discorrer sobre *“corpos que ainda importam”*, Butler (2016) se questiona por que nos preocupamos com tais questões teóricas. E ela identifica a seguinte razão:

Nós estamos preocupadas com os modos através dos quais mulheres, pessoas gênero-inconformes e minorias sexuais são regularmente reconhecidas de forma indevida ou sequer reconhecidas. Quando uma pessoa vive enquanto um corpo que sofre reconhecimento indevido, possivelmente insultos ou assédios, discriminações culturais, marginalização econômica, violência policial ou patologização psiquiátrica levam a uma maneira desrealizada de viver no mundo, uma forma de viver nas sombras, não enquanto um sujeito humano, mas como fantasma. E, ainda assim, nós vemos que, através de movimentos sociais que buscam reconhecimento e emancipação, comunidades de pessoas LGBTQ têm emergido das sombras, fazendo suas vidas visíveis e audíveis, vidas que têm os mesmos direitos que qualquer outra a amar e a perder, a celebrar e a lamentar (BUTLER, 2016, p.28).

Diante dos quadros de adoecimento e morte denunciados pelas políticas acima citadas, mas também das resistências e reinvenções, me questionei sobre essa

população de sexo e gênero inconformes inserida no contexto dos povos do mar: Como pescadores e pescadoras, marisqueiros e marisqueiras, artesãos e populações do mar vivem a dissidência sexual e de gênero? Interessou-me profundamente as histórias de vida dos filhos de pescadores e marisqueiras, jovens heterodissidentes no seio dessas famílias e as vivências trans nesses territórios. O que enfrentam esses sujeitos? Como lidam e convivem com suas sexualidades e gêneros histórica e socialmente subalternizados? E como isso se reflete em suas condições de vida e saúde? Enfim, interessou-me suas experiências, no sentido dado por Josso (2004; 2007; 2010), enquanto reflexão sobre a vivência.

No cerne do contexto descrito, veremos que nascer, crescer e viver numa comunidade pesqueira é uma experiência implacável de produção de uma identidade masculina articulada à figura do pescador, sujeito tomado por seus atos de coragem e força, evidenciados no enfrentamento aos perigos da lida com o mar, território sempre desafiador dos limites humanos. Com isso, no seio dessas comunidades, o exercício da masculinidade hegemônica, enquanto aquela que exige que todos os outros homens se posicione em relação a ela (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) pressupõe essa entrega ao mundo da pesca e a incorporação dos ritos a ela relacionados, que engendram um tipo de corpo e de atuações aparentemente coerentes entre si, mas que, para autoras como Butler (2017), são performativamente construídos. Nesse sentido, cunhei o conceito de *generetnicidade*, que é o gênero etnicamente performatizado.

Pensar os gêneros e as sexualidades no contexto dos povos do mar é, sem dúvida, problematizar e desconstruir a crença em identidades masculina e feminina fixas, como se desde sempre estivessem existidos lá, compondo a essência desses povos. Conceber os *‘verdadeiros homens’* como fisicamente fortes para dar conta das atribuições da pesca, corajosos suficientes para não temerem tubarões, tempestades nem naufrágios, além de heterossexuais, provedores de seus filhos e suas mulheres (esposas e amantes), não só compõe as representações sociais ou até mesmo o imaginário popular, mas sustenta o poder do discurso dos *gêneros inteligíveis* conforme definidos por Butler (2017).

Partimos, assim, de uma compreensão de corpo enquanto construção social, visto que ele é modelado em coerência com o contexto histórico-social que lhe atribui significados, o que supõe dizer que não há corpo que não seja generificado (BUTLER, 2016). Nesse paradigma, as identidades de gênero gestadas por esses povos não

surgem antes das expressões que lhe dão existência, nem são causa delas. Elas foram construídas por meio de atos continuamente repetidos e culturalmente significados (BUTLER, 2017).

Por esta via, quando falo em masculinidade ou feminilidade, estou me afastando do essencialismo que vê essas noções como se fossem entidades fixas que se encarnam num corpo biológico, ou então como traços de personalidade enraizados no psíquico humano. Uso esses termos me referindo a configurações de práticas realizadas na ação social e, como explicitam Connell e Messerschmidt (2013), que se diferenciam de acordo com as relações de gênero em cada cenário social particular.

Como bem expressaram Schraiber, Gomes e Couto (2005), o homem não pode ser definido simplesmente como um indivíduo que possui corpo do sexo masculino, mas um sujeito em exercício de masculinidades. E que também as sexualidades se constroem na produção e reprodução de modelos de gêneros (GOMES, 2008). Daí que, neste trabalho, pensamos sexualidade não simplesmente como um fenômeno fisiológico, mas completamente envolvida pelas relações sociais nos diferentes contextos histórico-culturais.

Uma vez, Laqueur (2001, p. 23) avisou que *“quase tudo que se queira dizer sobre sexo - de qualquer forma que o sexo seja compreendido - já contém em si uma reivindicação sobre o gênero”*. De fato, precisamos ter clareza que por trás de todas as concepções de sexo já produzidas na história, havia nelas um viés político e interesses nem sempre declarados. Alertou-nos esse historiador que o sexo é situacional, *“é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder”* (LAQUEUR, 2001, p.23).

Para Weeks (2000), a sexualidade é mais do que o corpo. Ela tem tanto a ver com crenças, ideologias e imaginações quanto com o nosso físico. Está no interior das relações de poder, seja a dominação masculina, a regulação do Estado, da Igreja, das ciências e de outras instâncias.

Tomando, assim, o corpo como construção histórico-social, podemos assegurar nossa concepção de que as múltiplas expressões sexuais e de gênero não se enquadram numa essência fixa e atemporal, mas são processos em construção permanente. Todavia, por terem sido enquadradas dentro de um discurso de busca de uma verdade interna e oculta nos sujeitos, são assimiladas enquanto práticas regulatórias na vida social, nomeando e definindo as vidas que não importam, as que ameaçam, as que são tratáveis.

O século XIX foi um divisor de águas no que tange à sexualidade. Para Laqueur (2001), é quando se consolida o dimorfismo sexual, que substitui o isomorfismo precedente, fazendo com que as diferenças anatômicas entre homens e mulheres ganhem centralidade. Para Weeks (2000), é quando o tema ganha uma disciplina própria, a sexologia, tendo como expoente o sexólogo Richard von Krafft-Ebing que descreve o sexo como um instinto natural avassalador, influenciando fortemente o pensamento biologicista que marca o sexo até os presentes dias.

A história da sexualidade em Foucault (1988) revela como os discursos sobre o sexo vão saindo da esfera das práticas comuns aos indivíduos e vão sendo institucionalizados sob a justificativa duma “vontade de saber” que inicialmente se concentra nos atos confessionais da moral cristã e depois se metamorfoseia numa espécie de *‘scientia sexualis’*. A colocação do sexo em discurso passou por uma crescente incitação, disseminação e implantação de sexualidade polimorfos com fins de constituir uma ciência da sexualidade. Por esse meio, os mecanismos repressivos se revestiram de autoridade ao se pautar num discurso sobre o sexo verdadeiro, que justificou todo tipo de disciplinarização e classificação dos corpos.

Foucault (2017) observou que, no fim do século XIX, coexistiam nas sociedades ocidentais dois fenômenos: um desconhecimento da sexualidade pelo próprio sujeito, de seu próprio desejo e, por outro lado, um *‘supersaber’* sobre a sexualidade, uma superprodução de saber social e cultural, um saber coletivo sobre a sexualidade.

Os discursos sobre a sexualidade, na cultura ocidental, assumiram rapidamente uma forma científica, um discurso que se pretendeu racional desde bem antes da psicanálise; diferente de sociedades orientais, em que o discurso sobre a sexualidade, apesar de igualmente extenso e difundido, não visava a instituir uma ciência, mas definir uma arte – *“uma arte que visaria a produzir, através da relação sexual ou com os órgãos sexuais, um tipo de prazer que se procura tornar o mais intenso, o mais forte ou o mais duradouro possível”*, a que ele chamou de *arte erótica* (FOUCAULT, 2017, p.60).

No ocidente, argumentou ele, não se vive essa arte erótica, não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer dos outros. Não há discurso ou iniciação outra a essa arte erótica senão a clandestina e puramente interindividual. Em compensação, tentamos ter uma ciência sexual – *scientia sexualis* – sobre a sexualidade das pessoas e não

sobre o prazer delas, busca-se uma verdade do sexo e não a intensidade do prazer (FOUCAULT, 1988; 2017).

No contexto dos povos do mar, como essas questões vão se entremear? As narrativas dos mais antigos das comunidades fazem aparecer um “*tempo de antigamente*” em que as atividades da vida diária eram realizadas por homens, mulheres e crianças, todos juntos e compartilhado, como a agricultura familiar, a produção de artesanato, a mariscagem ou a pesca de maré rasa. Sob que condições históricas e sociais a pesca da lagosta ficou restrita aos homens? Quais os mecanismos de poder não explicitados na conformação dos gêneros e das sexualidades no contexto dos povos do mar para além dos papéis sociais? Como se manifestam as dissidências sexuais e de gênero nesse contexto?

Nas fronteiras borradas dos povos do mar, as contradições e os conflitos se acentuam quando as performances de masculinidades e feminilidades fogem à figura clássica do pescador machista e de suas mulheres puritanas e os corpos subversivos já não subscrevem mais os signos dessas identidades esperadas. Afinal, se nasceu do sexo masculino neste referido meio, por que a vida não o fez pescador de peixes e lagostas, com seus aparatos físico-musculares destinados para o além-mar? E se o constituiu pescador, por que sentiria desejo sexual por um companheiro de tripulação ao invés de sentir por uma mulher que o estaria esperando chegar da pescaria? O que dizer perante a existência de uma mulher pescadora que se arrisca no alto-mar e dá conta dos atos demandados ao ofício da pesca? O que nos ensinam as mulheres que pescam? Até que ponto essas subversões fraturam a inteligibilidade de gênero no contexto dos povos do mar?

Nessa miragem, tivemos como **objetivo geral** compreender as experiências de dissidentes sexuais e de gêneros dos povos do mar em suas interseccionalidades e suas implicações para a promoção da equidade em saúde. Nossos **objetivos específicos** foram conhecer as expressões sexuais e de gênero no cotidiano dos povos do mar em suas múltiplas intersecções; discutir a dissidência sexual e de gênero e suas implicações na vida dos sujeitos dissidentes; e desvelar os caminhos para a promoção da saúde sexual e equidade de gênero nos povos do mar.

Ao tomar os sujeitos gênero-inconformes ou heterodissidentes como subalternizados ou situados em um contexto de opressão nas comunidades

tradicionais pesqueiras, não estamos fazendo alusão apenas ao patriarcado³. Essa noção de um patriarcado universal, como bem alertam várias feministas, não basta, por si só, para explicar a opressão de gênero nos contextos culturais em que ela existe. Rubin (1993) alega que esse termo se refere a uma forma específica de dominação masculina em que a figura do patriarca, como no exemplo das sociedades pastoris nômades do Velho Testamento, era central na conformação daqueles grupos sociais. Vejamos sua argumentação:

Existem sistemas estratificados em gêneros a que não se pode aplicar com justeza o termo patriarcal. Muitas sociedades da Nova Guiné exercem uma opressão feroz contra as mulheres. Mas o poder dos homens nesses grupos não se baseia em seus papéis individuais de pais ou patriarcas, mas na coletividade masculina adulta, que se materializa em cultos secretos, em casas de homens, na guerra, numa rede de intercâmbios, conhecimentos rituais, e várias práticas de iniciação (RUBIN, 1993, p.14).

Para esta autora, o termo patriarcado foi introduzido para diferenciar o sexismo de outras forças sociais, como o capitalismo. Ela sugere o termo “sistema sexo/gênero”, pois sinaliza que a opressão sexual e de gênero são produtos específicos aos contextos sociais onde são engendrados. Por este caminho, acreditamos que é preciso esmiuçar como se dão as negociações que conformam os gêneros nas comunidades dos povos do mar. Ou, no desvelamento da opressão sexual e de gênero, recorrer à pergunta de Nogueira (2017, p.138), “*que outras diferenças, resultantes de pertencas grupais distintas, se intersectam*”?

Nosso trabalho partiu de uma compreensão de opressões complexamente articuladas. De início, levamos em consideração a opressão sexual e de gênero imersa numa comunidade pesqueira que, por sua posição nas margens, já sofre, enquanto grupo social, a exclusão e a invisibilidade enquanto sujeitos políticos na produção da saúde. No decorrer da pesquisa, fomos aprofundando que não deveríamos só focalizar a tríade sexo-gênero-etnia, mas explorar outros entrecruzamentos que o campo apresentou, como religiosidade e classe social.

Adverte Barata (2009) que as desigualdades sociais em relação aos grupos étnicos se relacionam diretamente com a posição social que estes grupos ocupam na

³ A ideia de “*patriarcado*” tornou-se importante ao feminismo para se pensar um sistema de dominação masculina, porém, carrega consigo pressupostos bastante criticados, como a ideia de ser universal e transhistórico, presente principalmente no feminismo radical. Mesmo as feministas socialistas, que dão ao patriarcado uma base material ligada aos modos de produção e reprodução, não conseguem se ver isentas dessa crítica (PISCITELLI, 2008).

sociedade onde se inserem, bem como a aceitação ou rechaço que possam ter frente aos grupos majoritários.

Assim, nosso desafio será perceber os gêneros e as sexualidades sempre articulados à cultura desses povos, discutindo saúde e equidade a partir das interseccionalidades identificadas na vida dos sujeitos individuais e coletivos. Nesse embate, não deixo de ver a força dos discursos dominantes que, no decorrer dos últimos séculos, se disseminaram em nosso meio sob o status de ‘*verdade*’, a exemplo do discurso biomédico que engendrou a patologização das sexualidades tidas como desviantes, levando a uma disciplinarização dos corpos e à constituição de subjetividades moldadas por práticas regulatórias (FOUCAULT, 1988; 2017).

Fernandes (2015), situando as homossexualidades no contexto indígena, mostrou como foi se dando a colonização das sexualidades. A dominação dos colonizadores incidiu também sobre as práticas sexuais por meio de um processo de policiamento rigoroso e várias técnicas com fins à normalização nos termos coloniais. A colonização da sexualidade indígena de alguma forma se reflete na instituição da heterossexualidade compulsória nas aldeias dos povos do mar, tendo em vista sua formação étnica e cultural a partir dos indígenas. Os povos do mar importaram os discursos sobre a sexualidade, nos termos de Foucault (1988; 2017), que se tornaram hegemônicos no contexto europeu e, por meio dos violentos processos colonizadores, incorporaram suas práticas regulatórias em forma de corpos dóceis.

Adentrar na cultura dos povos do mar para pensar os gêneros e as sexualidades consistirá sempre um desafio, não só no enfrentamento de tabus e estereótipos que eventualmente possam se impor, mas na apreensão dos mitos e rituais enquanto práticas de afirmação da vida e de compreensão do mundo em contextos altamente particulares onde as identidades – étnica, sexual e de gênero – se gestam imbricadas.

Essas identidades não são tomadas aqui como essencializadas. Em coerência com a teoria queer, entendemos a importância da identidade enquanto estratégia para pautas políticas, mas nunca sendo naturalizada, muito menos fixa. E mais ainda, quando dialogamos com a teoria queer, não o fazemos de forma acrítica sobre suas categorias produzidas na Europa e nos Estados Unidos, mas atentamos para a recomendação de Miñoso (2015) de não ocultar a “*diferença colonial*” que é indispensável na construção de ferramentas e conceitos mais adequados ao nosso contexto de povos colonizados.

Assumo, neste trabalho, uma postura crítica perante a dimensão normativa das práticas em saúde que não promovem a equidade de gênero e sexualidade. Aposto, portanto, numa concepção plural do ser humano, como sujeito histórico-social, capaz de fazer a história e transformá-la, sendo modificado também por ela, mediante um movimento dialético e processual. Concebo os sujeitos aqui estudados enquanto seres culturais que, inseridos em determinado contexto social e político, criam, reproduzem e transformam seus valores e suas práticas, incluindo aí os gêneros e as sexualidades.

1.2 Equidade em saúde: um conceito ético e político

A equidade em saúde convoca-nos para o combate ao preconceito relacionado ao acesso e à atenção à saúde das pessoas em suas diferentes condições de vida, fazendo referência à justiça social e ao respeito aos direitos e às especificidades de cada usuário do sistema, sem qualquer forma de discriminação.

A mirada para a equidade e suas conseqüentes discussões no campo da saúde teve como marco a estratégia formulada pela OMS – "*Saúde Para Todos no Ano 2000*", que visou a promoção de ações de saúde baseadas na noção de necessidade, destinadas a atingir a todos, independentemente de raça, gênero, condições sociais, entre outras diferenças que possam ser definidas socioeconômico e culturalmente (VIANA; FAUSTO; LIMA, 2003).

Contextualiza Starfield (2002) que, em 1996, a Organização Mundial da Saúde, com o aumento das lacunas sociais e econômicas entre os países e dentro deles, passa a se preocupar com a redução das disparidades em saúde entre grupos sociais que detêm diferentes níveis de privilégios sociais ou econômicos. A Carta de Liubliana, no referido ano, aponta que a equidade e a solidariedade são princípios fundamentais para os serviços de saúde. Como também, entre as *Metas Europeias para a Saúde*, a equidade é a primeira dentre as trinta e oito metas. Para essa autora, no âmbito da Europa Ocidental, a solidariedade permeia as políticas de saúde, num entendimento de que o bem comum se alcança "*quando o bem-estar de todos os grupos da população é maximizado*" (STARFIELD, 2002, p.665).

Em consonância com essa autora, equidade ou justiça é um dos princípios da ética e discorre que "*qualquer sistema de saúde – ou política de saúde – que queira ser ético deve considerar a equidade*". Ao considerar que "*justiça significa*

imparcialidade: os iguais devem ser tratados de forma similar”, ela observa que essa imparcialidade acarreta visões antagônicas (STARFIELD, 2002, p.667).

Por um lado, sob um ponto de vista mais igualitário, a equidade seria alcançada *“quando os recursos são disponibilizados para as populações que necessitam de mais serviços por apresentarem maiores desvantagens sociais ou de saúde”*. De outra parte, uma visão mais liberal relaciona igualdade aos méritos, em que os serviços são distribuídos para aqueles que os merecem por algum critério especificado. Por esse enfoque, a política de saúde apenas estabeleceria um mínimo básico de serviços para todos os seres humanos e, acima desse mínimo, somente daria respeito a quem detivesse os meios necessários, ou seja, a igualdade do estado de saúde não precisaria ser uma prioridade (STARFIELD, 2002, p.667-668).

Entretanto, repara essa mesma autora que, mesmo no contexto da Europa ocidental, onde tende para uma visão mais solidária ou igualitária, existem grandes diferenças no que tange ao alcance da equidade, devido, principalmente, às diferenças no financiamento de serviços e na oferta dos mesmos.

Nesse trajeto, aponta Barbosa (2003, p.664) que equidade e igualdade muitas vezes são usados como termos sinônimos, mas o conceito de equidade não é necessariamente equivalente à igualdade. Para ela, a equidade seria a *“distribuição justa de determinado atributo populacional junto com a eficiência, a liberdade de escolha e a maximização da saúde”*.

Ampliando essa discussão, Lucchese (2003) retoma o conceito desenvolvido por Whitehead (1990) que inspira maior consenso na literatura internacional, para quem a equidade tem a ver com a justa oportunidade para todos de obter seu pleno potencial de saúde. Esse conceito incorpora o parâmetro de justiça à distribuição igualitária, sinalizando que a iniquidade tem dimensão ética e social, abrindo o leque para as interfaces entre desigualdades em saúde e justiça social.

Sob essa égide, o ponto central a ser buscado pelas políticas que almejam equidade em saúde é a redução ou a eliminação das diferenças que advêm de fatores considerados evitáveis e injustos, criando, desse modo, igual oportunidade em saúde e reduzindo as diferenças injustas tanto quanto possível. As iniquidades são, por essa via, desigualdades evitáveis, injustas e desnecessárias (WHITEHEAD, 1990; LUCCHESI, 2003; VIANA; FAUSTO; LIMA, 2003).

Whitehead (1990) alerta sobre os riscos do emprego descontextualizado da noção de equidade. É preciso compreensão sobre o que seriam as injustiças

desnecessárias e evitáveis, já que nem todas as diferenças precisam ser eliminadas para que todos tenham um mesmo nível e qualidade de serviços de saúde. Seria a busca do sentido expresso na célebre colocação de Santos (1999, p.44): *“temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”*.

Quanto a este aspecto, no entendimento de Barata (2009, p.12), as diferenças são injustas quando *“estão associadas a características sociais que sistematicamente colocam alguns grupos em desvantagem com relação à oportunidade de ser e se manter sadio”*.

Enquanto princípio constitucional do Sistema Único de Saúde, a equidade vem apontando para essa compreensão de que existem grupos e indivíduos mais vulneráveis devido sua forma de inserção social e que é preciso ofertar serviços e bens segundo as necessidades. A máxima *“tratar diferente aos diferentes”* tem se inserido nos discursos que convocam um olhar diferenciado para as parcelas populacionais que, tradicionalmente e por motivos diversos, consomem menos serviços, mas que, por suas particularidades (sociais, econômicas, culturais etc) necessitam bem mais do que recebem em termos de atenção e cuidado.

Por esse motivo, Vasconcelos e Pasche (2012) afirmam que o princípio da discriminação positiva foi inserido à lógica do SUS, que significa essa eleição de grupos populacionais para os quais se voltem ações prioritárias, tendo em vista seus diversos graus de vulnerabilidade.

Sob este prisma, Travassos e Castro (2008) referem-se à *equidade vertical* para dizer do tratamento apropriadamente desigual a indivíduos em situações de saúde distintas. Por outro lado, a noção de equidade horizontal corresponde à igualdade entre iguais, ou seja, uma regra de distribuição igualitária entre pessoas que estão em igualdade de condições. Por essa classificação, criticam que as normas que regem o SUS têm incorporado a definição de equidade horizontal, ou seja, acesso, utilização e tratamento igual para necessidades iguais.

De fato, a lei orgânica da saúde, a lei 8.080/1990, ao tratar dos princípios do SUS, usa o termo *“igualdade da assistência à saúde, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie”* (BRASIL, 1990). No entanto, autores como Vasconcelos e Pasche (2012, p.535) esclarecem que a equidade traduz o debate da igualdade disposto no texto legal, justificando a prioridade na oferta de ações e serviços aos

segmentos populacionais que enfrentam maiores riscos de adoecer e morrer em decorrência da desigualdade na distribuição de renda, bens e serviços.

Defende Westphal (2012, p.654) que o conceito de equidade, por ter suas raízes fincadas nos diversos conceitos de justiça social, muitas vezes aparece vinculado às correntes de pensamento liberal que, segundo esta autora, apesar de trazerem avanços nas reparações de injustiças sociais, “*não apontam intervenções na causalidade dessas injustiças*”. E assim se posiciona:

O conceito de equidade, como vem trabalhado no campo da Saúde Coletiva e da Promoção da Saúde se confronta com as correntes de justiça social liberal, trazendo para o centro da discussão a noção de necessidades diferenciadas, pautadas no materialismo histórico, que explicita a existência de desigualdade sociais estruturais, que produzem diferenças nas condições sociais e conseqüentemente nas necessidades sociais (WESTPHAL, 2012, p.654).

Todavia, bem nota Barata (2009, p.56) que essas duas visões antagônicas, quais sejam, a liberal, que toma as desigualdades como escolhas pessoais e a do materialismo histórico, que destaca o pertencimento à classe social, não dão conta das iniquidades associadas aos grupos étnicos. Para ela, nesses casos, é preciso considerar uma dupla determinação: “*a posição social que tais grupos ocupam na sociedade e a aceitação/rechaço que possam ter frente aos grupos majoritários*”.

Em conformidade com Escorel (2009), o princípio da equidade vem surgir no período contemporâneo associado aos direitos das minorias e introduz a diferença no espaço público da cidadania, antes considerado o espaço por excelência da igualdade. Segundo ela, o pensamento jurídico clássico percebe a cidadania como sendo comum e indiferenciada, entrando em conflito a partir do reconhecimento da diferença, já que equidade considera que as pessoas são diferentes e têm necessidades diversas. Ela reforça a ideia de que, enquanto a igualdade estabelece um parâmetro de distribuição homogênea, a equidade, por sua vez, estabelece um parâmetro de distribuição heterogênea (ESCOREL, 2009).

Nesta lógica, Costa e Lionço (2006) avigoram que a promoção da equidade na saúde não deve se restringir à mera oferta de tratamento igualitário, mas sim de um respeito que se traduza em práticas e atitudes que atendam às necessidades de cada cidadão. Para elas,

Estas necessidades são geradas em virtude de suas diferenças, e os serviços devem criar condições concretas para que estas necessidades específicas sejam atendidas. Recuperar o sentido de equidade na saúde, como

capacidade de reconhecimento das diferenças e singularidades do outro e oferecimento de ações de saúde pertinentes a estas necessidades. Significa, portanto o respeito às subjetividades e ao direito à saúde de cada pessoa, cada segmento da população brasileira, segundo as suas particularidades e singularidades (COSTA; LIONÇO, 2006, p.52-53).

Paim (2006), por sua vez, avalia que a equidade, guardada a ambiguidade que o termo carrega, vem sendo reiterada como uma das principais referências para a reorientação de políticas de saúde no Brasil, seja na alocação de recursos financeiros, no acesso aos serviços e nos resultados. Pondera que o SUS, considerando experiências encampadas em alguns estados e municípios para redução da desigualdade em saúde, é uma política pública de promoção da equidade, sem comprometer seu caráter universal e igualitário (PAIM, 2006).

Porém, não esquece de pontuar que as desigualdades no estado de saúde, por expressarem desigualdades sociais, não serão corrigidas com igualdade no acesso aos serviços de saúde, tendo em vista que existem necessidades diferentes entre distintos grupos sociais referentes às suas características culturais e subjetivas, determinadas por fatores como sexo, idade ou raça, além daqueles relacionados à injustiça social, tal como renda e acesso a bens e serviços (PAIM, 2006).

Esclarece Escorel (2009) que o princípio da equidade tem sido operacionalizado em duas principais dimensões: “*condições de saúde*” e “*acesso e utilização dos serviços de saúde*”. Em se tratando da primeira, é analisada a distribuição dos riscos de adoecer e morrer em grupos populacionais. Na segunda, verificam-se as diferentes possibilidades de consumir serviços de saúde dos diversos graus de complexidade por indivíduos com necessidades iguais de saúde (ESCOREL, 2009).

Nesse mesmo sentido, Travassos e Castro (2008) acrescentam que, enquanto as condições de saúde de uma população estão fortemente associadas ao padrão de desigualdades sociais existentes na sociedade, as desigualdades sociais no acesso e utilização de serviços de saúde são expressão direta das características do sistema de saúde (financiamento, equipamentos terapêuticos, serviços disponíveis, organização etc) e depende dele se promoverá ou não mais equidade.

Essa diferenciação é relevante à medida que nos leva a compreender que, em se tratando dos determinantes sociais da saúde de sujeitos sexo-gênero dissidentes, podemos nos referir tanto às desigualdades nas formas de adoecimento e morte que

permeiam essa população (e aí incluem suas condições de vida), quanto às desigualdades no consumo de serviços de saúde por parte dos mesmos.

Apesar de uma dimensão se refletir na outra e estarem se influenciando mutuamente, fica claro que só a questão do acesso aos serviços de saúde não é suficiente para o enfrentamento dos determinantes de adoecimento e morte dessa população. Como afirma Barata (2009), o acesso universal a todos os grupos sociais e a difusão de tecnologias médicas no nível assistencial não garantem o desaparecimento das desigualdades sociais em saúde.

Embora o conceito de equidade carregue uma grande potencialidade para melhoria das práticas em saúde, ele ainda encontra limitações dentro da arena de disputas que é SUS por se deparar com categorias ainda conflitantes para os atores envolvidos nesse sistema. Categorias como etnicidade, classe social, sexualidade e gênero, entre outras, assumem conotações muitas vezes antagônicas que podem até levar ao enfraquecimento da equidade no SUS, se não tomados numa perspectiva crítica.

Como bem percebeu Scott (2005), as discussões em volta de igualdade/diferença acabam por reproduzir dicotomias em que a igualdade ofusca as particularidades e a diferença acentua o estigma que determinados grupos carregam. O ideal é desnaturalizar a dicotomia e investir na sua dimensão política. Assim, chamo a atenção para um conhecimento mais aprofundado das condições de vida e saúde que perfazem os sujeitos de sexo-gênero dissidentes nos seus diferentes contextos sociais para que essas categorias sejam discutidas, como caminho para promovermos equidade, enquanto princípio ético e político.

É importante ressaltar que algumas políticas de promoção da equidade foram instituídas no âmbito do SUS: a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta e das Águas, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, a Política Nacional de Saúde da População de Rua e a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.

A Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta e das Águas foi instituída em 2011 e lançada durante a 14ª Conferência Nacional de Saúde. Inicialmente, fazia referência ao campo e à floresta, pois era pauta da luta do denominado Grupo da Terra, criado no âmbito do Ministério da Saúde para participar da formulação de políticas de saúde para essa população. A população das águas foi

incluída posteriormente em decorrência do movimento de pescadores e pescadoras de regiões pesqueiras brasileiras (BRASIL, 2005; 2013a),

Argumentam Carneiro, Pessoa e Teixeira (2017) que os camponeses, as populações atingidas por barragens, os extrativistas, os pescadores, os ribeirinhos, os quilombolas e os indígenas são as populações mais invisíveis para as políticas públicas do Estado, mesmo agora no século XXI. Para esses autores, essa política reconhece a dívida histórica do Estado brasileiro com essas populações e apresenta a necessidade de superação do modelo de desenvolvimento econômico na busca por relações humanas e interação com a natureza (CARNEIRO; PESSOA; TEIXEIRA, 2017).

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, por sua vez, foi instituída pela portaria nº 992 de 13 de maio de 2009 e visa garantir a equidade na efetivação do direito humano à saúde da população negra em seus aspectos de promoção, prevenção, atenção, tratamento e recuperação de doenças e agravos transmissíveis e não-transmissíveis, incluindo aqueles de maior prevalência nesse segmento populacional (BRASIL, 2013).

A saúde da população de rua teve seu reconhecimento com o decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009 que institui a Política Nacional e um Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento. A população em situação de rua é percebida como um grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular. Com ênfase na equidade, esta política também segue os princípios do respeito à dignidade da pessoa humana, o direito à convivência familiar e comunitária, valorização e respeito à vida e à cidadania, atendimento humanizado e universalizado e respeito às condições sociais e as diferenças (BRASIL, 2014b).

Por fim, entre as políticas de promoção da equidade no SUS, temos a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde em 2009 e instituída pela portaria 2.836 de 1º de dezembro de 2011, traz em seu bojo a concepção de saúde enquanto “*direito de todos*” promulgada na constituição de 1988 e lança o olhar para a orientação sexual e identidade de gênero enquanto determinantes sociais da saúde de LGBT, destacando que o preconceito, o qual não ocorre de forma isolada de outras formas de discriminação existentes, provoca sofrimento e exclusão social desse grupo populacional (BRASIL, 2013).

O Programa *Brasil sem Homofobia*, lançado em 2004 pelo Governo Federal, orientou a sua formulação, tornando-se um marco no que se refere a iniciativas governamentais voltadas à promoção da cidadania da população LGBT, prevendo mais de cinquenta ações para as diversas áreas do governo. No que tange à saúde, destacou-se a criação do Comitê Técnico Saúde da População de Gays, Lésbicas, Transgêneros e Bissexuais, do Ministério da Saúde, com o objetivo de estruturar uma política nacional de saúde para essa população, além da produção de conhecimentos e capacitação de profissionais para um atendimento que atendesse suas reais necessidades (BRASIL, 2004).

Em seu texto introdutório, a Política Nacional de Saúde Integral de LGBT recorda que o direito à saúde no Brasil é fruto da luta do Movimento da Reforma Sanitária e que a saúde é decorrente do acesso das pessoas e coletividades aos bens e serviços públicos oferecidos pelas políticas sociais universais. Destaca a Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde (BRASIL, 2006) enquanto ferramenta que buscou contemplar as especificidades dos diversos grupos sociais e assinala que o Programa *Mais Saúde – Direito de Todos*, lançado em 2008 pelo Ministério da Saúde, traz em suas bases fundamentais a redução das desigualdades em saúde com destaques para grupos populacionais de negros, quilombolas, LGBT, ciganos, prostitutas, população em situação de rua, entre outros (BRASIL, 2013).

1.3 Velas interseccionais e decoloniais em saúde

O debate em torno das perspectivas interseccionais e decoloniais estão em aberto. Vários conceitos e noções estão em fortes disputas nas arenas políticas e acadêmicas. Há, inclusive, fortes críticas entre ambas, mas não me parecem inconciliáveis. Por isso que apostei naquilo que as duas perspectivas podem trazer de contribuição a este trabalho.

A interseccionalidade, de acordo com Nogueira (2017), se inscreve no âmbito da terceira onda do feminismo em que a questão da diferença entra no foco das discussões e dá margem para dois campos políticos que se opõem no que se refere à identidade: de um lado, aquelas que aderem às políticas de identidades, como as feministas negras dos anos oitenta e, de outro, as que resistem, como as feministas pós-modernas e pós-estruturalistas mais radicais, que questionam a noção de uma identidade coerente (NOGUEIRA, 2017).

A defesa ou renúncia da identidade, no caso dos sujeitos dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar, não pode ser definida a priori, precisa se pautar em critérios políticos bem claros, pois enquanto as categorias sexuais e de gênero que lhes perpassam demandam subversão, a categoria identitária “povos do mar”, por outro lado, requer maior estabilidade pois se vincula na defesa de direitos fundamentais à sobrevivência, como a posse da terra e o trabalho no mar.

Butler (2017), em seus argumentos pela subversão da identidade, quando discorre sobre o sujeito das mulheres, vai dizer que tal sujeito não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. Para ela,

Os domínios da “representação política” e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida (BUTLER, 2017, p.18).

Nesse caso específico do sujeito mulher, a fixação de uma identidade se tornou problemática porque acabou excluindo milhares de sujeitos que não atendiam àquilo que os grupos dominantes entendiam como mulher e suas reivindicações políticas. Mas podemos pensar que as identidades podem ser mobilizadas enquanto estratégia política em contextos de invisibilidade e negação de direitos fundamentais.

Mesmo com as divergências que permeiam entre teóricas feministas, o conceito de interseccionalidade, certamente, tem contribuído para visibilizar, no âmbito teórico e prático, a realidade de grupos sociais que estão numa posição extremamente vulnerável porque sofrem múltiplas e simultâneas formas de opressão, à medida em que se encaixam em mais de um tipo de identidade historicamente subordinada. Assim, ele visa a oferecer ferramentas analíticas que capturem a relação entre essas multiplicidades de diferenças e desigualdades presentes em contextos específicos.

No cerne de seu surgimento, nas palavras da jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw (2002, p.177), a interseccionalidade “*é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação*”. Apesar do termo ser atribuído a essa renomada defensora dos direitos humanos, vários autores atestam que ele surgiu do coletivo do movimento feminista das mulheres negras americanas, que percebeu que o feminismo incorreu nos mesmos erros que criticava quando acreditou que a categoria

“mulher” podia abarcar todas as mulheres dos diferentes contextos sociais; essa identidade definida passou a ser questionada (RESENDE, 2017).

O feminismo negro passou a considerar, além do gênero, critérios de raça, classe, sexualidade, nacionalidade, idade, etnia, com o fim de tornar visíveis outras realidades discriminatórias, originando o termo “*discriminação interseccional*” (RIOS; SILVA, 2015). Nogueira (2017), por sua vez, destaca o trabalho de Patrícia Hill Collins para o surgimento da teoria da interseccionalidade numa perspectiva construcionista social, em que essas pertencas simultâneas passaram a ser pensadas enquanto “*matriz de dominação*” (COLLINS, 1998; 2000).

Situados no campo jurídico, Rios e Silva (2015) chamam a atenção para a diferenciação entre discriminação aditiva (que ocorre quando alguém é discriminado com base em diversos critérios proibidos de discriminação e em momentos diferentes), discriminação composta (que também um somatório dos fatores proibitivos, mas com uma concomitância dos fatores numa mesma situação) e discriminação interseccional, que assim definem: “*fenômeno original, irredutível e inassimilável ao somatório de diversos critérios proibidos de discriminação, sejam estes simultâneos ou não*” (RIOS; SILVA, 2015. p.24).

Como esclarecem os citados autores, a discriminação aditiva e a discriminação composta atrelam-se a uma perspectiva quantitativa, enquanto a discriminação interseccional vincula-se a uma perspectiva qualitativa, “*na qual o fenômeno discriminatório é percebido como uma nova e específica forma de discriminação, distinta da mera adição de critérios*”. E acrescentam:

Não basta reprovar a discriminação racial e a discriminação sexual, pois a injustiça sofrida por mulheres brancas é diversa daquela vivida por mulheres negras, assim como a discriminação experimentada por homens negros e por mulheres negras não é a mesma (...) é preciso ir além da soma aritmética dos critérios proibidos de discriminação, ainda que haja necessidade e utilidade na enumeração dos possíveis fatores identificados em tratamentos desiguais injustos. Perceber a discriminação interseccional, decorrente da articulação de diversas dimensões da existência humana, é ao mesmo tempo um desafio e uma necessidade (RIOS; SILVA, 2015, p.13-14).

Ochy Curiel, pensadora influente do feminismo decolonial, em entrevista a Teixeira, Silva e Figueiredo (2017) lança várias críticas à teoria da interseccionalidade concebendo-a como uma proposta liberal:

A interseccionalidade é uma proposta liberal, feita, além disso, por uma afro-americana, Kimberlé Crenshaw. E o que a proposta da interseccionalidade faz? Como seu nome indica, intersecciona. Então, o problema da

interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada da minha condição de negra e que minha condição de negra também está separada da minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que, como as utopistas, isso se intersecciona. Isso é um problema, porque, quando entendemos o Sistema Mundo Colonial, todas essas condições são produzidas pelos sistemas de opressão (TEIXEIRA, SILVA, FIGUEIREDO, 2017, p.116).

Além da crítica de que as identidades se construiriam de maneira autônomas ou separadas, Curiel aponta que a interseccionalidade não se pergunta sobre a produção do que denominou de eixos da diferença:

Kimberlé Crenshaw propôs o conceito de interseccionalidade fundamentalmente para o âmbito jurídico. Quer dizer, é uma maneira de pressionar o Estado a prestar atenção ao problema das mulheres negras. Sim, nesse momento era fundamentalmente gênero e raça. Mas um dos problemas que vejo nessa proposta é que a mulher está em um lado e a negra está em outro, isso numa mesma pessoa, e ainda a pobre está em outro. Em termos teórico-políticos, o problema é pensar que essas condições se dão separadas e são autônomas e que em algum momento se interseccionam. Parte-se da ideia de que há primeiro uma separação. Outro problema é que Kimberlé Crenshaw concebeu o gênero e a raça como eixos da diferença. São eixos da diferença, mas a interseccionalidade não pergunta por que foram produzidos (TEIXEIRA, SILVA, FIGUEIREDO, 2017, p.116).

Ochy Curiel defende que se perguntar sobre a produção da negra, da lésbica e da pobre é localizar os sistemas de opressão operando e esse exercício é primordial para se contrapor ao Estado Nacional Liberal, que não pensa as opressões e não se interessa que elas desapareçam.

Os estudos decoloniais se articularam a partir do final da década de 1990 em torno da noção de colonialidade apresentada por Quijano (2009), percebida como a outra face da modernidade e que trouxe uma nova óptica para se pensar as questões histórico-sociais da América Latina. O desenrolar desse pensamento se configurou naquilo que Escobar (2005) aponta como o projeto Modernidade/ Colonialidade/ Decolonialidade. A decolonialidade seria a dissolução ou destruição das estruturas de opressão erguidas com a colonialidade enquanto o conjunto de relações que não se findaram com a extinção do período colonial.

Essas noções serão retomadas com maior profundidade quando discutiremos a colonialidade do gênero enquanto aspecto inseparável daquilo que chamaremos de generetnicidade, cuja noção, além de não desprezar a análise das interseções entre gênero e etnicidade, não se fecha à crítica decolonial sobre as estruturas de opressão que dizem respeito ao nosso contexto de terras colonizadas.

Daí que minha perspectiva de interseccionalidade, ao invés de concebê-la como uma soma das pertenças separadas, se aproxima do pensamento de Nogueira (2017, p.147) ao afirmar que “*todas as facetas da identidade são partes integrais inter-relacionadas de um todo complexo, sinérgico e infundido que torna tudo completamente diferente quando as partes são ignoradas, esquecidas ou não nomeadas*”. E metaforiza com os ingredientes de uma receita que, depois de fundidos, não podem ser mais separados. Dessa forma, a imagem aqui não é de avenidas que se cruzam em algum ponto qualquer, como se tornou conhecida com Crenshaw (2002), mas é a imagem de uma rede ou de teia, em que os vários novelos das interseções formam um todo rizomático, figurando os sistemas de opressão em sua complexidade.

Observa bem Henning (2015), contextualizando o termo, que bem antes da teórica feminista estadunidense Kimberlé Crenshaw cunhá-lo em 1989, a preocupação em entrelaçar distintas formas de marcadores sociais da diferença já se fazia ver nos discursos dos coletivos feministas de décadas antecedentes. Como também, na crítica de Butler (2017) ao essencialismo presente no termo “mulher”.

A crítica ao essencialismo teve grande notoriedade em Wittig (2005) para quem o sujeito ‘lésbica’ não se inclui em nenhuma das categorias de sexo, costumeiramente referidas como homem ou mulher, as quais servem aos interesses do regime heterossexual patriarcal e naturaliza uma opressão que é histórica e política. Para ela, a lésbica não é mulher, nos termos políticos, econômicos e ideológicos vigentes. E como esclarece Nogueira (2017), a desestabilização da mulher universal se deu, por parte de muitas feministas, sem a mobilização do termo interseccionalidade, mas que incorpora esse entendimento e esse compromisso político.

Henning (2015) também identifica traços de interseccionalidades no movimento feminista abolicionista dos Estados Unidos do século XIX, quando já deixou refletir a complexidade de ser negra e mulher nas falas das militantes nas convenções desse movimento. Como alega esse autor, é um termo que tem seus berços nos coletivos ativistas e não apenas no campo acadêmico (HENNING, 2015).

Considerando, assim, que existem discriminações e opressões que são interseccionalmente perpassadas, penso que a interseccionalidade nos estimula a um novo olhar sobre os marcadores sociais que tratam das diferenças. Se as classificações sociais produzem hierarquias e desigualdades, percebê-las articuladas entre si amplia nossas possibilidades de análise à medida que nos abre para a busca

de novas categorias analíticas. O desafio é pensar os determinantes sociais da saúde em seus múltiplos entrelaçamentos.

Aprofundaremos questões da análise interseccional com críticas decoloniais no capítulo seguinte, referente à metodologia. Mas, de antemão, sinalizamos que as velas interseccionais/ decoloniais fogem à essencialização das categorias e homogeneização dos sujeitos (NOGUEIRA, 2017) e valoriza, acima de tudo, o contexto em foco. Nossos esforços se dirigiram no sentido de desvelar quaisquer condições vividas pelos dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar que se relacionassem a esse lugar híbrido, intercruzado e instável.

O estudo de Campos e Moretti-Pires (2018), que traz as trajetórias de gays e lésbicas que são moradores de rua em Florianópolis – SC, evidenciou, por exemplo, que um corpo feminino com performance masculinizada, quando no contexto da rua, tem um aspecto de proteção perante às violências, especialmente os assédios, por ser um corpo que não chama a atenção dos homens. Temos aí um dado importante na intersecção do gênero e da sexualidade com a condição de rua.

De modo semelhante, ao tratar sobre assassinatos de travestis e pais de santo de religiões afro-brasileiras, Fernandes (2013) reflete sobre os efeitos da articulação entre gênero, sexualidade e religião. Discute que o domínio atual da cena pública no Brasil por lideranças religiosas fundamentalistas tem fortes impactos sobre a população LGBT e que a batalha dos neopentecostais contra religiões afro-brasileiras se relaciona ao fato destas quebrarem estereótipos de sagrado e profano, masculino e feminino, sexualidades normais e desviantes.

Como também Itaborahy (2014), ao tratar sobre pessoas LGBTs em contextos de pobreza no Rio de Janeiro, mostra que a interseção de classe social com sexualidade produz mais segregação, reforça ainda mais a marginalização de LGBTs, tendo em vista que aqueles de baixa renda sofrem mais violências, entre elas, a violência policial, de paramilitares e traficantes de drogas.

Esses estudos, contudo, têm priorizado os contextos urbanos, a exemplo das grandes cidades, onde a população LGBT parece encontrar mais espaços para vivência de suas sexualidades ou talvez por haver maior concentração de equipamentos sociais que favoreça maior visibilidade. Essa inclinação ao urbano não se dissocia da afirmação das comunidades homossexuais e trans no espaço público das metrópoles contemporâneas que, como atentam Oliveira *et al* (2009), faz parte dos processos de suas conquistas sociais e políticas. O nosso estudo, por outro lado,

apostou em contextos mais periféricos, como as comunidades tradicionais pesqueiras, buscando assim sublinhar a diferença que se produz com a etnicidade.

Se nos orientamos pela noção de construção social, de que as práticas sexuais são constituídas em seus contextos, onde recebem significados e são ressignificadas, como bem assinalam Caetano, Silva Júnior e Goulart (2016, p.136), *“as performances trans, gays, lésbicas e heterodissidentes estão diretamente relacionadas às maneiras pelas quais o indivíduo se relaciona com o outro e com as práticas nas quais se envolve”*, em seus contextos de vida.

Assim, reforçamos a interrogação de Nogueira (2017, p.138-139): *“será que é ainda lícito, quando se fala de gênero, não referir sempre, outras pertencas identitárias”*? Para ela, uma análise interseccional reconhece as multidimensionalidades dos contextos e captura diferentes níveis de diferença. Os privilégios e pressões não são tidos como estatutos fixos, mas fluidos e dinâmicos (NOGUEIRA, 2017).

Assim, longe se ser um obstáculo a uma leitura decolonial, a análise interseccional pode potencializar sua crítica a partir do momento que incorpore a matriz de poder que é própria da modernidade que foi inaugurada com a conquista da América e com o controle do Atlântico pela Europa, que se estruturou a partir do colonialismo e da exploração capitalista em escala global e com a subalternização das práticas e das subjetividades dos povos dominados (QUIJANO, 2005; 2009; BALLESTRIN, 2013; CURIEL PICHARDO, 2014; ESPINOSA MIÑOSO, 2016).

Em que concerne aos povos do mar, é basilar compreendê-los dentro desse complexo sistema de dominação cultural imposto com a colonização e sustentado pela colonialidade, que se extrapola para todas as áreas da existência social, como a sexualidade, a autoridade coletiva, a natureza, o trabalho e a subjetividade (QUINTERO, 2010).

Deste modo, as interseccionalidades do gênero, da sexualidade e da etnicidade, no contexto dos povos do mar, envolvem, além dos dispositivos da colonialidade do poder, enxergar que esses processos coloniais empreenderam uma tentativa de desqualificação do outro enquanto sujeito de conhecimento e também como negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007), merecendo serem dominados e explorados. Como também, impõe-se a questão ecológica e ambiental que permeia a vida dos povos do mar, marcada, como veremos a seguir, pela

interação terra-mar e pelo trabalho artesanal com a pesca, ameaçados pela globalização do capital.

1.4 Povos do Mar: de quem estamos falando?

Povos e comunidades tradicionais foram caracterizados pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Os territórios tradicionais são os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica desses povos e comunidades (BRASIL, 2007, s.p).

Um levantamento do Ministério Público Federal revela que, no Estado do Ceará, entre as famílias que se declaram povos ou comunidades tradicionais, incluem-se extrativistas, ribeirinhos, ciganos, povos de terreiros, quilombolas, indígenas e pescadores artesanais (<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br>). Em consulta a um técnico da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Ceará, há um cadastro atual de 15.742 pescadores artesanais em todo Estado, espalhados em 232 comunidades, sendo que os municípios com maior número são Acaraú (2.677), Icapuí (1.675), Trairi (1.564), Aracati (1.291), Beberibe (1.164) e Itarema (1.063).

Neste trabalho, utilizamos a nomeação “*povos do mar*” que engloba a denominação “*comunidade de pescadores artesanais*”. Ambas ultrapassam a dimensão econômica desses povos, incorporam diversos outros aspectos de sua cultura na relação com o mar, tomando-a, principalmente, como uma produção social e simbólica (DIEGUES, 1998). A comunidade de pescadores artesanais é mais caracteristicamente tradicional, daí o aspecto artesanal ser ressaltado; o conceito de povos do mar, contudo, é de maior abrangência, comportando singularidades nas formas de produção da vida do mar/no mar/com o mar.

Subscrever os povos do mar enquanto populações tradicionais nos exige uma abertura a um debate que permeia as Ciências Humanas sobre os significados atribuídos ao termo população tradicional (DIEGUES, 1983; 1999; 2001; CAPOBIANCO, 2001; CUNHA; ALMEIDA, 2010). Esses autores observam a abrangência e a ambiguidade dessa terminação e que algumas possibilidades mais

confundem do que esclarecem, sofrendo influências de escolas teóricas divergentes, como também de movimentos ecológicos e ambientalistas.

Cunha e Almeida (2010) notam que é contraditório com os conhecimentos atuais definir comunidades tradicionais por uma adesão à tradição. Afirmam que é tautológico determinar que, por terem práticas de sustentabilidade com baixo impacto sobre o meio ambiente, são ecologicamente sustentáveis. Com também, se tratarmos como populações que estão fora da esfera do mercado, não as encontraremos facilmente. Isso é bem o que encontramos em nossos estudos locais (BEZERRA, 2013).

Eles concordam que essa categoria social não fica bem definida quando se recorre às propriedades ou às características que a constituem. É melhor definir as populações tradicionais as descrevendo de forma *extensional*, ou seja, “pela simples numeração dos elementos que as compõem”, como enumerar seus membros ou candidatos a membros, pois essa abordagem considera a formação de sujeitos por meio de novas práticas (CUNHA; ALMEIDA, 2010).

Os povos do mar, como alguns outros povos tradicionais, são muitas vezes nomeados de “*nativos*” pelos turistas e visitantes das comunidades onde vivem. Sabemos que a categoria “*nativo*” surgiu do encontro colonial, mas que foi sendo apropriada pelos próprios membros dessas comunidades como forma de demarcar sua diferença perante “*os de fora*”, como os povos do mar nomeiam os que não são das suas comunidades. Em minha dissertação de mestrado, defendi que o sentimento de pertença ao território de Redonda – Icapuí – Ceará, por parte dos seus moradores e sua identificação com um modo de vida próprio se reverberam nesta classificação em nativos e de fora.

Exemplifiquei que, quando alguém da comunidade se apresenta com um visual mais arrumado, seja no cabelo ou usa alguma roupa mais estilizada, e até quando faz algo ainda pouco comum (como, por exemplo, uma mulher de Redonda andar de biquíni de praia), escutamos sempre o comentário: “*fulano (a) só quer ser de fora*”. Essa expressão “*ser de fora*”, utilizada em várias oportunidades na vida coletiva, faz subentender que há uma compreensão implícita sobre o “*ser de dentro*”, ou seja, há um conjunto de comportamentos, ações, atitudes, símbolos que Redonda reconhece como sendo parte dela, ou seja, da sua cultura em distinção com as demais (BEZERRA, 2013, p.20).

Cunha e Almeida (2010) concordam que a deportação para um território conceitual estrangeiro, como é o caso de “*nativo*”, terminou resultando na ocupação e defesa desse território, convertendo termos carregados de preconceito em bandeiras mobilizadoras. Por outro lado, a partir de então, a categoria passou a ser redefinida em termos de propriedades e não mais extensional. No início, garantem esses autores, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia, expandindo-se, para outros grupos que vão de coletores de berbigão de Santa Catarina a babaçueiras do Sul do Maranhão e quilombolas do Tocantins. E argumentam:

O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. E, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais (CUNHA; ALMEIDA, 2010, s.p).

Em nosso estudo etnográfico anterior, que já mencionamos, quando construímos o “*Memorial de Redonda*”, mostramos como a história dessa comunidade está relacionada às transformações no mundo da pesca. Essa atividade foi desenvolvida pelos pescadores locais, durante séculos, com baixíssimo impacto ambiental.

Em tempos mais recentes, a partir da década de oitenta do século XX, quando, na lida com o mar, se exaltaram os interesses capitalistas, tendo como consequência mais visível a pesca predatória da lagosta, a luta da comunidade passa a se definir em torno da preservação dessa espécie, por meio da resistência da pesca artesanal como maneira de contribuir com a pesca sustentável. Descrevemos a conflitualidade em volta desse assunto no sentido de reafirmar a luta de um povo em defesa do seu território e seus modos de viver nele, caracterizando a especificidade histórica e cultural de Redonda (BEZERRA, 2013; BEZERRA; LINHARES, 2013).

O termo “pesca sustentável” vai de encontro ao conceito de sustentabilidade, sendo entendido como “*uma atividade que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das futuras gerações de atenderem às suas próprias necessidades*” (CAVALCANTE *et al*, 2011, p.53). Uma pesca sustentável se pauta em práticas que não impactem negativamente nas espécies dos ecossistemas, reduzindo sua capacidade de alimentação, reprodução ou manutenção de seus ciclos naturais.

O “Código de Conduta para a Pesca Responsável”, elaborado em 1995 pela Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação – FAO, abrange a pesca sustentável para além dos aspectos biológicos, mas também os tecnológicos, sociais e ambientais, chamando a atenção para a marginalização de milhões de pescadores artesanais no mundo, como também para a necessidade de se levar em conta os conhecimentos desses pescadores no manejo dos recursos pesqueiros (FAO, 1995).

No cenário nacional, a lógica da indústria pesqueira com base empresarial foi incentivada pelo governo brasileiro a partir do século XX. Na década de sessenta, o governo federal passou a conceder incentivos fiscais por meio da Superintendência do Desenvolvimento da Pesca – Sudepe e várias empresas foram criadas no litoral brasileiro com vistas ao mercado internacional. No Ceará, por exemplo, surgiram várias empresas para exportação da lagosta⁴ (DIEGUES, 1999).

Apesar da grande expansão comercial da atividade pesqueira no século XX, o que insistimos em reafirmar é que ainda existem comunidades que resistiram em suas culturas, persistem com a pesca artesanal, ou seja, utilizam a propulsão natural como a vela ou o remo, usam instrumentos e embarcações construídos artesanalmente e realizam um trabalho familiar (BEZERRA, 2013; BEZERRA; LINHARES, 2013; FEITOSA; CÉU DE LIMA, 2006; LIMA, 2002; GOMES, 2002; TUPINAMBÁ, 1999).

São nessas comunidades que residem os que aqui chamamos de povos do mar, que se constituem numa das culturas mais tradicionais do Brasil e têm seu modo de vida intimamente relacionado à pesca marítima. Mas, como estamos a enfatizar, não consideramos somente o exercício dessa atividade econômica tão tradicional, mas, principalmente, o reconhecimento da autoidentificação como critério legítimo de pertencimento. Para esses pescadores e suas famílias, a noção de comunidade tradicional e de pesca artesanal fazem parte de suas agendas reivindicatórias, em suas lutas políticas locais perante a ameaça de apagamento de sua cultura no mundo globalizado.

É nesse sentido que Diegues (1998, p.50) fala de cultura marítima ou maritimidade para se referir ao conjunto de várias práticas, não só econômicas,

⁴ A pesca industrial/empresarial teve seu auge na década de 70, passando por uma grave crise na década de 80, quando grande parte das empresas fecharam por conta da sobrepesca que foi extinguiuando os recursos ambientais e da recessão econômica que limitou o aporte dos recursos financeiros a essas empresas (DIEGUES, 1999).

resultante da interação humana com um espaço particular diferenciado do continental: o espaço marítimo. Não é um conceito referente diretamente ao mundo oceânico como entidade física, é, acima de tudo, uma produção social e simbólica.

Ao se empenhar na diferenciação de sociedade de pescadores e sociedade camponesa, apesar de ambas estarem inseridas na pequena produção mercantil, Diegues (1983; 1995) ressaltou o *particularismo* do que chamava “*gente do mar*”, seu modo de vida específico marcado por práticas sociais e culturais diferenciadas das camponesas. A instabilidade e a fluidez das águas do mar e de seus recursos são fatores físicos que se relacionam fortemente com as práticas sociais e modos de vida desses povos.

Neste prisma, Geistdoerfer (1989), estudiosa do que se denominou antropologia marítima, reforça que as práticas socioculturais da *gente do mar* são marcadas, de maneira original, por essas propriedades naturais do mar, que marcam os aspectos técnico, simbólico, social, econômico e ritual dessas comunidades.

Prova disso é nossa descrição, no já citado trabalho, dos rituais de cura desses povos. A representação do mar enquanto algo sagrado comparece nos ritos de rezas - “*vai pras ondas do mar sagrado*” – em que conferem ao oceano a capacidade de afogar todos os males que acometem suas vidas. No ritual da curandeira, ela virava a cabeça da criança em direção ao mar, num movimento rítmico de acalanto. No balanço do corpo se reproduzia o balanço das águas e, em comunhão com o ecossistema marinho e com a crença advinda dos seus convives, se arrebatava de poder e cura (BEZERRA, 2013).

Em Diegues (2001), a noção de território não inclui somente os meios físicos explorados, mas também as relações sociais existentes. Para ele, nas sociedades tradicionais de pescadores artesanais, o mar tem suas marcas de posse. Maldonado (1993) confirma que esses espaços pesqueiros são marcados e guardados em segredo por meio de um sistema próprio dos pescadores.

De modo semelhante, verificamos, em nosso estudo em Redonda, que os pescadores artesanais dessa comunidade, fazendo uso de saberes antigos e repassados pela oralidade entre os membros da embarcação, constroem territórios no alto mar, demarcam tomando como referência aquilo que avistam em relação ao continente terrestre e se familiarizam com o espaço marítimo a tal ponto de, em meio à aparente infinidade do oceano, saberem se localizar e guardar os bancos de peixes ou lagostas (BEZERRA, 2013).

Diegues (2001, p.84) diferencia o território das sociedades tradicionais em relação às sociedades urbanas industriais, alegando que naquelas o território é marcado pela descontinuidade, onde existem vazios aparentes, como, por exemplo, as “*terras em pousio*”⁵ e as áreas de estuário que são usadas para a pesca somente em algumas estações do ano e tem levado autoridades da conservação a declará-lo parte das “*unidades de conservação*” porque “*não é usado por ninguém*”.

No caso da pesca artesanal da lagosta, há o período do ano chamado de “*paradeiro*”, em que não se pode fazer a captura para garantir a reprodução da espécie. Tem sido a adesão ou não a esse critério de conservação que tem gerado altos conflitos entre os pescadores. A “*guerra da lagosta*”, conflito socioambiental já descrito por nós, se configurou na resistência dos “*redondeiros*”⁶ em defesa da pesca artesanal (BEZERRA, 2013; BEZERRA; LINHARES, 2013).

Assim, o viver da pesca marca a conformação dos povos do mar de modo muito particular. A pesca é anterior à colonização brasileira pois era prática comum aos indígenas e foi a atividade que, segundo Diegues (1999), deu origem a inúmeras culturas litorâneas regionais, entre as quais ele destaca: a do *jangadeiro*, em todo o litoral nordestino, do Ceará até o sul da Bahia; a do *caiçara*, no litoral entre o Rio de Janeiro e São Paulo; e o *açoriano*, no litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Tupinambá (1999) informa que essas comunidades litorâneas e marítimas foram se formando a partir do século XVII por influência das cidades que surgiram durante o florescimento das atividades econômicas como o cultivo da cana-de-açúcar, a pecuária e o algodão.

Gomes (2002), por sua vez, vai destacar outro fator de contribuição para o estabelecimento dessas populações em terrenos próximos ao mar. Para ele, tem a ver com a definição jurídico-institucional da propriedade da terra que vem desde o Brasil Colônia, que preconizava que as terras próximas ao mar eram propriedades oficiais, com o intuito de servirem para guarda da Coroa por ocasião de invasões estrangeiras.

⁵ Amplas áreas de uso pela agricultura itinerante de algumas sociedades tradicionais camponesas, sem limites muito definidos. No caso das comunidades caiçaras de São Paulo, são áreas comuns a todos os membros, onde podem fazer suas roças. “*A terra em descanso ou o pousio é a marca da posse, onde depois de colhida a mandioca ficam os pés de banana, limão e outras árvores frutíferas*” (DIEGUES, 2001, p. 84).

⁶ Como são conhecidos os moradores de Redonda.

Ele argumenta que esse fator evitou o repasse dessas terras para amigos do rei ou outros particulares, como se deu com outras terras que foram distribuídas sob os regimes de capitanias e sesmarias, tornando-as propícias para ocupação pelos indivíduos à margem das preocupações oficiais: “os pobres, escravos fugidos, ex-escravos, seus descendentes e os índios – todos feitos agricultores e pescadores, faziam da terra e do mar, territórios livres, lugar de trabalho e vida” (GOMES, 2002, p.28).

Decodifica-se, então, que os povos do mar têm suas raízes fincadas em territórios marginais e, desde os tempos mais antigos, constroem sua cultura em estreita relação com a natureza da costa marítima, retirando dela as bases materiais da vida, evitando, dessa forma, a dependência aos centros de poder.

Muitas vezes se pensava que estas terras eram de particulares e que as populações que as ocupavam assim o faziam por doação generosa dos seus donos. Mas Lima (2002), que estudou as comunidades pesqueiras cearenses, esclarece que esse pensamento é errôneo e que esses territórios eram realmente terras públicas onde os pescadores ergueram suas bases terrestres, casas e pequenos plantios, originando as colônias de pescadores, as atuais comunidades pesqueiras marítimas no Ceará (LIMA, 2002, p.86).

Os pescadores construíram suas moradas sobre morros abandonados à beira-mar, terras bastante desvalorizadas por não serem propícias à produção econômica, mas que, na contemporaneidade, tornaram-se muito valorizadas e possuidores de estratégicas potencialidades de uso para a sociedade (LIMA, 2002, p.86).

O povoamento de Redonda, como vimos, levou a formação de uma comunidade constituída por parentes⁷, que passaram a viver da pesca artesanal, mas também da agricultura familiar e da prática do escambo. Observamos uma interação terra-mar bastante singular que fecundou em simbolismos e rituais de cuidado e cura, pautados numa relação parceira com a natureza, num modo de viver em que a dimensão coletiva se sobressaía, no uso do espaço comum e nas práticas solidárias de cuidado. Temos acompanhado o alto grau de conflitualidade nas lutas do lugar,

⁷ Apesar da forte presença do aspecto consanguíneo na formação do povoado de Redonda, cujos arranjos familiares se desenvolveram a partir das três primeiras famílias que ocuparam o território (Crispim, Currupio e Pindu), não consideramos que um grupo étnico seja determinado pelo aspecto biológico ou pela expressão fenotípica. Acompanhamos aqui o raciocínio de autores como Barata (2009) que tratam a noção de etnia como construto sociopolítico, em que um grupo étnico é definido em virtude de suas características socioculturais.

construídas, nas últimas décadas, pelo direito à terra, à pesca artesanal, à educação, à saúde e a uma lógica ambiental distinta daquela trajada pelo turismo invasor (BEZERRA, 2013; BEZERRA; LINHARES, 2013).

No entanto, compreendemos também que as culturas tradicionais não existem em estado puro e se acham hoje transformadas em maior ou menor grau por conta, sobretudo, de uma maior ou menor articulação com o modo de produção capitalista dominante (DIEGUES, 2001). Entendemos, assim, que não existem conservacionistas naturais, como muitas vezes se mitificou esse pensamento (CUNHA; ALMEIDA, 2010).

Sabemos ainda que essa realidade social se complexificou na medida que passamos de um mundo multicultural para um mundo intercultural e globalizado. Naquele, tínhamos *“justaposição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação”*; neste, *“os grupos entram em relações e trocas”*. Naquele, há diversidade de culturas; neste, a confrontação e o entrelaçamento. Aquele supõe *“aceitação do heterogêneo”*; este, *“implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos”* (GARCIA CANCLINI, 2009, p.17).

Diegues (2001) concorda que as culturas tradicionais estão em constante mudanças por fatores tanto endógenos quanto exógenos, pois toda cultura tem capacidade de assimilar elementos culturais externos, sem que por isso deixem de identificadas por suas especificidades. Cunha e Almeida (2010) interpretam que há uma linha de argumentação que reconhece que as populações de fronteira, com as quais as comunidades tradicionais interagem, influenciam nos processos de exploração do ambiente. Se no passado essa exploração aconteceu de forma sustentável, hoje surgem o que esses autores chamam de estratégias míopes de uso dos recursos, conflituando com os antigos costumes e com os valores de reciprocidade.

Quanto a isso, há o entendimento, inclusive na gramática jurídica, de que o reconhecimento de direitos fundamentados na tradicionalidade não está atrelado a uma *“suposta essência identitária virtualmente existente”*, que determinaria todas as práticas desses povos, que seriam imutáveis, *“positivamente descritas como tradicionais”*, capazes de originar conteúdos prontos, facilmente diagnosticados. O fundamental para o reconhecimento de direitos específicos, instrui o manual, *“é observar como se designam, se reconhecem e se organizam na prática os membros de determinado grupo”* (BRASIL, 2014a).

Deste modo, pensamos etnicidade enquanto construto sócio-político e não como heranças genéticas ou semelhanças fenotípicas. Os povos do mar situam uma zona que hoje podemos designar de fronteira, à medida que suas fronteiras estão bastante borradas pelo fenômeno da interculturalidade e da globalização. As trocas ou empréstimos tomados no contato com as inúmeras culturas que se achegam têm feito esses territórios cada vez mais híbridos. É nesse espaço de conflitualidade entre os sentidos de pertencimento a uma comunidade tradicional e novas identidades que se gestam nas trocas recíprocas que circunscrevemos nosso debate, trazendo para a roda outros conflitos que se insurgem para além dos ambientais, mas que com esses interagem intimamente, como os relacionados aos gêneros e as sexualidades.

No capítulo seguinte, faremos nossa navegação metodológica, trazendo o método da etnopesquisa crítica, os lugares e sujeitos da pesquisa, os procedimentos de coleta de dados e os caminhos da análise.

No capítulo 3, chamado “*Generetnicidade: o gênero etnicamente performatizado*”, falo da construção do conceito de gênero, das diferenças entre homens e mulheres no contexto da pesca artesanal, das interpelações e regulações sociais. Início o conceito de generetnicidade e vejo seus desdobrar na vida de Cangulo que busca uma coerência entre gênero-sexualidade-etnicidade e na vida de Camurupim, que traz a fluidez do seu brincar performativo.

No capítulo 4, “*Das bruxas aos monstros do mar: (de) colonialidades generéticas*”, abordo a generetnicidade duma perspectiva colonizada e heteronormativa, trazendo a religião como viés de dominação e subordinação dos dissidentes sexuais e de gênero, operando nas vidas de Biquara, Guiaíuba e Dourado. A moral religiosa colonial adentra às famílias dos povos do mar, mas encontra sempre resistência, como aponta a história de Vacora, a bicha preta macumbeira.

No capítulo 5, “*Afecções generéticas*”, apresento a generetnicidade como síntese de ações e paixões, engendrando, na teia afetiva, paixões alegres e tristes que caracterizam os percursos dos dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar.

No capítulo 6, “*Generetnicidade mestiça: fluidez e trânsitos em novos espaços-tempos*”, abordo as transformações nos espaços e nos modos de vida dos povos do mar, trago as histórias de Pargo e de Moreia, cujos percursos são marcados pela desconstrução do corpo e pelo borramento nas fronteiras de gênero.

Por fim, o capítulo 7, “*Promoção da saúde sexual e equidade de gênero nos povos do mar*”, descrevo as aproximações e distanciamentos dos sujeitos com os serviços de saúde, reflito sobre a política nacional de saúde LGBT e traço pistas para a promoção da saúde sexual e da equidade de gênero nos povos do mar.

2 POR UMA ETNOPESQUISA CRÍTICA COM OS POVOS DO MAR: NAVEGAÇÕES METODOLÓGICAS

O nosso objeto de estudo se manifestou, de antemão, bastante desafiador, tendo em vista seu caráter fortemente interdisciplinar, que exigiu um arriscado e tortuoso trânsito por fronteiras acadêmicas ainda muito rígidas. Esta proposta encampou uma busca árdua por apropriação de teorias e métodos capazes de ampliar o foco discursivo e interpretativo no campo da Saúde Coletiva, fugindo de possíveis reducionismos atrofiadores. Não é de hoje que esse campo de saberes e práticas – Saúde Coletiva - bebe das fontes das ciências sociais e humanas, por onde seguirei, em profunda coerência com as escolhas epistemológicas que fiz até aqui.

Em pesquisa qualitativa, o lugar de onde se posiciona o pesquisador é importante que seja considerado. Ao longo da minha formação de enfermeiro e trabalhador da Saúde Coletiva, eu fui me fazendo pesquisador com os (e dos) povos do mar, conforme contextualizei no primeiro capítulo. Nesse longo trajeto, uma caminhada etnográfica se consolidou sem deixar ofuscada minha pertença a esses povos, estando culturalmente vinculado ao mundo ambiente dos sujeitos de meu estudo.

Certamente isso me ajudou a estabelecer compreensões dos problemas da pesquisa de modo situacional e, nesses trabalhos anteriores, ancorado em Geertz (1989), busquei nas descrições densas uma forma de compreender e apresentar elementos sempre complexos da cultura dos povos do mar, sem nunca desconsiderar o alerta de Santos (2011) quando afiança que todo conhecimento é autoconhecimento, expressando o sentido autobiográfico de qualquer teoria.

No atual estágio das teorizações sobre as relações de gênero, em que pensamos gênero de modo relacional, como um fazer, autores como Araújo *et al* (2002) e Pereira (2009) defendem que é imprescindível que se acentuem suas negociações no contexto da experiência vivida, como são postas em ação essas negociações entre os gêneros no cotidiano e, para essa empreitada, a etnografia se mostra um método eficaz.

Por esses motivos, apresentamos a seguir, a etnopesquisa crítica como método que, sendo tributário da etnografia, vai nos possibilitar não só a descritividade contextual que necessitamos, mas também uma hermenêutica compartilhada com os próprios sujeitos de nossa pesquisa.

2.1 A Etnopesquisa Crítica

Sem me apartar dessa trajetória etnográfica com os povos do mar, que trago até aqui, que me confere um afinamento entre o campo e a teoria, mas também me possibilitando a assimilação de outras perspectivas que possa aperfeiçoar essa relação pesquisador e sujeitos da pesquisa, buscarei, no presente estudo, ancoragem no método denominado de etnopesquisa crítica, respaldado por Macedo (2006). Segundo este autor, é um método que surge da tradição etnográfica, mas se diferencia desta quando *“exercita uma hermenêutica de natureza sociofenomenológica e crítica, produzindo conhecimento indexado”* (MACEDO, 2006, p.9).

Da tradição etnográfica, a etnopesquisa crítica assimila a preocupação primordial com os processos de constituição do ser humano em sociedade e em cultura e, assim como Geertz (1989), parte do descrever para compreender, não dispensando a presença do pesquisador para uma percepção situada e relacional. Desta forma, os contextos adquirem grande relevância por apreender os fenômenos de forma mais significativa, situando o objeto para fazer manifesto suas relações e interações.

É da etnografia que advém os recursos metodológicos básicos que modelam a etnopesquisa crítica, a qual sobreleva especialmente sua perspectiva sociofenomenológica quando compreende que, sem a bacia semântica ou sem o universo simbólico de onde os sujeitos extraem seus sentidos, não se pode entender o agir, o pensar e o sentir humanos. Por isso que, para Macedo (2006), trabalhar com a construção de sentidos e com a singularidade é uma atitude etnográfica que também acompanha o etnopesquisador.

Malinowski (1976) destacou a importância da intimidade com aqueles que ele chamou de *nativos*, afirmando que o viver com eles é uma das condições essenciais para a etnografia. Daí que, sob este aspecto demandado por este clássico autor, eu posso dizer que me sinto amplamente contemplado, não só por ser também *“nativo”*, mas por ser um *nativo* que se lançou a etnografar, não somente a partir dessa proposta do doutorado, mas que vem desde o mestrado exercitando a etnografia.

Penso que há uma continuidade entre os dois estudos, sendo que no primeiro, concluído em 2013, eu sobreleve as categorias de educação, saúde e meio ambiente e, agora, neste estudo que aqui trago os resultados, eu foco com mais insistência no

gênero e na sexualidade. Mas ambos se inserem nos processos de transformação vividos pelos povos do mar. Essa é minha totalidade etnográfica, pois, assim como Malinowski (1976), eu penso que o etnógrafo deve tentar abarcar a totalidade da cultura. Daí que as observações de campo apontadas aqui não se limitam ao tempo do doutorado, mas incluem anotações que me acompanham de longa data de inserção nos territórios dos povos do mar, de onde sou, de onde venho. O que não implica dizer que não deva haver recortes para uma escrita objetiva que ressalte um ou outro aspecto.

Malinowski (1976, p.25) ressalta que é bastante diferente relacionar-se esporadicamente e estar efetivamente em contato:

É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles. Que significa estar em contato? Para o etnógrafo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por vezes desagradável, por vezes interessantíssima, logo assume um caráter natural em plena harmonia com o ambiente que o rodeia.

Sou nascido e criado em Redonda, onde tenho residência fixa, tendo morado temporariamente em Mossoró e Fortaleza, por razões de estudo e trabalho. Daí que tomar parte da vida do lugar nunca me foi um problema. O desafio foi justamente o oposto, foi encontrar o “*distanciamento*” necessário para pensar sobre. Não sei nem se esse “*distanciamento*” é possível, mas o que quero dizer é que empreendi esforços no sentido de saber separar minhas opiniões pessoais, das opiniões dos outros informantes da comunidade, de saber identificar o que é senso comum do que é teoria científica, para assim traçar um diálogo com clareza sem me desfazer do rigor necessário ao processo de pesquisar cientificamente.

Ser “*nativo*” me deu a liberdade de entrar nas casas, de participar das conversas, dos afazeres, dos lazeres, das desavenças e assim me enriqueceu de material empírico. Como me diz minha orientadora: “*você tem o campo em suas mãos*”. De fato, transformações importantes desses povos não escaparam à minha observação, o que só fortaleceu meu compromisso ético com essa escrita, uma escrita que não deixa de ser também uma escrita sobre mim, uma espécie de auto etnografia. Malinowski (1976) dedicou um tempo significativo para que os nativos das aldeias por onde passou o aceitassem como parte da vida deles. Eu também tenho dedicado um tempo precioso: a minha vida inteira.

Nesse período de pandemia, se eu não tivesse essa proximidade com o campo, não teria sido possível a concretização desse trabalho nesse método, pois o

isolamento social interferiu totalmente na proposta inicial do estudo, que previa a descrição densas de outras comunidades, além de Redonda. Porém, as medidas restritivas de prevenção restringiram os deslocamentos.

Em etnopesquisa crítica, pela parte que se inspira na hermenêutica crítica, os sujeitos da pesquisa são tomados como atores sociais co-constituintes, tornando um modo intercítico de se fazer pesquisa (MACEDO, 2006). Para o autor, a atitude de considerar o significado social e culturalmente construído e capturá-lo na produção do conhecimento tem uma consequência democrática: *“trazer para os argumentos e análises da investigação vozes de segmentos sociais oprimidos e alijados, em geral silenciados historicamente pelos estudos normativos e prescritivos, legitimadores da voz da racionalidade descontextualizada”* (MACEDO, 2006, p.11).

Conforme Ferreira e Brito (2015, p.313), a etnopesquisa crítica requer não apenas uma oposição ao positivismo, *“mas uma possibilidade de construção do foco da pesquisa a partir da relação entre pesquisador/objeto/contexto por meio das interações e negociações entre os envolvidos”*. É importante, neste sentido, em etnopesquisa crítica, favorecer a interação fina entre pesquisador e os sujeitos da pesquisa, de maneira que leve a um compartilhamento de sentidos e significados.

Macedo (2006) apresenta o método da etnopesquisa crítica como um modo crítico-fenomenológico de pesquisar, aludindo que, por inspiração fenomenológica, percebe o real como *perspectival*, ou seja, que não há um *a priori* perceptivo, mas uma percepção que acontece ao estar-com-o-percebido, numa procura pelo ponto de vista do sujeito pesquisado, o que ele pensa, sente, analisa e julga, exercitando a construção do outro, ou seja, é um processo de co-percepção e intersubjetividade.

Entendendo que a fenomenologia se insere entre as abordagens compreensivas nas pesquisas em saúde, principalmente por valorizar os indivíduos com todos seus valores, símbolos e sistemas de significados (MINAYO, 2010), podemos perceber que a etnopesquisa crítica, por sua filiação fenomenológica, possibilita-nos tomar os aspectos experienciais dos sujeitos sexo-gênero dissidentes dos povos do mar como primordiais na compreensão de seus processos de saúde-doença. Pensamos que outros fenômenos que se articulam às subjetividades, às sexualidades e aos gêneros, como as crenças e as religiões, precisam ser considerados dentro das experiências desses sujeitos, daí que esse momento de co-percepção precisa ser valorizado.

Macedo (2006, p.62) reconhece a influência da Escola Sociológica de Chicago na etnopesquisa. Ressalta que *“a densidade da descrição, o detalhismo, a proximidade do campo faziam emergir um objeto extremamente rico em minúcias, com um sentido de plenitude e vida”*. Minayo (2010) esclarece que é por isso que a etnometodologia é chamada também de pesquisa situada, pois preconiza a observação direta e a investigação detalhada, no lugar onde os fatos ocorrem.

Mas Macedo (2006, p.68) não restringe a etnopesquisa crítica somente a uma estratégia de pesquisa científica ou a uma espécie de metodologia. Ele a entende como uma teoria social que visa *“compreender como a ordem social se realiza mediante as ações cotidianas”*. Fundamentado em Garfinkel (1976), critica a tomada do ator social como *“idiota cultural”* que age somente dentro de alternativas preestabelecidas pela cultura, como se fosse desprovido de julgamento. É preciso perceber que o senso comum tem suas racionalidades que lhes são próprias e legítimas, as quais são empregadas na compreensão e edificação de suas realidades.

Vêm também de Garfinkel (1976) as noções de *indexalidade* e *reflexibilidade* que compõem os principais aspectos da etnometodologia que Macedo (2006, p.75) assim delinea:

No que se refere à *indexalidade* das ações, essa noção nos envia à constatação de que a vida social se constitui basicamente mediante a linguagem do dia-a-dia (...) Nos diz Garfinkel, em resumo, que as propriedades racionais das expressões indexais e das ações indexais são uma realização contínua das atividades organizadas da vida de todos os dias. No que concerne à *reflexibilidade*, reafirma-se por essa via a natureza descritiva e constitutiva da realidade social. As descrições do social passam a ser partes constitutivas daquilo que é descrito (grifos do autor).

Como vimos, a indexalidade tem a ver com a compreensão dos sentidos das atividades práticas e declarações dos atores sociais, enquanto a reflexibilidade faz referência ao entendimento de que o processo descritivo da ação social também é, ao mesmo o tempo, constitutivo da realidade social. Desse modo, entende-se que os grupos sociais expõem em suas coloquialidades cotidianas suas compreensões de mundo. Daí nosso intuito em nos inserir nesses cotidianos, para desvelá-los.

2.2 Os lugares e sujeitos da pesquisa

Conforme explicita Macedo (2006), cotidiano, cotidianidade, contexto e lugar são termos essenciais em etnopesquisa crítica, frisando que o contexto não se refere aos meios físicos, mas às interações entre as pessoas. Contexto, assim, pressupõe intersubjetividade. Já o lugar é a base de reprodução da vida, em que se realiza o cotidiano.

Nossa pesquisa foi desenvolvida nos municípios de Icapuí e Aracati, na costa do extremo leste cearense. Icapuí possui uma população estimada em 20.060 habitantes, uma área territorial de 421.440 km² e uma densidade demográfica de 43,43 hab/ km². Aracati possui uma população estimada em 74.975 habitantes, uma área territorial de 1.227,197 km² e uma densidade demográfica de 56,32 hab/ km² (<https://www.ibge.gov.br>).



FIGURA 1: Municípios do litoral leste cearense

FONTE: <https://m.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/ufs/ce/sebraeaz/regional-litoral-leste-estudo-socioeconomico,3ca4798308b9e510VgnVCM1000004c00210aRCRD>

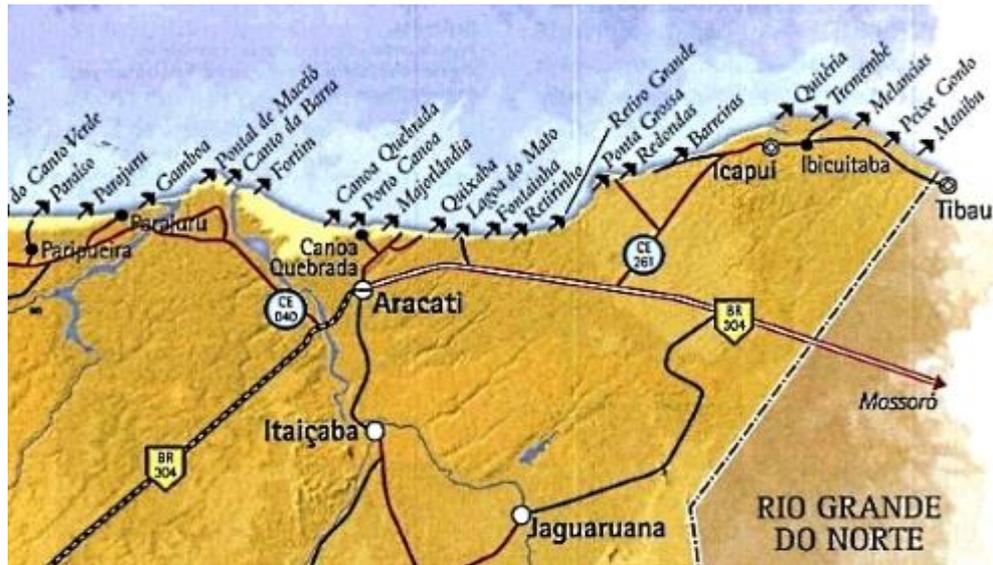


FIGURA 2: Praias do extremo litoral leste cearense
 FONTE: <http://www.fortalezabeaches.com/litoral-leste-do-ceara.html>

As descrições densas deram-se predominantemente na comunidade de Redonda, em Icapuí. No entanto, partindo de Redonda, pude ir ao encontro dos sujeitos em outras comunidades e entrevistei pessoas no centro de Aracati e na Praia de Canoa Quebrada, que de alguma forma, se relacionavam com as narrativas que eu ia encontrando em Redonda. No município de Icapuí, além de Redonda, realizei entrevistas em Ponta Grossa.

Mas foi em Redonda que acompanhei mais de perto o cotidiano de pescadores e suas famílias, convivendo, sentindo, pensando, pulsando e transformando a vida e considerando a dialeticidade entre o sujeito e seu contexto. Como o intuito era mostrar a dinâmica do viver nesses lugares, das pertencas identitárias e suas contradições, focar em Redonda se tornou mais viável porque, com a pandemia pelo novo coronavírus, várias barreiras sanitárias fecharam as estradas em respeito ao isolamento social.

Em Redonda, antes do período de isolamento social, pude seguir o princípio primordial à etnopesquisa crítica, já que interagi com os mesmos em seus espaços da vida cotidiana e, junto a eles, descrevi, interpretei e busquei compreender suas experiências de modo compartilhado, tais como foram vividas e refletidas por eles e também dialogando com minhas impressões e interpretações. Nas comunidades de Ponta Grossa, Canoa Quebrada e Centro de Aracati a interação se deu por ocasião da entrevista, onde foquei meu olhar nas singularidades dos participantes. E, ao

querer compreender suas vivências singulares de modo situado, busquei, em suas narrativas, capturar suas relações com seus lugares.

Os sujeitos da pesquisa são dissidentes sexuais e de gênero. Nesses contatos, procurei exercitar uma visão dialética que, consoante Freire (1992), recusa a consciência como puro reflexo da objetividade material e também não lhe outorga o poder de ser determinante da realidade concreta. Como também, por operar dentro de uma análise interseccional, me afastei das essencializações das categorias trabalhadas, bem como da homogeneização dos membros da população em foco, atentando para as especificidades contextuais (NOGUEIRA, 2017).

Os critérios de inclusão para participar da pesquisa foram: pertencer a famílias e comunidades de pescadores artesanais; reconhecer-se dissidente sexual e de gênero ou autodeclarar-se lésbica, gay, bissexual, travesti ou transexual ou ter experienciado, de alguma forma, a heterodissidência ou a gênero-inconformidade. Os sujeitos, após serem entrevistados, eram convidados a indicar pessoas conhecidas que atendiam a esses critérios, com as quais eu fui buscando uma aproximação no campo.

As redes sociais favoreceram a localização desses sujeitos. Por exemplo, no período da campanha eleitoral para presidente, formou-se um grupo de WhatsApp para articulação do movimento “Ele Não” e neste grupo pude ter acesso a vários contatos que atendiam aos critérios de inclusão. Conversando com uns, eu ia localizando outros e agendando encontros para entrevista, explicando os objetivos, a metodologia, socializando o termo de consentimento livre e esclarecido.

A pandemia pelo novo coronavírus dificultou os deslocamentos durante o período das barreiras sanitárias. Como as observações em campo tinham sido realizadas antes do fechamento das estradas, as entrevistas já estavam articuladas e pude encontrar os sujeitos em locais combinados. Apenas uma entrevista precisou ser feita por rede social.

Foram entrevistados 17 (dezessete) dissidentes sexuais e de gênero, numa faixa etária de 18 (dezoito) a 41 (quarenta e um) anos de idade. Oito (8) deles se declararam homossexuais, sendo sete (7) gays e uma (1) lésbica, dois (2) heterossexuais, dois (2) pansexuais, três (3) bissexuais e dois (2) optaram por não classificar sua orientação sexual. Quanto ao gênero, onze (11) se disseram masculinos, dois (2) femininos, uma (1) travesti, um (1) transgênero e dois (2) não binários.

No que concerne à renda familiar, dez (10) deles informaram ser de até um salário mínimo, correspondendo a 59% dos sujeitos. Cinco (5) deles, o equivalente a 29%, informaram de um a três salários mínimos e apenas dois (2), uma proporção de 12%, têm renda familiar de três a seis salários mínimos. Quanto à escolaridade, três (3) cursaram apenas o ensino fundamental, seis (6) têm o ensino médio, três (3) superior incompleto e cinco (5) superior completo.

No que se refere à relação com a pesca artesanal, um referiu ser pescador profissional, dois referiram atuar em atividade relacionada à pesca (confecção de apetrechos), doze são filhos de pescadores artesanais ou de marisqueiras e um se declarou neto de pescador/marisqueira. Dos filhos e netos, três disseram não ter trabalho, quatro são estudantes, sete funcionários públicos e dois pequenos comerciantes.

2.3 Manzuás e cangalhas: procedimentos de coleta de dados

Na pesca da lagosta, o instrumento para captura do pescado é o manzuá e a cangalha, armadilhas confeccionadas com tiras de madeira e linhas trançadas. O manzuá possui uma boca ou sanga para entrada da lagosta e a cangalha, tida como invenção da Redonda, possui duas sangas. As bocas ou sangas são as aberturas que ficam na tela que reveste as varetas de madeira que formam a estrutura do instrumento.

Vejo os procedimentos de coleta como se fossem meus manzuás e cangalhas. Com eles, busquei capturar dados que transitam desde as singularidades aos aspectos socioculturais dos povos do mar. Elegi, para o presente trabalho, dois procedimentos metodológicos: a produção de descrições densas em Redonda por meio da observação direta e dos diários de campo e a coleta de narrativas autobiográficas ou de histórias de vida e de dissidentes sexuais e de gênero, buscando capturar as negociações cotidianas das pertencas aos gêneros e das vivências afetivo-sexuais, como também as experiências adquiridas a partir da reflexão sobre o vivido.

Passemos a descrever os dois procedimentos.

2.3.1 Descrições densas: um olhar situado para as performances de gênero dos povos do mar

Considerando que o ponto de partida dos etnipesquisadores é descrever para compreender, a noção de “*descrição densa*” (GEERTZ, 1989) tornou-se basilar também para o método da etnopesquisa crítica. Tais descrições são feitas no ambiente natural onde as pessoas vivem e produzem relações sociais, buscando apanhar modos de compreensão dos contextos e dos fenômenos que nele se inserem.

Sob a óptica de Geertz (1989, p.7), o etnógrafo se depara sempre com múltiplas estruturas conceptuais complexas, as quais engendram uma teia irregular que precisa ser apreendida para ser apresentada. Sua noção de descrição densa, tomada de empréstimo a Gilbert Ryle, sai da vertente que tenta a explicação no sentido mais estrito, dos fenômenos estudados, e assume a ideia de compreensão. Implica não apenas o mero levantamento de fatos, mas supõe uma capacidade de compreendermos a cultura do outro mediante narrativas de informantes, observações de rituais, diários de campo, entre outros procedimentos.

Para Geertz (1989), falar em descrição densa supõe a percepção até mesmo dos pormenores com fins à elaboração de uma narrativa que se mostre a mais detalhada possível e que leve a uma significação dos seus aspectos sempre vinculados aos modos como as relações sociais aí se constituem. Nas palavras desse autor:

Uma densa descrição impõe-se como detalhada narrativa de fenômenos intersubjetivos, fenômenos sempre significativos e cuja significação desprende-se do modo como neles se formou a relação do homem com os outros homens e com a natureza (...), uma operação que se abre, não para a vinculação extrínseca dos fatos, mas para a sua interpretação, ou seja, para a apresentação dos fatos não como apresentação de coisas justapostas mas como internamente vinculados, reunidos segundo as intenções mais ou menos conscientes de seus atores (GEERTZ, 1989, p.1).

Diante desse entendimento, nosso desafio será produzir descrições densas que apresentem as negociações empreendidas na construção dos gêneros no contexto dos povos do mar. Essas negociações desenvolvidas no cotidiano dos lugares vão influenciando e estabelecendo performances de gênero. Como atestam Araújo *et al* (2002) e Pereira (2009), as negociações entre os diferentes gêneros no contexto da experiência vivida detêm um potencial valioso para ampliar nossa

compreensão sobre essas relações, os modos como se estabelecem e como se legitimam.

O detalhamento de nossa narrativa será no sentido de fisgar aspectos da cotidianidade desses lugares que mostrem a vida dos sujeitos sexo-gênero dissidentes emaranhada nessa teia de significados, como diria Geertz (1989), construídos nas relações sociais aí cultivadas. Que cenas e ritos do cotidiano vão nos revelar as singularidades desses sujeitos na vivência de suas sexualidades e na produção do gênero?

Pus-me a observar espaços e acontecimentos onde eu via as reproduções das masculinidades e feminilidades: o trabalho na pesca, a vida doméstica, o futebol na praia, as conversas de comadres nos alpendres, os pontos de encontros dos adolescentes e jovens, os bares, as ruas. Como ouvinte do movimento da vida, anotava expressões utilizadas, teimas acaloradas, conversas cotidianas. A confecção desses diários se deu durante todo o ano de 2019, período anterior à pandemia, portanto, não sofrendo influências do isolamento social. Toda observação se refere à comunidade de Redonda.

2.3.2 Narrativas (auto) biográficas e de histórias de vida: as experiências dos sujeitos

O não desperdício das experiências é uma prerrogativa evocada por Santos (2011) na construção de um novo paradigma científico, onde os sujeitos, com todos seus arsenais de saberes, são indispensáveis na construção de uma racionalidade capaz de considerar a ética de um conhecimento prudente para uma vida decente para todos.

Experiência, para Bondía (2002, p.21), *“é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”*. Para ele, o saber de experiência nunca parte da informação, nem tampouco é opinião, mas trata do *sentido* ou do *sem-sentido* do que nos acontece. Por isso, *“o saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna”* (BONDIA, 2002, p.27).

Entendemos que a recolocação do sujeito em um lugar de centralidade na pesquisa tem a ver com o reconhecimento de seu papel intransferível na produção dos sentidos sobre a vida e sobre si mesmo. Daí nosso interesse por coletar narrativas (auto) biográficas e de histórias de vida entre os procedimentos dessa nossa

etnopesquisa crítica. Nossa escolha por essa técnica se deve também à sua abrangência para a totalidade de uma vida inteira, pois os gêneros e as sexualidades não são momentos estanques, eles só adquirem sentidos na história em sua completude.

Medeiros e Aguiar (2018) percebem que há uma diversidade enorme no uso e sentido desses termos que configuram a pesquisa (auto) biográfica e histórias de vida, principalmente no campo da educação, onde tem se utilizado de forma mais consolidada, com destaque para formação e pesquisa com professores, o que leva a um pluralismo de perspectivas. Eles observam, por exemplo, que a perspectiva biográfica, mesmo que seja o ponto de vista do outro e não o do narrador, destaca aqueles a quem a história oficial não deu lugar e voz.

Esses autores compreendem a história de vida como uma perspectiva metodológica do método (auto) biográfico e histórias de vida e que, por intermédio dela, *“é possível captar a dinamicidade dos acontecimentos de uma vida e os aspectos decisivos para denotação do que o sujeito é e de como se constituiu ao longo da história”* (MEDEIROS; AGUIAR, 2018, p. 156).

Uma das características principais da narrativa de histórias de vida é o espaço que é dado para a singularidade. Lembra Warschauer (2004, p.4) que nossas narrativas do vivido não são os acontecimentos em si, mas são nossas experiências sobre os acontecimentos, isto é, trata-se do *“significado que atribuímos ao vivido”*.

De modo semelhante, Bueno (2002) compreende que a narrativa autobiográfica de um sujeito não é um relatório de acontecimentos, mas a totalidade de uma experiência de vida que se comunica por ocasião da entrevista, o que revela seu caráter de intencionalidade comunicativa, o que implica não deixar de se ver a situação interacional vivenciada por ocasião da produção das narrativas.

Josso (2007) defende que a narração de histórias de vida leva a uma transformação de si, pois se opera uma reflexão, em que o sujeito pensa, se sensibiliza, imagina, se emociona, aprecia, ama. Para ela, esse processo *“permite estabelecer a medida das mutações sociais e culturais nas vidas singulares e relacioná-las com a evolução dos contextos de vida profissional e social”* (JOSSO, 2007, p.414).

Ferrarotti (2007), por sua vez, entende que é muito mais complexo lidar com um documento biográfico do que com respostas estatísticas pré-codificadas. Ele enfatiza a relação de confiança que precisa ser estabelecida entre entrevistador e

entrevistado, pois ninguém vai dizer a um gravador suas experiências vividas. Em nosso estudo, que tratou questões tão íntimas como as da sexualidade, essa relação de confiança se fez fundamental. Sem ela, não alcançaríamos aspectos nucleares ou essenciais, aquilo que Ferrarotti (2007) chama de “*áreas problemáticas*”, o que limitaria muito as nossas análises.

Ressalva ainda este mesmo autor que, em histórias de vida, é fundamental compreender o nexos entre texto, contexto e intertexto. Esse elo, principalmente entre texto e contexto, dá a medida e o caráter das áreas problemáticas e os temas emergentes de uma vida. Ambos se influenciam mutuamente num condicionamento recíproco (FERRAROTTI, 2007).

Perante essa observação é que nossa pesquisa não se privou de olhar para o contexto dos povos do mar à medida que estudava a vida particular dos sujeitos, pois é essa relação que importava capturar. Busquei exercitar aquilo que Gaston Pineau (2006) chamou de “*modelo dialógico*”, cuja prerrogativa basilar é a interatividade entre pesquisador e sujeitos da pesquisa, em que os sentidos produzidos por um não se sobrepõem ao do outro, mas se entrecruzam numa construção compartilhada.

Pineau (2006) conta que as histórias de vida são práticas que vêm sendo utilizadas na formação e nas ciências humanas desde os anos de 1980 e que hoje se entrecruzam no mundo da pesquisa, onde se misturam com correntes que trazem outros nomes como biografias, autobiografias e relatos de vida. Para ele, as diversas terminologias existentes podem ser agrupadas em três subconjuntos: entrada pelo pessoal, pelo temporal ou pela vida. E assim ele classifica e contextualiza:

- A entrada pelo pessoal constitui o que é chamado de literatura íntima ou aquela “do Eu”: confissões, diários íntimos, cartas, correspondências, livros de pensamentos, livros de família, relações...
- A entrada temporal é também rica de denominações: genealogia, memórias, lembranças, diários de viagem, efeméride, anais, crônica, história.
- Enfim, a entrada pela própria vida, com ou sem sua raiz grega, bios. Na língua francesa, as denominações desse último subconjunto são as últimas a aparecer: no século XVII, para as biografias; nos séculos XVIII e XIX, para as auto e hagiografias; na última metade do século XX, para os relatos e as histórias de vida (PINEAU, 2006, p.338).

Com relação a essas últimas correntes, que usam o termo grego bio ou a palavra vida em suas denominações, Pineau (2006) destaca suas diferenciações terminológicas. A biografia, enquanto escritura da vida de outros, teve um crescimento na utilização do termo a partir dos anos 2000 com os trabalhos de Christine Delory-Momberger que trabalhou para fazer do biográfico um espaço de pesquisa

transdisciplinar nas ciências humanas e sociais e o termo passou a ser bastante utilizado no campo da formação e da educação. A autobiografia, por outro lado, enquanto escrita de sua própria vida, modelo em que ator e autor se superpõem, tem como expoente o pesquisador Philippe Lejeune e representa um enfoque pessoal maior (PINEAU, 2006).

O relato da vida enaltece a expressão do vivido pelo desdobrar narrativo. Sua aparição e aumento no século XX acompanha a revolução técnica das multimídias e tem no francês Daniel Bertaux o seu pioneiro. Por fim, as histórias de vida formam uma corrente que persegue a construção do sentido temporal sem prejudicar os meios. Este autor se auto inclui nessa corrente terminológica (PINEAU, 2006).

Essa variedade de terminações, de acordo com Pineau (2006), indicam também objetivos e meios que se diferenciam. Assim, ele identifica três modelos:

- O modelo biográfico prolonga a relação de lugar disciplinar, separando nitidamente o profissional do sujeito, de acordo com uma epistemologia do distanciamento do sujeito, para construir um saber objetivo. O sujeito é um fornecedor de informações, mas o seu tratamento objetivo é obra quase exclusiva do profissional.
- O modelo autobiográfico, ao contrário, elimina, no limite, o profissional. A expressão e a construção de sentido são obra exclusiva do sujeito. O outro é reduzido a um papel de auditor ou de leitor que deve mostrar-se bom ouvinte. O outro é eliminado como interlocutor.
- O modelo interativo ou dialógico trabalha uma nova relação de lugar entre profissionais e sujeitos por uma co-construção de sentido. O sentido não é redutível à consciência dos autores nem à análise dos pesquisadores (PINEAU, 2006, p.341).

Procurei me situar no modelo interativo ou dialógico, tendo em vista que o método da etnopesquisa aqui considerado se caracteriza, sobretudo, como um modo intercrítico de produção de conhecimento. Dessa forma, as narrativas produzidas ganham a contribuição das reflexões do pesquisador e dos sujeitos narradores.

Por fim, não se pode esquecer Ferrarotti (2007) quando recomenda que é necessário abordar o texto de uma história de vida com todo cuidado e respeito e que é preciso entrar nesse texto, não apenas para ser informado, mas para habitá-lo.

2.4 Por uma análise interseccional e decolonial

Os caminhos para se pesquisar sobre as interseccionalidades ainda é um campo em construção, com poucos estudos sobre metodologias, sobre como mobilizar as *categorias de pertença identitárias* (NOGUEIRA, 2017) e melhorar a

compreensão da complexidade dos grupos sociais. Lidar com uma multiplicidade de identidades complexifica a pesquisa interseccional (MCCALL, 2005), que ainda segue nas margens da pesquisa em saúde.

Nogueira (2017, p.168) alerta que “*mesmo as pesquisadoras que se identificam claramente com a teoria interseccional têm dificuldades em operacionalizar categorias interseccionais*” pois “*traduzir a teoria interseccional na prática metodológica não é fácil*”. Ela discorre sobre três perspectivas apontadas por McCall (2005) no sentido de como mobilizar as categorias analíticas, bem como suas pressuposições filosóficas e epistemológicas: a abordagem anticategorial, intracategorial e intercategorial.

A primeira preza pela desconstrução de todas as grandes categorias pois estas muitas vezes não se reverberam nos contextos práticos. A segunda reconhece os limites das categorias sociais, mas as considera importantes para compreensão da experiência social. Já a terceira, proposta por McCall, volta-se para as relações entre diferentes grupos sociais e não para as diferenças dentro de um mesmo grupo, apontando para um método comparativo (NOGUEIRA, 2017).

A abordagem intracategorial revela sua ambivalência quando toma as categorias sociais como fluidas e instáveis, mas que assumem uma estabilidade provisória em determinados momentos e contextos com fins à produção de conhecimentos (NOGUEIRA, 2017). Nossa análise se aproximou da abordagem intracategorial, tendo em vista que categorias como sexualidade e gênero foram tomadas em sua instabilidade e como alvo de desconstruções em curso, ao mesmo tempo que mobilizamos a categoria “*povos do mar*” como que demandando uma ‘estabilidade temporária’, fugindo da ameaça do apagamento das culturas tradicionais frente ao mundo globalizado.

Assim, a nossa análise partiu das categorias gênero, sexualidade e etnicidade como a primeira mira para se pensar as interseccionalidades. A partir delas, no entanto, foram se acrescentando outras apresentadas pelo campo, como é caso da religiosidade, que se tornou recorrente nas narrativas dos sujeitos. De qualquer modo, fomos cientes de que a análise interseccional, frente às reformulações que tem percorrido, se deslocou da obrigatoriedade de partir de um marcador específico para uma atenção localizada às configurações de diferenciações sociais e de possíveis desigualdades em termos contextualizados histórica e culturalmente (HENNING, 2015). Avalia esse autor que tal giro relativizaria a obrigatoriedade da tríade raça-classe-gênero pois se pauta em diferenças tidas como relevantes *a priori*. Para ele:

Não necessariamente é preciso desenvolver a análise de uma infinidade de marcadores em toda e qualquer análise social, mas atentar para o entrelaçamento daqueles que se mostram relevantes contextualmente, ou seja, partindo de análises atentas às *diferenças que fazem diferença* em termos específicos, históricos, localizados e, obviamente, políticos (HENNING, 2015, p.111, grifo do autor).

Diante disso, nossa análise, mesmo considerando que outras categorias sociais se entrelaçam na dissidência sexual e de gênero em contextos étnicos, voltou-se prioritariamente para aquelas que nossos sujeitos trouxeram em suas narrativas pois, na infinidade do campo, a voz dos informantes tornou-se a referência e o direcionamento.

Piscitelli (2008) enfoca que as categorias de articulação e as interseccionalidades, que fazem alusão às multiplicidades de diferenciações que permeiam o social e se articulam ao gênero, encontram-se amplamente difundidas no debate internacional na década de 2000, mas foram adquirindo outros conteúdos associados às abordagens teóricas de suas autoras. Ela percebe a coexistência de diversas abordagens no debate sobre as interseccionalidades. Para ela, os termos utilizados escondem diferentes perspectivas de como são pensados diferença, poder e margens de agência concedidas aos sujeitos.

Também ao percorrer pelas distintas abordagens interseccionais, Henning (2015) se debruça nas apreciações de Prins (2006) que enxerga a existência de duas vertentes principais: a abordagem sistêmica/estrutural e a abordagem construcionista. Enquanto aquela abordagem volta seu olhar para os impactos do *sistema* ou *estrutura* sobre a formação de identidades, esta desenvolve uma concepção de poder mais dinâmica e relacional, levando em consideração aspectos de agência e identidade social.

A crítica apontada para a abordagem sistêmica/estrutural, em que os autores incluem a perspectiva de Kimberlé Crenshaw e Patrícia Hill Collins, é seu destaque excessivo dado aos impactos do sistema ou estrutura sobre a formação das identidades, uma vez que os sujeitos aparecem constituídos por sistemas de dominação, subordinação, marginalização e carentes de agência. Além do mais, o poder não é pensado como uma relação, mas como uma propriedade que alguns possuem e outros não (PISCITELLI, 2008; HENNING, 2015; PRINS, 2006).

A abordagem construcionista, mesmo não abrindo mão dos efeitos imperativos das relações de poder, preocupa-se com os pontos de fuga, resistência e agência.

Nesta perspectiva, destacam-se Anne McKlinctock e Avtar Brah. Esta última propõe trabalhar a diferença como categoria analítica, pois existem diferenças que são relacionais, contingentes, nem sempre sendo um marcador de opressão ou hierarquia. Mesmo considerando que a diferença pode remeter à desigualdade, opressão e exploração, não se fecha as possibilidades de ela remeter a formas democráticas de agência política (PISCITELLI, 2008).

Henning (2015, p.117) chama de agência interseccional “*os espaços de ação calcados em marcadores sociais da diferença e que se dão em resposta aos cenários potenciais de desigualdades com as quais os sujeitos se confrontam*”. Como observa Piscitelli (2008), os marcadores de identidade, como gênero, classe ou etnicidade não são apenas categorias limitantes, mas possibilitam, ao mesmo tempo, recursos para a ação. Segundo sua perspectiva que é antropológica, a vertente sistêmica funde a ideia de diferença à de desigualdade. É importante que sejam considerados os contextos de onde esses marcadores estão sendo tomados.

A nossa análise procurou dar importância tanto aos sistemas de opressão quanto as agências interseccionais. Por exemplo, tanto focamos na opressão sendo operada por meio da “*colonialidade do gênero*”, como nas agências interseccionais atuadas por nossos sujeitos, incluindo as pequenas atitudes individuais que subverteram o gênero e a sexualidade e também as ações mais coletivas.

Para kerner (2012), que tratou da relação entre racismo e sexismo, o sentido da interseccionalidade vai se diferenciar nas dimensões epistêmica, institucional e pessoal. A dimensão *epistêmica* abrange discursos e saberes, símbolos e imagens. Assim, nos defrontamos com normas de gênero racializadas e com representações e atribuições raciais sexualizadas. Esclarece ela que “*estereótipos e atributos da feminilidade negra se diferenciam, por exemplo, de normas de gênero concernentes a mulheres brancas ou asiáticas*”, como também “*estereótipos e atributos da feminilidade negra e da masculinidade negra também se diferenciam entre si*” (KERNER, 2012, p.57).

A dimensão *institucional*, como o nome antecipa, se refere aos arranjos institucionais que produzem estruturas de hierarquização e de discriminação. Como exemplo, ela traz o entrelaçamento entre condições de acesso e permanência no mercado de trabalho, estruturas familiares e a política educacional. E a dimensão *pessoal* inclui as atitudes, a identidade e a subjetividade de pessoas, suas ações individuais e suas interações interpessoais. A interseccionalidade, nesta dimensão,

tem a ver com os processos de subjetivação e de formação de identidades (KERNER, 2012).

Kerner (2012) cita, como exemplo dessa dimensão pessoal, a etnicização de gênero pensada por Gutierrez Rodriguez (1999) que, ao estudar os processos de formação identitária de mulheres que migraram para a Alemanha, mostrou que o desenvolvimento de uma identidade de gênero sempre inclui processos de etnicização. Apreende-se daí que não existem normas de gênero que sejam etnicamente neutras.

A questão de se os indivíduos se dão conta de sua própria etnicização ou não continua a depender de sua posição social: em todos os casos, integrantes de minorias étnicas foram percebidos como portadores de registros étnicos marcados mais fortemente do que integrantes de grupos étnicos majoritários. Esses resultados são interessantes e orientadores da dimensão pessoal do racismo e do sexismo principalmente por sugerirem que os processos de formação de identidades étnicas e de gênero não podem ser diferenciados com clareza — porque eles estão entrelaçados (KERNER, 2012, p.58).

Esses escritos de Kerner (2012) nos levaram a pensar sobre os múltiplos e diferentes significados que a interseccionalidade pode adquirir e elaboramos um quadro analítico que será mostrado adiante. O ideal é mostrar que o gênero se apresenta pluralizado e recortado por processos de racialização ou de etnicização, ou seja, algumas normas de gênero vão dizer respeito somente aos pertencentes de uma raça ou de um grupo definido etnicamente, assim como seus cruzamentos institucionais diferenciadores e seus processos de formação de identidades.

É nesse sentido que Nogueira (2017, p.137) afirma que a identidade é interseccional e que o gênero não se encontra isolado da identidade pessoal: *“como se faz o gênero está completamente associado à ‘raça’, à classe, à orientação sexual, à capacidade física, à nacionalidade, ao estatuto migratório, à religião e a tantos ingredientes identitários que constroem quem as pessoas são”*. Para ela:

Os modelos clássicos de compreensão dos fenômenos de opressão dentro da sociedade, como os mais comuns baseados no sexo/gênero, na "raça"/etnicidade, na classe, na religião, na nacionalidade, na orientação sexual ou na deficiência (as designadas categorias *master*) não agem de forma independente uns dos outros; pelo contrário, essas formas de opressão inter-relacionam-se criando um sistema de opressão que reflete a interseção de múltiplas formas de discriminação (NOGUEIRA, 2017, p.142).

Deste modo, uma análise interseccional, conforme aponta Nogueira (2017, p. 149), resiste à essencialização de todas as categorias e à homogeneização de todos os membros de um único grupo social, atentando para as especificidades da data, do

local, das histórias e das localizações. Por isso, em nossa pesquisa, foi importante a interrogação se os sujeitos confirmavam ou não, em suas histórias de vida, a etnicidade enquanto marcador de suas diferenças, de pertença aos povos do mar enquanto comunidade tradicional, frente às transformações culturais em curso.

Dito isto, nossa análise, diante dos diários de campo e das narrativas autobiográficas e de histórias de vida, configurou-se nos seguintes processos: elaboração de um quadro sinótico que seguiu os elementos essenciais apontados por Malinowski (1976) para a etnografia; e elaboração de um quadro analítico que seguiu os sentidos da interseccionalidades apontados por Kerner (2012).

No quadro sinótico, resumimos o levantamento exaustivo que temos feito sobre os povos do mar, registrando os seguintes aspectos: a constituição da comunidade de Redonda e das normas estabelecidas para a pesca no que tange a divisão por sexo/gênero, ao que Malinowski (1976) chamou do esqueleto (atos culturais estabelecidos na tradição local); os modos como as pessoas vivem cotidianamente as normas de gênero, ao que ele chamou de carne e sangue (a maneira como se desenvolve os hábitos e rotinas) ou os *“imponderáveis da vida real”*; e ainda os pontos-de-vista, as opiniões, as palavras dos sujeitos, ao que comparou ao espírito, que foram nossas narrativas.

Quadro 1: Quadro sinótico do sistema sexo-gênero dos povos do mar de Redonda

Fenômenos	Documentos/ Fontes	Resultados
Formação e organização do lugar	Teses e dissertações sobre a formação das comunidades pesqueiras; Relato histórico dos idosos de Redonda	Os povos do mar se formaram a partir de remanescentes indígenas e negros escravizados que se protegeram dos colonizadores nas terras afastadas do litoral; A comunidade de Redonda se reporta a três grupos familiares pioneiros na formação do lugar: os Crispins, os Currupios e os Pindus. No século XX, vai se dar a hegemonia das religiões Católica e Evangélica entre esses grupos familiares
Negociações cotidianas das normas sexuais e de gênero	Diários de campo e descrições densas	Reprodução da heteronormatividade colonial cristã Produção de uma masculinidade hegemônica centrada na imagem do pescador (homem forte heterossexual); Produção de uma feminilidade enfatizada centrada na imagem da mulher do pescador
Ponto de vista dos sujeitos	Narrativas autobiográficas e de histórias de vida de dissidentes sexuais e de gênero	Um longo período de silenciamento e invisibilidade de sujeitos heterodissidentes Heterogeneização da categoria “povos do mar” em contextos de culturas fronteiriças Atuais levantes de dissidências sexuais e de gênero e produção de novas identidades (final do século XX e início do século XXI)

O quadro acima procura organizar os resultados de nossa pesquisa de campo, destacando a organização da comunidade de pescadores de Redonda, buscando trazer diversos elementos que contribuem em seu processo de formação e produção de normas sexuais e de gênero. Este quadro é completado por aquilo que Malinowski (1976) nomeia de “*fatoss imponderáveis da vida real*” coletados através de observações detalhadas e minuciosas que só foram possíveis através do contato íntimo com a vida nativa, como também, aquilo que ele denomina de “*corpus inscriptionum*”, ou seja, “*uma coleção de asserções, narrativas típicas, palavras características, elementos folclóricos e fórmulas mágicas - deve ser apresentado como documento da mentalidade nativa*” (MALINOWSKI, 1976, p.37).

Na sequência, com base nos entendimentos e nos aportes das teorias da interseccionalidade e nos estudos decoloniais, elaboramos um quadro analítico:

Quadro 2: quadro analítico da interseccionalidade gênero-sexualidade-etnicidade nos povos do mar

Sentidos da interseccionalidade (KERNER, 2012)	Efeitos dos sistemas de opressão: colonialidade do gênero e heteronormatividade	Agência interseccional (HENNING, 2012)
Dimensão epistêmica	Estereótipos de masculinidades e feminilidades em comunidades pesqueiras – “ <i>gêneros inteligíveis</i> ” (BUTLER, 2017) Discurso da homossexualidade como pecado	A mulher pescadora em alto mar (quebra das normas de gênero) A produção de novos discursos na comunidade a respeito da dissidência sexual e de gênero
Dimensão institucional	Pesca no alto mar como trabalho masculino Família nuclear cristã de fixidez ortodoxa ⁸ Escola e unidade de saúde sem uma política de promoção da equidade sexual e de gênero A igreja vinculada a uma linha de fixidez ortodoxa (homossexualidade como pecado)	O reconhecimento do trabalho da mulher na pesca O reconhecimento de que os povos do mar sempre se organizaram em famílias ampliadas Os grupos artísticos/culturais que brincam com o gênero (quadrilha, maracatu e cenopoesia) O candomblé
Dimensão pessoal	A identidade (fixa e essencializada) de pescador artesanal A identidade (fixa e essencializada) de mulher de pescador	Fraturas identitárias nos povos do mar Assumir-se LGBT na comunidade pesqueira

⁸ Falo de *cristianismo de fixidez ortodoxa* para me referir à igreja enquanto instituição, com seus códigos morais e de condutas que não raras vezes obedece a uma leitura fixa do Evangelho, sem a contextualização necessária e que se pretende monolítica.

De acordo com Gomes et al (2010), o processo interpretativo exige dois movimentos: um mais fenomênico, de valorização dos dados primários por si mesmos, à exaustão; e outro mais analítico, contextualizando, criticando, comparando e triangulando. Em nosso estudo, esses dois movimentos se fizeram com simultaneidade, pois enquanto se manipulava os dados primários já se elaborava um pensamento crítico-reflexivo que eu vinha fazendo a partir do aporte teórico adotado.

De início, preparamos os dados coletados, para sua organização e devido tratamento, avaliando sua qualidade e classificando-os. Para isso, realizamos a organização textual das descrições densas, a transcrição das narrativas gravadas e a digitalização de desenhos e fotos, descrevendo ao lado seus significados. Nesse primeiro momento, já foi possível ir demarcando pontos que atendiam aos objetivos da pesquisa.

No que tange às transcrições das narrativas gravadas, prezamos pelo anonimato de cada entrevistado e fizemos o uso de pseudônimos com nomes de peixes. Todas as falas foram transcritas integralmente por mim e por um prestador profissional de serviços de transcrição. As anotações de campo foram utilizadas para registrar aspectos do contexto comunitário que possibilitavam melhor compreensão e interpretação das falas, das observações diretas e das percepções emprestadas por informantes-chave da comunidade.

Todo o material empírico foi classificado em dois grupos: 1) material gerado pelos diários de campo e observações do pesquisador, os quais embasaram a narração das descrições densas; 2) material gerado a partir das narrativas autobiográficas e de histórias de vida.

Com os dados empíricos devidamente organizados, fizemos as discussões das categorias estabelecidas, realizando uma análise contextualizada, partindo de uma leitura aprofundada que nos levou à impregnação pelo conteúdo, possibilitando uma visão tanto do geral quanto das particularidades. Nesse processo, nos atentamos para as relações que os diferentes materiais de dados empíricos mantêm entre si, suas confluências ou disparidades, assim como as especificidades do contexto. Na sequência, buscamos o diálogo com autores que tratam das questões pertinentes às categorias que emergiram. Essa interconexão com os estudiosos das temáticas envolvidas, como pensam Gomes et al (2010), tem como objetivo ampliar a discussão para além dos limites do que é descrito e analisado.

Na sequência, uma síntese desse movimento dialético operado entre dados empíricos, diálogo com os autores e análises contextuais foi registrada na forma dos quadros 1 e 2 apresentados acima, que designam uma *“interpretação das interpretações”*, ou como se referiu Geertz (1989), *“piscadelas de piscadelas”*.

Para captura das interseccionalidades, foi fundamental a interação com os sujeitos no campo. No exercício intersubjetivo, o plano não era verificar se eles percebiam essas interseccionalidade em suas vidas, mas, junto com eles, refletir sobre elas, sendo essencial um diálogo aberto. Se eu estava impregnado da teoria e eles não, nada mais democrático do que expor o que eu estava a pensar naquele momento de fala e perceber suas visões também em formação, como aconteceu em várias conversas.

Nas trilhas desse pensamento, passamos a perceber a necessidade de articular, nesse diálogo intersubjetivo, as múltiplas discriminações sofridas pela população de sujeitos sexo-gênero dissidentes e assim tentamos compreender cada situação de opressão assentada em seu contexto étnico e cultural, mostrando em nossa análise quão mais complexa é a teia das determinações sociais dos processos de adoecimento e morte e quantos elementos singulares aparecem nas diversas interseções.

Valorizamos a contribuição de Piscitelli (2008) e Henning (2015) e tomamos a interseccionalidade não somente pelo viés em que marcadores sociais da diferença se reportam a desigualdade social, mas também incorporando as possibilidades de resistências e agenciamentos. Por outro lado, também não esquecemos das palavras de Nogueira (2017, p.131-132) ao alertar que agência humana não quer dizer voluntarismo ou luta pessoal e que *“existem estrangimentos estruturais quando se pretende transformar o mundo e que as desigualdades estruturais permitem a umas pessoas, mais do que a outras, moldar a realidade social com mais facilidade”*. Assim, ressalta-se a necessidade de analisar os sistemas de opressão em seus devidos contextos históricos, sociais e culturais, evitando as falsas generalizações.

Para isso, foi muito importante o que nos ensinou um de nossos narradores sobre conhecer superficialmente e vê a fundo:

Eu vou dar ênfase ao que me dizem, que me veem como guerreiro, minha história não se limita aos minutos que falei aqui, quando as pessoas me conhecem a fundo elas veem uma outra pessoa, quem me vê superficialmente pode até me ver uma pessoa chata, estressada, esquentadinha, mas quem me vê a fundo vê uma pessoa atenciosa, cariosa,

guerreira, que passou por muitas coisas na vida, de sair de casa, de falar coisas da mãe, de ter sido... (pausa)... molestado... e são muitas coisas que aconteceram, eu me tenho muito como uma pessoa guerreira, ainda mais que desde os meus 17 anos que não tenho uma casa fixa, mas eu sempre tou conseguindo as minhas coisas e tou saindo, tou procurando, eu tou na luta. (Aguhinha)

Nosso trabalho de análise foi um exercício para vermos sujeitos como Agulhinha “*a fundo*” e desvelarmos cada guerreiro e guerreira que se escondem neles.

3 GENERETNICIDADE: O GÊNERO ETNICAMENTE PERFORMATIZADO

No presente capítulo, arrisco a elaboração do conceito de generetnicidade, enquanto termo que se refere ao gênero etnicamente performatizado. Para isso, parto da construção do conceito de gênero ao longo do século XX, historicizando os sentidos atribuídos ao mesmo. Em seguida, faço uma descrição das diferenças entre homens e mulheres no trabalho da pesca em Redonda, para desvelar a produção do gênero em correlação com os modos de vida. Nesse intuito, trago os diários de campo das observações sobre as negociações de gênero no contexto em análise. Por fim, apresento a história de vida de um pescador que mantém relações sexuais com homens e aprofundo os conceitos mobilizados pela noção de generetnicidade.

3.1 A construção do conceito de gênero

Os estudos da antropóloga Margareth Mead (2000), na primeira metade do século XX, tiveram o pioneirismo de mostrar que a constituição dos papéis sociais para homens e mulheres se diferenciavam em cada cultura. No trabalho “*Sexo e Temperamento*”, Mead (2000) estudou três povoados diferentes da Nova Guiné – os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli - e observou como a diferença entre os sexos se apresenta diversamente em cada trama social. Os valores sociais, reforçados ou rechaçados, vão moldando o que ela chamou de temperamento dos indivíduos. Com isso, seu intuito foi demonstrar que nossos comportamentos, valores, atitudes, crenças, são socialmente construídos (MEAD, 2000).

Mais tarde, em 1968, Robert Stoller, a partir de sua experiência de trabalho com indivíduos intersexuais e transexuais, empregou a palavra gênero com o sentido de separação em relação ao sexo, porque às vezes eles não se coincidem (PEDRO, 2005). Ele propôs o termo identidade de gênero como tradução do sentimento de pertencer a um determinado sexo. Tratava-se de uma percepção de si e não somente de papéis de gênero (STOLLER, 1968).

A partir de então, sexo ganhou uma conotação fortemente física e biológica, enquanto gênero assumiu a dimensão social ou cultural, separação esta que parecia resolvida no debate teórico, até surgirem as desconstruções operadas especialmente por autores como Judith Butler (1999).

Essa separação conceitual entre sexo e gênero, como bem lembram Gomes et al (2018), se tornou importante na incorporação das necessidades em saúde de travestis e transexuais. A noção de identidade de gênero balizou os tratamentos de modificações corporais do sexo, se tornando referência fundamental nesses processos. Ponderam que houve, assim, uma reconfiguração do discurso médico possibilitando intervenções sobre corpos não normativos e a organização dos serviços. Daí que a desconstrução do conceito de gênero, tal como engendrado dentro dessa oposição natureza-cultura, se depara com muitas críticas dentro dos próprios movimentos sociais dos dissidentes sexuais e de gênero.

O conceito de gênero, em conformidade com Louro (2003), foi engendrado no decorrer das lutas do movimento feminista, mais especificadamente após a década de sessenta, quando não somente as preocupações sociais e políticas, mas também as construções teóricas passaram a ser parte da agenda do feminismo.

Scott (1995), por sua vez, defende que a palavra gênero foi assumida pelo feminismo como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos, os quais não poderiam ser compreendidos sendo estudados de forma separada, homem de um lado e mulher do outro, mas de modo relacional. Ou seja, o gênero não se tratava somente de um sexo social em oposição a um sexo biológico, mas revelava as diferenças sexuais advindas das relações sociais enquanto relações de poder.

Neste período, os emergentes estudos da mulher passam a questionar a ampla invisibilidade das mulheres enquanto sujeitos, opondo-se à justificativa das desigualdades sociais por meio da distinção biológica/sexual, tão comumente aceita nos meios sociais e até acadêmicos. Tornou-se crucial combater essas argumentações:

É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade importa observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo o que socialmente se construiu sobre os sexos. O debate vai se constituir, então, através de uma nova linguagem, na qual *gênero* será um conceito fundamental (LOURO, 2003, p.21).

Nessa perspectiva, o conceito de gênero, conforme analisa essa mesma autora, surgiu como uma ferramenta analítica e política. As feministas anglo-saxãs,

que contribuíram para que o termo ‘*gender*’ passasse a ser usado como distinto de ‘*sex*’, expressavam uma rejeição ao determinismo biológico que os termos sexo ou diferença sexual carregam em si, buscando acentuar, por meio do conceito de gênero, o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo (LOURO, 2003).

Por essa via, Pedro (2005) assinala que a palavra gênero está impregnada da luta por direitos civis e humanos de mulheres, feministas, gays e lésbicas, em busca de igualdade e respeito e passou a ser usada após a chamada “*segunda onda*” do feminismo, a qual surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer e contra o patriarcado, tendo como marco as contribuições dos trabalhos de Betty Friedan, “*A mística feminina*”, publicado nos Estados Unidos em 1963 e, no contexto francês, de Simone de Beauvoir, “*O segundo Sexo*”, publicado em 1949.

Para Nogueira (2017, p.30), na segunda onda se sobressaíram os temas relacionados às políticas da reprodução e da identidade, a contracepção e o aborto, a sexualidade, o prazer e o questionar da heterossexualidade “compulsória”, a violência sexual e doméstica, os abusos, o questionar dos efeitos dos estereótipos, do tratamento do corpo feminino como objeto na arte, na publicidade e na pornografia. Anteriormente, o feminismo de “*primeira onda*”⁹ havia despontando no final do século XIX reivindicando direitos políticos, como votar e ser votada, além de direitos sociais e econômicos, como trabalho remunerado, estudo, propriedade e herança. Como descreve Nogueira (2017, p.27), refere-se “*à emancipação das mulheres de um estatuto civil dependente e subordinado, e à reivindicação pela sua incorporação no estado moderno, industrializado, como cidadãos de pleno direito*”.

Louro (2003) esclarece que não houve por parte do movimento feminista a pretensão de negar o biológico, mas de se referir às representações e compreensões que estas características sexuais biológicas carregam e se reverberam em práticas sociais ao longo da história. Nos termos de Scott (1995, p.75), “*uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado*”. Daí se fortalece o entendimento de que é no âmbito das relações que se constroem os gêneros, nas diferentes sociedades e culturas.

Observa mais Scott (1995, p.75) que, com o crescimento dos estudos sobre sexo e sexualidade, gênero “*tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece*

⁹ Os estudos feministas trabalham com a existência de três ondas: a primeira, que se situa no meio do século XIX e vai até cerca dos anos 60; a segunda até cerca dos anos 80; e a terceira onda, a atual, que alguns/mas designam por pós-feminismo (NOGUEIRA, 2017, p.26).

um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens”, apesar de que, esclarece ela, o gênero considera um conjunto de relações que pode incluir o sexo, *“mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade”*. Essa autora, ao tratar o gênero como a diferença percebida entre os sexos, expõe o debate da desconstrução da oposição binária masculino-feminino, que situa homem e mulher em polos opostos, numa relação de dominação/submissão.

Este caráter relacional do gênero, complementa Louro (2003), não pode ser redutor de nossas análises às relações interpessoais e simplificado ao que se refere basicamente à construção de papéis masculinos e femininos ou a padrões estabelecidos por uma dada sociedade para seus membros. Para ela, é primordial entender o gênero como constituinte da *identidade* de sujeitos, porque assim contempla as múltiplas formas de masculinidades e feminilidades, além das complexas redes de poder que constituem hierarquias entre os gêneros.

Faz-se necessário desconstruir essa polaridade rígida dos gêneros, compreendendo que cada polo contém o outro, sendo ele próprio fragmentado e dividido. Esse pensamento dicotômico é algo construído, não sendo fixo ou imutável e precisa ser historicizado, explicitando suas hierarquias. É na desconstrução desse binarismo que reside as diferentes masculinidades e feminilidades (LOURO, 2003).

Pelo fato de instituir identidades de sujeitos, tal qual também o faz outros marcadores como etnia, classe, ou nacionalidade, esclarece Louro (2003), o gênero é intrínseco ao sujeito e compõe seu sentido de pertencimento a diferentes grupos, tendo em vista que as identidades são plurais, múltiplas, dinâmicas e contraditórias. Nessa perspectiva, assinala a autora, *“admite-se que as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros”*, ou seja, os espaços sociais são *“generificados”* (LOURO, 2003, p.25). A concepção de gênero como instituinte das identidades supera a visão que o concebia apenas como aprendizagem dos papéis masculinos ou femininos.

De outra parte, permanece entre estudiosos um esforço em clarificar uma distinção entre sexualidade e gênero, apesar de não negar que as identidades sexuais e as de gênero são construídas e vão se constituindo inter-relacionadamente e que ambas são instáveis e passíveis de transformação. Para Weeks (1993), as identidades sexuais teriam mais a ver com o modo como as pessoas vivem sua

sexualidade que, por estar relacionada ao desejo, à fantasia, ao corpo, às imagens, está intimamente imbricada com processos inconscientes e formas culturais.

Como vimos na seção anterior, as bases iniciais da sexologia foram de encontro a uma concepção de sexo como “*instinto*”, agregada as preocupações pós-darwiniana do final do século XIX de explicar todos os fenômenos humanos em termos de forças identificáveis, internas, biológicas. Weeks (2000) ainda acrescenta que, atualmente, predominam explicações sustentadas pelos hormônios e pelos genes. Assim, os últimos dois séculos transformaram a noção de sexo em sinônimo de diferenciação anatômica entre homens e mulheres. No entanto, como temos insistido, tanto as definições sexuais quanto as atividades sexuais são processos histórico-sociais modelados no interior de relações definidas de poder (WEEKS, 2000).

Enfatiza Louro (2003, p.27) que:

Tanto na dinâmica do gênero como na dinâmica da sexualidade — as identidades são sempre *construídas*, elas não são dadas ou acabadas num determinado momento. Não é possível fixar um momento — seja esse o nascimento, a adolescência, ou a maturidade — que possa ser tomado como aquele em que a identidade sexual e/ou a identidade de gênero seja “assentada” ou estabelecida (LOURO, 2003, p.27).

As identidades de gênero, por outro lado, ao serem construídas à medida que os sujeitos se identificam, social e historicamente, como masculinos ou femininos, em suas relações sociais atravessadas por diferentes discursos, símbolos, representações e práticas, relacionam-se à profunda experiência interna de cada indivíduo, que pode corresponder ou não ao sexo atribuído no nascimento, incluindo desde senso pessoal de corpo até expressões como vestimentas, modos de falar e maneirismos (BRASIL, 2010).

A palavra gênero ficou sendo empregada para se referir a dimensão social e histórica em referência ao sexo. No entanto, Butler (1999) vai aprofundar ainda mais essa discussão ao questionar o gênero como essa significação dada social e culturalmente ao sexo e vai propor a *performatividade* do gênero como um efeito discursivo, e o sexo como um efeito do gênero, desconstruindo o entendimento crescente de que gênero estaria para a cultura assim como sexo para a natureza, como se este fosse pré-discursivo.

Para ela, não faz sentido que a distinção entre sexo e gênero se dê de forma tão descontínua, como se fossem constructos independentes; por um lado corpos

sexuados e, por outro, gêneros culturalmente produzidos. O fato de ter-se moldado um sistema binário de gêneros pode mostrar que o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. E radicaliza: *“se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula”* (BUTLER, 2017, p.27).

Sob essa perspectiva, o gênero passa a ser tomado como um meio discursivo que produz um sexo pré-discursivo, anterior à cultura, o que contribui para manter a estabilidade interna e assegurar a estrutura binária do sexo. E então se pergunta: *“como deve a noção de gênero ser reformulada, para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva?”* (BUTLER, 2017, p.28).

Ao tecer sua crítica a um determinismo cultural que agiria sobre corpos passivos na significação do gênero, a que algumas explicações recorreram, Butler (2017, p. 30-31) nega esse corpo como mero instrumento ou meio e o concebe também como uma *construção*. Para ela, os limites da análise discursiva do gênero se circunscrevem ao discurso cultural hegemônico, *“baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal”*. Observa ainda um impasse importante na base das concepções feministas, pois enquanto há uma posição humanista que compreende o gênero de modo substantivado, como um atributo da pessoa, há, por outro lado, uma teoria social do gênero que desloca essa concepção para tomá-lo somente numa relação, fenômeno inconstante e relacional, deixando de denotar um ser substantivo (BUTLER, 2017).

Butler (2017) defende que ser um sexo ou ser um gênero é algo impossível. Acontece que essas categorias aparecem na linguagem hegemônica como substância, possibilitando um truque performativo da linguagem e do discurso. Esse modelo substancial do gênero evoca uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis e traz consequências tanto para o gênero quanto para o sexo.

No que diz respeito à categoria sexo, ela nota que existem divergências entre teóricos e que estes sugerem diferentes caminhos, a depender de como se articula o campo do poder. Na visão de Irigaray, só há um sexo, o masculino, que produz o “Outro” de si mesmo; para Foucault, tanto o masculino quanto o feminino são produzidos por práticas regulatórias; sob a ótica de Wittig, a categoria sexo é sempre

feminina pois o masculino não é marcado, sendo sinônimo de universal (BUTLER, 2017).

Em se tratando do gênero, na visão de Irigaray, a gramática sustenta esse modelo substancial e binário, ao supor homens e mulheres com seus atributos de masculino e feminino e mascara “o discurso unívoco e hegemônico do masculino, o falocentrismo, silenciando o feminino como lugar de uma multiplicidade subversiva”. Em Foucault, esse modelo substancial exige tanto um binarismo artificial que regula a sexualidade como uma coerência interna em cada polo do sistema binário, que “suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica”. Já Wittig defende que essa restrição binária na categoria sexo “atende aos objetivos reprodutivos de um sistema de heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2017, p.46-47).

Butler (2017) se posiciona afirmando que a identidade de gênero foi substantivada e essa substância exige coerência e continuidade entre sexo, gênero e desejo, a mesmo tempo que esconde sua produção fictícia. Assim, o gênero é performativamente construído e não simplesmente uma construção social sobre o sexo.

3.2 Maré de Pedras: diferenças entre homens e mulheres na pesca de Redonda

Etnografar é se pôr a pensar sobre as coisas mais triviais do cotidiano. É se pegar refletindo sobre fatos já tão conformados que já não despertam a atenção de quase ninguém. É se debruçar sobre acontecimentos comuns ou episódios que são aparentemente banais. Em minhas andanças pelas comunidades de pescadores artesanais do litoral leste do Ceará, procurei aguçar esse olhar para o trivial do cotidiano. E nada é mais comum nessas comunidades do que o ato de pescar. Então por aí comecei meus estranhamentos.

Hoje concordamos que o gênero está muito além dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres em sociedade, pois compõe os modos como nos constituímos sujeitos. O papel sexual é um conceito ultrapassado que não dá conta de questões como poder, violência, desigualdade e outras complexidades das relações de gênero (CONNELL, 1995). Diante disso, me pergunto de que forma ainda seria útil falar de papéis sociais de gênero?

Acredito que a chave para essa pergunta estaria em falar de papéis não como aquilo que demarca ou dá contorno a um gênero, mas como um aspecto que se associa a outros na produção das performances de gêneros, nas múltiplas masculinidades e feminilidades. Em algumas comunidades tradicionais, em que o trabalho tem uma dimensão fundante do grupo, como os extrativistas, os pescadores artesanais, os seringueiros, entre outros, a divisão dos papéis sociais por gênero informa muito sobre as negociações e produções de gênero. O gênero não é o papel social, mas o papel social é generificado.

Em seus estudos antropológicos, Mead (2000) demonstrou como os valores e condutas atribuídos aos indivíduos de cada sexo iam mudando de tribo para tribo e como os costumes da Nova Guiné se diferenciavam dos ocidentais. Nos Arapesh das montanhas, por exemplo, eram as mulheres que carregam os fardos mais pesados a longas distâncias e os homens deviam ser dóceis. Para os Mundugumor, ambos precisam desenvolver a agressividade e a competitividade. Entre os Tchambuli, os homens são mais emotivos que as mulheres. Quanto à divisão social do trabalho, enquanto nas sociedades Aparesh e Mundugumor não há uma clara separação de papéis entre homens e mulheres, entre os Tchambuli as mulheres pescam, sustentam a casa, cozinham, enquanto os homens se ocupam com as danças.

O que ela chamou de “inadaptados”, ou seja, aqueles sujeitos que não se adequam às regras sociais, vai variar das características de cada tribo. Como as Arapesh eram dóceis, não se adequar era ser violento, situação contrária dos Mundugumor. Já entre os Tchambuli, os inadaptados eram aqueles que seguiam os padrões para seu sexo biológico, já que era uma sociedade com diferenciação de papéis entre os gêneros (MEAD, 2000).

Tomei, então, como ponto de partida uma divisão crucial de gênero no que se refere à atividade da pesca, tendo em vista a centralidade que este modo de trabalhar e viver tem na constituição dos povos do mar. A descrição e análise dessas diferenças têm como objetivo contextualizar a fundação de um importante conceito forjado no processo dessa etnopesquisa, que é o conceito de generetnicidade. Algumas diferenciações por gênero na divisão do trabalho no âmbito da pesca marítima nessas comunidades estão fortemente estruturadas. Descreverei abaixo algumas das mais relevantes:

1º) Os homens pescam em alto mar, também chamada de pesca em mar aberto, enquanto as mulheres atuam na maré baixa, nas locas das pedras que

emergem quando a maré seca ou nas lagoas que se formam na praia. É uma pesca denominada de mariscagem, que é a captura de mariscos de maré rasa. Em algumas comunidades do lado oeste cearense, como Bitupitá, no município de Barroquinha, Curral Velho em Acaraú e algumas localidades de Itarema, se pratica muito a pesca de curral, que são armadilhas fixadas no solo em locais de maré baixa, feitas com varas de madeira e redes, com vários pontos de amarrações. Na pesca de curral, assim como na mariscagem é bem mais comum a presença de mulheres. No alto mar, entretanto, essa presença é raríssima, quase não se encontrando ao longo desse litoral;

2º) Os homens são maioria absoluta na pesca de um modo geral. No último levantamento feito pela Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Ceará, por ocasião do derramamento do óleo nas praias nordestinas, estimou-se um percentual de apenas 27% de mulheres atuando em atividades pesqueiras, sendo que esse número inclui as trabalhadoras envolvidas na confecção e conserto dos apetrechos de pesca, como, por exemplo, as *“remendadeiras de rede”*;

3º) As mulheres que pescam, geralmente, exercem essa atividade de modo complementar, possuindo uma outra ocupação principal. Elas buscam alguma forma de ajudar na renda ou na subsistência familiar e isso muitas vezes se passa como um trabalho invisível. Muitos homens também alternam de atividade, mas eles quase sempre consideram a pesca como seu ofício principal;

4º) Os homens, em sua maioria, se reconhecem como pescadores profissionais, formam órgãos associativos e reivindicativos e essas organizações atuam na demanda por direitos trabalhistas. Eles possuem o Registro Geral de Pesca – RGP, emitido pela Secretaria Nacional da Pesca, vinculada ao Ministério da Agricultura. As mulheres, só mais recentemente e ainda restrito a algumas poucas comunidades, estão demandando esse reconhecimento ou assumindo uma oficialização enquanto pescadoras ou marisqueiras. Essa demanda tem crescido associada às preocupações com os direitos previdenciários, já que o RGP possibilita a aposentadoria. Esse aumento atual nos números oficiais passa a impressão que a pesca por mulheres é uma prática recente, sendo que é tão antiga quanto à existência das comunidades pesqueiras.

Essas diferenciações por gênero se acentuaram fortemente, no contexto dos povos do mar aqui estudados, com o advento da pesca comercial da lagosta, a partir da segunda metade do século XX. Ou seja, até a década de 1950, tanto homens

quanto mulheres se dedicavam predominantemente à pesca de maré baixa. Era uma atividade familiar em que pais, mães e filhos o exerciam coletivamente para subsistência da família. Em Redonda, por exemplo, essa prática foi nomeada de “*maré de pedra*”¹⁰, para falar de quando a maré vaza de tal modo que deixa emergir as pedras que, na maior parte do tempo, ficam submersas, possibilitando a pescaria, como esclarece um pescador dessa comunidade:

É que tem dia que é maré de pedra, então a gente pesca siri, gojá, lagostim, catapu, búzio, também peixe, tem tudo isso em maré de pedra. Hoje muito não que tem outros afazeres para as pessoas, mas de primeiro ia todo mundo pras pedras, era pai, era mãe, filhos, até o cachorro acompanhava (risos)

Essa pesca de mariscos que se infiltram nas locas das pedras ou se enterram nas areias da praia, como informou o pescador de Redonda, era uma prática bastante comum e que mobilizava todos os membros das famílias. Os parentes iam juntos carregando suas bolsas de palha, os urus, os samburás, os vasilhames e instrumentos para pescaria e passavam as manhãs inteiras na partilha do trabalho e da vida junto ao mar:

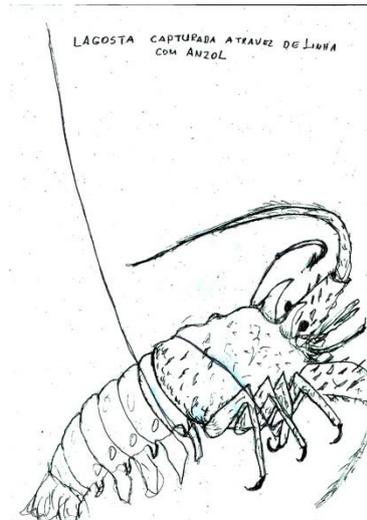
Quando era maré de pedra, a gente partia de manhã pra aproveitar o sol baixo e voltava só depois que a maré enchia. Eu ainda sinto o sabor daquelas farofas de catapu que o pessoal de hoje nem quer mais comer. E o pirão de siri? Menino, era bom demais. A gente já vinha com fome do mar, aí era que ficava saboroso mesmo (risos).

Essas memórias das marés de pedra, mostram que o gênero não era um marcador da diferença no âmbito da pesca em Redonda. Todavia, com o advento da comercialização da lagosta, que veio trazer inúmeras transformações na vida social desses povos, inicia-se um abandono gradativo de pescarias em maré baixa e uma supervalorização da pesca em alto mar. As de marés de pedra passaram então a ser prática ocasional. A pesca da lagosta, conforme é ilustrado abaixo pelo pescador de Redonda, passou por transformações profundas:

Antes, a lagosta vinha enganchada no anzol, na pesca de linha. Vinha sem querer. Ou então se pegava com a mão, nas marés de pedra.

FIGURA 3 - Lagosta enganchada na linha e no anzol

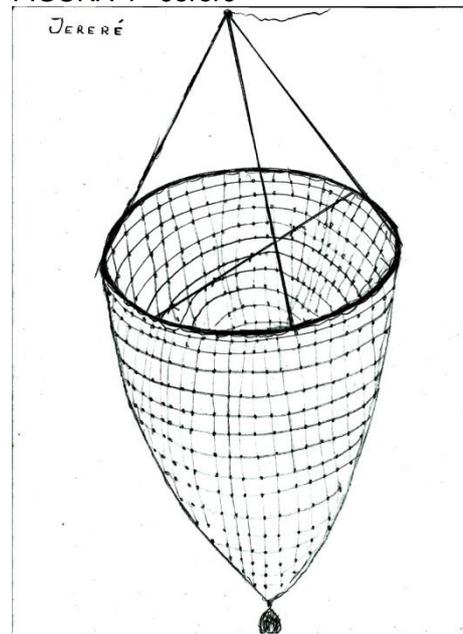
¹⁰ Hoje, apesar de ter se tornado uma prática ocasional, é interessante observar que o termo “*maré de pedras*” se mantém na linguagem do lugar.



FONTE: BEZERRA, 2013.

Mas depois se pescou lagosta com o jereré. Um círculo com um metro de diâmetro, com uma rede, tipo um funil, uma tarrafa de boca para cima... Botava-se isca e a lagosta vinha comer aí. Se puxava o jereré e a lagosta não saía. Pescava à noite... Lagosta de dia ela se enfia nas locas...

FIGURA 4 - Jereré



FONTE: BEZERRA, 2013.

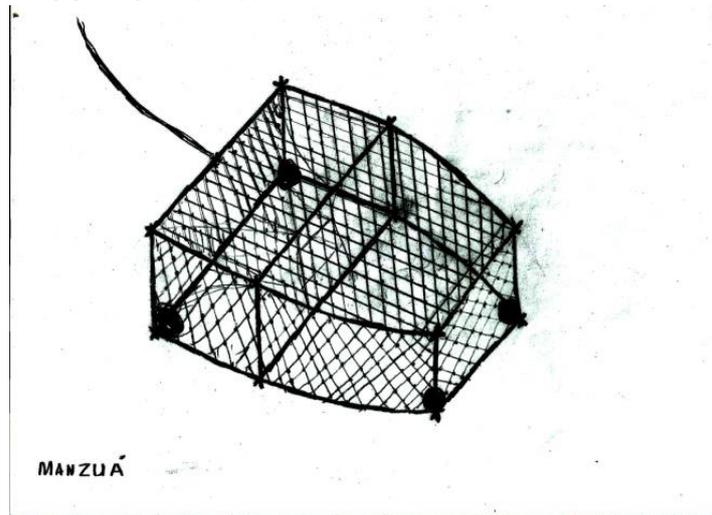
Depois veio a invenção do manzuá. A gente arreava lá, sem a gente estar pescando naquela hora. Ia de manhã, arriava o manzuá e voltava no outro dia, fazer a despesca.

Cada dia o pescador tentava melhorar. Pescar de jereré de noite... Então, se melhorou.

Depois a gente chegou a pescar lagosta de rede... Tudo barco veleiro. Até hoje, desde sessenta para cá, se pesca de manzuá. E de rede¹¹.

¹¹ A pesca de rede ou caçoeira foi proibida pela SUDEPE (Superintendência de Desenvolvimento da Pesca) em 1971, pelo seu alto poder predatório, com forte impacto nos habitats do fundo marinho, especialmente o substrato de algas calcárias. A rede passava arrastando tudo, pescava-se assim de modo não seletivo. Normatizações subsequentes alternaram entre liberação e proibição. Também é

FIGURA 5 - Manzuá



FONTE: BEZERRA, 2013.

Essa passagem da pesca da lagosta para o alto mar, “*de sessenta para cá*”, se inicia com a possibilidade de comercialização do crustáceo. Quando apareceram os primeiros compradores, como é o caso de um americano conhecido por Morgan, que já comercializa em praias como Caponga, no município de Cascavel, os pescadores foram aprimorando seus apetrechos e passando a pescar em grandes quantidades. A lagosta já mostrava, naquele período, seu grande valor no mercado. Desse modo, o retorno financeiro para os pescadores foi ligeiramente perceptível (BEZERRA, 2013).

A pesca da lagosta, no Estado do Ceará, como atividade extrativa comercial passou a ocorrer em meados dos anos 1950. A partir desse período, em toda região nordeste do Brasil, surgem problemas e preocupações relacionados a: crescente esforço de pesca aplicado; avanços tecnológicos consequentes do uso de embarcações motorizadas, em substituição às práticas e apetrechos artesanais; riscos de ultrapassagem dos níveis de captura sustentáveis pelos estoques naturais (CAVALCANTE *et al*, 2011). Dados do ano de 1963 mostram que, até então, as características biológicas dessa espécie estavam estabilizadas, sem nenhum indício de sobrepesca (PAIVA; COSTA, 1964). Segundo Fonteles Filho (1979), a partir de

proibida a utilização de marambaias que se disseminou assustadoramente nos últimos anos. A marambaia é uma espécie de depósito feito de pneus velhos, tambores metálicos ou outros objetos velhos como fogão, que se tornam viveiros improvisados para as lagostas. A marambaia polui o oceano e interfere nos bancos naturais, mas vem crescendo sua prática, apesar da instrução normativa do IBAMA Nº 138, de 6 de dezembro de 2006.

1972, já se observou uma elevada taxa de exploração do estoque, colocando em perigo a capacidade de renovação da espécie.

Essa nova modalidade de pescar diferenciou os papéis de gênero convocando, entre outros discursos, os da superioridade da biologia masculina, como vemos na explicação do morador:

Não deu para a mulher ir pro alto mar porque é um trabalho muito pesado, precisa botar muita força, tem que cambar saco, levantar o mastro, puxar cangalha e muita coisa que não dava pra elas (...) A mulher precisa de mais coisas pra fazer suas necessidades né? Como é de gama, um banheirinho, essas coisas né. Pra nós num tem isso, botou o negócio pra fora, já tá mijando (risos) (...) E se tivesse mulher no meio, como seria? A gente não ia poder fazer na frente delas (...)

Para essa cisão, os atributos físicos tidos como naturais do masculino foram evocados como pré-requisitos necessários para se lançar ao alto-mar. Bem se ilustra esse tipo discurso no romance água-mãe, de 1941, escrito por José Lins do Rego, em que o mar aparece como um espaço do domínio masculino, da coragem dos homens, enquanto a lagoa era do feminino, representação da fertilidade. Enquanto os homens lutavam com os peixes ferozes e lhes sangravam as vísceras, as mulheres pescavam camarão nas águas mansas e de descanso (REGO, 1974).

Com esse entendimento, ficou relegada à mulher apenas as atividades auxiliares da pesca, como a confecção e o conserto dos apetrechos: a confecção da tela que reveste o manzuá, que é feita de linhas trançadas por agulhas, a preparação da quimanga, que é a alimentação dos pescadores durante o dia no mar etc. A desigualdade de gênero mostrou sua face rapidamente quando os homens melhoraram sua condição econômica e passaram a construir casas, possuir meios de transporte motorizados, enquanto as mulheres permaneceram dependentes dos pais, irmãos ou dos maridos para possuírem tais bens. Assumindo cada vez mais as responsabilidades pela casa e pelos filhos, as mulheres das comunidades pesqueiras foram se afastando gradativamente dos ofícios da pescaria que, conseqüentemente, tornaram-se algo do domínio masculino.

No depoimento de outro morador abaixo, vemos como essa cisão entre os gêneros foi se dando, ao relatar uma dinâmica bem diferente dos tempos de pescar nas marés de pedra:

Eu lembro que na década de setenta, a pesca de agulha teve uma força grande. Deu muita agulha nesse período. Aí os homens jogavam o tresmalho no mar e as mulheres consertavam as agulhas na beira da praia. Era aquela

faturada de agulha e as mulheres eram diretamente envolvidas no trabalho pesado (Morador de Redonda).

Apesar do envolvimento no “*trabalho pesado*” a que se refere o narrador, as mulheres se empenharam numa função que não era a captura do pescado, elas “*consertavam as agulhas na beira da praia*” enquanto os homens “*jogavam o tresmalho no mar*”. Nesse período, que ele localiza como a década de setenta do século XX, já se vê que as mulheres, mesmo ainda participando ativamente do trabalho da pesca, se restringem às ações na beira da praia, em atividades coadjuvantes como “*consertar*” peixes. Já os homens se lançavam ao mar, jogando seus tresmalhos, assumindo papel protagonista na captura do pescado.

E daí que os meninos foram sendo estimulados para a lida com o mar, espaço da coragem, da força e dos saberes dos segredos da pesca. As meninas, ao contrário, foram sendo distanciadas e perdendo interesse por esse trabalho. A crise da pesca, que se deu a partir da década de 1990, causada pela sobrepesca e a consequente escassez da lagosta, como também as guerras que se sucederam nesse contexto, contribuíram para consolidação desse “*desinteresse*” feminino pela pesca em alto mar. Mais tarde, com o agravamento da crise e a falta de perspectivas de melhorias no setor pesqueiro, também se viu o desinteresse dos meninos e rapazes pelo trabalho com a pesca, acompanhando inúmeras mudanças culturais.

Os homens e mulheres, no movimento incessante de produção da história, instauram um modo de sociabilidade e, conforme Chauí (2008), tentam fixá-lo em instituições determinadas. Nesse processo, produzem ideias e representações para explicar e compreender suas próprias vidas como um todo. No entanto, essas ideias ou representações tendem a esconder o modo como as relações sociais foram produzidas e quais as origens das formas sociais das dominações. Ideologia seria esse ocultamento da realidade social que termina por legitimar a exploração e a dominação, “fazendo com que pareçam verdadeiras e justas” (CHAUÍ, 2008).

Essa breve genealogia das diferenças entre homens e mulheres que pescam é primordial para a compreensão das performances de masculinidades e feminilidades que vão compondo as negociações de gênero no contexto dos povos do mar e, nessa bacia semântica, assentarmos nosso entendimento sobre generetnicidade.

3.3 Filho de peixe, peixinho é? Sobre interpelações e regulações

O exercício da masculinidade hegemônica e da feminilidade “*ênfaticada*”¹² no contexto dos povos do mar, a partir da cisão dos papéis sociais na pesca, se confundem com essa diferença percebida na capacidade de garantir o sustento da família com o trabalho no mar. Vejamos o diário de campo a seguir:

Numa bela manhã, ao caminhar pela praia, como o faço costumeiramente, uma cena desvia minha atenção do brilho bonito da luz do sol nas águas do mar. Era um grupo de pescadores empurrando um barco, que estava encostado na praia para reparos. Eles o empurravam de volta ao mar. Bem sei que essa cena é bem comum no cotidiano de Redonda, já a vi acontecer centenas de vezes e me encorajei a participar de algumas poucas.

Homens de várias idades estavam nessa labuta, incluindo meninos que por ali se banhavam, jogavam futebol e que correram também para empurrar. O conjunto de homens se dividiu em pequenos grupos: uns suspendiam o barco; outros colocavam os rolos de madeira embaixo do barco para que pudesse rolar sobre a areia da praia; outros puxavam com uma corda na frente, num movimento sincronizado, organizado, aprendido na lida com a pesca.

Poderia ser uma cena para eu refletir sobre o espírito de solidariedade e partilha que ainda persiste entre os povos do mar, porque nessas ocasiões os companheiros de outras embarcações largam seus barcos e se juntam ao grupo que está a empurrar, aglomerando dezenas de homens. Poderia também discutir os saberes dos pescadores de comunidades artesanais, suas técnicas aprimoradas pela experiência de gerações. Tudo estava ali, naquela imagem em movimentos de propulsão, naquela mistura de vozes a gritarem:

- Vai, vai, vai, vai – impulsionavam uns.

- Agora! – Bradavam outros.

E vários comandos se seguiam: Pra baixo! Levanta! Puxa! Etc.

Mas meus ouvidos ficaram atentos aos diálogos dos homens adultos com os meninos que ali estavam a ajudar. Em certo momento, o grupo que estava carregando os rolos que ficavam para trás e recolando na dianteira para permitir a continuidade do rolamento do barco, atrasou na chegada. Todos os adultos perceberam a necessidade de diminuir o ritmo e depois parar de empurrar. O barco parou e pendeu para um lado. Tudo sobre controle naquele trabalho.

Porém, um dos meninos, muito se divertindo em ajudar ao grupo que puxava a corda na frente, não percebeu a parada e manteve-se num gesto de força, puxando ainda a corda. Quando o barco pendeu para o lado, o menino foi puxado pelo peso e caiu no meio dos pescadores, rolando no chão da praia. Tudo tranquilo, muitas gargalhadas e homens zoando. O menino também rindo, da própria desatenção ou inexperiência. Um dos pescadores, eufórico da labuta e também da brincadeira, se dirigiu ao menino questionando:

- Tu num és homem não, macho? Se desmantelando aí feito pomba mole!

Nesse instante, explosões de mais gargalhadas.

Um dos coleguinhas do menino se juntou a ele e também indagou:

- Se garantiu não, Peixinho¹³?

¹² De acordo com Connell e Messerschmidt (2013), a substituição do termo feminilidade hegemônica por feminilidade ênfaticada reconhece a posição assimétrica das masculinidades e das feminilidades em uma ordem patriarcal de gênero.

¹³ Apelido do menino. Aí está substituído por outro nome para manter o anonimato dos participantes da cena.

- Ah, meu irmão, tá vacilando é? – Interpelou um outro amigo.

Peixinho me parecia confuso, se continuava bem, no centro das atenções de todo o grupo, tudo não passava de brincadeiras, ou se realmente havia cometido algum erro importante. O fato é que ele permaneceu com o grupo, continuou a puxar a corda e o barco com os demais quando o trabalho foi retomado. Observei que, a partir daí, Peixinho dobrou a atenção em sua tarefa. Sempre que percebia que o barco ia precisar parar, era um dos primeiros a soltar a corda, com agilidade começava a transitar entre os homens, como querendo mostrar que não mais caíra. Mas ninguém tocava no assunto. Os adultos estavam concentrados no barco que, finalmente, estava adentrando ao mar e haveria mudança de procedimentos e novas divisões grupais.

Foi então que Peixinho observou que um dos coleguinhas tinha ficado para trás, não acompanhou todo o grupo até o final do trabalho. Tinha ficado brincando, sentado na areia. Ele correu exaltado até lá. Acelerei meus passos para tentar ouvi-lo. No meio do percurso, ele ainda correndo, já começou a gritar:

- Aguentasse não, macho? Tu cansou foi?

- Ora, botei força demais, tá doendo minha mão – justificou-se o amigo.

- Deixa de ser mole, macho. Eu fui bater até lá. Olha, o bote já tá dentro do mar.

E voltaram ao futebol que havia sido interrompido.

Essa cena cotidiana põe em jogo um conjunto de atributos necessários ao exercício da masculinidade hegemônica dos povos do mar. A masculinidade hegemônica é aqui entendida como *“aquela que incorpora a forma mais honrada de ser um homem”* e que *“exige que todos os outros homens se posicione em relação a ela”*, como também *“legítima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens”* (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013. p. 245).

Se vemos bem a cena acima, é uma negociação de normas de gênero. As interpelações ao menino Peixinho mobilizam discursos, imagens, representações e saberes sobre o que é ser homem numa comunidade de pescadores, nos levando a perceber o quão etnicizado e performático é o gênero. *“Se dismantelar feito pomba mole”*, *“vacilar”*, *“não se garantir”*, são interpelações que convocam a assunção dessa masculinidade refletida na figura do pescador.

Como sabemos com Butler (2017), o grupo social demanda que o sujeito individual performatize o gênero dominante. Entre os homens, Peixinho vai aprendendo a ser homem sob a regulação dos seus pares, afinal, *“filho de peixe, peixinho é”*. Essas convocações à assunção das normas de gênero também se veem no cotidiano das mulheres:

De manhã bem cedo, estavam três vizinhas varrendo seus alpendres e calçadas. Uma varria as folhas secas debaixo de um pé de castanhola, outra varria a frente de sua casa que fica defronte à mesma castanhola e a terceira varria uma calçada alta ao lado, que dava para rua da praia. Distantes alguns metros, em meio a seus afazeres, mantinham uma longa conversa, em tom

de voz alto, como se fosse para todos da rua ouvirem suas colocações. Estavam comentando sobre uma moça que havia se embriagado na noite anterior:

- As mulheres de hoje em dia não se dão o valor de mulher não!
 - Dão nada, elas num tem o valor duma cachorra!
 - Elas são uns tipo de mulher que não se dão valor, essas arrumação aí elas acham é bonito, essas mulher de hoje.
- Algumas meninas adolescentes, suas filhas, vão acordando e saindo pra frente das suas casas, tomando café e olhando os seus celulares, enquanto as três mulheres mantém a conversa alta:
- Não é toda mulher que tem vergonha na cara não. Tem delas que faz questão de ser assim.
 - Elas de hoje é quase tudo assim, minha comadre, parece que não têm miolo na cabeça.

Quebrar as normas de gênero é “*não ter o valor duma cachorra*”. Há um valor moral fortemente atrelado às performances de gênero e que é invocado sempre que alguém ousa subverter. Embriagar-se é tolerado aos homens e inadmissível às mulheres. Elas perdem seu “*valor de mulher*” ao fazê-lo.

Para Althusser (1980), somos todos convocados a assumir determinadas posições ideológicas. Somos inseridos em papéis pré-estabelecidos e respondemos a eles no mesmo processo que nos tornarmos sujeitos. É com essa noção de interpelação que Butler (2000) pensa sobre a interpelação do gênero, quando desde o nascimento, ou até antes dele com as ecografias, somos denominados “ele” ou “ela”, trazendo-nos, assim, desde bebê, para o domínio da linguagem e do parentesco. Essa interpelação fundante vai ser reiterada por várias autoridades ao longo do tempo, em que se dá a inculcação repetida de uma norma. Isso quer dizer que nossas práticas sexuais e de gênero são, a todo momento, reguladas.

A crise na pesca traz implicações ao gênero. A partir do momento que o ofício de pescador se mostra desinteressante para as novas gerações, a masculinidade hegemônica centrada nesse fazer vai mostrando suas fragilidades e as interpelações vão se utilizando de outros recursos. Se não interessa mais ao menino tornar-se um pescador, todos os atributos relacionados a essa formação perdem graus de importância na conformação desses sujeitos.

É sob esse prisma que venho falar em **generetnicidade**, ou seja, compreender que as performances hegemônicas de masculinidades e feminilidades se dão pela socialização da cultura por meio da reprodução das normas de gênero entrelaçadas nos modos de viver dos grupos étnicos. Passemos a definir este termo com mais aprofundamento.

3.4 Generetnicidade: arriscando um conceito

O conceito de generetnicidade aqui inaugurado assenta-se em três entendimentos fundamentais que partem de teorias de diversos campos de saber que se interseccionam. Em primeiro lugar, partimos da concepção de que o gênero incorpora os processos étnicos de tal modo que dificilmente poderíamos diferenciar o que, no processo de formação das identidades, seria parte de uma identidade étnica e o que seria parte de uma identidade de gênero (GUTIERREZ RODRIGUEZ, 1999; CARRILLO, 2016).

Gutierrez Rodriguez (1999) fala de “*etnicização de gênero*”, ressaltando que as identidades de gênero sempre acionam a formação étnica. A construção dessas duas identidades – étnicas e de gênero – estão tão entrelaçadas que não podem ser diferenciadas. Essa autora pesquisou sobre os processos de formação identitária de mulheres que migraram para a Alemanha e concluiu que não existem normas de gênero que sejam etnicamente neutras (KERNER, 2012, p. 58).

Ao estudar sobre mulheres migrantes brasileiras, Piscitelli (2004; 2007) analisou que essas experiências não são afetadas somente pelo gênero e pela nacionalidade, mas, além destas noções, também aí se imbricam sexualidade, etnicidade e raça. A autora faz referência às noções sexualizadas e racializadas da feminilidade brasileira. Independentemente da cor da pele, as brasileiras são racializadas, no âmbito global, como mestiças. Assim, a nacionalidade é racializada e essa racialização é sexualizada (PISCITELLI, 2004; 2007).

Kilomba (2019) fala de “*racismo genderizado*” para dizer que as mulheres negras ocupam um espaço vazio e se mantem na invisibilidade quando há uma separação das narrativas referentes à raça das narrativas referentes ao gênero. Mulheres negras e outras mulheres racializadas sofrem formas de racismo únicas que se dá na experiência das opressões raciais e de gênero simultâneas.

Do mesmo modo, Preciado, em entrevista a Carrillo (2016), clarifica que é preciso analisar a constituição mútua de gênero e raça/etnia, o que chama de *sexualização da raça* ou *racialização do sexo* como movimentos constitutivos da modernidade colonial/ sexual, e não simplesmente tomar cada uma apenas como uma variável específica, mas percebendo como se relacionam e como se articulam. Essa imbricação inserida dentro dum processo chamado de colonialidade do gênero, nos

termos de Lugones (2008), é o primeiro aspecto do nosso conceito de generetnicidade. Voltaremos a ele depois.

Em segundo lugar, apoiei-me nos escritos de Butler (2011; 2016; 2017; 2000) quando afiança que não há gênero sem a reprodução de normas obrigatórias e altamente regulatórias que demandam a assunção de um gênero ou de outro, dentro de um molde frequentemente binário, mas que pode ser reconstruído em outros termos, em tensão com a realidade generificada. Essa premissa é importante para atentar ao fato de que são as normas de gênero já instituídas e arraigadas que mantêm a inteligibilidade do gênero na bacia semântica cultural, mas que inúmeros corpos escapam aos esquemas impostos, tornando possível a subversão e a dissidência.

Por este raciocínio, a generetnicidade, tal qual o gênero em Butler (2000; 2011; 2016; 2017), é performativa, ou seja, é uma reiteração de um conjunto de normas que se presentifica e, ao mesmo tempo, se oculta na repetição ritualizada e corporificada. Os homens pescadores, como vimos anteriormente, atuam muito diferente das mulheres que pescam e essas diferenças nem sempre são percebidas como socialmente construídas. Daí que esses modos de existência, no imaginário coletivo comunitário, com todas as suas gestualidades, ações, identidades e preferências, se mantêm como classes naturais de ser. É que a performatividade do gênero passa imperceptível se não for anunciada ou denunciada. Também aprofundaremos este aspecto.

E, em terceiro lugar, mas não menos importante, reconheço, nos termos de Spinoza (2009) que a nossa relação com o mundo é sempre afetiva. O nosso corpo é impulsionado por *afecções* que aumentam ou diminuem nossa potência de agir. Assim, somos seres desejantes e o desejo é inerente ao humano, é aquilo que o impulsiona para a ação e caracteriza sua singularidade. Com a dimensão afeto-criativa da generetnicidade, quero lembrar que as nossas expressões sexuais e de gênero são permeadas por desejos, carregam sentimentos e emoções que compõem nossa identidade e nos faz seres que, mesmo profundamente direcionados por leis culturais, são singulares e recriadores. A generetnicidade reconhece que o corpo é simbolizado, é uma construção social singularmente experimentada, um empreendimento da dialética sujeito-cultura sempre em tensões inacabadas.

O termo generetnicidade, aqui proposto, sinaliza que as múltiplas expressões de gênero se gestam perpassadas por etnicidade e compõem os modos de nos

organizarmos socialmente, incorporando as marcas da nossa colonialidade/decolonialidade. Reconhece ainda que o constructo que atualmente chamamos de gênero, está para além de uma identidade, visto que é performativo e atenta para a compreensão que nossa afetividade, que é ação e é paixão, não se dissocia desse processo inteiro.

Em suma, poderíamos combinar que a generetnicidade mobiliza, em sua composição, os entendimentos operados sobre as noções de *'etnização do gênero'*, *'colonialidade/decolonialidade do gênero'* e *'performatividade do gênero'*, de uma maneira que dê conta de compreender que, na indissociabilidade entre etnia e gênero, se interpõem diversos atos corporais e afetivos que são repetidos e reiterados e que se cristalizam nas masculinidades e nas feminilidades reproduzidas nos diversos contextos étnicos.

Passemos a aprofundar cada um desses aspectos em diálogo com os dados empíricos.

3.5 Cangulo: a busca pela coerência gênero-sexualidade-etnicidade

Foi com muito sutileza que me aproximei de Cangulo com o objetivo de traçar sua história de vida. Cangulo é um pescador artesanal de 37 anos de idade. Nasceu e sempre morou na mesma comunidade. Iniciou no ofício da pesca desde menino quando foi levado por seus tios para aprender a pescar, pois nunca se *"dava bem na escola"*. Junto com alguns primos da sua mesma idade, foi interagindo no ambiente marítimo e não raro iam sozinhos para a pescaria, sem a companhia dos mais velhos, pois como conta ele *"já se garantia desde novinho"*.

Tornou-se pescador profissional, tem carteira registrada em órgão da pesca e recebe um seguro defeso, pago pelo Ministério do Trabalho, quando está no período do paradeiro. Coursou o ensino fundamental e parou no início do ensino médio, pois *"não dava para ele"*, como justifica. Gosta muito de jogar futebol e faz parte de um time competitivo da sua comunidade, que enche a praia nos eventos esportivos.

Cangulo se *"juntou"* três vezes. *Junto* é o estado civil de quem não casou oficialmente, é uma relação estável. Tem quatro filhos. Uma filha já moça da primeira companheira e mais três da segunda. Está junto de uma terceira mulher, com quem não tem filhos, mas cria os filhos que ela teve com o marido anterior, que são dois

meninos. Moram atualmente na casa da mãe dele. Os seus filhos biológicos moram com suas respectivas mães que também já se juntaram novamente.

Tudo seria dentro dos padrões da normalidade cotidiana se não fosse por um detalhe relevante: Cangulo me confessou¹⁴ que, desde criança, sente atração sexual por homens, muito mais do que sente por mulheres. Admite que teve várias relações sexuais, mesmo com todas as tentativas de evitá-las:

Desde menino que eu tenho esse negócio, entende como é? Tinha vez que dava pra evitar, mas tinha vez que não (...) Mas só teve um que eu senti um gostar por ele, sabe como é? Não foi só sexo não. Sempre era mais por sexo, mas eu gostei desse. Mas num deu certo, né, num dá certo mesmo e é assim mesmo a vida. Tá bom assim, ele lá na vida dele e eu aqui na minha. Tá bom demais, o jeito certo é esse. Se um dia rolar de novo, dá certo.

Como contou, com um desses parceiros ele manteve um relacionamento mais prolongado, sentiu o que ele chamou de *“um gostar”*: *“Senti um gostar por ele, sabe como é?. Não foi só sexo não (...) Reflete Cangulo que aceita bem o fato desse relacionamento não ter se mantido: Mas num deu certo, né, num dá certo mesmo (...) Tá bom assim, ele lá e eu aqui. Se rolar de novo, dá certo”*.

Na sequência, Cangulo comentou que não entende o porquê de ele ser assim, *“querer sexo com homens”*:

No início achei que era passageiro, coisas da adolescência, brincadeira de criança, mas nunca passou. Mas é uma coisa que não combina, né? Quem me vê, nem passa pela cabeça que isso acontece.

Explicou que, a partir do momento que foi estabelecendo contatos com pessoas de outros lugares e também pela televisão, começou a entender que *“existem homens que são gays”*, pois na sua comunidade não havia pessoas *“assumidas”*:

Quando eu era mais novo, eu não sabia que tinha essas coisas no mundo, eu não sabia que existe homens que são gays. Eu não sabia de nada disso, desses tipos de pessoas. Aí eu fui crescendo, fui conhecendo gente de outros lugares, vendo na televisão, né, fui entendendo mais da coisa. Aqui não tinha pessoa assumida, né, como hoje tem, muita gente assumida que não tá nem aí, mas não era assim (...) Quando eu via os gay de fora, olhava e sabia que não queria ser daquele jeito, entende como é que eu tou falando? Assim... sei lá... escambichados, entende? O que dizia, todo mundo pensava, que aqui não tinha isso, não tinha gay, não tinha sapatão, então eu achava que não tinha mesmo, eu acreditava de verdade, pois eu não via.

¹⁴ Entrevistei-o enquanto ele fazia limpeza do seu barco que estava encostado na praia. Eu sentado com minhas anotações e ele em pé na lateral do barco, limpando o lúmen da madeira com uma espécie de vassoura de palitos.

Perguntei como ele se sentia com isso, como ele se sentia se percebendo que tinha desejo sexual por homens, ao que ele me respondeu: *“eu me sentia perdido comigo mesmo. Eu sentia como se eu fosse um extraterrestre”*. E riu da palavra que usou: *“extraterrestre”*. Insisti ainda numa explicação: como assim um extraterrestre? E eu também comecei a rir junto com ele num bate-papo que começou a ficar cada vez mais informal, espontâneo, fugindo da frieza duma entrevista.

Ele pensou, franziu a testa, desfez o riso e disse com um grau de dificuldade de articular palavras: *“era tipo assim, como se eu fosse um traidor, sabe, um traidor da minha comunidade, da minha família, dos meus amigos, entende? Tipo assim, como se fosse um disfarce, entende como é?”*. Depois, em outros momentos da conversa, expressou que *“não via nada de errado nas pessoas e que cada um era dono da sua vida”*. Daí eu quis compreender por que ele se sentiu um extraterrestre se não via erro nas pessoas serem assim. Ao que ele alegou: *“não dá certo pra mim, entende, não combina com essa vida que eu tenho”*.

A história de vida de Cangulo me fez atentar que, num contexto generetnicizado de uma aldeia de pescadores, a vivência da sexualidade tida como desviante pode assentar-se num duplo conflito identitário: enquanto sua etnicidade se construía na identificação com os modos de ser dos membros de sua comunidade, em que se incluiu, sobretudo, a performatização do gênero masculino dominante centrado na figura do pescador heterossexual, os seus desejos e suas experimentações sexuais desde muito cedo demandavam processos de rupturas com esse padrão. Mas Cangulo não via nenhum sentido nisso tudo: *“não combina”* – concluía ele.

O discurso compartilhado socialmente, de que não existiam gays na sua comunidade, lhe proporcionava o desconforto ou sofrimento ao se vê diante de uma suposta incoerência crucial, algo que lhe é inteligível, ou como ele mesmo denominou, um *“disfarce”*, um *“extraterrestre”*. A invisibilidade de sujeitos heterodissidentes na comunidade, como se percebe, alimenta a crença na sua inexistência no grupo social, como se fosse uma característica étnica.

Seu *disfarce*, no entanto, não se relacionava somente ao fato de sentir desejos sexuais mantidos secretos a todo custo, mas de senti-lo dentro de um contexto cultural onde se julgava inexistente ou impossível. Não era o segredo em si, mas um segredo que desmentia crenças arraigadas. Consistia num *disfarce* fortemente construído em articulação com uma identidade generétnica. Perceber-se sentindo desejos sexuais divergentes da norma não era suficiente para derrubar essa percepção de *“não*

existiam gays em sua comunidade”. Ao contrário, essa percepção foi ressignificada para uma não-existência étnica - “*um extraterrestre*” - desenvolvendo um sentimento de traição à cultura, uma espécie de exílio de si mesmo.

Para Butler (2017), uma matriz cultural de normas de gênero, por meio de práticas reguladoras, garante sua inteligibilidade e coerência a partir das continuidades entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Essa premissa é basilar para entendermos o impasse de Cangulo. Butler (2017) garante que gêneros inteligíveis são os que instituem e mantêm essas relações de coerência e continuidade. As pessoas, afirma ela, se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade. Nesse ínterim,

Os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2017, p.43-44).

Cangulo não vê inteligibilidade nenhuma na conformação do seu gênero em descontinuidade com a prática sexual esperada por seus pares – “*não combina com essa vida que eu tenho*”. Na verdade, ele não vê como é possível ser um pescador artesanal e não seguir a norma sexual culturalmente hegemônica, pois ambos aparecem como parte de um mesmo e inseparável processo que define os atributos desse ser pescador.

Em que consiste, então, a performatividade do gênero? Foi observando a performance de uma ‘*drag queen*’, que Butler (2017, p.9) refletiu que a personificação de mulheres sugere implicitamente que “*o gênero é uma espécie de imitação persistente que passa como real*” e daí se questiona se “*ser mulher constituiria um fato natural ou uma performance cultural*”, ou se essa naturalidade não seria “*constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos*”.

Butler (2017) defende que não é possível ser um gênero. A confusão é que a linguagem substantivou essa categoria, como uma espécie de um truque performativo. Apoiada na crítica de Nietzsche à *metafísica da substância*, segundo a qual as ilusões do *ser* e da *substância* são promovidas pela crença de que alguns construtos filosóficos artificiais representem uma ordem verdadeira das coisas, algo como uma unidade real, uma essência ou uma realidade ontológica anterior à interação, a filósofa aposta que a identidade de gênero foi substantivada.

Essa visão do gênero como substância sustenta um modelo de coerência e uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, em que o sexo exige um gênero que, por sua vez, se reflete num desejo o qual se diferencia ao sustentar uma relação de oposição ao gênero oposto. É basal a esse esquema uma heterossexualidade estável e oposicional, que acaba instituindo uma heterossexualidade compulsória e naturalizada, tendo em vista que a diferenciação entre os termos dessa relação (masculino e feminino) só se concretiza por meio do desejo heterossexual, ou seja, é a diferenciação ou oposição que garante a existência do termo enquanto tal, substantivado.

Demonstra ainda que, ao se deslocar os termos dessa relação binária, se desvela sua produção fictícia. Para isso, ela relembra a figura de Herculine Barbin, intersexual do século XIX cujos diários foram estudados por Foucault e que apontou que a categoria sexo é construída mediante um modo de sexualidade historicamente específico, um dado regime de sexualidade que regula as práticas sexuais e atravessa o discurso médico-legal da heterossexualidade naturalizada. Esses discursos se limitam diante da existência de Herculine: *“Herculine não é uma ‘identidade’, mas a impossibilidade sexual de uma identidade”*. Defende então que Herculine, não sendo categorizável como preferiu Foucault, desorganiza as regras que mantêm os gêneros inteligíveis dentro da tríade sexo/gênero/desejo porque desdobra e redistribui os termos do sistema binário (BUTLER, 2017, p.54).

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade (BUTLER, 2017, p.55).

Assim, em seus argumentos, a identidade de gênero foi substantivada quando, na verdade, *“seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero”*. E acrescenta: *“não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é **performativamente** construída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados”* (BUTLER, 2017, p.56, grifo da autora).

Por tudo isso, Butler (2017, p.69) vai afirmar que gênero é *“a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência*

de uma substância, de uma classe natural de ser". Ela concebe aí o corpo como uma construção, não no sentido de negar sua materialidade ou que haja diferenças materiais entre os corpos, mas no sentido de que um corpo é sempre modelado e dotado de significados culturalmente.

Em *"Bodies that matter"*, Butler (2000) esclarece que a performatividade não é um ato singular, pois é sempre uma reiteração de uma norma ou um conjunto de normas. O ato presentificado oculta a repetição ritualizada. Apoiada em Derrida, ela pensa a performatividade como *citacionalidade*, atentando ao fato de que o performativo não se assenta numa vontade originadora, num sujeito voluntarista que exista separado das normas regulatórias, mas sim porque é identificável como uma citação, com a um modelo iterável (BUTLER, 2000).

Dessa forma, ela considera que existem possibilidades de agência, mas uma agência que se rearticula de forma imanente ao poder, não podendo ser confundida com voluntarismo, individualismo ou consumismo. A performatividade de gênero não se separa dos regimes sexuais regulatórios em que a heterossexualidade assume uma posição hegemônica, circunscrevendo a "materialidade" do sexo por meio de normas que passam a ser assumidas e apropriadas (BUTLER, 2000).

Em outro texto, ela assegura:

Dizer que o gênero é performativo é dizer que há um certo tipo de decreto; a "aparência" de gênero é frequentemente tomada de maneira errônea como um sinal de sua verdade interna ou inerente; o gênero é incitado por normas obrigatórias que demandam que nos tornemos um gênero ou outro (comumente dentro de um molde estritamente binário); a reprodução do gênero é, assim, sempre uma negociação com o poder; e, finalmente, não há gênero sem essa reprodução de normas que pode provocar o "desfazimento" ou "refazimento" dessas normas de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade para uma reconstrução da realidade generificada em outros termos (BUTLER, 2016, p.32).

Para Cangulo, a heterossexualidade é inerente ao gênero masculino do pescador. Não se dissociam. A prática daquela é a essência deste. Como também essa suposta verdade interna não se dissocia da sua aparência externa. É não ser *"escambichado"*, conforme expressou quando disse *"Quando eu via os gay de fora, olhava e sabia que não queria ser daquele jeito, escambichado"*. O desejo, a prática e a aparência se articulam na produção de uma coerência que faz sentido somente nos termos da heteronormatividade, conceito que aprofundaremos no capítulo seguinte.

3.6 Camurupim no compasso da maré

Nas festas juninas que aconteceram antes da pandemia, pude acompanhar a apresentação de um grupo de quadrilhas da comunidade de Redonda, o “*Compasso da maré*”, na quadra da escola Horizonte da Cidadania. Na arquibancada, estrondaram gritos, entre vaias e aplausos, na entrada de Camurupim. Abertamente gay, como outros companheiros da quadrilha, ele vinha caracterizado de mulher.

Em quadrilhas anteriores que se apresentavam na comunidade, era tradicional ter uma coreografia cômica do “*veado*”, como também do aleijado, do velho etc. Os homens imitavam essas figuras e a plateia ia às gargalhadas, eufórica. O “*passo do veado*” era um dos mais esperados, os encenadores se desmunhecavam e abusavam da caricatura do gay, sendo motivo de muita comédia. Por anos e anos, as quadrilhas se utilizaram desse recurso. O “*passo do veado*” colaborava com o processo de normalização do gênero à medida que ridicularizava performances não-hegemônicas.

Mas a quadrilha “*Compasso da Maré*” subverteu essa tradição. Seus espetáculos, com um significativo número de membros assumidamente gays, não só aboliram com o “*passo do veado*”, mas ousaram brincar com o gênero por outra óptica. Camurupim, um dos principais articuladores do grupo, encenou a mulher. Ao entrar sem estar trajando a tradicional vestimenta masculina, ele não só brinca com o gênero dominante, mas sabe que está a brincar com ele, olha para o público e rir da surpresa que lhe causa. Ele não é o rapaz hétero que debocha do veado. Ele é o gay que debocha do gênero de modo geral.

Não tive como não lembrar da personagem *drag queen* analisada por Butler (2017), guardadas as devidas proporções. Nos povos do mar, não existe *drag queen*. Camurupim estava apenas interpretando uma personagem feminina, no entanto, como se dava no espaço da quadrilha junina, em que a divisão entre cavalheiros e damas é a base das coreografias, o ato foi subversivo. Já não importava o sexo biológico para determinar se na quadrilha ele seria o cavalheiro ou a dama. Ao tornar-se a dama da quadrilha “*Compasso da Maré*”, mesmo sendo reconhecido como do sexo masculino, ele mostra que as normatizações de gênero podem ser transgredidas. A possibilidade dessa cena, mesmo que artisticamente, demonstra que a generetnicidade dos povos do mar encontra-se porosa, seja pela aceitação do público, seja pela ousadia dos dançantes.

Camurupim reflete que seu grupo junino quebra preconceitos, sendo a arte uma potência nesse sentido. Esse trabalho está relacionado principalmente a um estilo mais contemporâneo, chamado de “*quadrilha estilizada*”, que o diferencia da quadrilha chamada de “*matuta*”:

A compasso da Maré quer quebrar preconceitos e a arte contribui muito nesse sentido, principalmente quando se fala de atuação, onde você se sente liberto pra agir do seu jeito, pra assumir quem você é, nem que seja só por alguns minutos. Sem falar no meio, em relações aos ensaios e tudo mais, onde diariamente você tem contato com pessoas como você, ou que são diferentes. mas te aceitam, enfim, todo esse processo contribui. A diversidade se faz muito presente no mundo junino, e eu acho que é uma porta pra você se conhecer mais, até mesmo enquanto um ser artista, diverso, nos proporciona muitas emoções. Antes, quando participei de quadrilha matuta, pude perceber que realmente o momento mais cômico da dança era o momento que homens imitavam gays, assumindo comportamentos femininos. De certa forma sempre foi uma afronta, mas por se tratar de uma coisa mais antiga, onde os mais velhos que lideravam, acredito que sempre passou por despercebido aos olhos de quem realmente se sentia com aquilo. Na verdade, esses passos mais tradicionais só eram usados por quadrilhas tituladas como matutas. Que hoje em dia quase não são vistas. A compasso por se tratar de uma quadrilha estilizada, que tem perspectivas mais contemporâneas, não trabalhava com esse passo (Camurupim).

Entre os tempos de quadrilha matuta, da qual participou Cangulo, e de quadrilha estilizada, de que fala Camurupim, se insere uma enormidade de transformações culturais nos povos do mar. Os grupos mais jovens foram problematizando o preconceito e o estigma, mas também foram consumindo aparatos culturais que chegam por meio das novas mídias. A quadrilha estilizada aposta em coreografias e músicas mais modernas e no “politicamente correto”, mas acaba incorrendo no risco de desvalorização das raízes juninas, a chamada quadrilha matuta, o que pode ser uma cilada, pois enquanto é inclusiva de um lado, por outro pode excluir aqueles que não se adequam ao novo fazer artístico. O ideal seria a problematização dos preconceitos enraizados sem o abandono dos estilos populares, buscando o diálogo entre as gerações de brincantes juninos da comunidade.

Mas a quadrilha “Compasso da Maré” arriscou no que tange à subversão do gênero. Os meninos gays ganharam importância dentro do movimento junino, tradicionalmente heterossexista. Tornaram-se protagonistas de seus empreendimentos artísticos, batalham por recursos, organizam eventos e, principalmente, formam novos sujeitos e novas relações:

Eu tive muita influência de pessoas, não para eu ser homossexual, mas para me aceitar homossexual. Aquelas pessoas me faziam vê que não tinha problema ser assim. Elas eram felizes sendo quem elas eram e eu via que

aquilo podia servir para mim também. Eu tive isso como espelho (Camurupim).

Camurupim reconhece que as influências se dão no sentido de “*não levar a ser*”, mas “*aceitar o ser*”. Mesmo sendo aí uma perspectiva essencialista, na verdade, o que ele quer chamar a atenção é sobre a dificuldade de aceitação da própria sexualidade, que muitos enfrentam, seja por conflito identitário, seja por homofobia internalizada. Para ele, foi importante a convivência com pessoas felizes, resolvidas e que puderam mostrar que, para além do sofrimento causado pelo preconceito, há uma vida que é possível de ser vivida.

Nesta esteira, Camurupim foi flexibilizando o proibido:

Os encontros entre pessoas do mesmo sexo eu julgo como fáceis de acontecer aqui, não é tão complicado. Se dá muitas vezes por desejo. A gente tá na rua e sente desejo pelo outro, atração, ali rola uma química, a gente marca alguma coisa ali mesmo.

Em sua percepção, as relações amorosas entre pessoas do mesmo sexo, no contexto dos povos do mar, são fáceis de serem articuladas. O despertar do desejo erótico acontece no movimento da rua, onde as estratégias de encontro são orquestradas. Em comparação com a vida na cidade, ele reflete:

Ser homossexual aqui não é como em qualquer canto do mundo. Aqui eu me sinto seguro e eu tenho confiança em me declarar gay aqui na comunidade, porque eu não vejo muitos problemas em relação a isso, como a gente vê em outras cidades, que a gente vê assassinatos. Aqui todo mundo se conhece. Eu saio à noite normalmente, sem medo nenhum. Acho superseguro. Eu particularmente, nunca fui ligado a nenhuma igreja, então por causa de religião também eu não sofri. Mas vejo preconceito sim, principalmente nas ruas, nos comentários, tem as pessoas que falam muito, algum deboche, coisa assim. Também com as crianças e adolescentes na escola, a gente sofre muito nesse sentido.

Camurupim considera seguro a vivência da homossexualidade em seu lugar, pois todos se conhecem, ele pode sair à noite seguramente, sem correr o risco de ser assassinato, como tem acontecido nos centros urbanos. Também não se deixa abater pela pressão da narrativa religiosa, tal qual seus outros conterrâneos que veremos no capítulo posterior. No entanto, reconhece as violências verbais, como os deboches nas ruas e na escola.

A narrativa de Camurupim subverte o gênero e a sexualidade através de uma “naturalidade” que ele impõe ao seu modo de ser. Camurupim descomplica, se diverte,

vive. “*A vida é simples e passa rápido*” – reflete ele com seus trejeitos seguros de si e pronto para a próxima aventura cotidiana.

A masculinidade hegemônica relacionada à figura do pescador e a feminilidade *ênfatizada* relacionada à figura da mulher do pescador são simbolismos que se mostram cada vez mais transformados à medida que as práticas sociais dos povos do mar vão se modificando, mas que perduram enquanto uma referência que balizam essas práticas mesmo que implicitamente ou na forma de um tipo ideal.

Os homens e mulheres podem adotar as performances hegemônicas em momentos específicos e em outros se afastarem delas. Não são tipos fixos que engessam os sujeitos de forma que possam ser classificados entre sujeitos de performances de gênero hegemônicas ou sujeitos de performances de gênero subordinadas. Há um trânsito intenso que vai articulando uma diversidade de posições e práticas, a depender das situações cotidianas.

A teoria da performatividade do gênero, como é sabido, inspira inúmeros debates acadêmicos e movimentos políticos, encampados principalmente por dissidentes sexuais e de gênero que visam realocar os termos dos discursos normatizadores e normalizadores, a fim de possibilitarem que suas vidas sejam possíveis, visíveis e vivíveis. Da minha parte, foi muito valiosa a apropriação dessa teoria para pensar generetnicidade como um processo contínuo de fazimento, que vai criando e recriando a realidade generificada, materializando-se em normas culturais altamente rígidas, mas que podem ser ressignificadas e subvertidas, como teremos de ver com outras narrativas que traremos no decorrer deste trabalho.

4 DAS BRUXAS AOS MONSTROS DO MAR: (DE) COLONIALIDADES GENERÉTNICAS

Neste capítulo, abordaremos que a generetnicidade dos povos do mar se depara cotidianamente com suas heranças coloniais. Uma das marcas dessa colonialidade é a heteronormatividade, que está infiltrada nas subjetividades, nas relações familiares e comunitárias, tendo a religião como principal mecanismo de poder.

4.1 “*Aqueles outros homens*”: a generetnicidade colonizada é heteronormativa

Numa certa tarde, estava eu a realizar observações no cotidiano das comunidades pesquisadas e a discretamente anotar em meus diários de campo. Numa roda de conversa, fiquei atento a uma expressão utilizada por uma senhora idosa: “*aqueles outros homens*”. Vejamos o contexto de seu pronunciamento naquele dia:

Hoje eu me pus de observador numa roda de conversa que se formou num alpendre de uma casa de uma senhora idosa, na beira-mar de Redonda. Ela recebe ali, costumeiramente, seus vizinhos e parentes que vão chegando aos poucos e sentando, seja no chão, numa cadeira ou em alguma rede que esteja armada. Uma outra senhora idosa, sua vizinha e afilhada, contava uma de suas inúmeras estórias cômicas e entretinha aos demais com prosas e risadas. Ela é uma dessas figuras engraçadas que gosta de narrar os casos diários de maneira a fazer os demais rirem bem alto, com suas gargalhadas explosivas. Um clima bastante descontraído ali se estendeu do final da tarde ao início da noite. Eu participava da conversa como se não me atentasse aos discursos e ria com os casos. Numa das estórias, essa senhora, ao se referir aos homossexuais e buscando fugir de algum termo pejorativo ou que julgasse ofensivo, talvez impróprio de se pronunciar naquele espaço familiar, saiu do seu impasse linguístico recorrendo à expressão “*aqueles outros homens*”.

Ela narrava algo assim: “*eu vinha dos cajueiros e peguei uma carona num carro de fora, acho que vinha de Fortaleza. Ele era uma pessoa muito boa, um moço distinto, famoso, mas ele era... como é? Ele era aqueles outros homens*”.

Pelo contexto da estória, todos entenderam a que ela estava a se referir. Ela demonstrava seu inconformismo por ele não ser heterossexual. E continuou a descrever sua carona, de como este homem a trouxe até sua casa e das perguntas que ele fez sobre o lugar dela, mostrando-se sempre admirada dele, um homem *distinto e famoso*, ser “*aqueles outros homens*” (DIÁRIO DE CAMPO).

Pus-me a refletir sobre essa denominação que ela engendrou: “*aqueles outros homens*”. De início, me reportou ao “*Outro*” a que se referiu Beauvoir (1949). Como

se sabe, para esta autora clássica do feminismo, a mulher, ao ser objetificada no mundo dos homens, não assume a posição de sujeito, mas do “outro” da relação, não no sentido da alteridade à que a palavra “outro” propõe, mas no sentido de alguém que “não é nomeado”. Guardando as devidas proporções, mas com certa similaridade, a nomeação “*aqueles outros homens*” designa um entendimento ambivalente de que, mesmo se tratando de seres do sexo masculino, acentua-se uma diferença primordial que os desloca para a condição de alguém não nomeável como sujeito.

Essa diferença não é, no contexto da conversa registrada, o sexo biológico, tal qual se acentuou com a mulher em Beauvoir (1949). É sim a dissidência que resulta de uma incoerência percebida entre o sexo entendido como biológico e o respectivo gênero ou prática sexual que dele se espera. Aquele “*moço distinto e famoso*” – distinto aí tem um sentido de educado e gentil, já famoso significa bonito, elegante, bem vestido – foi percebido pela idosa de Redonda como um “*outro homem*”, ou seja, não era homem nos termos que ela definia, muito menos era mulher. Ele era um Outro.

Diversos aspectos poderiam lhe fazer incluir um ser do sexo masculino no grupo que categorizou como “*aqueles outros homens*”: um corpo tido como afeminado, a execução de práticas consideradas femininas, o desejo sexual supostamente voltado para sujeitos masculinos, entre outros aspectos. Qualquer ser que ela supunha possuir pênis, mas que não correspondesse ao esperado culturalmente para seres com este órgão genital, poderia ser classificado como “*aqueles outros homens*”. Enquanto o imperativo para ser reconhecido como homem é o órgão sexual masculino, para ser deslocado para a categoria “*outros homens*”, impõe-se as inúmeras performances não condizentes com tal órgão anatômico.

Como sabemos com Butler (1999; 2017), a sociedade exige uma linha coerente entre sexo, gênero, desejo e prática sexual e é justamente a estabilização dessa coerência que mantém o que a teoria queer veio a chamar de heteronormatividade. Apesar desse conceito se relacionar fortemente com o conceito de heterossexualidade compulsória, existe uma diferença entre os mesmos.

Enquanto a heterossexualidade compulsória chama a atenção para o fato de que é presumido que todas as pessoas, se forem normais, são heterossexuais, a heteronormatividade avança para o entendimento da existência de uma ordem social que se impõe a todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual. Assim, a heteronormatividade é a organização da vida conforme o modelo da heterossexualidade, o que significa que a heterossexualidade, por esse entendimento,

não é uma mera expressão do desejo entre outras existentes, ela é um modelo político de organização da vida social e coletiva (MISKOLCI, 2012; COLLING, NOGUEIRA, 2014).

A heterossexualidade é considerada hegemonicamente como a vivência normal da sexualidade. Todos são heterossexuais até que se prove o contrário. A heterossexualidade é, assim, presumida e esperada, como vimos na história de Cangulo. A isso chama-se heterossexualidade compulsória e, seguindo a lógica desse raciocínio, a homossexualidade foi o termo pensado para funcionar como o seu contrário, a vivência anormal da sexualidade, aquela que foge ao natural das relações humanas. A heteronormatividade se impõe culturalmente quando essa lógica rege as relações sociais e cotidianas.

Para Grave, Oliveira e Nogueira (2017, p. 141):

A força da normalização implica uma interpretação dos corpos segundo um sistema de gênero binário e heteronormativo. As pessoas cujos corpos são lidos das normas de gênero apresentam-se como inconformes à ordem social, podendo ser inclusivamente vistos como fora da própria inteligibilidade do humano.

Wittig (2005) lançou sua crítica ao que ela chamou de “*pensamento hétero*”, por ele ser extremamente opressor à medida que sustenta, com todas suas forças, os discursos que tomam como certo que a base de qualquer sociedade é a heterossexualidade. Esses discursos se apresentam como apolíticos, revestidos de uma suposta neutralidade e impedem que se fale fora dos seus termos, impossibilitando a criação de novas categorias e exercendo uma implacável tirania, pois não se encerram no mundo abstrato e simbólico, mas sua violência alcança fortemente o mundo físico e material.

Para ela, o pensamento hétero é a base dos sistemas teóricos modernos. Mesmo diante de todas as transformações contemporâneas e dos movimentos libertários que sacudiram as categorias filosóficas e políticas das ciências sociais, as categorias ou os conceitos do pensamento hétero continuam a ser amplamente utilizados pela ciência contemporânea, sem serem examinados criticamente. E assim argumenta:

Com a sua inescapabilidade erigida em conhecimento, em princípio óbvio, em dado pré-adquirido a qualquer ciência, o *pensamento hétero* desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e simultaneamente de todos os fenômenos subjetivos. Posso apenas sublinhar o caráter opressivo de que se reveste o ***pensamento***

hétero na sua tendência para imediatamente **universalizar a sua produção de conceitos em leis gerais que se reclamam de ser aplicáveis a todas as sociedades, a todas as épocas, a todos os indivíduos**. Assim, fala-se de conceitos como a troca de mulheres, a diferença entre os sexos, a ordem simbólica, o Inconsciente, Desejo, jouissance, Cultura, História, **dando um significado absoluto a estes conceitos, quando são apenas categorias fundadas sobre a heterossexualidade, ou sobre um pensamento que produz a diferença entre os sexos como um dogma político e filosófico** (WITTIG, 2005, p.3-4, grifos da autora).

Se no mundo das ciências, espaço onde se dar a produção sistemática de conhecimentos, já é difícil escapar aos termos heteronormativos, imagine na reprodução da vida social ou na ordem do senso comum. Vimos que a senhora idosa de Redonda, quando quis fugir de termos discriminatórios - como “*baitola*”, “*viado*”, “*boiolo*” – não consegue escapar do termo “*homem*” e para realçar a diferença, o associa ao termo “*outro*”. Aí reside a força da heterossexualidade, nós necessitamos recorrer aos seus termos na organização do nosso pensamento e da nossa vida concreta, como bem discorreu Wittig (2005).

Wittig (2001) delineou, assim, a heterossexualidade como um regime político de organização da vida e não simplesmente como uma prática sexual. Funcionando como regime político, a heterossexualidade opera normatizando e produzindo modos de subjetivação e formas de ser – a heteronormatividade. As normas produzidas tornam-se parâmetros que regulam os sujeitos.

Na verdade, os indivíduos podem ser brilhantemente esclarecidos quanto às injustiças sexuais e de gênero em suas sociedades e mesmo assim serem heteronormativos. Aliás, muitos indivíduos não heterossexuais são, mesmo que não saibam, heteronormativos, tendo em vista que é difícil escapar aos modos de organização da vida social historicamente instalados. Vejamos o depoimento abaixo:

Na minha opinião eu acho que... os homossexuais eles têm mesmo é que se respeitar eles mesmos, a primeira bandeira quem tem que levantar é eles... mas essa bandeira, a bandeira do respeito, tem que começar por *aí*, então-ninguém vai lhe respeitar se você mesmo num tiver o respeito próprio, *né*, então o seu tipo de comportamento você tem que mudar- assim na minha concepção, se todos se comportassem melhor... eles teriam muito mais apoio pra poder buscar outras melhorias *pra* eles mesmo, *pra* nós mesmo porque se a gente não tem o respeito da gente, então as pessoas não vão nos entender, elas vão achar que nós somos qualquer pessoa, vão achar que nós somos... até as vezes eh:: de um ele rotula o outro, *né*, o justo paga pelo pecador, então se tem homossexual dessa forma generaliza, então acham que todos são daquele jeito e não são, então acho que *pra* melhorar teria que começar por eles mesmo, se dá ao respeito, *né*, ser homossexual, mas saber ser homossexual... *pra* ganhar o respeito da família, aos poucos da comunidade, *né*, *pra* se desenvolver *num* trabalho e depois a partir dali criar, *né*, melhorias, sei lá, mais ou menos desse tipo, tem que começar por aí (Guaiúba).

Para Guaiúba, a “*bandeira de se dar ao respeito*” ou “*saber ser homossexual*” significa seguir alguns padrões que se ajustam ao demandado socialmente: evitar ser afeminado, ajustar-se às regras convencionais de comportamento, que não envergonhe a família, o ambiente de trabalho ou a comunidade. Ele se define como homossexual, mas acredita que existem tipos de homossexuais cujos comportamentos os diferenciaram. Lá na história de Cangulo, o pescador que sente desejos e tem práticas sexuais com outros homens, vimos que ele também leva uma vida heteronormatizada.

No entanto, Cangulo, diferentemente de Guaiúba, não se constitui de forma alguma numa aversão à própria sexualidade, ou algo da esfera do preconceito ou do que se tem comumente chamado de “*homofobia internalizada*”. Cangulo, como ele mesmo enfatizou, não vê nada de errado em homens que praticam atos sexuais com outros homens e ele mesmo segue exercendo sua prática ambígua, o que muito definiriam como bissexualidade. Mas esse termo define mesmo Cangulo? Cangulo é, na verdade, uma forma de fuga a um estado de *abjeção*.

Kristeva (1982) define o abjeto como aquele que perturba a identidade, o sistema e a ordem. Miskolci (2012. p.24) também explica que o termo abjeção “*se refere a espaço a que a coletividade costuma relegar aqueles e aquelas que considera uma ameaça ao seu bom funcionamento, à ordem social e política*”. O abjeto não é inteligível, não tem lugar, por isso é completamente perturbador. Notamos que para Cangulo, qualquer modo de viver não pautado pela heterossexualidade não “*combina*” com a vida dele. Na verdade, ele quer expressar que desconhece de que forma um sujeito masculino que não performatize o gênero dominante possa viver como pescador artesanal em comunidades de pescadores artesanais. É um modo de existência a ser reinventado para que adquira o lugar de gênero inteligível.

O seu caso é bastante diferente de Guaiúba porque a etnicidade arraigada no fazer da pesca comparece, em Cangulo, como categoria fundamental. Na fala de Guaiúba, o que se nota é a defesa de uma homossexualidade comportada para fugir da discriminação social. Já Cangulo não se reconhece dentro desses termos, ocupa o espaço do indecifrável.

Por essa lógica, advertimos cuidado ao taxar de “*homofobia internalizada*” os conflitos psíquicos dos dissidentes sexuais e de gênero de povos etnicamente marcados, como se configurassem simplesmente em um preconceito contra si

mesmos, algo relacionado à desinformação ou falta de leituras sobre o assunto. Casos como o de Cangulo e de outros sujeitos com quem conversei se aproximam bem mais a um estado de *“pertencas conflitantes entre si”*, como se as diversas identidades que atravessam os sujeitos fossem auto percebidas como incoerentes ou inconciliáveis em algum aspecto.

No caso de Guaiúba, talvez até se adeque analisar como homofobia internalizada, mas em Cangulo parece haver um movimento subjetivo favorável a estabilizar a identidade étnica e, por questões heteronormativas que se impõem ao sujeito regulando sua existência, essa identidade assimila aspectos éticos-morais que, a princípio, nada teriam a ver com a etnicidade, mas que a ela se associou intimamente por meio da colonialidade, produzindo violência simbólica¹⁵, à medida que os sujeitos assumem para si representações alheias, cujas raízes estão no projeto colonizador.

Para compreendermos a heteronormatividade incorporada à generetnicidade dos povos do mar, é primordial refletir sobre o que expressou Grosfoguel (2008, p. 122), quando afirma que *“o que chegou às Américas no final do século XVI não foi apenas um sistema econômico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias para serem vendidas com lucro no mercado mundial”*, mas uma *“enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta”*. De forma resumida, ele insiste: *“às Américas, chegou o homem heterossexual/ branco/ patriarcal/ cristão/ militar/ capitalista/ europeu”*.

Assim, ao falarmos em generetnicidade, estamos atentos ao que Quijano (2009) chamou de *“colonialidade do poder”*, para advertir que as relações de colonialidade nos povos colonizados não se findaram com o fim do colonialismo e que até os presentes dias afeta a todas as dimensões da existência social. Para Grosfoguel (2008), a categoria raça, que advém com a modernidade, estrutura e organiza as hierarquias do sistema-mundo e seu sentido foi fundado a partir do encontro com a América. Mignolo (2010) também utiliza esse termo para além da economia e da política, entendendo que o mesmo incorpora diversos níveis em sua estrutura, tais como o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, da subjetividade do conhecimento, do gênero e da sexualidade.

¹⁵ Violência simbólica seria a produção de representações de normalidade e anormalidade fazendo com que os sujeitos se reconheçam nessas representações e se vejam a si mesmos a partir do discurso do outro (COLLING; NOGUEIRA, 2014).

Grosfoguel (2008, p.122) salienta que, entre as várias hierarquias produzidas pelo sistema-mundo pós-colonial, insere-se:

Uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais relativamente aos homossexuais e lésbicas (e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica).

Menciona ainda a hierarquia dos homens sobre as mulheres, que privilegia o patriarcado europeu em detrimento de outras relações entre os sexos, além de uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos, uma hierarquia linguística, étnico-racial, entre outras. Assim posto, concebe a colonialidade do poder como uma interseccionalidade entre essas múltiplas hierarquias, em que todas as formas de dominação (sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial) se atravessam, com o diferencial de que a hierarquia étnico-racial reconfigura todas as demais estruturas (GROSFOGUEL, 2008).

E assim contextualiza:

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemónicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores (GROSFOGUEL, 2008, p.124).

Em virtude dessa rede de relações hierárquicas, para a “*matriz de poder colonial*” do sistema-mundo ser transformada, não basta que se destrua seus aspectos capitalistas, mas é preciso transformar amplamente as hierarquias sexuais, de gênero, espirituais, epistêmicas, econômicas, políticas, linguísticas e raciais do sistema-mundo colonial/moderno (GROSFOGUEL, 2008).

Sobre a colonialidade das relações de gênero, os estudos decoloniais observam as seguintes questões:

- 1) Em todo o mundo colonial, as normas e os padrões formal-ideais de comportamento sexual dos gêneros e, conseqüentemente, os padrões de organização familiar dos ‘europeus’ estão directamente assentes na classificação ‘racial’: a liberdade sexual dos homens e a fidelidade das mulheres foi, em todo o mundo eurocentrado, a contrapartida do ‘livre’ – ou seja, não pago como na prostituição, a mais antiga na história – acesso sexual dos homens ‘brancos’ às mulheres ‘negras’ e ‘índias’, na América, ‘negras’, em África, e de outras ‘cores’ no resto do mundo submetido.
- 2) Na Europa, por outro lado, foi a prostituição das mulheres a contrapartida do padrão de família burguesa.
- 3) A unidade e integração familiar, impostas como eixos do padrão da família burguesa do mundo eurocentrado foi a contrapartida da continuada

desintegração das unidades de parentesco pais-filhos nas ‘raças’ não-‘brancas’, apropriáveis e distribuíveis não só como mercadorias, mas directamente como ‘animais’. Em particular, entre os escravos ‘negros, já que sobre eles essa forma de dominação foi mais explícita, imediata e prolongada.

4) A característica hipocrisia subjacente às normas e valores formal-ideais da família burguesa, não é, desde então, alheia à colonialidade do poder (QUIJANO, 2009, p.111).

Por isso, capturar a generetnicidade no atual contexto histórico, exige compreender que as sexualidades foram enquadradas mediante à importação dos modelos éticos-morais do branco-europeu-cristão-heterossexual que possibilitou a assunção da heteronormatividade nos povos colonizados, de modo particular aqui, nos povos do mar.

Lugones (2014) defende a divisão entre humano e não humano a partir da colonização das Américas e do Caribe como a hierarquia dicotômica central da modernidade colonial. Consoante ela,

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (LUGONES, 2014, p. 936)

Os homens brancos burgueses se consideravam os únicos plenamente humanos e essa autorreferência serviu de baliza para normatizar e condenar os colonizados/as que tiveram suas condutas tratadas como *“bestais e portanto não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas”*. Na concepção ocidental dominante por esse período, o macho era símbolo da perfeição, a fêmea sua inversão e deformação e *“hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina”* (LUGONES, 2014, p.937).

Essa concepção foi violentamente imposta e incorporada à sexualidade e ao gênero dos povos etnicamente marcados. É fundamental atentar para o entendimento desenvolvido por Fernandes (2015) de que a colonização se empenhou em normalizar as sexualidades indígenas moldando-as à ordem colonial. Ele chamou de *“enquadramento”* a esse processo violento que criou um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico cujos fins era o disciplinamento sexual indígena.

Ele demonstra, em sua tese, que a heterossexualidade compulsória¹⁶ chegava às aldeias por diversos meios para além dos castigos físicos identificados nas missões jesuíticas, os quais ele cita as políticas de casamentos interétnicos, rituais cívicos, imposição de padrões morais, de códigos de vestimentas, cortes de cabelos, nomes próprios, gestão da reprodução física, divisão do trabalho, pela educação, projetos de racialização, civilização, nacionalização e integração (FERNANDES, 2015).

Para este autor, “*essas técnicas incidiam diretamente enquanto colonização das sexualidades nativas*” (FERNANDES, 2015, p.15-16) e, mediante uma busca exaustiva em diversas fontes bibliográficas, vai perceber a existência de:

Um policiamento ostensivo das sexualidades indígenas a fim de normalizá-las em um processo dialético: a representação dessas práticas enquanto algo pecaminoso, degenerado, involuído, etc. não apenas legitimava sua repressão, como também dava sentido aos sistemas de ideias de onde partiam essas representações: a subordinação do desejo do outro à vontade do colonizador passava a ser algo central no sistema de dominação colonial e na justificativa para sua própria existência (FERNANDES, 2015, p.17-18).

Corroborando com este argumento, Federici (2017) enfatiza que foi a época dos batismos em massa, em que se tentavam convencer os índios “*a mudar seus nomes e a abandonar seus deuses e costumes sexuais, especialmente a poligamia e a homossexualidade*”. Nos ritos colonizadores, “*as mulheres, com seus peitos nus, foram obrigadas a se cobrir, os homens tiveram que trocar a tanga pelas calças*” (COCKROFT, 1983, p. 21 *apud* FEDERICI, 2017, p.385).

Também em contextos africanos, ressalta-se o estudo de Bussotti e Tember (2014), assim como o de Rea (2018), quando observam que a crença numa identidade essencializada e fixa, veementemente presente em vários intelectuais que estudam esse continente, levou a ilusão de uma tradição africana supostamente isenta da homossexualidade e sua inexistência na época pré-colonial, o que só contribuiu para ocultar a existência e agência de sujeitos sexualmente dissidentes na África e, com isso, outras expressões de dominação, hierarquia e poder não se tornaram objeto de crítica e contestação.

Em virtude do processo demasiadamente violento de colonização que foi orquestrado no Brasil e nas Américas, em que a dominação colonial requisitou uma subordinação dos desejos dos colonizados, a sexualidade dos diversos povos nativos

¹⁶ Foi a feminista Adrienne Rich que chamou de heterossexualidade compulsória à ordem dominante pela qual todos nos vemos solicitados ou forçados a ser heterossexuais (SALIH, 2019).

carrega as marcas da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade como herança eurocêntrica. Daí dissertarmos que a generetnicidade dos povos do mar se produz dentro nesses termos, sendo fortemente heteronormativa até os presentes dias. Nesse longo processo histórico, foram múltiplas as dimensões que se interseccionaram na produção e reprodução dos sistemas de opressão que atualmente vigoram.

Observa Butler (2017, p. 44) que, no interior de uma matriz cultural de heterossexualidade compulsória, certos tipos de identidades não podem existir: *“aqueles que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não ‘decorrem’ nem do ‘sexo’ nem do ‘gênero’*”, parecendo ser falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas. A questão é que essas identidades persistem e expõem os limites dessa matriz de inteligibilidade, possibilitando outras *“matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero”* (BUTLER, 2017, p.44).

4.2 Sobre bruxas, elefantes, ovelhas e monstros

Um projeto de cristianização aos moldes do colonizador foi orquestrado e empreitado no Brasil a partir das grandes navegações. As populações indígenas nativas americanas foram definidas como canibais, adoradores do diabo e sodomitas. Práticas culturais dos ameríndios, como o *“nudismo”* e a *“sodomia”*, serviram para classificá-los como seres em um estado animal. Com um discurso de conversão, os colonizadores seguiram firmes na busca desenfreada por ouro e prata. Sob o manto da Igreja, todas as atrocidades cometidas contra os indígenas estavam justificadas (FEDERICI, 2017).

Em *“Calibã e a Bruxa”*, Federici (2017, p.) lembra que as campanhas de cristianização destruíram a autonomia das pessoas e suas relações comunais. Formas repressivas desenvolvidas no Velho Mundo foram transportadas para o Novo Mundo e depois reimportadas, havendo mútuas influências. A caça às bruxas, tanto no contexto das Américas quanto europeu, foi *“uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio”* (p.382). Os colonizados de quinhentos anos atrás foram retratados como seres imundos, demoníacos e abomináveis. Seus crimes eram sodomia, canibalismo, incesto e travestismo. Ou convertiam-se à religião do colonizador ou deveriam morrer.

Mott (1992), por seu turno, estudou as relações raciais entre sodomitas processados pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição na Bahia e em Pernambuco nos anos 1591 e 1620. Os *tibiras* (sodomitas índios), *jimbandas* (sodomitas negros) e *somitigos* (sodomitas brancos) representavam o segundo grupo de condenados mais frequentes por pecado mortal, perdendo só para os blasfemadores. Segundo esse autor, quando os colonizadores chegaram ao Brasil, encontraram povos e sociedades que praticavam abertamente a homossexualidade.

Em outro texto, em que foi buscar estudos em toda América Latina, além de evidências arqueológicas, históricas, etnográficas e linguísticas, pôde conferir que inúmeras etnias indígenas no continente tinham a homossexualidade como algo comum na América pré-colombiana. No Brasil, destacam-se as etnias Bororó, Tupinambá, Guató, Banaré, Wai-Wai, Xa-vante, Trumai, Tubira, Guaicuru, kaingaig, Nambiquara, Tenetehara, Yanomani, Mehinaku, Camaiurá, Cubeo e Guaiaquil (MOTT, 1994).

Em alguns deles, os sodomitas ocupavam posição de destaque na hierarquia social, sendo tratados com distinção e respeito. Alguns africanos que aqui chegaram também a praticavam livremente, além da prática clandestina de portugueses, mouros e judeus, que tinham na imensidão de terras e na falta de controle policial fatores favoráveis e eram beneficiados pela situação colonial que conferia aos brancos o direito legítimo de usar os negros e índios seus escravos.

Nos tribunais do Santo Ofício da Inquisição, a sodomia consistia num pecado muito mais grave que a amancebia, a bigamia e o adultério, sendo equiparada na gravidade e condenação ao crime de lesa-majestade, punida com morte na fogueira (MOTT, 1992). A extinção desses tribunais, que no Brasil foi em 1821, não significou uma mudança de mentalidade, da ideologia moralista e intolerante, pois, na nova ordem policial, *pederastas* foram encarcerados e torturados, enquanto médicos e cientistas passaram a adotar terapias desumanas para regenerar os invertidos sexuais. E assim:

Suicídio, clandestinidade total, baixa estima, marginalidade, assassinatos, passaram a ser o pão de cada dia de milhares de uranistas latino-americanos, rechaçados dentro de suas próprias famílias, humilhados nas ruas, barrados no acesso ao trabalho (MOTT, 1994, n.p.).

Foucault (2017) já destacava, sobre a história da sexualidade no Ocidente, o chamado “*modelo do elefante*”, que é o modelo de comportamento sexual decente,

que desde a idade antiga e medieval se pauta na monogamia, na fidelidade e na procriação. Esse modelo não era único, competia com outros, mas se tornou predominante porque se conformava bem às transformações sociais relativas à desintegração dos Estados-cidades, ao desenvolvimento da burocracia imperial e à influência da classe média das províncias: “*se constata uma evolução na direção da retração da célula familiar, da verdadeira monogamia, da fidelidade entre pessoas casadas e de um empobrecimento dos atos sexuais*” (FOUCAULT, 2017, p.96). Enfatiza que a campanha filosófica em prol do modelo do elefante foi, ao mesmo tempo, um efeito e um instrumento para essa transformação.

Foucault (2017) advoga que o cristianismo não inventou esse código de comportamento sexual, mas o adotou, reforçou, deu-lhe um vigor e um alcance bem superior, propondo, dessa forma, um novo modelo de concepção de si como ser sexual. Para essa desconstrução da história da sexualidade, Foucault (1988; 2017) faz uma releitura, percebendo que, geralmente, esta história é contada com base em três períodos: primeiro, teríamos a antiguidade grega e romana em que a sexualidade era livre, se expressava sem dificuldades e efetivamente se desenvolvia, sustentava em todo caso um discurso na forma de “*arte erótica*”; depois o cristianismo teria colocado uma grande interdição à sexualidade, teria dito não ao prazer e ao sexo e essa proibição teria levado a um silêncio sobre a sexualidade, baseado em proibições morais; mais tarde, a burguesia, a partir do século XVI, teria aplicado mais severamente esse ascetismo cristão, essa recusa cristã da sexualidade e a teria prolongado até o século XIX, no qual, finalmente, em seus últimos anos, se teria começado a levantar o véu com Freud.

Esse esquema, analisa Foucault (2017), considera primeiramente os mecanismos da repressão e responsabiliza essa recusa da sexualidade ao cristianismo. Na concepção de Weeks (2000), Foucault rejeitou essa hipótese repressiva porque ela é, de certo modo, essencialista por se pautar numa suposta energia sexual incontrolável que emana do corpo, a que a sociedade insistiria em reprimir, ignorando o fato de que a própria sexualidade, enquanto aparato histórico, se desenvolveu como parte desse complexo regulatório forjado na sociedade moderna.

De modo diferente à hipótese repressiva, Foucault (2017) buscou reconstruir a história da sexualidade a partir do que a motivou ou a impulsionou e recorre a um historiador sobre a antiguidade romana chamado Paul Veyne. Este autor mostra que

os três grandes princípios da moral sexual atribuídos ao cristianismo, quais sejam - a regra da monogamia, ter como função principal a reprodução e pautar-se na desqualificação geral do prazer sexual – existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo. Em suas palavras: *“nessa época, casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já eram uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo”* (FOUCAULT, 2017, p.63).

Foucault (2017) argumenta, por essa forma, que o cristianismo não introduziu novas ideias morais, mas trouxe para essa história da moral sexual novas técnicas para impor essa moral ou um conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais. Defende assim que *“é mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das ideias morais e das proibições éticas que é preciso fazer a história da sexualidade no mundo ocidental desde o cristianismo”* (FOUCAULT, 2017, p.63).

Esse poder, descreve ele, é o *“pastorado”*, já que não existia na Antiguidade grega e romana esse papel de condutor. Essa ideia de rebanho e pastor era encontrada na sociedade hebraica e em outras do Mediterrâneo Oriental e tem algumas características específicas que Foucault (2017) assim delinea: se opõe a um poder político tradicional habitual, pelo fato de ele não se exercer sobre um território, mas reinar sobre uma multiplicidade de indivíduos, um *“rebanho em deslocamento”*; sua principal função é fazer o bem em relação àqueles de quem cuida, garantindo a subsistência (*“poder oblativo”*); é uma incumbência, é uma devoção sacrificar-se pelo bem das ovelhas (*“poder sacrificial”*); é um poder a que ele chama de individualista, já que o bom pastor é capaz de cuidar dos indivíduos em particular, dos indivíduos tomados um a um.

O fato de haver um pastor implica que, para o indivíduo, existe a obrigação de obter a sua salvação. O poder do pastor consiste na sua autoridade para isso. Essa salvação obrigatória somente pode ser atingida caso aceite a autoridade de um outro. As ações devem ser conhecidas pelo pastor e que pode obrigar as pessoas a fazerem tudo que for preciso para a sua salvação, que está em posição de vigiar e exercer controle contínuo. Essa obediência total, absoluta, incondicional, discorre Foucault (2017), foi o que ocorreu com o surgimento do pastor, não existindo na antiguidade greco-romana.

Deste modo, o pastorado trouxe consigo uma série de técnicas e de procedimentos que concerniam à verdade. Um conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão – a confissão exaustiva e permanente; com isso, infere ele que *“a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor”* (FOUCAULT, 2017, p.68).

Observa também que a concepção de *carne* permitiu estabelecer essa espécie de equilíbrio entre um ascetismo, que recusava o mundo, e uma sociedade civil que era laica. O cristianismo encontrou, por assim dizer, um meio termo:

Um meio de instaurar um tipo de poder que controlava os indivíduos através de sua sexualidade, concebida como alguma coisa da qual era preciso desconfiar, alguma coisa que sempre introduzia no indivíduo possibilidades de tentação e de queda. Porém, ao mesmo tempo não se tratava absolutamente – senão se cairia num ascetismo radical – de recusar tudo o que pudesse vir do corpo como nocivo, como sendo mal. Era preciso fazer funcionar esse corpo, esses prazeres, essa sexualidade, no interior de uma sociedade que tinha as suas necessidades, sua organização familiar, suas necessidades de reprodução. Portanto, uma concepção no fundo relativamente moderada quanto à sexualidade (FOUCAULT, 2017 p.69).

É, desta maneira, que Foucault (2017) aborda a contribuição essencial do cristianismo à história da sexualidade, pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne que levou a funcionar essa moral, ou como ele discorre, pela *“técnica de interiorização, a técnica de tomada de consciência, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne”* (FOUCAULT, 2017 p.70).

O cristianismo colocou em ação um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles mesmos.

Contudo, importa ressaltar que a caça às bruxas que, partindo do Velho Mundo rumo às Américas, mesmo com seus eficazes mecanismos de poder e saber, não destruiu a resistência dos povos colonizados:

O vínculo dos índios americanos com a terra, com as religiões locais e com a natureza sobreviveu à perseguição devido principalmente à luta das mulheres, proporcionando uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos. Isso é extremamente importante para nós no momento em que assistimos a um novo assalto aos recursos e às formas de existência das populações indígenas. Devemos repensar a maneira como os conquistadores se esforçaram para dominar aqueles a quem colonizavam, e repensar também o que permitiu aos povos

originários subverter este plano e, contra a destruição de seu universo social e físico, criar uma nova realidade histórica (FEDERICI, 2017, p.382).

Esse novo assalto aos recursos e às formas de existência das populações indígenas - e aqui podemos acrescentar as populações tradicionais de um modo geral, mais uma vez vai contar com a ajuda religiosa. Nos tempos presentes, um novo movimento de conversão é proclamado. As bruxas viraram monstros, são os dissidentes sexuais e de gênero. Mas, inesperadamente, eles reivindicam o direito de serem realmente monstros, como o fez a artista argentina Susy Shock:

Eu, pobre mortal, equidistante de tudo; eu, Cartão de Cidadão nº 20598061; eu, primeiro filho da mãe em que depois me tornei; eu, velha aluna dessa escola dos suplícios, amazona do meu desejo; eu, cadela no cio do meu sonho vermelho: eu reivindico o meu direito a ser um monstro. Nem homem, nem mulher, nem XXY ou H₂O. Eu, monstro do meu desejo, carne de cada uma das minhas pinceladas, tela azul do meu corpo, pintora do meu caminho. Eu não quero mais títulos para carregar, eu não quero mais cargos nem armários onde me encaixar, nem o justo nome que me reserve nenhuma Ciência. Eu, borboleta alheia à modernidade, a pós-modernidade, à normalidade, oblíqua, vesga, silvestre, artesanal. Poeta da barbárie com o húmus do meu cantar, com o arco-íris do meu cantar, com o meu esvoaçar: Reivindico o meu direito a ser um monstro! E que outros sejam o normal, o Vaticano normal, o credo em Deus e virgíssima normal e os pastores e os rebanhos do normal, o Honorável Congresso das Leis do Normal, o velho Larousse do Normal. Eu só trago a luz dos meus fósforos, a face do meu olhar, o tacto do que é ouvido e o jeito vespal do beijar. E terei uma teta da lua mais obscena na minha cintura e o pênis erecto das cotovias galdérias e 7 sinais; 77 sinais; que raio estou eu a dizer...! 777 sinais da endiabrada marca da minha Criação. A minha bela monstruosidade, o meu exercício de inventora, de rameira dos pombos. O meu ser EU, entre tanto parecido, entre tanto domesticado, entre tanto “até à ponta dos cabelos”. Um novo título para carregar. Casa de banho: das senhoras? Ou dos homens? Ou novos cantos para inventar.

Eu: trans... pirada, molhada, nauseabunda, germe da aurora encantada, a que não pede mais permissão e está raivosa de luzes maias, luzes épicas, luzes párias, Marias Madalenas menstruadas, bizarras. Sem bíblias, sem tábuas, sem geografias, sem nada! Só o meu direito vital a ser um monstro, ou como me chame, ou como me saia, como me permita o desejo e a fuckin' gana! O meu direito a explorar-me, a reinventar-me, fazer da minha mutação o meu nobre exercício, veraneiar-me, outonar-me, invernizar-me, as hormonas, as ideias, o cú e toda a alma.
Amén.”

Fazer da mutação um nobre exercício. Na mitologia grega, o fundo dos mares era habitado por estranhos monstros que só obedeciam ao deus do mar, Possêidon ou Netuno, que com seus cabelos revoltos causavam terremotos e terror profundo. Os navegantes lhe rogavam bons sopros e Netuno acalmava tempestades. O mar era o reino do desconhecido, das sereias, dos monstros e das tempestades.

No romance “*Os trabalhadores do mar*”, o francês Vitor Hugo destaca o imenso abismo que é o mar, onde se esconde os temores humanos, espaço do naufrágio e

da morte. O mar aparece como o abismo invencível onde os polvos gigantes devoram e destroem quem se atreve a ultrapassá-lo. E para o escritor português Raul Brandão, os pescadores, sendo totalmente dependentes do mar, temiam as bruxas que nele viviam.

Malinowski (1976), ao descrever o distrito do Kula, na Nova Guiné, a navegação e o comércio pelo sul do pacífico, aborda as crenças nos terríveis monstros do mar, das bruxas voadoras como “*mulukwasi*” ou “*yoyova*”, envolvidas nos naufrágios dos navegantes que também poderiam ser salvos por peixes gigantes.

Essas simbologias do terror marítimo aqui resgatas me reportam a outros monstros, que já não se escondem no fundo dos mares, mas passaram a habitar as relações que se dão fora dele, também provocando assombros e naufragando navegantes. Daí que o direito de ser monstro reivindicado por Susy Shock desestabiliza o domínio heteronormatizador e seus mecanismos de poder.

4.3 Anjos e demônios nas trajetórias de Biquara, Guaiúba e Dourado

Como começara a vida ali em Redonda e nos povoados vizinhos, como Ponta Grossa? Como se firmaram as religiões Católica e Protestante nessas comunidades?

Conversando com um antigo morador, ele relata que Antônio Crispim foi fruto do primeiro casamento de João Crispim, patriarca de Redonda. Só que Antônio foi morar em Ponta Grossa e lá teve vários descendentes, originando esse novo povoado vizinho. O segundo casamento do velho João Crispim (também chamado de Papai Sura) foi com Mãe Sulina (que era da família dos Pindus, ela era irmã de Chico Pindu e Nel Pindu, residentes nas localidades de Ponta Grossa e Retiro Grande). Desse casamento tiveram dois filhos que seguiram a religião católica: Venceslau, pai de Bonfim, Dedeca, Xavier, Maria Luisa, Sulina, Cocoa, Sebastião e Raimunda; e Manuel Crispim, pai de Taía e Fatinha de Maçu. Os demais tornaram-se protestantes.

A igreja católica de Redonda, Santa Luzia do Mar, foi construída no tempo do padre Marcondes, nos idos de 1940, que ia a cavalo pelas praias. *“Antes de 1940 existia uma barraquinha pequena, onde havia uma santinha e ficava onde hoje é a casa de Chico de Delaide. As missas também foram realizadas na casa do finado Miguel, pai de Ambila”* - relata nosso informante. E continua: *“Já os Currupios vieram*

das bandas do sertão, como Manuel Currupio, chamado de Manezinho, pai de Papai Chico, que é pai de Tia Mocinha. Ele morava onde hoje é a casa de César".¹⁷

Em tempos presentes, deparo-me diante das biografias de Biquara, Guaiúba e Dourado, três adultos jovens, do sexo masculino, funcionários públicos dessas comunidades pesqueiras, com muitos pontos em comum em suas trajetórias: os três se definem como homens gays, são filhos de pescadores e se mostram orgulhosos de seus pertencimentos étnicos. Ao narrarem suas vidas, o aspecto que chama atenção se relaciona muito à essa moralidade religiosa, pautada na fuga incansável ao pecado e numa subjetividade mirada na perspectiva da salvação.

Os três são cristãos, sendo que Biquara é católico, Guaiúba evangélico da "Assembleia de Deus" e Dourado cresceu na igreja evangélica e depois deixou de frequentá-la na idade adulta, trânsito contrário de Guaiúba, que foi católico até a adolescência e hoje é evangélico. Biquara, diferente de ambos, é católico praticante, fez batismo, primeira comunhão e crisma, como nos informa orgulhosamente.

Dourado nasceu e se criou numa comunidade pesqueira de grande predominância evangélica. Pela genealogia familiar que levantamos, a presença do protestantismo se iniciou por lá com a conversão do patriarca Antônio Crispim, na primeira metade do século XX, e desde então não se firmou outra denominação religiosa no povoado. A infância e a adolescência de Dourado foram, com isso, marcadas por uma participação fervorosa na igreja, assim como a de todos seus parentes e amigos. Já Biquara e Guaiúba são de comunidades que no passado tiveram um movimento católico muito intenso, com a efervescência das comunidades eclesiais de base nas décadas de setenta e oitenta do século XX, a que seus pais se vincularam. Deste modo, os dois também tiveram uma infância e adolescência caracterizadas pela participação assídua nas atividades religiosas, mas também com envolvimento em ações de cunho social e comunitário, grupos artísticos e culturais.

Por conta disso, Biquara, Guaiuba e Dourado nos trazem reflexões sobre essa intersecção da religião, sexualidade e gênero. Dourado, já na idade adulta, resolveu se afastar da Igreja ao perceber que poderia se engajar em outros movimentos sociais com os quais se identificava mais. Porém, sua família e toda comunidade se empenharam veementemente em trazê-lo de volta ao domínio evangélico, como se vê em sua fala:

¹⁷ Ver maiores detalhes na minha dissertação "Memorial de Redonda", no capítulo denominado "Sobre Crispins, Pindus e Currupios".

Nem minha mãe nem meu pai aceitaram que eu me afastasse da Igreja; por conta disso, faziam várias coisas, correntes de oração pela madrugada, né. Quando eu acordava, tipo de quatro e meia, era aquele barulho, quando eu abria o olho e olhava, assim, eram várias pessoas com a mão, orando, como se tivesse, é, querendo me transformar, sei lá, várias vezes, várias vezes (...)
(Dourado)

A ruptura com a igreja se dá atrelada à quebra de padrões sexuais e de gênero, como não arranjar namoradas, não se casar e nem ter filhos. A percepção, por parte da comunidade, desse “*novo*” modo de levar a vida, atrelado a questões como ingerir bebida alcoólica e frequentar festas e bares, algo não permitido pela igreja, provocou um conflito intenso. As correntes de oração nas madrugadas representam o desejo da família e da comunidade de que esse subversivo jeito de viver não se concretize naquele território, que seja apenas jeitos dos “*de fora*”. Dourado, ao sugerir que “*estavam querendo me transformar*”, interpreta essas atitudes como um esforço comunitário de readequá-lo às normas vigentes.

Já Guaiúba deu destaque a um fato que se deu na passagem da infância para a juventude, que foi seu trânsito da igreja católica para a igreja evangélica “*Assembleia de Deus*”. Esse trânsito e a experiência em dois espaços distintos possibilitam que ele teça suas reflexões:

Eu assim, me criei na igreja católica, *né*, a igreja que eu tenho maior respeito e... eu acho que lá a gente se sente mais à vontade, por que não tem doutrina, não tem aquela... aquela coisa de- ao pé da letra, lá você-você eh... De certa forma quando você *tá* na igreja católica, no meu ponto de vista, você sente mais à vontade porque você serve a Deus e ao mesmo tempo você é do jeito que você é, da forma como você quer ser. Depois de algum tempo eu fui evangélico... sendo na igreja evangélica é totalmente diferente porque você tem que ter uma- ter uma doutrina, onde você tem que... *tá* sacrificando seus desejos, as suas vontades *pra* poder seguir aquela doutrina da igreja (...)
(Guaiuba)

Como fez parte de um movimento católico mais inclinado às questões sociais e de cunho comunitário, como é o movimento das CEBs, com influência da Teologia da Libertação, Guaiuba entende como se toda a Igreja Católica fosse homogênea ao lidar com as questões sexuais: “*quando você tá na igreja católica, você se sente mais à vontade pra ser do jeito que você é*”. Ao referir que “*não tem doutrina, não é ao pé da letra*”, ele quer falar da vigilância que os pastores da igreja evangélica empregam sobre os fiéis, de modo especial, sobre suas condutas e comportamentos. As regras são dadas e monitoradas de perto. Assim, ele explica que é preciso “*sacrificar os desejos*” se quiser permanecer no grupo religioso. E continua:

Então homossexual na igreja evangélica é como se fosse uma coisa meio complicada, porque ele não *tá* sendo quem ele é de verdade, de certa forma ele *tá* sendo hipócrita em alguns momentos e vive sempre... eh como eu posso dizer... se machucando porque ele não *tá* feliz ali, *né*, ele-ele... erra e pede perdão, *aí* erra e a tendência é ele errar sempre porque ali o natural dele é errar, porque ele é daquele jeito, ele é homossexual, e homossexual não é... num se faz, eu acho que ele nasce homossexual e a igreja trata como se fosse uma coisa demoníaca, como se fosse uma coisa assim um espírito uma coisa que- sei lá e *num* é, a gente sabe que tem pastores que são evangélicos, pessoas que são de Deus mesmo- padres, pessoas que são de Deus mesmo, pessoas muito religiosas, mas que são homossexuais, então não é um demônio que tem em você, é uma coisa que nasceu com você, *né*, não sei se é uma doença, se é uma coisa que ainda não foi explicada direito, mas assim a homossexualidade e a religião não batem bem as duas (Guaiuba).

Guaiuba entende a homossexualidade como inata e, nesse caso, a igreja evangélica não estaria compreendendo que o homossexual não pode ser culpado por sua condição, já que *“ele não se faz”*, mas ele é. Analisa que a igreja trata como *“uma coisa demoníaca”*, mesmo sabendo que tem *“pessoas que são de Deus mesmo”* e que são homossexuais, incluindo líderes religiosos como padres e pastores. Guaiuba rechaça a tese de que é um *“demônio”*, mas tem dúvida de que se trate de uma doença. Para ele, independente das causas, a conclusão é que homossexualidade e religião *“não batem bem”*.

Passando para Biquara, pudemos conferir o que dissemos acima sobre as vivências das CEBs, daquilo que ele vai chamar de *“espiritualidade libertadora”*, mas diferente de Guaiuba, ele reconhece que a igreja católica, mesmo sendo menos excludente, valoriza também a ideia de pecado da homossexualidade:

A nossa comunidade tinha vida em abundância, como a diz a Palavra, era todo mundo naquela alegria, se organizando para fazer mutirão. Teve o mutirão pra construir casas para os mais necessitados, pra fazer horta comunitária, pra construir escola, associação. Nosso padre era um padre que se preocupava com as questões sociais, limpeza da praia, fazer poço d'água, essas coisas. Tudo no nosso lugar era conseguido com nossa luta coletiva, ninguém cruzava os braços diante dos problemas da comunidade. Então eu trago comigo, essa espiritualidade libertadora, engajada, entendeu? Por isso que eu não posso sair da Igreja, mesmo que ela diga que eu sou pecador, mas todos nós somos, que ela diga que eu não posso me casar com meu companheiro, que a homossexualidade é essa coisa tão horrível. Mas a minha caminhada não tem nada a ver com essa igreja aí autoritária. Eu sou muito feliz com que o Papa Francisco diz e faz, eu acredito nessa espiritualidade assim, que não condena. Nossos irmãos evangélicos e também muitos católicos, como a Renovação Carismática, gritam aos quatro cantos do mundo que estamos no inferno. O Deus deles é da vingança e da condenação. O meu é do amor e da misericórdia (Biquara).

Para Biquara, sua experiência religiosa no meio da comunidade, “*engajada*”, é forte o suficiente para enfrentar uma aparente incoerência de ser homossexual dentro da igreja: “*mesmo que ela diga que eu sou um pecador*”. Para ele, a igreja autoritária não consegue apagar a chama do seu engajamento e a sua caminhada não dialoga com a igreja institucional. Paradoxalmente, recorre à figura do Papa Francisco, mostrando que se percebe parte dessa igreja a que critica e tenta se distanciar. No entanto, compreende a diversidade de correntes e mostra-se seguro do lado que toma partido: “*O Deus deles é da vingança e da condenação. O meu é do amor e da misericórdia*”.

Biquara esclarece que nem sempre essas questões foram claras em sua cabeça e que já sofreu muito por conta dessas pressões religiosas:

Meus esquemas eram mais dentro do mar, nos botes, mergulhava e tocava a pessoa e, dependendo de como tava o movimento, se não tinha gente nos outros botes, se a maré não tava muito cheia, porque ficava mais longe, né, rolava tudo mesmo, era uma mistura de medo e vontade e a vontade sempre era mais forte. Mesmo tendo aquela impressão que estava sendo visto por vários olhares, eu sempre arriscava, parecia que uma força me levava (...) Aí, quando eu saía do mar, era como se eu tivesse o corpo lavado e sujo ao mesmo tempo, porque apesar de tá todo molhado, daquele banho demorado, eu vinha me sentindo a pessoa mais imunda do mundo, um nojento, porque tinha me deixado levar por aquele desejo. [Em que você vinha pensando? – Perguntei]. Tudo aparecia na minha cabeça nesse momento, a igreja, minha família, as pessoas que me respeitavam e me queriam bem. Era uma sensação como se eu tivesse traído a todos eles. Nesses dias, é como eu falei, eu sentia como se o mar, em vez de me lavar, tivesse me sujado. Era uma decepção enorme comigo mesmo (Biquara).

O fato é que tanto para Biquara, quanto para Dourado e Guaiuba, a religião provocou, em maior ou menor grau, algum tipo de sofrimento por conta da sexualidade tida como pecaminosa ou demoníaca por essas denominações religiosas – “*o corpo lavado e sujo ao mesmo tempo*”. Os três apresentam conflitos pessoais que pesam em maior ou menor grau, a depender de outros encontros que esses jovens puderam ter. A heteronormatividade, que rege esses discursos religiosos, cria mecanismos de regulação dos corpos e das subjetividades, produzindo modos de sujeição e de vigilância.

As três narrativas demonstram como o discurso religioso heteronormativo se propaga e se consolida até mesmo nos momentos mais pessoais e intimistas dos sujeitos: seja no sono interrompido por orações, seja nos jogos sexuais interrompidos por medo e culpa, a heteronormatividade assume a figura do monstro que assombra. Ela é perpassada por várias relações de poder que se imbricam na igreja, na família,

nos laços comunitários, regulando a sexualidade a partir do instante em que o indivíduo internaliza as normas sexuais interpeladas pela moralidade judaico-cristã.

Em vigiar e punir, Foucault (1999) introduz seu texto narrando uma cena de suplício, com todos os seus horrores, no espaço público de Paris, no ano de 1957. Em seguida, apresenta o regulamento da *“Casa dos jovens detentos em Paris”*, elaborado três décadas depois e traz seus códigos disciplinares regendo a rotina diária na referida instituição. Perante os dois cenários, Foucault (1999, p.12) quer chamar a atenção para uma mudança importante: o desaparecimento dos suplícios e a introdução de *“punições menos diretamente físicas, uma certa discricção na arte de fazer sofrer, um arranjo de sofrimentos mais sutis, mais velados e despojados de ostentação”*. E se questiona se não se trata de novos arranjos com maior profundidade.

Na transição do século XVIII para o XIX, os espetáculos das punições com massacres foram ganhando um cunho negativo e deixando a cena pública europeia. As execuções das penas vão adquirindo novos ritos administrativos em que as sensações insuportáveis impostas ao corpo são substituídas por outras penas e privações. Mesmo que o corpo estivesse ainda sendo exposto a padecimentos, principalmente com as reclusões ou os trabalhos forçados, o objetivo deixou de ser punir o corpo em si mesmo. As penas de morte, como ilustração, passaram a ter um aparato médico e farmacológico com vistas a uma certa tentativa de anulação da dor. Os atos de punir ganharam, assim, uma nova moral, de atingir à vida mais do que ao corpo. Inaugura-se uma *“sobriedade punitiva”*, uma *“penalidade do incorporal”*, a *“entrada da alma no palco da justiça penal”* sob a tutela de um saber-poder científico à serviço de um novo modo de sujeição (FOUCAULT, 1999).

A suavidade dos castigos que caracterizou a reforma do aparato judiciário no século XVIII não se limitou aos interesses dos seus reformadores, mas se relaciona a uma mudança nas características das delinquências em si, como a redução dos crimes de sangue e atentados aos corpos, passando a haver um predomínio dos delitos contra as propriedades, dos roubos e vigarices. Como também, o perfil dos criminosos também muda, eles passam a ser mais calculistas e não os impulsivos de antes. Além disso, a prática comum de malfeitores agindo em bando dá lugar a grupos mais discretos. Foucault (1999) fala de passagem de *criminalidade de sangue* para uma *criminalidade de fraude* e na base dessas transformações, impõem-se diversas questões de cunho econômico, demográfico, de mudanças nos níveis de vida, o

aumento das riquezas, da produção e uma valorização jurídica da propriedade (FOUCAULT, 1999).

O que Foucault (1999) quer salientar com isso é a produção de uma *“tecnologia política do corpo”*. Argumenta ele que, se o corpo, nas diferentes sociedades, está ligado à sua utilidade econômica ou sua capacidade de produção (como vários estudiosos registraram), isso só se torna possível porque há, ao mesmo tempo, um sistema de sujeição - *“corpo produtivo”* concomitantemente ao *“corpo submisso”*. Essa sujeição pode se dar por muitos mecanismos, inclusive muito sutis, sem uso da violência, ao que chamou de microfísica do poder, que não se apresenta como propriedade, mas como estratégia. A sua dominação não ganha a forma de apropriação, mas de manobras, táticas, técnicas e funcionamentos.

A heteronormatividade presente no discurso religioso cristão não se apresenta com a face de monstro, mas com a face de anjo. De modo sutil e disfarçado, ela está ali, configurando os pensamentos, dominando os sentimentos. Vai ganhando a forma de monstro somente na vida dos heterodissidentes, porque ousam desejar o indesejável. Aí o monstro aparece, bota medo, aterroriza, faz chorar, faz sofrer. Biquara, Dourado e Guaiuba são alguns entre tantos que viram a face do anjo tornar-se monstro.

Esse poder de que trata Foucault (1999) exerce-se numa rede de relações sempre tensas, numa batalha perpétua e seus efeitos perpassam pelas diversas posições sociais, atravessando os diversos segmentos, não sendo simplesmente uma proibição por parte de quem quer que seja, do Estado, da religião ou das classes dominantes, mas permeia toda sociedade e com diversos pontos de lutas. Esses micropoderes, apesar de localizados, distribuem seus efeitos por toda a rede em que se encontram (FOUCAULT, 1999), como vimos nas malhas da rede que se tece nas vidas de Biquara, Dourado e Guaiuba.

Foucault (1999) ainda esclarece que a novidade dessas reformas jurídicas mencionadas não foi um maior respeito à humanidade dos condenados, até porque mostra que os suplícios continuaram a existir, mas foi que a justiça se remodelou, com controles mais inteligentes, uma vigilância penal mais atenta, uma reorganização do poder de punir, uma política dos corpos. O poder de castigar ganha uma nova economia, melhor distribuição e infiltração social.

A ideia de pecado assumida e propagada pela igreja parece com esse poder punitivo mais inteligente e sofisticado, em que o próprio sujeito assume a culpa e

concorda com sua pena. Essa noção pulverizada de poder de Foucault (1999) pode muito bem ser encontrada nas normas sexuais e de gênero que vigoram nos diversos contextos. No que concerne aos povos do mar, a religião tem um papel muito importante na pulverização da heteronormatividade. Ela está dispersa em todas as relações, ela é múltipla.

Em uma conferência proferida no Departamento de Filosofia da Universidade de Grenoble, em 1982, Foucault discorreu sobre o escrito “*As chaves dos sonhos*” de Artemidoro, oniromante profissional grego da segunda metade do século II d.C; sua obra oneirocrítica (sobre a interpretação dos sonhos) é composta de cinco livros, em que resgata escritos de seus antecessores e dados coletados em suas longas viagens pela Grécia, Itália e Ásia. Importa aqui especialmente o que se diz sobre os sonhos sexuais por esse autor, que Foucault nos apresenta organizando em torno da distinção entre três tipos de atos: aqueles que são conformes à lei - *kata nomon*, aqueles que lhe são contrários - *para nomon* e os que são contrários à natureza.

Chama a atenção o fato de que sonhar adulterando, ou relacionando-se com prostitutas, ou com escravos da casa ou sendo masturbado por um serviçal, são sonhos incluídos nos tipos conformes à lei pois, para interpretar esses sonhos, o oniromante interroga o ato sexual para fazer aparecer a relação social que nele está implicada, e para julgá-lo em função desta, como bem analisa Foucault (2017, p.170):

É preciso compreender que aquilo que determina para Artemidoro o sentido prognóstico do sonho e, portanto, de uma certa maneira, o valor moral do ato sonhado é a condição do ou da parceira, e não a própria forma do ato. Essa condição deve ser entendida no sentido amplo: trata-se do status social do ‘outro’, é o fato dele ser ou não casado, livre ou escravo; o fato de ser jovem ou velho, rico ou pobre; é a sua profissão, o lugar em que ele se encontra; é a posição em que ele ocupa em relação ao sonhador (esposa, amante, escravo, jovem protegido etc.).

Como vemos aí, além do status social do ser com quem se sonha, Artemidoro observava sua ligação com o sonhador e o lugar em que ele se encontrava. Por exemplo, no caso em que um homem sonhava tendo prazer com outro homem, Artemidoro julgava da seguinte forma: se esse parceiro for um escravo do sonhador, o sonho teria um significado favorável, tendo em vista que o escravo era parte integrante da riqueza do seu senhor, assim é legítimo que ele obtenha prazer com suas posses, é um direito do senhor. Por outro, Artemidoro também interrogava a posição do sonhador no ato sexual, pois

Colocar-se por baixo do seu serviçal, inverter no sonho a hierarquia social significa mau augúrio; é sinal de que se sofrerá, por parte desse inferior, um dano, um desprezo. E, confirmando não se tratar aí de uma falta contra a natureza, mas de um atentado contra as hierarquias sociais e de uma ameaça contra justas relações de forças (FOUCAULT, 2017, p.172).

Mas mudando os personagens do sonho e, ao invés de ser possuído por um escravo, o for por um outro homem livre, mais velho e mais rico, era interpretado como um sonho favorável, relativo a ganhos; e se este homem, mesmo sendo livre, porém mais jovem e mais pobre, era um sinal efetivamente de gastos. Como se vê nessa leitura de Foucault sobre Artemidoro, os sonhos de atos sexuais entre homens não eram classificados nem como atos antinaturais, nem contrários à lei (*para nomon*).

Nos sonhos contrários à lei, incluíam-se alguns casos de incestos (mas nem todos, pois em alguns casos o incesto com a mãe era portador de presságios favoráveis). Já os atos entre mulheres eram vistos como antinaturais, no mesmo grupo da relação com deuses, cadáveres, animais e consigo mesmo. Foucault (2017) analisa que o motivo disso está na forma de relação que Artemidoro privilegia: a penetração. A mulher aí estaria usurpando o papel do homem. Vejamos em suas palavras:

Entre dois homens, a penetração, ato viril por excelência, não constitui em si mesma uma transgressão da natureza (mesmo que ela possa ser considerada vergonhosa, inconveniente para aquele, que, dos dois, se submete a ela). Em contrapartida, entre duas mulheres, semelhante ato que se realiza a despeito do que elas são, e pelo recurso a subterfúgios, também é tão antinatural quanto a relação de um humano com um deus ou um animal (FOUCAULT, 2017, p.176).

Foucault (2017) ainda esclarece que a relação consigo mesmo a que se reporta Artemidoro não é uma referência à masturbação, já que esta era considerada conforme à lei e geralmente era realizada por um escravo. Refere-se, na verdade, à autopenetração, ou seja, sonhar com a penetração do sexo no próprio corpo, absorção do sexo na boca, beijo dado por si mesmo em seu próprio sexo. Todas essas visões eram consideradas funestas, destruições, indigências, necessidade de se chegar a situações extremas para se alimentar.

Esse olhar de Foucault sobre as interpretações dos sonhos sexuais por Artemidoro, que se deram num período que antecede a hegemonia moral cristã e muitos séculos antes do nascimento da biopolítica, nos instiga a pensar nas transformações dos tipos de discursos que envolveram a sexualidade humana ao longo do tempo. Essa sexualidade, cuja história se revela descontínua, reflete as

relações de poder que vão se estabelecendo em cada contexto sócio histórico, moldando *epistemes*, produzindo materialidades e hierarquizando sujeitos.

Nos manuais brasileiros de saúde pública, persiste uma definição pelas práticas. Apesar dos documentos mencionarem que a sexualidade pode ser exercida de diferentes modos que possibilitam a vivência dos desejos e prazeres, eles vão insistir que esses modos constituem identidades sexuais. Por esse ângulo, a orientação sexual vai se reportar à capacidade de cada indivíduo de ter interesse emocional, afetivo ou sexual por indivíduos de sexo diferente (heterossexual), do mesmo sexo (homossexual) ou de ambos os sexos (bissexual) (BRASIL, 2010), ou seja, uma definição restrita à classificação das práticas que em nada atinge a cultura heterossexual patologizante.

É importante assinalar o que nos traz Weeks (2000) quando enfatiza que o mundo real nunca é assim tão ordenado (heterossexual, homossexual e bissexual) e que outras culturas não têm essa forma de ver a sexualidade humana, como também não a tinham as culturas ocidentais anteriormente. Para ele, o termo homossexualidade passou por algumas conotações ao longo do tempo. Criado para ser uma variante benigna da heterossexualidade, passou a assumir uma descrição médico-moral.

4.4 “Da família de fulano, tem fulaninho que tem caso com fulaninho”

Talvez a instância mais uniforme com a narrativa religiosa colonial heteronormatizadora seja a família. A família, como venho dizendo, assume uma importância incalculável em comunidades tradicionais pesqueiras, já que conhecimentos importantes, como a lida com a pesca, por exemplo, são transmitidos pela oralidade, no espaço da família, na intergeracionalidade. A família, nesses territórios, às vezes se confunde com a própria comunidade, onde todos são parentes. Daí que os conflitos em torno da aceitação ou rejeição dos dissidentes sexuais e de gênero, na percepção dos próprios sujeitos que vivenciam, giram em torno da narrativa religiosa, mas escondem também o medo por parte dos pais de os filhos não se tornarem sujeitos plenos:

Eu percebo que todo mundo fala que é por causa que Deus não quer, mas minha mãe, né, ela se preocupava assim: menino, o que vai ser da tua vida? Tu vai ser o que na vida? Tu num tá vendo que isso não é de Deus, uma

peessoa não construir família, não ter um fruto. Ela sempre brigava perguntando de que eu ia viver, esse era o medo dela. Eu acho que ela pensa que nós gay não podemos fazer o que todo homem faz, fica uma pessoa assim, sem futuro, sem prestígio, não sei, não sei o que passa na cabeça dela, mas é esse medo aí... (Ariacó).

Ariacó retoma uma reflexão já levantada por Cangulo no capítulo anterior, o pavor de não vir a se tornar sujeito, o medo de ser relegado ao espaço da *abjeção* (KRISTEVA, 1982), só que dessa vez por parte da mãe dele. Para ela, o homem se constitui sujeito quando se torna pai de família e provedor, sendo capaz de, com a força do seu trabalho, fazer sua vida. Associar a imagem “*daqueles outros homens*” com pessoas descredenciadas para enfrentar a dureza da vida, lhe proporciona o terror em torno do futuro do filho Ariacó, um jovem gay assumido. Concebendo Deus como o Pai que só quer o bem para seus filhos, ela jamais pensará que a sexualidade de Ariacó é permitida por Deus.

Mas nem todos entrevistados observam essa particularidade de seus pais. A maioria nota que a rejeição, de alguma forma, se relaciona à religião. Quando falam de seus conflitos familiares ou discussões que se dão no ambiente da casa, no espaço privado, eles ponderam que a religião dos pais é o vetor da discórdia e da rejeição. Os pais demandam que seus filhos sigam as orientações da igreja e os filhos heterodissidentes ou se retraem ao silenciamento ou partem para o confronto, como aconteceu com Agulhinha:

Aos 17 anos, eu me assumi e tive que sair de casa. Minha mãe descobriu um namoro meu com um menino. De noite, minha mãe tava toda estranha pro meu lado, eu cheguei pra conversar com ela, eu falei assim:

- Mãe, eu tenho uma coisa pra falar pra senhora e tal... eu sou gay.

O jeito dela: - você não é.

O jeito de: Mãe, eu sou gay!

- Não é!

- Mãe, aceita que dói menos, eu sou gay!

- Você não é, se é de eu ter um filho gay, eu quero ter um filho morto.

Minha mãe é superconservadora, evangélica. Eu peguei e falei assim:

- Então você não tem mais um filho.

Peguei minhas coisas e fui pra minha vó, que morava ao lado. No outro dia, peguei minhas coisas, fiquei na minha uns dias e fui pra casa de minha irmã, em Aracati. Eu passei um tempo sem ela falar comigo. Aí um dia minha mãe falou pra mim que queria que eu voltasse pra casa. Eu falei:

- Se for pra você tá passando na minha cara eu não vou voltar, você vai ter que me aceitar do jeito que eu sou e tal.

Mas ficou tendo essas contendas e até hoje ainda tem essas brigas, por conta da minha sexualidade, não aceitam muito bem. Eu voltei, só que meu convívio com ela foi por pouco tempo (Agulhinha).

Para Agulhinha, é o fato da mãe ser evangélica que a fez ter essa rejeição para com ele. Ele percebe a violência homofóbica como consequência de uma religião que

qualifica como conservadora, que não admite uma outra existência afetivo-sexual para além da heterossexualidade – preferir um filho morto a um filho gay. Durante a Idade Média, a prática sexual entre homens era chamada de pecado nefando, ou seja, aquele cujo nome não pode ser pronunciado (MOTT, 1992) e, como que uma herança por ter sido um crime tão abominável, o assunto segue como quase impronunciável em muitos espaços até os presentes dias, especialmente em muitas famílias. Mas Agulhinha não se rende ao silenciamento: “*Mãe, aceita que dói menos, eu sou gay*”.

Camurupim também ao narrar um episódio ocorrido com seu amigo e vizinho, acredita que a religião dos parentes dele – “*todos são evangélicos*” – é o principal motivo da rejeição sofrida pelo mesmo:

Eu tive um vizinho que no meu entender ele é transgênero, desde criança que ele tinha trejeitos efeminados, já se identificava com o outro sexo. O pai dele era muito tradicional, muito rígido, então ele sofreu muito. Eu lembro que eu via sempre aquele sofrimento dele apanhando do pai constantemente. Até aconteceu um dia que o pai colocou ele pra fora de casa e até hoje ele vive sem ter um local fixo, a família praticamente o abandonou, pois são todos evangélicos. Após isso daí, ele tem sido o que ele quer ser. Ele se veste de mulher nas festas. Isso é muito dele. O principal problema dele é não ter uma família, pois a família é que aconselha e apesar de todos os pesares, é pra estar do seu lado, lhe protegendo e querendo seu bem (Camurupim).

A família, em sua concepção, é o espaço da proteção e do apoio. Mas, no caso de seu vizinho, significou violência e abandono. E, tal como Agulhinha, eles relacionam essa postura com a questão religiosa cujos preceitos favorecem atitudes de rejeição, preconceito, violência e abandono.

Já para Moreia, a conversa com a mãe não foi causa de violência, mas de acolhimento, só que, avalia ele, foi um pouco tardia devido sua própria aceitação ter demorado a acontecer, em virtude de sua “*moral católica*”. Foi a oportunidade de cursar uma faculdade que lhe ajudou no processo de aceitação e lhe encorajou ao diálogo com sua mãe:

Desde criança, sempre fui uma criança muito *viada, né*, ((pequeno sorriso)) como a gente... tem costumado dizer. Eh...eh... a minha maior lembrança era eu usando as saias- pegava as saias da minha prima *pra* usar e depois levava as surras da minha *vó, né*, ((risos moderados)). Essa é a lembrança assim mais antiga de criança. Eu era católica, *né*, então essa questão da sexualidade sempre *tava* permeada por esse- por essa moral católica, então eu demorei muito a me entender, não me entender, mas a me aceitar, eu me entendia, eu entendia minha sexualidade, mas eu não aceitava ela. Então isso demorou muito, até os meus dezoito anos... vinte. Quando eu entrei na faculdade, foi que eu comecei mesmo a aceitar essa sexualidade e a pensar em conversar com a minha mãe sobre isso e tal, até então eu negava isso, *né*, então se alguém me perguntasse: ai tu é gay? Não... Arranji namorada e tudo, mas era toda quadradinha, *né*, que a gente chama de normativa, *né*,

sempre dentro das normas, buscando muito... sempre muito dentro da igreja também, buscando esconder de mim isso, *né*, desde criança, mas sempre *tive* envolvido com coisas que o povo costuma dizer que são coisas de gay, *né*, quadrilha, com carnaval, com dança, com teatro, sempre... Mesmo que eu tentasse negar isso, mas o jeito *tava* em mim, *né*, *num* dava *pra* negar de tudo, dava *pra* eu me vestir diferente e tudo, mas o jeito *tava* em mim (Moreia).

Desde criança, como discorre Moreia, já demonstrava gostos por peças consideradas femininas pela sociedade, como saias e estava envolvido com “*coisas que o povo costuma dizer que são coisas de gay*”. Durante sua adolescência e juventude foi tentando se ajustar aos padrões heteronormativos: “*Arranjei namorada e tudo, mas era toda quadradinha, né, que a gente chama de normativa, né, sempre dentro das normas, buscando muito... sempre muito dentro da igreja também, buscando esconder de mim isso*”.

Voltando ao depoimento de Agulhinha, embora ele tenha encontrado a resistência da mãe, com os demais membros da família a história foi diferente:

Meus irmãos e minhas irmãs são super conscientes, eles chegam, conversam. Ele já foi comigo par casa da minha irmã, de várias irmãs minhas, irmãos meus. Minha irmã fala assim: olha, ainda vejo tu casado com ele, vocês como os quatro filhos, você correndo atrás do menino pra bater e ele defendendo o menino (risos) Eu sou muito explosivo, sabe? E ele é bem zen, mais calmo. Os opostos se atraem né? (Agulhinha)

Vemos aí como a heteronormatividade impõe seu modelo de família até aos casais não héteros: casamento, filhos, atração entre opostos. São essas representações que estão profundamente instaladas na maioria avassaladora dos indivíduos, o que levou Wittig (2001) a pensar a heterossexualidade mais do que uma prática sexual, mas um regime político de organização da vida.

Na opinião de Guaiuba, tem acontecido uma melhora nas relações familiares em que se levantam as dissidências sexuais e de gênero:

Tem melhora porque as pessoas têm aceitado mais, *né*, até as famílias mesmo, *né*, eles entendem que... *tá* quebrando mais aquele tabu, porque antigamente era uma coisa bem... era uma coisa bem extraterrestre, ser homossexual, ser homo era uma coisa bem complicada. Mas hoje por já ter, *né*, tem as novelas que os casais se relacionam, *aí* da família de fulano tem *fulanim* que tem caso com *fulanim*, mas se respeitam, então as famílias *tão* entendendo isso, então *tá* melhorando. Acho que a convivência, os pais *tão* aceitando, eu vejo mesmo os pais dizer: não, ele é, então é um gosto dele, eu só não quero aqui em casa, mas acho que *tá* quebrando mais esse tabu (Guaiuba).

Ele observa que o aumento dos casos visíveis na comunidade corrobora para uma melhor compreensão das famílias, que recebem as informações através da

televisão e vão acompanhando o que vai acontecendo com outras famílias. Tal qual Cangulo, no capítulo anterior, Guaiuba evoca a imagem do extraterrestre para comparar o sentimento de ser homossexual em seu lugar, algo muito exótico ou distante para ser compreendido.

A estrutura de poder que entrelaça sexualidade, gênero, etnia e religião tem na família nuclear burguesa um *lócus* potencial de reprodução da heteronormatividade colonizada, que é, acima de tudo, heteronormativa e heterossexista, pois impõe uma ordem social que toma de conta das relações parentais. O sistema-mundo pós-colonial que hierarquizou as sexualidades (GROSFOGUEL, 2008) espalhou-se pelos centros e recônditos do país e, como vimos nas narrativas dos povos do mar, a religião tem papel preponderante na internalização das ideias morais nesses territórios, tendo vigiado e punido os dissidentes sexuais e de gênero.

Se concordamos com Butler (2017) de que o sexo e o gênero são efeitos do discurso e não a causa deles, e aqui estamos destacando o discurso heteronormativo religioso que assume a face de anjo-monstro, então é justamente esse discurso pulverizado na vida dos povos do mar que mantém cristalizados e intactos o sexo e o gênero que são tidos como corretos, naturais, agradáveis aos olhos de Deus.

4.5 Vacora: bicha preta macumbeira

Em terras de hegemonia das religiões cristãs e da heteronormatividade branca, foi providencial conhecer Vacora. Ela apresenta-se como a “*bicha preta macumbeira*”. Diante de definição tão interseccional, não tive como deixar de ir em busca de sua fala. Marcamos na Rua Grande de Aracati, rua histórica com prédios e monumentos conservados dos séculos XVIII, XIX e XX, tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. No Centro Histórico de Aracati, podemos encontrar a Igreja de Nosso senhor do Bonfim, construída em 1772, de arquitetura barroca. Temos ainda a Casa da Câmara e Cadeia, que conserva os moldes do Brasil Colonial. Atualmente funciona como a Câmara de vereadores e uma biblioteca. Conserva ainda a casa do escritor Adolfo Caminha, que nasceu em Aracati, além de outros patrimônios que anunciam que povos negros tem raízes profundas na construção dessa cidade.

Foi nesse ambiente que exercita nossas memórias que pude conversar com Vacora, na casa de uma amiga, numa tarde ensolarada, em que tomamos suco com bolacha e falamos da sua vida. De início, ela já esclarece que sua identidade começa

pelo seu jeito de se vestir. Tem um estilo muito particular. Diz ser andrógena e não binária e esse não binarismo deixa-se ver nas vestimentas:

Eu permeio muito entre o feminino e o masculino, sabe, tal dia eu *tô* acordando eu *tô* mais feminina, eu coloco as minhas (?pantacusas?), minhas blusas, *né*, e tal e meus adereços, gosto muito de me maquiar, então sempre vou *tá* muito rebocada como a gente fala, *né*, com a maquiagem muito um pouco exacerbada e tal com o meu Lip Tint, meu gloss, então já causa uma certa impressão, *né*, assim um choque socialmente quando a pessoa te ver.

Esse entre-lugar que a distancia dos polos masculino e feminino, faz com que possa usar barba e batom e causar o que chama de choque social. Acessórios que permeiam entre gêneros se harmonizam no seu corpo e nem parece que enfrentam tantas recusas e aversões. Mas Vacora confirma que em quase todos os espaços sociais que frequenta vai se deparar com as consequências por ser *bicha preta macumbeira*, ou seja, por perturbar as identidades estabilizadas:

Vem também a questão do racismo que eu sempre tenho atrelado a isso que o racismo é estrutural, então vai permear em todos esses âmbitos, então eu, enquanto uma *bicha preta* já sofro, *né*, por ser gay socialmente, *né*, *pra* gente falar, *né*, ser gay e ser preta, *né*, e a minha religião é religião de gente preta, é a religião de matriz africana, *né*, eu sou umbandista e *aí* macumbeira, *né*, se a gente conseguisse entender o real tema o que é macumba e toda sua amplitude seria muito bacana que as pessoas abrissem os olhos *pra* entender isso, então- a gente ainda vai sofrer no mercado de traba- trazendo o mercado de trabalho ainda, *né*, por ser preta, por ser gay e por ser umbandista, então já tenho três fatores que me impedem uma contratação, *né* (...) Então é esse preconceito que a gente vai sofrer também no âmbito escolar, dessa maneira, *né*, das agressões, das piadinhas também, os olhares tortos (...) quando eu vou chegar com meu turbante, quando eu vou chegar com as minhas guias de proteção, quando eu vou chegar com o meu branco, *né*, quando eu vou chegar com as minhas tatuagens, Laroîê exu, quando eu vou chegar cantando os meus pontos e as pessoas já vão te olhar estranho, já começam a te olhar dos pés à cabeça, *né*, e quando elas olham dos pés à cabeça que ela vê uma *bicha* andrógena não binária, *né*, trazendo assim que usa uma pantacor, que usa saia, *né*, uma blusa em cima, que já usa um turbante, usa os colares, *né*, já é mais um choque, então é todo um conjunto... *né* (...) Então é mais-mais nesse- nessa questão que sofremos os preconceitos, fora também nos espaços sociais que permeamos: supermercado, *né* (...)

Vacora é consciente de que sofre uma tripla discriminação: pela sexualidade, pela raça e pela religião. Grada Kilomba (2019) fala que o racismo é visto predominantemente como uma camada de tinta, a qual poderia ser removida facilmente. Com isso, ela quer esclarecer que o racismo é percebido como algo que só compõe a estrutura social sem, no entanto, ser determinante. Apenas como se fosse um elemento a mais. Também é visto como uma coisa que ficou no passado. Assim, há uma ampla negligência com os negros e negras.

Essa autora define racismo a partir de três características: a primeira se refere à construção da diferença, em que a pessoa é vista como diferente em relação ao grupo dominante, que é tido como norma; segundo, essas diferenças se inserem em valores hierárquicos, que inferiorizam os tomados como diferentes; e a terceira aponta sua relação com as estruturas de poder, sejam históricas, políticas, sociais ou econômicas. As duas primeiras características, a construção da diferença e sua hierarquização, dão forma ao preconceito e a combinação do preconceito com o poder dá forma ao racismo (KILOMBA, 2019).

Então não é apenas o preconceito por sua diferença que Vacora enfrenta. Como ela mesma reconhece, na fala acima, no mercado de trabalho não vai ser contratada, no meio escolar e acadêmico há um choque muito grande quando ela ocupa esses espaços, que no supermercado olham atravessado etc. É racismo enquanto preconceito entranhado nas estruturas de poder.

Quanto ao aspecto religioso, sabemos que nos navios negreiros vieram saberes, crenças e muita simbologia. As cerimônias religiosas africanas se misturaram com outros elementos religiosos já existentes em terras brasileiras, dialogaram com outros ritos, dando origem à umbanda (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009). Esta religião segue fortemente desprestigiada, pois como narra Vacora, quando ele expõe seu turbante, seus guias de proteção, sua roupa branca, suas tatuagens de divindades da umbanda, seus cantos etc, passar a sofrer a discriminação. Sente na pele que o preconceito não começa diretamente com a verbalização dos insultos, mas inicia sutilmente nos “*olhares tortos*” daqueles que se chocam com sua performance tida como monstruosa e inadequada.

Vacora também vive diversos desentendimentos com seus familiares. Atualmente, não fala com os pais e raramente com os irmãos. Com estes, só tem cumprimentos rápidos, frios e distantes. Um deles é evangélico e, por Vacora ser umbandista, dificulta ainda mais uma aproximação. Uma das discussões se deu por conta de uma saia que usou. Ela bradava que uma saia não iria mudar seu caráter, que era amparada pela constituição, era livre para poder ir e vir, tinha o direito de manifestar-se e ser quem é. Seu pai parou de falar com ela. Tempos depois, Vacora chamou-o para uma conversa e seu pai respondeu que não tinha nada para conversar. Tiveram outros desentendimentos e sua mãe concordou com as atitudes do marido, mesmo já tendo sido vítima também de agressões por parte dele:

Ela disse que *tava* tudo normal e que apoiava ele, isso e aquilo outro e que não queria que eu fizesse mais as minhas obrigações dentro de casa, *né*, que eu não acendesse mais vela, que eu só poderia acender um incenso e várias outras coisas que ele falou... ele disse que se eu quisesse ficar em casa tudo bem, mas também se não quisesse *tava* tudo ótimo, mas se eu ficasse ia ser do jeito dele, do jeito que ele quisesse, da maneira que ele quisesse, eu olhei *pra* eles dois e disse, pois eu agradeço por tudo e estou sim saindo de casa hoje, sem ter *pra* onde ir literalmente. Agradeço por tudo, se vocês estão se sentindo bem, estão felizes, ótimo. Estou feliz do mesmo jeito, estou saindo de casa amanhã, isso no dia dois de dezembro, *né*, dia três eu arrumei tudo, liguei *pras* minhas amigas, *né*, venham buscar-buscar minhas coisas, eu fui no outro dia atrás de caixa com meu outro amigo do Fortim, no dia da discussão eu saí perdido assim no meio da rua, assim chorei muito, fui para casa de uma amiga minha *áí* cheguei era mais ou menos onze horas em casa- cara toda inchada de chorar, *né*, de tudo que tinha acontecido, de eu ter apanhado da minha mãe (...) então a gente parou de falar por todos esses motivos, *né*, por uma questão religiosa também de agora ele não... aceitar mais o meu culto religioso e tal...

Todos esses conflitos domésticos fizeram Vacora sair de casa, de onde ela não estava autorizada a se vestir como queria, nem a realizar seus cultos sagrados. Foi então morar com sua avó e passou menos de um mês, depois se mudou para o Campo São Francisco. Mas o período que passou com sua avó deixou boas lembranças:

Eu também nunca tive muito diálogo com a minha vó, eu morava com ela, fui passa vinte e sete dias e eu já sou bem afetada, *né*, já sou-já- (tímida risada) eu já tenho uma construção social, uma construção de gênero, *né*, bem formada (...) e foi muito bacana a experiência que nós tivemos, *né*, você imagina ter uma experiência com uma pessoa já com setenta e sete anos, que tem uma consciência totalmente diferente do que nós temos hoje, atualmente, *né*, os conceitos sobre a religião dela, só existe o catolicismo, mas ela so- aceita de boa, sabe, e foi super fantástico esse convívio que nós tivemos de brincadeiras, de conversa, de debates e foi importante também, *né*, *pra* mim poder- *pra* eu poder ver qual era a visão que ela tinha sobre mim, como é que ela enxerga isso, como é que ela vê isso, *né*, a religiosidade ela não aceita, ela diz assim: AH VOCÊ PODE SER QUEM VOCÊ QUISE, *pra* mim *tá* tudo bem, você sendo gente de bem e isso é muito tocante *pra* gente, *né*- eu sempre falo... as palavras elas têm peso, muito peso mesmo e quando são de pessoas que você gosta, ou você- ou que é da sua família, *né*, porque tem gente da família que você não gosta, *né*, que não faz merda nenhuma que ela venha a falar, mas quando são pessoas importantes ela vai ter muito peso.

Diferentemente de seus pais, a sua avó lhe permite ser e viver como lhe convier, contanto que esteja bem. Suas palavras de liberdade e acolhimento tiveram “*peso*”, foram significativas para Vacora. Em meio à turbulência por que passava, soaram como acalanto. O diálogo com sua avó lhe fez mais forte. A família não é uma instituição monolítica, é também uma reunião de diferentes. Como o catolicismo também. Há uma diversidade de compreensões que se cruzam e se chocam.

Vacora narra suas vivências em terreiros de candomblé, centro espírita e igreja católica. Afastando-se e retornando outras vezes, num trânsito intenso:

Eu já tinha uma vivência de terreiro por conta do meu pai, eu nunca tinha frequentado, mas eu- quer dizer eu nunca tinha ido... corriqueiramente, diariamente, mas eu já tinha sete anos nessa criatura, *né*, eu fui duas vezes, sabia e tal... eu cresci dentro de um centro espírita... e depois por conta da minha vó que insistiu muito eu tinha que fazer- eu tinha que ser crismado porque se não eu ia morrer pagão ((riu-se)) tem toda essa cultura católica, *né*, eu não tinha discernimento que ia ser isso, mas eu sempre tive esse-essa-essa visão *pra* dançar afro, *né*, *pra* essa questão de orixá, mesmo eu não sabendo o que era, o que significa, enfim... *aí* eu saí do centro espírita eh:: voltei *pra-pra* igreja católica, fiz a primeira comunhão, logo depois eu fiz a minha crisma que foi um momento maravilhoso *pra* mim porque eu já retomei laços da minha infância que estavam afastados- a minha crisma foi só com a galera da minha rua... então foi perfeito aquele momento, não pelo ato em si, mas pelo ato de- de vivenciar os meus amigos mais uma vez... *aí* pronto, *aí* eu me afastei total, afastei total *aí* cansei cansei de espiritismo, cansei de igreja católica, agora vou viver a vida, vou fazer o quê der na minha cabeça *aí* volt- ((riu-se)) voltei *pro-pro* centro espírita já, *né*, já com essa formação, fiz todo curso e tal, o estudo da doutrina espírita, parei na metade também e já comecei a ser a trabalhadora da casa, *né*, fui professora de lá do- da Mocidade, a gente trabalhava evangelho e tal, a gente conseguiu trazer a dança e o teatro *pra* dentro do-do-do centro espírita- meu tio é o coordenador, *né*, então eu também não-não mudei minha personalidade porque estava lá, mas carregava um peso por ser o sobrinho do presidente da casa espírita, *né*, ((tímida risada)) são muitos pesos *pra* carregar nas costas... e uma vez- *aí* a minha amiga de infância, a Janaína, é super importante falar porque é a pessoa que eu tô morando agora, a pessoa que me acolheu nesse momento, ela e os pais dela, que eu sai de casa, fiquei sem lar, sem tudo... a família dela é umbandista desde que ela nasceu, antes dela nascer, *né*, mas ela também era evangélica, ela já tinha aquela-aquela coisa: não vou frequentar, não vou praticar e eu senti- eu tenho artrite, *né*, eu tenho artrite e eu senti muitas dores nos meus cotovelos, eles travam muito, tratavam demais demais demais e a tia dela e tal já tem toda uma história dessa casa que eu frequento, *né*, é uma casa de umbanda que já tem quarenta anos. O nome da casa é Fraternidade de Umbanda Fé, Caridade e Esperança, *né*, *aí* o filho do Seu João que é conhecido como capa preta aqui do Aracati, ele que assumiu agora, a fraternidade tem seis anos, vai fazer sete anos agora. Fraternidade é o terreiro, é o terreiro. Porque fraternidade, tenda, terreiro, assim como eles queiram a espiritualidade, *né*, vem disso. E eu fui numa gira de esquerda que é uma gira de Exu e Pomba Gira, *né*, e eu fui fazer o meu atendimento que a gente fala que a consulta, *né*, *tava* lá, *tava* na consulência, eu levantei e fui lá muito nervoso, *né*, não sabia e tal *aí* foi nessa conversa que eu tive com a tia da Janaína que ela é a esposa do nosso sacerdote, do Jacó, a gracinha e a gente já tinha esse contato de família porque eu ando na casa da Janaína desde os meus sete anos de idade, a gente estudou juntas, a gente só se separou na faculdade agora, *né*, então fui conhecer a fraternidade, tive esse primeiro contato, foi coisa rápida também *aí* depois... eu tive de ir na fraternidade com o meu pai, *né*, nós fomos e depois também- tranquilo e *aí* quando eu estava no centro espírita começou a teologia de umbanda, a fraternidade começou a ministrar, o irmão da Janaína chamou ela e eu *tava* no espiritismo e eles queriam uma pessoa que fosse do espiritismo *pra* conversar e nessa conversa a gente começou conversando, conversando e eu comecei a ver- comecei- e quando eu fui ver já *tava* dentro da fraternidade, *né*, já *tava* indo *pras* giras... estava nas aulas de teologia, já *tava* dentro, já *tava* decorando e tal, mas ainda estava na consulência, eu não estava na corrente, *né*?

Vacora decidiu por se firmar na “*fraternidade*” que, como ela mesma explica, é o terreiro nomeado de Fraternidade de Umbanda Fé, Caridade e Esperança. As giras, esclarece ela, é quando se juntam para celebrar o divino, quando seus guias espirituais vêm à terra e o terreiro canta, dança, louva, como também:

Nós prestamos atendimento à sociedade no caso, *né*, nós não cobramos nada, nada, nada, nada, o atendimento é totalmente gratuito. Nós temos palestras, *né*, nós temos blog, instagram, a gente traz podcast, traz informações de livros e a gira é esse momento onde o divino está encarnado na terra *pra* gente poder celebrar, *né*, acontece todo esse processo e foi assim que me aproximei da fraternidade, quando eu fui ver eu já *tava* fazendo a teologia (...) me formei e tal, quando a gente se formou já *tava* vestindo farda e foi assim acontecendo naturalmente, sabe (...) Eu e Janaína, nós temos uma conexão muito forte, hoje ela também frequenta, nós somos médiuns da casa, ela é evangélica, *né* (risos). Era, era evangélica, *né*, e hoje nós somos médiuns da casa tanto eu quanto ela. A vó dela tem quarenta anos de umbanda, então hoje ela ver todos os netos dela dentro da fraternidade, as filhas também e então é aquela alegria (...)

As religiões de matriz africana têm resistido a todo estigma que se criou em torno de sua prática. Demonizadas e marginalizadas, elas persistem nos recônditos dos territórios dos povos do mar e têm acolhido pessoas como Vacora, cujas dissidências sexuais e de gênero não são julgadas como pecaminosas ou abomináveis, como ela interpreta:

Essa abertura, essa relação da sexualidade com as religiões de matriz africana é por conta do processo de liberdade do ser, porque tipo quando a gente vai pro catolicismo o gênero é só o masculino e o feminino e o que se desvirtua desse processo é tido como pecado, é tido como questões do demônio, e tem outras religiões também. Essa aderência ela vem mais por esse processo de liberdade, *né*, das religiões de matriz africana, desse acolhimento que dá, porque, por exemplo, na umbanda você pode ser o que você quiser, porque você é sagrado, você é divino, você é Deus, entendeu?

Percebeu Birman (1991) que os terreiros de candomblé quase sempre são associados a espaços ocupados por bichas, em que os pais de santo são caricaturados pelas mídias e representações sociais. Mas para ela, essa questão é muito mais profunda e tem a ver com as concepções de gênero nos cultos afro-brasileiros que se articulam aos ritos de possessão que inclui concepção de universo, de pessoa e da divisão de papéis da *famílias-de-santo*. Para o candomblé, existem dois mundos: o aiê (a terra) e o orum (o céu). O aiê é o mundo criado e cultivado e representa a face humana, conhecida e terrena. O orum é o mundo originário, a fonte divina de todas as coisas. A noção de pessoa emerge como uma resultante do contato entre as duas esferas que ocorre por intermédio da possessão.

Ternos, pois, a relação dos homens com o mundo terreno, que se apresenta também como o mundo dos ancestrais, espíritos dos mortos, mundo que instaura o campo da ética e da disciplina moral. Este mundo é masculino e cultivado, em oposição àquele, representado como feminino e da natureza, o domínio dos orixás. Para os indivíduos do sexo masculino se manterem plenamente concernidos à esfera que lhes é própria, enquanto homens, é preciso então que não virem no santo. A possessão nesse caso, oposta à esfera da ancestralidade, atribui a quem a pratica qualidades pertencentes a esse domínio distante e separado do mundo dos eguns, o orum, onde residem as forças da natureza na forma dos orixás. O contato com essa esfera divina parece uma 'saída' do mundo: como se o indivíduo por certos instantes estivesse além das determinações que no cotidiano o subordinam. E o cotidiano, o mundo terreno, inegavelmente é masculino. Há uma clara homologia entre esses campos de diferenças: *o reino dos orixás se opõe ao reino dos eguns da mesma forma que o gênero masculino ao feminino e a linha de umbanda ao candomblé* (BIRMAN, 1991, p.46, grifo da autora).

Por esse entendimento, o acesso a orum, o reino dos orixás, por meio da possessão, demanda a incorporação da feminilidade e, conseqüentemente, processos de afastamentos daquilo que é considerado masculino no reino dos eguns. Os ogãs, ou seja, aqueles que não são filhos-de-santo, não se feminilizam, pois não passam a *virar no santo*, o que não quer dizer que não têm sua importância no ritual, ao contrário, exercem atividades de mediação, aquelas que chamam os orixás, como, por exemplo, tocar os atabaques (BIRMAN, 1991).

Em seus trânsitos por religiões, Vacora percebeu que enquanto a feminilidade de quem é tido como masculino é um processo demoníaco nas denominações cristãs, nos terreiros, ao contrário, é algo da esfera do divino. Essa total oposição foi fundamental para aquilo que ela diz de se sentir melhor acolhida pelas religiões de matriz africana.

Outro encontro potente para Vacora foi com sua instituição de ensino médio, onde se deparou com novos amigos, também negros e “*afeminados*”, além de grupos de teatro e dança e do movimento negro:

Eles já eram todos mais quebrados do que eu, o J. tinha um cabelo enorme, o S. também, eles já eram bem afeminados e eu: nossa, que fantástico, eu estava me sentindo bem acolhida, eu me senti naquele espaço, eu me senti no meio dos meus, *né*, ai que perfeito, então já comecei esse processo de ascensão do Vacora já começar a enxergar e que aquilo era tudo normal e não tinha nenhum problema e quando eu chego também no IFCE¹⁸ que foi o processo- porque era um pouco- eu era uma pessoa um pouco tóxica, viu, eu não tenho essa consciência negra desde sempre não. Eu comecei a ter minha consciência negra quando eu entrei no Instituto Federal que eu entrei no Revoada, que era um grupo de teatro e dança, que eu conheci o movimento negro, o Enegrecer (...)

¹⁸ Instituto Federal do Ceará

Os encontros potentes, caracterizados pelas paixões alegres, como discutiremos no próximo capítulo, são fundamentais no processo inacabado da generetnicidade, que funciona como um devir, em que esses encontros têm seu peso na conformação de nossas expressões sexuais e de gênero. Vacora, depois de longos anos sofrendo bullying na escola, finalmente se vê acolhida, abraçada e com possibilidade de fortalecer aquilo que chama de “*consciência negra*”, que seria uma compreensão mais formada sobre as condições da opressão racial sofrida pelos negros e negras desde a escravização e que se infiltrou nas estruturas de poder da sociedade, fazendo com que pessoas como ele enfrentem todo dia de sofrimento e exclusão.

Juntamente a essa consciência negra, vai se firmar uma consciência mais libertária sobre sua sexualidade, que tem seu marco com a interpretação em dança da personagem Salomé no Grupo Revoada:

Eu dançava pelo Revoada e eu recebi um convite- a gente *tava*- era junho, a gente ia falar sobre o solstício, *né*, para poder chegar ao São João. Eu fui convidada para dançar de Salomé, nossa eu tinha dezoito anos naquela época, tinha dezoito anos, *cê* imagina, eu não tinha conversa com meu pai, com a minha mãe eu já brincava um pouco com ela, os meus amigos iam *pra* minha casa, frescava e tal, cantava, mas não tinha aquele dialogo, era uma coisa que *tava* acontecendo ali, mas não existia esse dialogo por trás... e eu fui convidada e eu fui sim- vou- *né*, eu lembro uma vez que a minha mãe me disse que meu pai nunca queria me aceitar do jeito que eu fosse, mas não queria eu vestido de mulher. É impressionante, *né*? Quando surgiu a pergunta que meu professor fez: Douglas, você topa? De imediato meu consciente já trouxe o que minha mãe tinha falado e eu disse sim, eu vou sim, e foi quando eu topei, a minha mãe foi, *né*, eu dancei de Salomé *pro* Instituto Federal inteiro, *pra* cidade inteira porque o evento era aberto, então tinha todos os meus amigos, tinha gente de várias comunidades do Aracati, *né*, tinha os professores de Fortaleza, a Reitoria *tava* aqui, então foi um momento único, *né*, que eu dancei de Salomé... imagina, *né*, eu toda garotinha, de perucona, a roupa mesmo, barriga de fora, a saia mesmo de dança do ventre, sutiã e tal e nesse momento eu dançava como Salomé, interpretava, fazia todo o papel e depois eu voltava já *pra* quadrilha como rainha da quadrilha, *né*, já montada e tal, de vestido, anágua, coroa, então esse foi um momento bem importante na minha vida que eu lembro sempre dele, *né*, de estar com meus amigos- apesar do que aconteceu comigo e com a minha mãe, eu lembro muito daquele apoio que ela me deu e tal, de *tá* lá, de *tá* gritando (...) e eu dancei- nossa, repercutiu no Aracati todo, cidade pequena, *né*, Instituto Federal, tinha aluno das escolas particulares, todo mundo e tal, mas foi um momento bem bacana e foi um momento único, *né*, dentre outros que existem, mas esse eu acho bem importante eu frisar tanto da escola profissional, *né*, e do Instituto Federal- lógico quando eu entro nos dois isso foi bastante bacana, sabe (...)

A beleza da sua dança repercute de forma positiva. Em meio ao público, sua mãe parece se render ao encantamento da arte e aplaude seu espetáculo. Foi um dia de afirmação perante toda comunidade escolar e parte de sua família.

A narrativa de Vacora sai da categoria “*aqueles outros homens*”, pois ela não é homem nos termos que normalmente referimos, nem tampouco mulher. Ela fratura a linha coerente exigida entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Ela perturba uma identidade estabilizada. Ela subverte as hierarquias produzidas pelo sistema-mundo pós-colonial: a hierarquia sexual, a de gênero, a patriarcal, a racial e a religiosa.

Vacora, assim como tantos outros sujeitos dispersos pelos povos do mar, produzem seus diários autobiográficos subversivos, ofertam-nos histórias de quem se recusa a ser capturado pela normalidade e normatividade heterossexual. Eles e elas fazem de suas biografias centelhas de subversões e de dissidências sexuais e de gênero no seio das comunidades de pescadores, possibilitando ressignificações e fraturas generétnicas.

Vimos até aqui que a generetnicidade, termo que empregamos para tratar do gênero etnicamente performatizado, se vincula à essa matriz cultural de colonialidades. Essa relação é importante de ser desvelada em nosso estudo porque, ao tratarmos das iniquidades em saúde, estamos defendendo que é na articulação entre várias formas de opressão que se complexificam as iniquidades e torna a promoção da equidade em saúde extremamente desafiadora.

5 CORPOS ENTRISTECIDOS E ALEGRES: A DIMENSÃO AFETO-CRIATIVA DA GENERETNICIDADE

No presente capítulo, daremos ênfase ao que distinguimos como uma dimensão afeto-criativa da generetnicidade. Ela não se dissocia de tudo que abordamos antes, dos monstros coloniais e de todos os aspectos histórico-sociais experienciados pelos sujeitos, pois como afiança Oliveira (2016), a sociabilidade não se opõe à singularidade. O intuito de um capítulo à parte é discorrer com mais afinco vislumbrando essa dimensão no interior das narrativas, em que ações e paixões se emaranham, lembrando que a generetnicidade é também um processo corporal.

A ética de Espinosa guiar-nos-á nesse intuito, mas com a contribuição das lentes de Butler (2015) que enxerga nesse filósofo uma ética que inclui sempre o outro, não sendo um movimento puramente individual, já que seu conceito fundamental de *conatus* assevera que este aumenta ou diminuiu no encontro com os outros.

5.1 Generetnicidade como síntese de ações e paixões

Quando defendo que a generetnicidade é um processo inteiramente afetivo, estou recorrendo à concepção abrangente da afetividade humana elaborada por Espinosa. Ela se fundamenta numa relação profunda entre alma e corpo, os quais são oriundos de uma mesma substância. Assim, foge do dualismo psicofísico presente no pensamento cartesiano e da concepção naturalista que vê o corpo como máquina e como substância distinta da mente. Para ele, razão e afeto coexistem no humano, com igualdade e simultaneidade, sem hierarquias (CHAUÍ, 1995).

Explica Chauí (1995) que a concepção filosófica da tradição concebeu a paixão como um impulso de instintos desordenados, totalmente contrária à vontade livre que seria guiada pela razão. Espinosa se contrapôs a essa tradição e deu um enfoque diferente para a paixão. Aranha e Martins (2005) esclarecem que Espinosa recupera o sentido positivo de paixão, afastando-a da ideia causadora de desvario, doença e desequilíbrio, como predominou em algumas correntes filosóficas, a exemplo dos estoicos, que destacavam seu caráter perturbador e sua irracionalidade.

Não raras vezes, nos deparamos com estereótipos sobre os dissidentes sexuais e de gênero, taxando-os de desvairados, compulsivos por sexo, dominados pelas paixões ou desequilibrados. Suas relações amorosas são cotidianamente

reguladas, numa busca disfarçada por sinais que comprovem o quanto se constituem num erro ou o quanto são seres que estão negligenciando a razão em detrimento da emoção.

Pronuncia o filósofo que: *“Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”* (SPINOZA, 2009, não paginado). Para ele, o nosso corpo é essencialmente relacional e as afecções são justamente a capacidade de afetar outros corpos e de ser afetado por eles, sem se destruir. Nesse processo de afetações recíprocas, o corpo produz imagens de si próprio. Assim, na nossa relação imediata com o mundo, imagens visuais, sonoras, tácteis, olfativas e palatáveis são produzidas. É o conhecimento imaginativo que a mente opera e, enquanto potência pensante, realiza o esforço para associar, diferenciar, generalizar e relacionar essas imagens, criando conexões para poder se orientar no mundo (CHAUÍ, 2018).

Penso numa generetnicidade que se produz por afetações. Nosso *conatus*, que é nossa potência interna de existir, tanto pode agir ativamente quando passivamente, pois muitas vezes os efeitos que se produzem em nós têm causas externas a nós mesmos, não sendo resultado de causas que só nos dizem respeito, mas da interação que temos com outros conatus (CHAUÍ, 2018). A generetnicidade supõe que as expressões de gênero são sínteses de afetos ativos (ações) e passivos (paixões), em que o sujeito generificado, mesmo com todos os condicionantes culturais que o envolvem, pode agir ativamente no refazimento do gênero em outros termos.

Butler (2005) concebe que a relação entre as normas culturais e as singularidades é de tensão. O “eu” tanto tenta agir sobre as normas quanto é constituído por elas. Quando os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero lutam por reconhecimento, para serem reconhecidos como humanos no espaço público, é que sentem que sem alguma forma de reconhecimento não conseguem viver, à medida que também percebem que o modo como estão sendo reconhecidos impossibilita suas existências.

Existem três afetos considerados primários ou originários por Espinosa, dos quais se originam todos os outros: a alegria, a tristeza e o desejo (SPINOZA, 2009). Clarifica Chauí (2018) que a alegria é a percepção que nós temos do aumento de nossa força para existir e agir, isto é, da forte realização do nosso ser. Ao contrário, tristeza é a percepção que nós temos da diminuição da nossa força para existir ou agir

ou a fraca realização do nosso ser. E desejo é o sentimento que nos determina a existir ou agir de uma maneira determinada.

Por essa óptica, podemos dizer que somos todos seres desejanter, não no sentido da carência, falta ou desemparo, mas porque nos determinamos às ações em busca de nossas satisfações. Os desejos não são irracionalidades, mas parte do que nos faz humanos, que nos leva a fazer determinadas coisas, abarcando a totalidade da nossa vida afetiva e nos fazendo seres singulares, em meio a todos outros seres com suas próprias afecções.

Assim, os nossos sentimentos podem ser libertadores ou aprisionadores, pois tanto podem gerar potência de ação, como o faz as paixões alegres, como podem gerar potência de padecimento, que cristaliza as ações, resultado das paixões tristes e essas paixões não podem ser relegadas a um segundo plano, como se os afetos nada nos comunicassem e não fossem expressões de nossas existências. Sexualidade e gênero são, de certa forma, afetos, no sentido de que só se realizam na interação com outros seres com quem convivemos.

Oliveira (2016) recorre à Espinosa a partir das leituras de Antônio Negri (2013) e de Judith Butler (2015). Vejamos o que este autor elabora:

Butler (2015) argumenta a partir da ideia de que a *Ética* de Espinosa defende uma visão da categoria de vida como uma que não pode ser entendida de forma individual, até porque, de acordo com Espinosa, o *conatus* (o esforço que cada coisa faz para perseverar no seu ser) é aumentado ou diminuído em função dos encontros com os outros. Assim, Espinosa estaria a advogar, na óptica de Butler, que a singularidade está implicada nas singularidades de outros e que, como tal, o desejo da vida põe a singularidade do eu em questão, dada essa importância de outros. Quando Espinosa se move da ética para a política, esse projeto é claro, pois, como propõe também Negri (2013), é marcado pela sociabilidade que não é mutuamente exclusiva ou oposta à singularidade; pelo contrário, a socialidade apropria-se da singularidade, desapossa-a e, ao mesmo tempo, a singularidade limita as possibilidades totalizantes do social, mas que assume a sua especificidade no contexto em que é gerada, ou seja, na socialidade (OLIVEIRA, 2016, p.118)

O que Oliveira (2016) está a defender é que o pensamento de Espinosa é potente para compreendermos a constituição do sujeito genderizado, especialmente a partir da distinção de poder como *potentia* e poder como *potestas*. A *potestas* é um poder relacionado a uma concepção de comando, a uma capacidade de agir e criar efeitos, sendo transcendente, podendo ser relacionado, assim, às normas de gênero, que são mais da esfera sociocultural. A *potentia* implica “o uso e exercício da força em ato, localizado, um poder que é imanente e onde se coordena desejo subjectivo e

construção” (OLIVEIRA, 2016, p.120), tendo a ver com a expressão do gênero, que tanto são afetadas quanto limitam a norma.

Quando penso a generetnicidade também como afeto nos termos de Espinosa, tem muito a ver com o conceito de potência de gênero de Oliveira (2016), na forma como busca compreender que as normas de gênero quando passam pelos corpos dos sujeitos, são ressignificadas, sendo num só tempo, a reprodução e a recriação do gênero.

5.2 Cheiro de capim na praia em tempo de chuva

Paulo Freire (1999) costumava dizer que a leitura do mundo precede a leitura da palavra. Antes de decodificarmos qualquer símbolo gráfico, aprendemos a ler o mundo que nos rodeia, a decifrar seus códigos, a esmiuçar suas entrelinhas. O mundo à nossa volta aparece como uma palavra que, ao entrar para o campo da linguagem, torna-se parte de nós, a ponto de nos transformar também.

É mais ou menos assim que vamos dando conta do gênero e da sexualidade. Antes de entrarem para o campo da linguagem falada ou lida, em forma de categorias sociais, eles vão fazendo parte de nós, não somente pelas normas já construídas, mas também pelas emoções e sentimentos que vamos tendo no contato imediato com o mundo que nos rodeia e pelas expressões com que vamos respondendo a esse mesmo mundo.

Foi assim que refleti quando ouvi os sujeitos da pesquisa contarem suas histórias e falarem de lembranças de cheiros, de cores, de sons, de toques, de sabores. Lembranças que retornavam com a narração do vivido e parecia trazer aquela sensação de volta, os sentimentos, as brincadeiras da infância, as paixões perdidas na adolescência:

Quando eu penso na minha adolescência, eu sinto o cheiro do capim na praia nos tempos de chuva, eu sinto o cheiro dos botes pintados na beira da praia, pra voltar pra pescar, aquele cheiro de piche, sabe, de tinta nova, o colorido dos botes e a vela branca, acenando paz (...) Foi nesse período mais ou menos dos capim, que eu vivi um amor de adolescência por um homem que veio de fora, quando eu tinha quinze anos, eu me apaixonei perdidamente por ele e a gente teve uma relação muito forte que me ensinou muitas coisas. Eu já sabia que eu me sentia atraído por homens, mas eu achava ia passar com o tempo e que eu ia ser igual aos outros meninos, sabe? Ele era de fora, esse homem, tinha outra mente pra essas coisas, com certeza já tinha tido vários relacionamentos... E foi nesse tempo assim, nesse período, né, que fica capim na praia, que é tempo de chuva, nos finais de tarde vem aquele

cheiro do capim molhado, eu me lembro muito daquela fase da paixão. É só eu senti esse clima, esse cheiro, esse tempo todinho volta na minha cabeça (...) Hoje eu posso dizer que foi bom, a gente se arriscava pra se encontrar, sabe, eu tinha muito ciúme dele, foi um amorzão sério (risos). Ele mandava cartas pra mim pelo correio, eu mandava pra ele, aquelas cartas bem enfeitada, com direito a muita lágrima (risos), era aquela novela (...) Ele me ensinou que era possível viver um amor assim, entre dois homens, um amor romântico, sabe? Por isso que esse cheiro, do capim na praia em dia de chuva, me faz tão bem. Eu lembro dessa aventura, desse romance que me fez me senti amado, correspondido por um grande amor, mesmo com tantas adversidades (Biquara).

A genericidade também se constrói pelo cheiro de capim na praia em tempos de chuva. A singularidade de Biquara, aquilo que o faz diferente de outros dissidentes sexuais e de gênero dos mesmos povos do mar, são as ações e paixões que esse cheiro tão específico lhe desperta. Certamente, todos eles conhecem tal cheiro, pois o capim na praia é uma dinâmica natural das algas marinhas. Mas todos o experienciam de modos diferentes. Só Biquara reflete esse odor como o cheiro das paixões juvenis avassaladoras, que tomam conta do ser, que faz ter ciúmes e escrever longas cartas ao bem-amado.

As normas de gênero ditavam que ele não poderia ter um romance bonito com um homem. Estaria relegado a transas casuais ou a solidão de quem não encontra um grande amor. Ter vivido esta história aumentou seu *conatus*, sua potência de agir e existir. O cheiro de capim na praia em tempos de chuva é singular, como suas expressões que observei atentamente:

Biquara, ao contar sua vida, ficava mexendo no cabelo, gostava de puxar um cacho para trás da orelha, e como era um cacho curto, o vento facilmente o retirava do canto e Biquara voltava a posicionar seu mesmo cacho da franja. Também tinha um movimento rítmico nas mãos, como se elas expressassem suas palavras. Ele as movimentava com sutileza, fazendo gestos, alisando a barba e puxando o cacho. Também cruzava as pernas e dava de ombro de vez em quando. Tinha um olhar sereno com rugas que se mostravam quando mirava firme e pensativo. Quando estava leve, levava as duas mãos na cabeça, fazia cachos nos cabelos, amassava-os, despenteava-os e fazia um gesto como se jogasse os cabelos ao vento, mesmo eles sendo bem curtinho (DIÁRIO DE CAMPO).

Puxar o cacho de cabelo para trás da orelha geralmente é considerado um gesto feminino, um toque de sutileza e vaidade. Mas Biquara incorporou aos seus movimentos corporais sem, no entanto, deixar de performatizar seu gênero masculino. Ele identifica-se sempre no masculino, se veste e se apresenta com esse gênero. Assim, as suas expressões ganham um toque singular de ambiguidade que lhe

confere uma beleza peculiar. Entre seguir ou não seguir normas de gênero, se rebelam expressões com novos sentidos e significados.

São as lembranças de sua adolescência que lhe remetem ao cheiro de capim na praia em tempos de chuva. É bom sublinhar aqui que a experiência da dissidência sexual para o adolescente é complexa. Por sentir-se diferente dos amigos da turma, geralmente mantém em segredo seus desejos e práticas. Também por não haver maior clareza quanto às questões de identidade, ainda em construção, sua identidade sexual é problemática, pois os termos utilizados para nomear as expressões do desejo não dão conta de dizer o que sentem ou o que querem. Na escola, o assunto segue como um tabu ou motivos de risinhos desconfiados. Na igreja, julgamento e condenação. Na família, um silenciamento total, como podemos ver na experiência de Moreia:

Na minha adolescência foi difícil principalmente por esse fator igreja, *né*, de entender uma pessoa homossexual, *né*, se entender o homossexual e não aceitar isso, *né*, e compreender como um pecado, *né*, e já tinham as primeiras relações, *né*, que aconteciam escondidas aqui e ali e isso gerava um grande conflito na minha cabeça, *né*, de tentar como lidar com essa situação que *pra mim* eh... eu não, eu *num* queria, *né*, porque eu não aceitava, acaba sendo você não querer, *né*. Eu já entendia que eu era sim homossexual, mas eu não queria aquilo, mas aquilo estava em mim e eu vivia experiências, *né*, e ficava naquele conflito, *né*, e na mente de adolescente ficam várias confusões, *né*... geram várias confusões, vários entraves, culpa, *né*? sentimento de culpa também. Medo de estabelecer relacionamentos. Então eu só vim namorar com vinte e quatro anos, foi quando eu fui ter o meu primeiro namorado, *né*, já foi dois anos depois de ter tido a primeira conversa com a minha mãe sobre isso, *né*, então esse não se aceitar acabou. Às vezes eu penso que é meio que atrasando mesmo algumas coisas da minha vida, alguns processos mesmo de se desenrolar, *né*, sobre esse meu processo de transição, eu vejo que eu poderia ser muito mais hoje se eu tivesse acontecido mais cedo, sabe, se eu tivesse tido esse entendimento maior e essa aceitação, *né*, mais cedo (Moreia).

Moreia fala de conflitos, confusões, entraves, culpa. Diferente de Biquara, sua adolescência foi marcada pela negação do desejo não só para os outros, mas para si mesmo: *“só vim namorar com vinte e quatro anos”*. Para ele, se tivesse acontecido mais cedo a aceitação dos próprios desejos, ele *“poderia ser muito mais hoje”*.

Considerando essa questão duma identidade que é exigida pelo grupo social, Camurupim assim descreveu sua infância:

Eu tive uma infância bem normal. Normal em relação a quê? No sentido de que eu não era homossexual declarado, eu brincava como qualquer outra criança, brincava na praia, na escola, nunca tive problemas. Na minha

adolescência eu fui me descobrindo mais, apesar de que eu já sabia desde criança, só não aceitava. Mas o tempo ajuda... (Camurupim)

Uma infância normal para Camurupim é uma infância sem a exigência de uma identidade sexual, o que faria da vida uma brincadeira livre, na praia, na escola, nos diversos espaços que a criança ocupa. Nessa visão, a adolescência passa a ser a fase onde os desejos sentidos na infância vão ganhando alguns contornos, em que o sujeito *“vai se descobrindo mais”*. Nesse processo, a sexualidade é convocada a se apresentar mais clara para o próprio sujeito para que este possa responder a uma demanda social também de clarificação: *“eu não era um homossexual declarado”*. As categorias identitárias, como homossexual, vão se incorporando ao vocabulário dos meninos e meninas do mar nessa tarefa de autoconhecimento.

As identidades sexuais são ressignificadas pela generetnicidade. Enquanto alguns, como Camurupim e Moreia, assume as nomeações em circulação, outros como Cangulo e Biquara, dizem que não combinam para eles, não dizem sobre eles. Isso porque a generetnicidade não é só um processo cultural, é também singular. Tão singular quanto o cheiro de capim na praia em dias de chuva.

5.3 Cação: o menino de vestido no Festival da Lagosta

Filho de pescador e com uma família inteira de homens pescadores, Cação desde criança se viu envolto em um aparato cultural de gênero do qual parecia impossível escapar. Não se dando muito bem com as atividades escolares e sendo um menino pobre, tornar-se pescador seria sua melhor possibilidade de sobrevivência. Seguir os ritos estabelecidos por gerações seria seu destino e sua viabilidade enquanto sujeito autônomo na vida adulta. Para os povos do mar, as possibilidades de trabalho fora da lida com a pesca apresentam-se ainda como um desafio. A escola não tem correspondido aos anseios das juventudes do mar, que acabam apresentando baixo rendimento e evasão.

Cação, ainda na infância, começou a expressar para sua família que não seguiria o caminho da pesca. Rejeitava os ensinamentos da vida no mar e se recusava a estar naquela labuta diária com as embarcações. Como ele avalia, *“era triste”*, referindo-se ao fardo do trabalho pesado. E conta sua experiência:

Saía as quatro da manhã. Quando chegava na embarcação, já comecei a passar mal. Dores na cabeça, vontade de vomitar. Mas tinha que ir, o bote

não ia voltar por isso. Quando as casas começaram a sumir, eu comecei a chorar, pensando que eu não ia mais conseguir voltar. Os pescadores mandavam eu comer pra não passar mal, me deram pirão de peixe. Ui, Deus é mais! Quero nem me lembrar. Eu sei que eu me deitei, parece que dormir, só sei que quando dei por mim já estava chegando no porto dos botes.

Na praia, gostava dos encontros e da alegria das brincadeiras com ameninada, mas “*para trabalhar, não*”. Tinha outros sonhos, queria outra profissão, mas sabia das dificuldades que existem.

A partir da adolescência, entendeu que sentia desejos por outros garotos e se envolveu afetivamente com um rapaz, com quem mantinha relações sexuais com frequência.

Na minha lembrança agora veio uma caixa d'água e duas pessoas. Eu e ele. A gente brincando de esconde-esconde. A gente sempre brincava, desde que nós era criança. O tempo foi passando, aí nesse dia aí, ele me chamou pra entrar na caixa d'água e eu fui. Aí ele começou a pegar nas minhas partes (risos) aí depois tirou o negócio pra fora e aí começou. Aí daí eu fui ficando com frequência com ele, até hoje a gente fica, só que de vez em quando.

A iniciação sexual, os jogos eróticos na infância e na adolescência podem ser perturbadores para os dissidentes sexuais e de gênero, tendo em vista que a heteronormatividade dita as regras. A namoradina é estimulada para o menino e vice-versa. Fora disso, um segredo horrível e ameaçador se esconde na “*caixa d'água*”. A colonialidade do gênero, não podemos esquecer, é heterossexualizada. E Cação foi se protegendo várias vezes na “*caixa d'água*” até sentir um dia que poderia abrir mão de seu escudo. E esse dia chegou.

A partir de então, não fez mais questão de esconder sua sexualidade e passou a sofrer violência por isso, principalmente por parte do seu pai:

Papai não gostava disso, até hoje não aceita. Quando ele sabia de minhas conversas com os machos, eu apanhava muito. Mas eu sempre falei a verdade, mas ele não quis aceitar, até hoje ele num aceita não. O restante da minha família aceita, ele não. Não nos falamos há uns quatro anos, desde que eu saí de casa.

Cação relembra o episódio mais inusitado de sua vida, aquele que lhe exigiu mais coragem. Na adolescência, numa das festas tradicionais da comunidade, o Festival da Lagosta¹⁹, ele se travestiu de mulher e causou um grande alvoroço, como ele conta:

¹⁹ Evento que reúne culinária regional e atrações artísticas, promovido pela Associação de Turismo de Icapuí, entidade composta por donos de barracas de praia e restaurantes locais.

Saí com treze anos de casa e vim morar com Lela [uma parente], pois nunca me dei bem com meu pai. Saí só com a roupa do couro, não aguentava mais apanhar. Naquele ano, teve o Festival da Lagosta e eu queria muito ir pro Festival, mas minhas roupas tinham ficado em casa. Lá em Lela só tinha os vestidos dela. Então eu pedi:

- Minha mana, me dar um vestido desse.

Ela espantada me perguntou: - Tu tem coragem mesmo?

Eu disse: - traz, minha mana, me dá aí um vestido.

Aí eu me maquiei, botei esse vestido e desci a serra, pro Festival da Lagosta. Quando cheguei lá em baixo, foi aquela coisa, né. Imagina aí... (risos) Aí um monte de gente foi logo dizer a papai. Ele mandou me buscar, me deu uma cadeirada que eu fiquei mais de meia hora desmaiado no chão. Muita gente, como G. da Barraca, ficou falando aquelas besteiras dela, mandando eu ter vergonha na minha cara, essas coisas. Outras pessoas diziam que tinha sido bem feito. Mas teve gente que aceitou de boa.

A narrativa de Cação e seu transgressivo vestido no Festival da Lagosta nos lembram de que as normas de gênero estão profundamente relacionadas às maneiras que podemos aparecer no espaço público (BUTLER, 2016). Era clima de alegria, as pessoas se divertiam e se confraternizavam, mas a presença de Cação com seu vestido emprestado tomou conta da festa e a comunidade direcionou sua atenção para esse fato. Os sabores culinários e os resultados do concurso dos melhores pratos ficaram em segundo plano. O que interessava era saber por que Cação fizera aquilo, expondo a comunidade à “*vergonha*”, como diziam. A dona da barraca, como conta Cação, pediu para ele “*ter vergonha na cara*”.

A violência empreendida pelo pai – “*me deu uma cadeirada que eu fiquei mais de meia hora desmaiado no chão*” – sinalizava para todos que a dissidência daquele corpo não estava autorizada. Havia sido um episódio insano, um ato que estava sendo reparado naquele momento. Desmaiado no chão, de vestido, Cação conheceu na pele o preço da desordem do gênero.

No entanto, ao recordar o episódio, ele distingue: “*teve gente que aceitou de boa*”. A subversão foi consumada e Cação, em meio à humilhação pública, ouviu que recebeu aplausos, tímidos, abafados pelas vozes dos condenadores, mas o suficiente para aquele dia em diante, acreditar que era possível fraturar tão rígida norma. Desde então, o vestido tornou-se peça comum em sua rotina: “*sempre uso para dormir*”. Usou também quando foi Rainha do Bloco do Boi, no carnaval de 2015.

Atualmente, anos depois de me ter concedido a entrevista, fui informado que Cação não mora mais na comunidade, teve que migrar em busca de trabalho. A não adaptação à pesca, à agricultura, à escola e a falta de oportunidades de emprego forçou Cação a buscar outros rumos. Mantive contato com o mesmo por redes sociais, em que me confirmou a necessidade de trabalho e que tem encontrado algumas

possibilidades na cidade onde agora mora, mas que sonha voltar e “*fazer as pazes*” com o pai.

Uma não identificação com a pesca pode ser problemática para meninos e rapazes dos povos do mar, a depender, é claro, das condições financeiras da família. Daí que a heterossexualidade demandada pela masculinidade hegemônica centrada na figura do pescador, pode ser um fator para meninos gays, desde muito cedo, pensarem em outras profissões para a vida adulta. Exceto se, assim como foi para Cangulo, entre outros, a *caixa d'água* nunca extravasar.

5.4 Paixões tristes: “é o preconceito que adoce a gente”

De acordo com Spinoza (2009), a tristeza é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, podendo ser uma dor (quando afeta o corpo parcialmente) ou uma melancolia (quando afeta mente e corpo inteiramente). As paixões tristes diminuem ou refreiam a potência de agir do nosso corpo. As vidas dos dissidentes sexuais e de gênero são afetadas por inúmeros acontecimentos que provocam tristeza, como vemos nas narrativas a seguir.

Para Moreia, são os olhares *tortos* que ela recebe nos vários ambientes que ocupa e que mostram a ignorância e a hipocrisia de diversos atores sociais:

O que me causa muita tristeza é a ignorância, a ignorância mesmo, assim a hipocrisia, sabe, de lidar com as pessoas no local de trabalho ou na rua e de ver olhares tortos, de perceber os preconceitos, assim, no jeito das pessoas quando a gente chega nos lugares, quando eu chego *num* lugar e começa a ver os olhares tortos e por mais que eu digo, *né*, que eu ligo o *foda-se pro* xingamento, *pras* coisas, mas isso atinge, *né*, (Moreia)

Por mais que “*ligue o foda-se*”, acaba sendo atingida por esses olhares tortos. A forma como somos reconhecidos no espaço público é importante em nossa conformação enquanto sujeitos. Nossas afecções corporais compõem nossa teia afetiva e se entranha no processo generético. Se determinada expressão de gênero é fortemente coibida, há uma tendência para os sujeitos irem adequando suas performances aos diversos espaços. Existem aqueles que se portam no trabalho de uma forma e no espaço privado de outra, buscando ajustes que minimizem as ofensas sofridas.

Já para Vacora, a tristeza aparece relacionada à arrogância, à falta de respeito, ao fato de as pessoas quererem ditar seu modo de ser e, principalmente as desigualdades sociais existentes em nosso meio:

O que me causa tristeza são as pessoas arrogantes, são as pessoas que não conseguem respeitar o processo do outro, que não conseguem respeitar, *né*, é respeitar a maneira que eu me porto, a maneira que eu me visto, a maneira que eu falo, a pessoa que eu sou, *né*, isso me deixa muito triste, porque uma pessoa de ditar, querer ditar quem eu sou eu acho isso um absurdo e eu fico super chocado e essas desigualdades sociais que a gente vive, *né*, querendo ou não, eu fico muito afetado, sabe, com essas questões das desigualdades sociais, essas questões políticas, *né*, e são essas coisas que me deixam bem bem bem triste mesmo (Vacora).

As desigualdades de gênero, a falta de políticas pública de combate à homofobia e a todas as formas de preconceito são causas externas ao nosso *conatus* e tendem a diminuir nossa potência interna de existir, pois, como veremos com a fala de Saúna abaixo, a tristeza se reflete no preconceito que sofreu desde a escola primária e principalmente com a pobreza que fecha as portas e tira suas oportunidades de viver:

O que me causa tristeza que tem um reflexo em mim é todo preconceito que eu já tive que passar na escola, eu estudei numa escola de ensino fundamental a vida inteira, os meus primeiros anos foram de multisseriado, então era todo mundo misturado numa sala de aula, então *pra* mim foi introduzida a sexualidade- a minha sexualidade antes mesmo de eu saber o que era a sexualidade e as pessoas já especulavam, dizia que eu era uma menina, que eu não era homem, sendo que eu não tinha nenhuma noção do que era ser homem, do que é ser homem, até hoje essa pergunta é muito ambígua: o que é ser homem, *né*, o que é define ser homem... se não as convenções que a gente tem... atualmente- eu sempre lutei contra a pobreza, contra a falta de oportunidade, contra o conformismo que sonda toda minha família e o que me entristece é a falta de oportunidades. Uma pessoa como eu, LGBT é pouco vista em universidades grandes, é pouco vista em... escolas e locais de trabalho. A minha tristeza é não ter oportunidade, bater tantas portas, como já citei, e muitas vezes elas estarem fechadas... é bater portas e as pessoas abrirem *pra* mim com interesse sexual... e quando eu não posso fornecer serviços sexuais, ninguém pode me ajudar (Saúna)

Saúna lembra que a população LGBT tem menos oportunidades de estudo e trabalho por conta do preconceito social que é enorme sobre esse segmento. Enfatiza que as pessoas se aproximam dele com interesse exclusivamente sexual, quando, na verdade, ele precisa de inclusão social, cursar faculdade e perspectivas para o futuro.

Pargo, por sua vez, afirma que a tristeza consiste em tentar ser quem ele é e não conseguir ser, algo parecido ao que Saúna descreveu como *“invalidação da sua existência”*.

É de tentar ser, de tentar ser sempre quem você é e você não conseguir muitas das vezes em muitos lugares. Os olhares das pessoas, as formas que elas falam com a gente, entendeu, forma que elas contrariam a gente também, a forma que a gente se dói muito. (Pargo)

A minha sexualidade sempre foi um problema... um problema no sentido de não *pra* mim, mas na falta de aceitação das outras pessoas... estranho-confuso *pra* mim que a forma que o outro goze, que a forma que o outro se relacione incomode tanto as pessoas, mas incomoda, incomoda ao ponto de a pessoa de chegar *pra* você e invalidar a sua existência *pra* que ela se sinta mais completa e se sinta mais forte e isso- chegou um momento que você... silencia tudo isso, que você precisa silenciar ou então você não vive (Saúna).

Em se tratando das relações afetivo-sexuais, temos dito que são altamente reguladas, seja pela família, pelo Estado, pela Igreja ou outros aparatos. Na experiência dissidente em contextos heteronormativos, essa regulação acaba por impactar no desfazimento dos laços afetivos entre indivíduos do mesmo sexo e contribuindo para manutenção da hegemonia heterossexual. Camurupim informa-nos que a maioria das relações se rompem facilmente porque existe uma pressão social sobre os “*não declarados*”, que preferem terminar a relação a ter que enfrentar suas consequências, o que faz com que muitas vezes os parceiros se apresentem na rua como “*uma pessoa qualquer*”, ou seja, sem os vínculos afetivos que foram construídos nas relações interpessoais:

Essas relações são muito frequentes aqui, mas sempre nas escondidas, porque todo mundo sabe que pessoas que não são declaradamente homossexuais sentem aquela pressão, aquele medo quando vão marcar alguma coisa com uma pessoa que já é declarada. Então são relações que se rompem facilmente. Muitas vezes é só aquele encontro e a partir dali a gente se vê na rua como pessoas qualquer. Isso resume muito os relacionamentos homoafetivos daqui. Muitos gays enfrentam esses problemas amorosos em relação a essas pessoas, que fazem encontro com você, fazem promessas e depois dali esquecem. Geralmente são pessoas que se declaram héteros para a comunidade e só quem fica sabendo é quem se relaciona com eles. Inclusive muitos homens casados, eles consideram isso anormal. Eles têm aquele desejo de momento, algo muito momentâneo. Por isso que a gente não se encontra mais. Porque eles repensam e veem que não é algo certo para eles. Vem uma negação, eles se arrependem e simplesmente não querem mais. Então tudo isso reflete muito na saúde emocional dos gays. Tem gente que não consegue se recuperar, tem depressão, um problema sério. Tem gente que sofre sozinho, em casa, não diz nada pra ninguém, prefere sofrer sozinho. Acredito que todo gay tenha passado por esse sofrimento na sua vida amorosa. E também pra se revelarem. Eu vejo que os pais da comunidade não sabem lidar com isso, são ligados a convenções antigas, do passado. Então, é o preconceito que adoce a gente... (Camurupim).

Camurupim é taxativo ao declarar que “*é o preconceito que adoce a gente*”. Esse apagamento da pessoa dos espaços das relações públicas que leva à morte social, ao silenciamento forçado que provoca doenças emocionais diversas, ao

sofrimento solitário que corrói e maltrata cotidianamente. Bonito, corroborando com a informação de Camurupim, conta de um relacionamento que se desfez quando chegou ao conhecimento da comunidade:

Eu tive um relacionamento que estava tudo ótimo até as pessoas da comunidade descobrirem com quem eu estava me relacionando. Como essa pessoa também era preconceituosa, começou a se afastar, a me tratar diferente. Começou a aparecer mais com uma namorada, pra mostrar pras pessoas que aquelas conversas sobre mim não passavam de boatos (Bonito).

Como Bonito explica, os parceiros se utilizam de um moralismo hipócrita que elabora estratégias para anulação do outro, como assumir socialmente um namoro heterossexual e sugerir para a comunidade que os gays tentam manchar a reputação deles. O mesmo se confirma nos depoimentos de Ariacó e Cação, para quem o sigilo é a chave para as relações que duram:

Nunca aconteceu relação minha com alguém daqui, é sempre pessoas de outra comunidade, ou até mesmo de outra cidade. Mas o que eu vejo é que é fácil. Se você ficar na sua, dura o tempo que você quiser, mas se você contar pra outra pessoa normalmente os laços se cortam muito rápido, porque a pessoa nunca vai ficar calada, vai contar pra outra amiga que conta pra outra amiga e assim acaba cortando os laço, porque muitas vezes as pessoas preferem ser discretas e quando isso acaba acontecendo rompe os laços porque aquela pessoa não foi discreta e o nome da pessoa pode ir lá pra rua, né, aquela coisa. Aí os boy não gostam (Ariacó).

Os encontros com nossos esquemas são muito difícil porque nem todos os parceiros querem que o povo saiba, é tudo no sigilo. Se permanecer no sigilo, as relações duram bastante, até ter um chifre. Mas a maioria dos meus parceiros são homens casados. Tive um relacionamento de três anos que terminou porque uma pessoa viu e saiu comentando e ele foi dizer que eu tinha dito, sendo mentira. Existia um sentimento pra mim e pra ele e hoje não temos nenhum contato (Cação).

Cação cita as relações que se dão na extraconjugalidade, mantidas muito mais por uma motivação erótica. Essas relações, embora frequentes e às vezes duradouras, não são tomadas pelos parceiros ditos “héteros” como uma relação amorosa. Há uma negação do próprio sujeito de que seu envolvimento carregue algum significado afetivo, desenvolvendo uma espécie de objetificação do outro ou sua desumanização: não é digno de cumprimento na rua, de diálogo ou qualquer outro gesto que possa transmitir à comunidade o vínculo sexual que existe entre eles. Os corpos desejantes são negados enquanto tal ou pelos menos lhes é exigida a mais alta discrição.

Os caras héteros nunca foi de me atrair muito porque os héteros, com todas as aspas possíveis, que ficam com gays, eles geralmente só usam, abusam e jogam fora. Eu nunca gostei de me sentir como objeto, eu acho que eu sou, eu tenho certeza que eu sou mais que um objeto, sabe, por isso eu me atraio por pessoas, nunca vou tratar uma pessoa como um objeto e não vou querer ser tratado com um objeto, entendeu? (Aguhinha)

Aguhinha mostra que procurou fugir a essa objetificação e desumanização, pois a frieza com que era tratado nesses “desencontros” foi lhe trazendo rancores:

O que me marcou mais foi a frieza das pessoas, das pessoas que eu fiquei ao longo desse tempo. Eu sentia a falta de ter uma pessoa fixa, apesar de que não queria namorar mas eu sentia falta de ter uma pessoa fixa, porque com o tempo a gente vai criando aquele vínculo e aquela segurança de ficar com a pessoa, né, de se sentir mais à vontade, de expressar como é que você gosta, de como é que você quer (...) a pessoa fala fala fala com você e depois que transa lhe esquece. E isso foi me dando meio que um rancor de tá ficando com pessoas, de tá buscando pessoas porque eu sempre fui daquele de me ligar mais, de querer continuar o assunto, de ver que no que ia dar, mesmo que num queira um relacionamento mas que também num morra ali, num queira a pessoa simplesmente pra um objeto, usar e jogar fora (Aguhinha).

Conversando com Guaiúba, pudemos ver que o preconceito não só impossibilita as relações amorosas, como também muitas amizades, pois, segundo ele, os rapazes heterossexuais geralmente ficam “*cismados*” em se aproximar para não serem motivo de fofoca e seus parceiros amorosos fingem que não lhe conhecem nos espaços públicos. Por essas questões, ele evita ser um gay afeminado, porque também é um fator que dificulta oportunidades de trabalho:

A gente sofre o preconceito, como é que eu posso dar um exemplo aqui? Vamos começar pelas amizades, né, que ninguém pode ter amizade com ninguém então eu sou: gay, então eu não posso me relacionar com homem, não posso ter amizade com homem, porque ali ele tá ficando comigo, então isso é uma forma de preconceito, né, é tanto que alguns meninos gostam da gente, acham a gente super bacana, mas... não se aproxima porque tem aquela vergonha ou então se se aproxima ele- é aquela coisa meia cismada com medo das pessoas falarem, então a gente sente como se a gente fosse rejeitado, então isso também é uma forma de preconceito e a gente sofre muito isso, as amizades- um relacionamento que você tem, você tem um relacionamento, então entre você e o seu... parceiro é super normal, mas tem que tá fingindo pras pessoas da rua que não se conhece, quando assim- quando se passa um pelo outro, finge que num- sei lá, finge que são só amigos, tendeu, isso é uma forma também complicado pra poder amenizar tantas coisas, eu acho que isso também acontece e até em alguns trabalhos, né, que alguns trabalhos quando você vai ser chamado pra alguma função, eles já lhe analisam se é gay, se não é, então por isso essa parte é bom ser de certa forma retraído, comportado porque aí você tem mais mais um respeito, quando você é um homossexual totalmente desleixado, então até o trabalho pra você ele é barrado. O pessoal percebe de cara logo que você não- esse aí é gay, diz logo assim, né, acho que tem isso (Guaiúba)

Guaiúba conta que precisou enfrentar o preconceito da família de um amigo para poderem viver essa amizade. Seu amigo ouvia que “*não era para andar com ele*”:

Eu tenho amizade com um rapaz desde muito criança que esse rapaz andava comigo, sabe, andava comigo, foi crescendo e crescendo- inclusive hoje é um dos meus melhores amigos, a gente nunca-nunca ficou, isso *aí* eu garanto, mas a gente tinha um tipo de amizade assim, tinha muita amizade com esse rapaz, muita amizade mesmo e toda vida que eu chegava na casa dele, antes de chegar eu percebia que ele ficava tipo assim meio desconfiado, porque alguém na família, não sei se era a mãe, se era o pai, ficava dizendo as coisas *pra* ele, dizendo que não era *pra* ele andar comigo e tal. Tinha um preconceito da família dele em relação a mim porque iam falar, tinham essa coisa, mas ele nunca assim- o preconceito era em relação a família dele, mas ele nunca me abandonou, assim ele nunca ficou diferente comigo e até hoje a gente é amigo, a família mudou o conceito, hoje me adoram, viram que eu não era aquilo que eles pensavam, porque é o que eu te digo: algumas pessoas interpretam que os gays são dessa forma, são prostitutas, que vão lhe usar, usar seu corpo, lhe dar dinheiro *pra* você usar droga, tem vários tipos de coisas, mas quando eles percebem que você é uma pessoa mais- *né*, até *pra* ajudar- ajudar a pessoa mais do que atrapalha, eu acho que você acaba conquistando até a família também e aconteceu muito isso desse- desse cara- as vezes ficavam desconfiado porque as vezes tava brigando com a família *pra* poder *tá* comigo, isso é um- a gente sente, a gente sentia isso (Guaiúba)

Guaiúba explica que não declara a ninguém que é homossexual, se fosse perguntado ele confirmaria, mas acredita que as pessoas desconfiam porque lhe observam:

Assim eu não dizia a ninguém que eu era homossexual, até hoje eu não digo a ninguém que sou homossexual, mas eu também não escondo quem me perguntar se eu sou, *né*, mas as pessoas de certa forma desconfiam, observam a gente... (Guaiúba)

Paiva (2007) debruçou-se sobre a caracterização do ethos íntimo das parcerias homoeróticas masculinas e, trabalhando com a categoria “*micropolíticas homoeróticas*”, levanta aspectos importantes para a conjugalidade homossexual. Ele lembra que existe todo um imaginário negativo que ronda o erotismo entre pessoas do mesmo sexo e as identidades a ele vinculadas e esse imaginário marca negativamente a economia dos sentimentos. Sobre a questão da discrição exigida aos pares românticos, ele evidencia que “*muitos relacionamentos encontram seu lugar de inscrição nas micro-redes de sociabilidade nesse espaço intersticial de um visível jamais abordado*” (PAIVA, 2007, p.29).

Na percepção de Guaiuba, existem vários tipos de relacionamentos entre homens. Há aquele em que os dois parceiros se entendem como gays e há aqueles

em que apenas um dos parceiros é o gay. No primeiro caso, há mais entendimento e o relacionamento é duradouro. No seu caso, ele tem preferência por homens que se consideram héteros, como confessa:

No meu ponto de vista, eh... eu acho que... uma relação homossexual, *né*, assim- que tem vários tipos, *né*, tem pessoas que se relacionam com pessoas- tem gay que se relaciona com outro gay que é o mais fácil, eles se entendem e é mais duradouro porque eles são gays, então eles se interpretam e dá *pra...*- aquela coisa mais natural, na minha opinião. Já tem homossexuais que se relacionam com pessoas, entre aspas, que são héteros, que se dizem ou- *né*, se rotula como héteros, que tem namoradas, que querem- que gostam de mulheres, mas que se relacionam com pessoas, *né*, assim- eu no meu caso eu prefiro mais pessoas assim, *né*, eu prefiro héteros, então... eh::- na comunidade assim eu não sei exatamente, porque a gente não pode julgar, como não é declarado, então as vezes a gente ver aquelas fofoquinhas de que fulano a *tá* com sicrano, mas *num* é nada assim -assim que a gente possa dizer: não, é verdade, porque as vezes é só amizade e as pessoas *tão- tão, né*, julgando (Guaiúba)

A homossexualidade é um processo sempre em negociação, por isso não há homogeneidade em suas práticas. Há uma diversidade de modos, experiências, preferências individuais, práticas coletivas. Para Costa (1992), os atributos atribuídos aos homossexuais a fim de identificá-los nunca são suficientes, como, por exemplo, os trejeitos, pois não há uma identidade homogênea.

Segundo Guaiúba, tem vários homossexuais que se utilizam de artimanhas para conquistar um parceiro, ao que ele considera como uma *categoria prostituta*, aqueles que oferecem dinheiro, presentes, mulheres para o pretendente “*ficar*” e até drogas:

Tem homossexuais, que eles têm várias artimanhas *pra* conquistar um homem, várias e infelizmente essa categoria de homossexual, a maioria é uma categoria prostituta na minha opinião e no que eu percebo e vejo. Até fico triste com isso porque a gente vê... homossexuais oferecendo dinheiro *pros* homens, oferecendo- presenteando, e de certa forma comprando aquelas pessoas, então a partir dali surge um relacionamento, *né*, que muitas das vezes a gente pensa até que é um relacionamento, mas não é, você *tá* comprando uma pessoa, então eu acho que você tem que ir devagar, sabe, assim a pessoa tem que ir conquistando, eu sempre digo muito isso: você tem que gostar de mim pelo o que eu sou e não pelo que eu faço, *né*, então partindo de mim eu vou conquistando, eu tenho várias artimanhas *pra* conquistar, mas tem gays que conquistam levando uma mulher *pro* cara ficar, tem outros que dão presente, se o cara é usuário de droga, vai oferecer uma droga *pra-pra* pessoa, uma curtição, uma balada, tem vários tipos, eles usam vários tipos de estratégia *pra* conseguir uma pessoa. A minha é mais natural, eu uso- eu não sei, às vezes até me admira como é que algumas pessoas- eu já tive alguns relacionamentos com algumas pessoas e depois eu me admiro porque os meus são duradouros, é três anos, quatro anos, são bem- e é com pessoas encantadoras, sabe, assim que todo mundo queria, as mulheres queriam *tá* com aquela pessoa, então... partindo de mim, a minha é mais natural, mas eu sei que tem pessoas que às vezes até a gente briga

por conta disso, porque por exemplo, eu me relaciono... sei lá, eu me relaciono com um rapaz e nós somos de uma forma, mas tem outros gay querendo ele *aí* ficam oferecendo algumas coisas, presente e não sei o quê.

O que Guaiúba esquece é que artimanhas para conquistas amorosas são utilizadas por todos corpos afetivo-sexuais desejantes. Por que considerar apenas o sujeito dissidente uma *categoria prostituta*? Há nessa taxação uma tentativa de diferenciar-se, de colocar-se numa posição moralmente mais aceitável – “*a minha é mais natural*”, “*os meus são duradouros*”, “*é com pessoas encantadoras*”. Ele deixa transparecer uma necessidade de aprovação moral dos seus relacionamentos em comparação com aqueles que considera prostituição. Talvez um desejo de normalização, tal qual se referiu Roudinesco (2003).

Os relacionamentos que se dão no espaço entre o “dizer” e o “dar a ver”, conforme bem refletiu Paiva (2007), nessa tensão entre reconhecimento e silêncio, aponta para uma outra epistemologia do armário e não a de Sedgwick (1990). Em vez de uma visibilidade ostensiva, uma visibilidade dos interstícios. Os relacionamentos às vezes se constituem num silêncio anuente (PAIVA, 2007), ou como explica nosso narrador Biquara: “*todo mundo sabe, mas ninguém diz, porque é tão difícil falar sobre isso que é melhor fingir que nada está acontecendo*”.

5.5 Paixões alegres: a arte como potência de recriação do gênero

Consoante Spinoza (2009), a alegria é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, podendo ser uma excitação (quando afeta o corpo parcialmente) ou o contentamento (quando afeta mente e corpo inteiramente). Para o citado filósofo, durante todo o tempo em que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir de nosso corpo, este estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam sua potência de agir e, conseqüentemente, durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada ou estimulada. Logo, a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar essas coisas.

Nas narrativas dos nossos depoentes, as alegrias atravessam seus corpos tidos como inadequados quando sentem que não estão sozinhos, quando estão juntos a incontáveis outros corpos também inadequados, com quem podem interagir no espaço público, se tornar visíveis nas praças e encontros:

O que me causa alegria é saber que eu não tô sozinho, é ir em uma praça lgbt, é ir em um evento lgbt, assistir programas, ver pessoas lgbs vencendo na vida, cada passo que eu dou eu procuro trazer alguma lgbt comigo, alguma mulher comigo, isso me dá potência, isso me dá alegria, saber que se eu me esforçar tanto, tanto... eu posso mudar essa situação, isso me dá esperança (Saúna)

Preciado (2011) refere-se às “*multidões queer*”, que desontologizam as políticas de identidades e fogem de todas as bases naturais que legitimam as ações políticas. Para ele, a multiplicidade dos anormais é a potência que o *Império Sexual* se esforça em regular, controlar e normalizar. A seu ver, não existem minorias sexuais, mas uma multidão queer, corpos que confluem de diversos movimentos e que desterritorializam a heterossexualidade, resistindo aos processos de tornarem-se normais.

Na concepção de Saúna, sua alegria tem a ver com essa multidão que ganha visibilidade, tornando-se potência e resistência. Já para Pargo, que transitou de gênero, a alegria se dá no encontro amoroso, que lhe estimula a enfrentar os desafios da vida:

A companhia que eu vivo hoje, a pessoa que eu vivo que sempre me incentiva, que sempre levanta minha cabeça, segura na minha mão, sempre fala coisa positiva, sempre fala *pra* ser quem eu sou, que eu sou uma pessoa incrível, sempre me coloca *pra* cima independente de tudo e isso me causa muita alegria porque muitas das vezes que eu penso em desistir ela que segurou na minha mão *pra* poder persistir e é uma coisa que me alegra muito, entendeu, ter uma pessoa que me ajude a olhar *pra* frente e não olhar *pra* trás (Pargo).

Olhar para trás é lembrar de quando era Garoupa, menina que gostava de pescar, mas só podia auxiliar em alguns ofícios por ser mulher. Olhar para frente é continuar arquitetando o Pargo em que se transformou, numa recriação ousada do próprio gênero.

As paixões alegres de Vacora se manifestam nas giras de umbanda, na conexão com seus guias espirituais e quando participa de qualquer atividade relacionada à Fraternidade:

O que me dá mais ânimo, faz me sentir mais viva é eu estar em uma gira, é eu estar em confraternização com os meus guias espirituais, é eu estar cantando, louvando aos orixás, louvando aos meus guias, é eu está em comunhão com aquela família que eu tenho, é estar em comunhão com a minha família espiritual, *né*, então o meu ápice de alegria maior, *né*, é quando eu estou dentro da Fraternidade. Não importa se eu estou em uma gira, não importa se eu estou numa conversa, não importa se eu estou limpando a Fraternidade, sempre que eu estou lá... a minha energia ela extrapola, a

minha alegria ela extrapola o normal, então é isso esses são os fatores que me faz festejar, eu gosto muito de festejar, sabe.... e é muito isso (Vacora).

A religiosidade proporciona-lhe o contentamento, a energia que extrapola e faz o corpo virar festa. A festa do viver que faz a *bicha preta macumbeira* extravasar as dores da tripla rejeição. Ela não se apaga, não se anula, não se rende à tristeza, mas se enche de ânimo, se sente viva, canta, louva no seu “*ápice de alegria maior*”.

Já para Moreia, ao invés da religião, é a arte que comparece como o veículo da alegria:

O que me causa muita alegria é a arte, o contato com a arte me deixa muito alegre, me deixa muito feliz, assim, está na rua com o Maracatu, as atividades do Maracatu, assim, tem sido a minha dose de alegria, né, é o Maracatu, é a arte, é tá performando, é tá na rua (...) Sou coordenadora e fundadora do Maracaty Nação Bons Ventos, grupo de maracatu aqui do Aracati (Moreia).

Geertz (1997) dizia que os meios através dos quais a arte se expressa e os sentimento pela vida que os estimula são inseparáveis. Por esse ângulo, temos que a arte exprime os sentimentos humanos, tornando-se, assim, linguagem, simbolizando o que é sentido e experimentado. Para Duarte Júnior (1991, p.49), a arte é “*uma tentativa de nos mostrar aquilo que é inefável, ou seja, aquilo que permanece inacessível às redes conceituais de nossa linguagem*”. Já para Coli (2007, p.111), “*a arte constrói, com elementos extraídos do mundo sensível, um outro mundo, fecundo em ambiguidades*”.

Em consonância com o pensamento de Geertz (1997), a arte está imersa num sistema geral de formas simbólicas que é a cultura. Ela é produção coletiva e é sócio histórica. Da sensibilidade artística, participa a totalidade da vida. A alegria do maracatu na rua enche Moreia de potência de vida. O mesmo se dá com a cenopoesia para Biquara:

Graças a Deus eu tenho muitas coisas que me trazem alegria, poderia citar um monte, mas quero ressaltar a cenopoesia. A cenopoesia foi libertadora na minha vida, pois eu me reinventei, né, eu posso dizer isso, que eu me reinventei, eu me recriei só pro meu prazer (risos), como diz a música, né, e eu descobri que possa reinventar tudo, até meu gênero eu posso reinventar. São novos mundos que se abrem, onde você é quem vai pincelar suas cores em uma nova tela. Mesmo se forem as mesmas tintas, você faz outras misturas e encontra outros tons de cor. A cenopoesia é essa liberdade de criação e expressão (Biquara).

Cenopoesia é uma linguagem híbrida em que dialogam teatro, poesia, música e outras expressões artísticas. O termo foi inaugurado pelo poeta Ray Lima no início

doa nos oitenta, no Rio de Janeiro, de onde se difundiu por todo Brasil, especialmente na região Nordeste. Inaugura um campo dialógico onde novas imagens e sentidos são gestados (LIMA, 2012).

Pela experiência cenopoética que trago comigo, posso concordar com as palavras de Biquara de que a cenopoesia é esse lançar-se a invenção de novos mundos, novas possibilidades de existir, em que o gênero não consiga mais nos engessar e nos enquadrar em formatos pré-estabelecidos. Esses trinta anos de fazer cenopoético que trago no corpo e na alma me levam a pensar, na esteira dos escritos de Ray Lima, que a cenopoesia cria e instaura mundos e outras formas possíveis de vidas. Contém em si a potência de uma nova racionalidade, em que está implícita uma visão de mundo tão arrebatadora quanto seus rituais. Penso que ela, de alguma forma, se materializa nos nossos escritos, dizeres, poemas, cantigas, atos, encontros.

A cenopoesia é uma tentativa de ajustar conteúdo e forma, evitando o “*enquadramento do que é redondo*” e, de um modo brincante, dá corpo ao que “*nasce para ser de muitos modos e sentidos*” (LIMA, 2016). É nessa recusa ao enquadramento que a cenopoesia confere aos corpos a potência dissidente de ser de outros modos e sentidos.

Penso os cenopoetas como o bailar dos pássaros. Entre os índios de algumas aldeias guaranis do Brasil, o pássaro *totói* ou *tangará* quando canta está chamado a tribo a se reunir para dançar (BARBOSA KEREXU, 2015). Para os Chiripás, o *maino* ou beija-flor cuida das crianças pequenas para que suas almas não se extraviem. Para os Kaiowas, os beija-flores são conselheiros dos xamãs e trazem mensagens das moradas divinas. Para o mito de origem do povo Mbya, o pássaro mítico *maino porá* teria surgido com o próprio criador de todas as coisas “*(...) revoloteando entre las flores que adornan su gorro ritual*” (CADOGAN, 1968).

O filósofo Karl Popper (1974) observou que não é que nossas explicações atuais contenham algo de mais científico do que as narrativas míticas. O que ele ver de novidade é simplesmente uma atitude crítica, ao invés de dogmática. Penso a cenopoesia como uma postura crítica perante os mundos que não têm dado certo para se viver. Como também, nesse embate, agrega uma crítica às ideologias, excludentes e perversas, no sentido de desmascaramento das formas de dominação que nos engaiolam ou, para usar as palavras de Ray, “*a desmentir o ódio e o poder global*” (LIMA, 2016b).

Mais do que uma força artística ou estética, cenopoesia é um modo de ser, de pensar, de sentir, de agir em que múltiplas linguagens se acolhem, se empenham em comunicar e em nos conectar ao outro, a nós mesmos, aos ancestrais, ao sagrado, ao universo, cumprindo sua vocação polifônica, nos diferentes contextos de vida e de amores que pulsam, movimentam, energizam, transformam, polinizando-nos do desejo de “ser-mais”.

Minha concepção de cenopoesia enquanto “*modo de ser, pensar e agir*”, foge do reducionismo a uma técnica ou a uma modalidade artística. A cenopoesia não se curva aos nossos interesses pragmáticos. A linguagem aparece, a meu ver, como uma espécie de *arqué* ou elemento primordial, metaforicamente falando. Algo de ilimitado a perfaz, de direcionamentos imprecisos ou rotas obscuras, mas que garante, pelo menos, as pistas mais atingíveis a esse momento para uma escrita cenopoética, interpondo-se entre o caos e o cosmo, entre a total desordem e a busca de uma estabilidade, mesmo que temporária, do *logos*. Mas de um *logos* que não mais se pretende *cogito*, mas que vislumbra que os desejos e os impulsos se agregam às racionalidades humanas.

Temos falado até aqui do quanto a linguagem se relaciona com o gênero. Quando falamos em performatividade, nos referimos a discursos que criam a realidade que nomeiam. Como falarmos em outros termos de modo que os gêneros dissidentes se mostrem possíveis de vida plena? A cenopoesia, enquanto pista para criação de mundos outros, confere a possibilidade de vida fora do enquadramento do binarismo de gênero.

Compreendo que colocar a poesia em cena, tal qual o próprio gênero, demanda dois movimentos simultâneos, mas em graus diferentes, quais sejam: a cena teatral e a cena pública. É verdade que alguns pensadores não concebem uma cena teatral que não seja pública e outros ainda observam que a cena pública tem seu quê de teatral. Entre os primeiros, podemos localizar Boal (1991; 2007) que, respaldado em Brecht, defende o caráter político do teatro, cuja finalidade seria a libertação das camadas populares de suas opressões e que, neste processo, somos todos “*espectatores*” numa arte de “*nos vermos vendo*”. Entre os segundos, para quem a cena pública é teatral, posso exemplificar com Goffman (1985), que em seu clássico “*A representação do eu na vida cotidiana*” compreende a vida pública como uma espécie de encenação de papéis sociais diversos.

Fazer o gênero tem essas alternâncias entre cenas teatrais e públicas. É fato que reproduzimos performances corporais e expressões de gênero para nos comunicarmos e vivermos, assumindo identidades que são transitórias. A vida social enrijece o gênero tentando fixá-lo. No entanto, a estética corporal do cenopoeta é subversiva. Sua performance não lhe exige passos demarcados como coreografia, nem sua gestualidade precisa necessariamente acompanhar o tempo e o ritmo da fala. Ciente de que as convenções culturais dão significados aos corpos, o bailar cenopoético procura ressignificar os engessamentos e, de alguma forma, inaugura uma nova inteligibilidade na expressão corporal. Seria aí uma pista para a inclusão social de *“corpos que não importam”*?

Ao tratar de *“corpos que ainda importam”*, Butler (2016) pensa a noção de *precariedade*, fazendo alusão às condições politicamente induzidas que levam certas populações a sofrerem por falta de redes de apoio social e econômico, tornando-se diferencialmente expostas a todo tipo de injúria, violência e morte.

Corpos dóceis se ajustam aos limites
 Das imposições, reproduções
 Assimilando suas ficções nada explicativas
 Corpos subversivos extrapolam fronteiras
 Das regulações, normatizações e normalizações
 Desmascarando suas ficções performativas
 (DIÁRIO DE CAMPO)

A imagem do tangará, o pássaro que canta convidando a tribo para se reunir e dançar seu ritual é a imagem da cenopoesia e também é a imagem da reinvenção do gênero enquanto paixão que demanda ser alegre. Dancemos com afeto. Dancemos a vida em curso.

6 GENERETNICIDADE MESTIÇA: FLUIDEZ E TRÂNSITOS EM NOVOS ESPAÇOS-TEMPOS

Os povos do mar, na contemporaneidade, vivem nas fronteiras entre as estratégias de resistência pela preservação dos seus modos de vida, a exemplo da pesca artesanal, e a produção e reprodução de novas relações sociais que desagregam esses modos de vida.

A globalização, como anuncia Garcia Canclini (2009, p.15), apresenta-se como um *“feixe de comunicações distantes e incertezas cotidianas, atrações e desenraizamentos”* que criou novas diferenças e desigualdades. Em sua opinião, os diversos deslocamentos aproximaram zonas do mundo pouco ou mal preparadas para se encontrarem, numa interculturalidade de poucos limites, frequentemente agressiva.

É fato que as diferenças culturais dos povos do mar estão em processo acelerado de negociações, conflitos e empréstimos com outras culturas que adentraram a esses territórios por diversos meios. Céu de Lima (2006, p.39) enfatiza que, na década de 1970, se instaurou um novo processo de valorização do espaço costeiro no Ceará, criando uma nova realidade caracterizada pela perspectiva de *“modos de vida em confronto”* em espaços ocupados historicamente pelas comunidades pesqueiras marítimas. Afirma ela que:

Os conflitos evidenciam a disputa pela posse da terra, o aflorar de mecanismos de desagregação e afirmação do modo de vida dos pescadores e marisqueiras frente às tentativas de imposição de formas modernas de viver na zona costeira cearense. Num quadro síntese anuncia-se: se em determinadas comunidades a desagregação e a perda do domínio sobre seus territórios se deram, nas comunidades que conseguiram se organizar – contando com apoios externos – a história se fez, também, de conquista na luta (CÉU DE LIMA, 2006, p.39).

Como os gêneros e as sexualidades participam desses mecanismos de desagregação e também de afirmação dos modos de vida dos pescadores e marisqueiras? É o que tentaremos discutir por meio de nossa concepção de generetnicidade mestiça. Nesse atual contexto intercultural e globalizado, produz-se uma generetnicidade que nomeamos de mestiça, em sintonia com o entendimento de Anzaldúa (2005) de que consciências mestiças são gestadas nos contextos de trocas culturais e que se situa, por assim dizer, nos *“limbos da normatividade”* (GRAVE, OLIVEIRA, NOGUEIRA, 2017).

6.1 Das marés de pedras às pedras nas marés: transformações nos espaços e nos modos de vida dos povos do mar

Observando as novas paisagens de Redonda, escrevi em meu diário de campo:

SOBRE ASFALTOS, PAREDÕES E QUIOSQUES: A VIOLÊNCIA AMBIENTAL E AOS MODOS DE VIDA DOS POVOS DO MAR

Venho acompanhando, há bastante tempo, as transformações que se tem operado sobre os modos de vida dos povos do mar. As chamadas comunidades tradicionais pesqueiras construíram uma cultura muito particular e rica em simbolismos e lutas populares. Movido pela minha pertença a Redonda e por um comprometimento ético-político, tenho sofrido as dores de um povo que parece disperso em meio à força capitalista e, de certa forma, aparentemente rendido. É assim que vejo o cenário que se desenha no seio dos chamados “projetos de desenvolvimento” que, nosso caso, mira o foco para o turismo aos moldes dominantes. A comunidade de Redonda está atualmente dividida entre aqueles que ainda apostam na cultura local e num meio ambiente natural e preservado e, por outro lado, aqueles que se venderam a outros interesses. Recentemente, nossa praia foi totalmente violentada e descaracterizada por um paredão (calçadão) cuja justificativa foi o avanço da maré. Agora estão investindo no asfaltamento da “Rua da Praia” e da “Rua dos Primos”. Dizem que se trata de um projeto de urbanização que prevê, além do calçadão, a pista para melhorar o acesso dos carros e os quiosques de vendas que alegam trazer mais renda para o lugar, o que encanta muita gente devido ao discurso do emprego e renda. Meus Deus! Parece um pesadelo! O modelo de desenvolvimento que pensaram por nós e para nós não tem a nada a ver conosco. Nessa imagem de asfalto, paredões e quiosques, os povos do mar não aparecem, porque não foi arquitetado em prol de nossas necessidades, mas dos interesses outros que, disfarçadamente de “boas obras”, adentram e se apossam de tudo: nosso mar que sempre contemplamos de nossos alpendres ou barracas de palha, nossas areias por onde corríamos descalços e felizes, nossas dunas onde deslizávamos com talos de coqueiro (pois nunca precisamos de 4x4 para aproveitar a vida), nossa mata nativa com os pássaros voando livres. Redonda, conhecida como um dos paraísos do litoral brasileiro, não percebe que esse modelo urbanizado está profundamente decadente. Ele exclui, adocece e empobrece a qualidade de vida. Redonda não é Copacabana, não é Leblon, não é Jericoacoara, nem tampouco Canoa Quebrada. Talvez por isso que Redonda tenha se tornado tão especial para seus moradores e visitantes, porque ela é única e inconfundível. Mas que pena (e que dor) que querem o apagamento dessa singularidade com vistas a uma homogeneização paisagística do litoral, que serve ao bem-estar de quem tem mais condições financeiras para consumir produtos e serviços, para glória do deus Mercado (DIÁRIO DE CAMPO EM 19/09/2020).

Minha perplexidade frente às transformações nos espaços de Redonda não se limita à construção do paredão na praia. O trabalho artesanal, seja a pesca tradicional, sejam os artesanatos produzidos em terra, como o labirinto, os artefatos da vida cotidiana (conchas e canecos feitos a partir do coco, bacia feita de coité, etc) passam por um processo de desvalorização e são sinônimos de atraso, daquilo que foi ultrapassado com a vida moderna. São poucas as pessoas que se dedicam a confecção e uso desses materiais. Alguns já nem existindo mais.

Quanto à pesca artesanal, a crise ambiental causada pela escassez dos recursos pesqueiros força os pescadores a aderirem a práticas não sustentáveis, como o uso de marambaias. Como também ocorre que os limites do tamanho da lagosta a ser capturada estão cada vez menos respeitados, aumentando os desafios para o ordenamento da pesca desse crustáceo.

As moradas transformaram-se visivelmente. As antigas casas de taipas deram lugar às construções de tijolos. As casas de veraneio dos turistas apostam nas arquiteturas modernas. Os barracos em cima dos morros para reparo dos barcos e conversas amigáveis são escassos, predominando os bares, restaurantes e outros empreendimentos turísticos, muitas vezes possibilitados pela grilagem e pela especulação imobiliária.

Assim, muitos espaços antes públicos, de uso comum, foram sendo privatizados. O que antes era uma passagem, um beco, um caminho de acesso a outro espaço, hoje são murados ou cercados. Não é raro acontecer que um morador venda um terreno de uma pequena barraca e o novo proprietário alargue suas posses, cercando dunas ou terrenos baldios. Lembramos que as comunidades pesqueiras não estão entre as populações que têm seus domínios territoriais protegidos, como os indígenas e remanescentes de quilombos. Acresce-se a isso que muitas políticas governamentais, com vistas a promoção do turismo, transformam o espaço da beira-mar, como a construção de paredões, referida no diário de campo acima.

Céu de Lima (2006) confirma que antigas comunidades pesqueiras marítimas cearenses, como Prainha, Uruaú, Morro Branco e Canoa Quebrada, transformaram-se em povoados litorâneos. Essa autora diferencia os povos do mar de povoados litorâneos, pois estes são caracterizados:

Pelo baixo percentual de moradores envolvidos com a pesca artesanal; pelo aumento de moradores que se dedicam ao comércio (bodegas, mercadinhos, padarias), “envolvidos” em atividades de prestação de serviços domésticos para proprietários de segunda-residência (caseiros, cozinheiras, faxineiras) e para turistas (hospedagem, alimentação, entretenimento); pela tendência ao distanciamento entre os que são do lugar e o permanente convívio com “estranhos” à comunidade (uns chegam e ficam, outros apenas passam horas e/ou dias e vão embora) (CÉU DE LIMA, 2006, p. 42).

Para ela, as grandes transformações atuais nas atividades econômicas que existem de forma complementar nas comunidades pesqueiras se deram com a crise da pesca da lagosta. Como dissemos também anteriormente, quando tratarmos das

transformações na pesca, a degradação dos recursos marinhos foi resultado de uma grande investida na pesca industrial de larga escala em todo Brasil.

O extrativismo vegetal e os pequenos plantios, por sua vez, se tornaram em atividade pouca atrativas para as novas gerações. Era prática muito comum entre os mais velhos e que tem sido repassado, em forma de herança, apenas a posse da terra para filhos e netos. O trabalho em si, como extrair coco, caju, castanha, murici, guabiraba, ou plantar milho, feijão, melancia, batata, mandioca etc, tem perdido a abrangência que tinha como renda complementar à pesca. Permanece com maior expressividade a colheita do caju e da castanha, mas com pouca adesão pelos jovens.

Diante do quadro de transformações por que passam os povos do mar de Redonda e de tantas outras comunidades pesqueiras, ficar entre o saudosismo de um passado que não volta mais ou na defesa de um desenvolvimento que se prega necessário não resolverá a questão. As juventudes de hoje demandam espaços de trabalho que não o mar e a roça, como também desprezam valores antes dominantes e constroem outros.

Essas mudanças na relação com o ambiente, pari passu com o fenômeno da interculturalidade e da globalização (chegada do turismo, da internet e outras tecnologias), possibilitam-me pensar numa consciência mestiça (ANZALDUA, 2005) em formação. O mestiço é aquele que descende de duas ou mais etnias. A consciência mestiça é aquela que se gesta no híbrido, no fronteiroço, nas vozes múltiplas e de diversos pontos de origem:

Porque eu, uma *mestiza*,
continuamente saio de uma cultura para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente (ANZALDUA, 2005, p.704).

Do seu entre-lugar de *mestiza*, a autora fala da ambivalência e da inquietude que carrega como marca. Qualifica seu estado como nepantlismo mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio, para dizer dessa confluência de valores culturais e espirituais de grupos diferentes, vivendo numa guerra interior, em choque e colisão cultural. Assim descreve:

Dentro de nós e dentro de *la cultura chicana*, crenças arraigadas da cultura branca atacam crenças arraigadas da cultura mexicana, e ambas atacam

crenças arraigadas da cultura indígena. De forma subconsciente, vemos um ataque contra nós e nossas crenças como uma ameaça e tentamos bloqueá-lo com um posicionamento contrário (ANZALDUA, 2005, p.705).

Nesse processo doloroso de mudanças na percepção de mundo, a *mestiza* cria uma nova consciência capaz de transcender as dualidades. O pensamento dualista precisa ser superado para pôr fim às diversas formas de violência e de opressão, seja de raça, de classe, de gênero ou de qualquer coisa que segrega, ameaça e mata.

Seriam os povos do mar, hoje, cultura de fronteira? Os gêneros e as sexualidades nos dão pistas a esse respeito. É o que veremos na sequência.

6.2 De Garoupa a Pargo: um corpo em (des)construção

“*A gente sempre conhece o corpo da gente*” – inicia Pargo sua narrativa de vida pautada na mudança de gênero a partir da adolescência. Quando criança, era menina e se chamava Garoupa. Mas nunca gostou de coisas de menina, principalmente a forma de se vestir:

A forma de me vestir eu não gostava, nunca gostei assim de me vestir e tal. É tanto que desde cedo que mamãe queria que eu usasse saia e vestido e eu nunca gostei de usar isso, entendeu? Sandalhinha, essas coisas. Eu nunca gostei, eu sempre tive meu estilo, eu sempre quis ter meu estilo, mas só que como era, tipo, antigamente e eu era de menor e tipo morava com minha mãe, eu tinha que fazer o que ela queria, *né*, o que os pais da gente queria. Isso era muito doloroso, viver e não conseguir fazer o que eu queria fazer, tipo, de me sentir bem e de me sentir aceito.

As nossas vestimentas diárias, tal qual um figurino compõe um personagem, dizem muito de nós, principalmente do gênero. O vestir-se é altamente generificado em diversas culturas. Cação, como vimos, ousou botar o vestido no Festival da Lagosta, enquanto Garoupa ousou desprezá-lo. Uma simples troca de peça de tecido é capaz de mexer com as normatizações. Se o gênero apela para figurinos e adereços, é que ele demonstra sua construção social.

Com o passar do tempo e com as primeiras experiências de namoro, Pargo também foi percebendo que não gostava de “*ficar*” com meninos:

Então quando a gente vai crescendo a gente vai tendo vários tipos de experiências, *né*, a gente tipo... fica com uma pessoa, não se identifica, não se sente à vontade, não tem aquela- como é que eu posso dizer- não tem aquele... aquele- aquela coisa, aquele carinho, aquele amor e quando você fica com outra pessoa que você sente que eh, faz bem *pra* você, que você se sente bem, que as pessoas não empurra você *pra* aquilo, você mesmo sente

que aquilo é *pra* você, então desde o momento que tipo eu fiquei com uma pessoa, que eu fui bem tratado, que eu fui bem recebido, que eu fui entendendo, aos poucos eu fui me assumindo e me aceitando aos poucos.

A sexualidade/afetividade compõe nossos processos de identificações. Pargo passou a entender, aos poucos, sobre seus desejos, sobre ser empurrado socialmente a querer o indesejado. Esse processo, conta ele, se deu na faixa de treze para catorze anos de idade. Mas desde criança que percebia que algo em si era diferente das outras meninas, suas amigas. E, mesmo muito nova, já sabia que o preconceito das pessoas era quase intransponível, mas sempre acreditou que o tempo traria mudanças de visões de mundo em sua comunidade:

Sempre fui assim, mas o medo sempre era maior por causa do... é tipo as pessoas em si elas são muito preconceituosas. Antigamente era isso, os pais tinham outras formas de criar seus filhos e queria levar isso *pra*- de geração *pra* geração, sendo que, tipo, eu creio que cada pessoa que nasce é em um mundo diferente. As coisas mudam, os pensamentos também, então vai mudando...

O seu modo de pensar a sexualidade e o gênero parecia impensável no tempo de juventude de seus pais e avós. É isso que leva Pargo a refletir que “*as coisas mudam, os pensamentos também*”. A passagem de uma pequena aldeia de pescadores para uma comunidade relativamente populosa que vive transformações profundas na sua relação com o ambiente parece ser um cenário que torna possível a fluidez e o trânsito do gênero.

O medo do preconceito e da rejeição manteve Pargo no corpo de Garoupa, mas a decisão de operar transformações no seu corpo foi sendo amadurecida silenciosamente. Até que um dia, houve uma grande discussão em sua família que o levou a sair de casa aos dezessete anos:

Eu fiquei com raiva de tudo e acabei pensando em mim, eu pensei que eu não ia mais ligar *pra* nada, que eu ia ser quem eu era e daí eu ia começar, *aí* eu comecei cortando o meu cabelo, cortei meu cabelo... eu me senti tão feliz que eu não soube nem expressar o que eu *tava* naquele momento, então quando eu fui contar *pra* minha mãe que eu tinha cortado o meu cabelo e *pra* minha família eh tipo todo mundo caiu em cima de mim, brigando comigo e isso me doía muito porque, tipo, até hoje mesmo eu assumindo o que eu sou, ainda tenho, tipo, um pé atrás pelo que as pessoas falam porque me doeu muito quando as pessoas fala *aí* isso é um pé atrás que eu, tipo, eu sinto que eu tenho um pé atrás ainda sobre isso, sobre a aceitação das pessoas, da comunidade em si principalmente.

“*Um pé atrás*” é uma atitude de desconfiança em relação ao mundo que o rodeia. Um ano antes desse episódio de sair de casa, tinha assumido publicamente

que “*ficava com mulheres*”, mas mantinha seus relacionamentos de forma discreta, sem que sua família visse ou percebesse. Não se tocava no assunto abertamente, apesar de que se supunha que eles já soubessem por percepção deles ou por meio de terceiros. Até que Pargo resolveu expor um relacionamento nas redes sociais:

Surgiu que... um dia eu fui colocar relacionamento sério com uma menina no Facebook e acabou se espalhando... e todo mundo caiu em cima de mim, só que daí era o que eu queria e ninguém podia interferir porque eu *tava* sendo feliz, entendeu, *aí* a confusão que eu tive mesmo foi mais- começou mais dentro de casa e que eu acabei saindo e fazendo o que eu realmente queria fazer há muito tempo e não tinha coragem e por um pingão de uma coisa eu acabei enfrentando (...) tipo, eu já *tava* guardando e explodiu com uma mínima coisa, entendeu, que quando você-você briga, briga, você vai aguentando, aguentando e você briga por uma besteirinha de nada e você acaba explodindo que você *tá* muito cheio e você explode das coisas que acontece foi isso que aconteceu. Eu explodi e decidi sair de casa e saí. Passei acho que- passei quatro anos... ainda... praticamente.

A falta de um diálogo aberto sobre sua sexualidade e seu gênero levou Pargo ao que ele denominou de *explosão*, que foi sair de casa e enfrentar as consequências dos seus atos. Um relacionamento exposto numa rede social da internet foi o estopim para a ruptura com amigos e familiares. As tecnologias de relacionamentos virtuais compõem fortemente o processo de generetnicidade mestiça, em que o gênero passa a ser performatizado não mais somente fincado numa única etnia, mas numa mirada híbrida aos fazimentos do gênero nas diversas partes do mundo.

Fora de casa, um dos maiores entraves encontrados por Pargo foi o fato de as pessoas, mesmo vendo as mudanças realizadas em seu corpo e visual, se recusaram a lhe reconhecer com o *novo* gênero:

As pessoas criticam muito, sabe, tipo, aconteceu uma coisa lá em Canoa, tipo, eu *tava* trabalhando, entregando água lá *pro* meu tio e, tipo, eu *tava* carregando água e *aí* a mulher falou: não, deixa eu carregar porque tu é mulher, tu não pode... entendeu, e tipo existe em muitos lugares essa questão, entendeu, das pessoas interferirem em tudo que você faz, mesmo você sentindo aquilo, as pessoas sempre vão olhar você com outros olhos, nunca com os mesmos olhos que você mesmo se vê.

Pargo não encontrava reconhecimento no espaço público. Para os demais, ele ainda era Garoupa e como o discurso machista dita que a mulher não pode muitas coisas, Pargo sofreu repressão. Mas Pargo não é mulher. Ele reflete sobre esse olhar que insiste em o aprisionar numa identidade da qual se afastou. Performatizando o gênero masculino, aprende que as formas de seu corpo é quem comandam os

olhares. Assim, vai se vê melhorando à proporção que vai empreendendo mais mudanças corporais em busca do reconhecimento:

É, melhorou sim, muito porque só- eh tipo eu mudar o meu jeito de vestir, o meu corte de cabelo, a forma que eu ando, entendeu, a- às vezes que as pessoas falam, tipo- esse pessoal de Aracati a família dela- da minha mulher, eles sempre me tratam pelo masculino, tipo, quando eles chegam e que eles me chamam, tipo, antigamente mamãe falava muito e hoje ele- ela não fala tanto como ela falava antes, entendeu? (...) papai as vezes me chama assim pelo masculino. Mamãe é que não consegue, nunca conseguiu na verdade, acho que vai passar um tempo *afí*.

A performance corporal ajuda-o a ser identificado cada vez mais no gênero masculino pelos entes próximos, apesar de muitos custos. Seus atos estão sofrivelmente ressignificando os códigos culturais impostos sobre a anatomia do corpo. Desse modo, Pargo projeta implementar mais mudanças físicas, como retirar as mamas e tomar hormônios masculinizantes:

A gente nasce assim, tipo, não são todas pessoas, mas a gente não sente bem com nosso corpo, eu acho que é uma coisa que martiriza muito também. E depois da aceitação da família, assim, é uma coisa que martiriza muito a cabeça, é tipo não se sentir bem no corpo que a gente-que a gente tem. (...) Eu tiraria os seios, que eu não me sinto bem à vontade, eu penso em tomar hormônio e fazer um acompanhamento, fazer mudanças em mim.

Por não “*sentir-se bem*” com seu corpo, Pargo objetiva revirar-se pelo avesso. Para isso, pretende recorrer às tecnologias de gênero, para usar os termos de Lauretis (1987). As tecnologias de gênero auxiliam no fazimento do gênero, daí que nesse contexto de generetnicidade mestiça caberia inúmeras investigações sobre que tecnologias estão sendo abandonadas das masculinidades e feminilidades historicamente hegemônicas nos povos do mar e que outras estão sendo incorporadas na assunção de novas identidades.

Pargo reconhece mudanças no aspecto comportamental, nos grupos de amigos. Vai tentar mudar oficialmente o seu nome, conforme declara abaixo:

Eu sendo Garoupa eu era mais acanhada, e eu sendo Pargo eu tipo já sou mais aberto, já sou mais quem eu sou, já brinco mais, já me sinto mais à vontade de- alguns ambientes, outras pessoas que me aceitam e aos meus amigos, entendeu? (...) O grupo de amigos mudou porque eu fiz muitas amizades... eu já conquistei minhas velhas amizades também e alguns entende e outros não, entendeu, *pra* uns mesmo entendendo eu sempre vou ser aquela pessoa que eu era antes, entendeu? Sobre o meu nome, eu me incomodo bastante. Já fui em Fortaleza, vi e tal. Já fiz o orçamento e tudo pra ver como mudar. (...) É porque é tipo assim, eu fiz muita coisa que eu faço até hoje, como pescar, porque, tipo, da infância eu sempre fazia, tipo, muita coisa de homem e de antes eu fazia (...) Eu gosto de pescar, vou pescar e tal, vou com meu pai e meu irmão, pegar vara, ajudo meu pai a fazer cangalha

(...) eu fazia antes essas coisas da pesca e continuo fazendo. Mas não é um trabalho que tipo... é que, tipo, é- ele é *pro* futuro, porque eu sempre quis fazer outras coisas, tipo, sempre pensei em fazer uma faculdade de psicologia ou educação física. São dois pensamentos, mas praia e mar é uma das coisas que eu mais gosto de fazer.

Informa que na infância já fazia atividades consideradas de homens, como pescar, por exemplo, ou auxiliar seu pai no ofício da pesca, pegando vara e confeccionando cangalhas. No entanto, é enfático ao dizer que não é esse o trabalho que deseja para seu futuro, como tantos outros jovens filhos de pescadores também tem outros sonhos não relacionados à pesca e que tem a ver com a questão da crise da pesca de que falamos e das mudanças na relação com o ambiente marinho.

Pargo e sua companheira, que é de outra cidade, tiveram um filho e esse momento ele considera o mais importante de sua vida:

é que- uma coisa que marcou e-e-e que eu vou levar *pro* restou da minha vida foi o nascimento do nosso bebê. Foi tipo inexplicável, você *tá* acompanhando desde o começo até o nascimento foi-foi muito emocionante, ver pela primeira vez, pegar pela primeira vez, dar banho pela primeira vez, ver o primeiro sorriso, ver os pequenos detalhes, isso acho que não tem preço porque, tipo, minha mãe e meu pai sempre quiseram que eu tivesse dado um filho *pra* eles e é uma coisa que eu nunca pensei em ter, tipo, assim de mim não, entendeu, sempre- meu sonho sempre foi adotar...

A generetnicidade mestiça de Pargo o impulsionou a novas configurações familiares sem, contudo, subverter o modelo hegemônico de família nuclear, pautada no pai, na mãe e no filho. Pargo assume o que se espera do pai, enquanto sua companheira dar conta do que se entende como o papel da mãe. Por mais subversiva que seja sua história de transitar de gênero, ainda é, de alguma forma, capturada pela normalidade heterossexual nos aspectos reprodutivos e de arranjos familiares.

Vimos anteriormente que “*maré de pedra*” é uma expressão utilizada pelos povos do mar de Redonda para nomear quando a maré vaza de tal modo que deixa aparecer as pedras submersas, ficando um ambiente propício para a pesca de maré rasa. É uma expressão paradoxal porque embora se remeta às boas lembranças de partilha da vida, da imagem do mar que mata a fome do seu povo, também carrega suas durezas. Temos aí a flexibilidade das águas e a rigidez das pedras.

Esse paradoxo ou ambiguidade ajuda a entender como opera o poder das normas sexuais e de gênero, seus mecanismos de regulação sobre os corpos e suas subjetividades: à medida que produz dominação, também possibilita resistências. A

água vai fazendo marcas na pedra e a pedra vai recortando a água e redesenhando seu fluxo.

A dissidência sexual e de gênero é feita de águas e pedras. Tem seus recortes de percurso, mudanças de fluxos, fissuras, rachaduras. Aranha (1996, p.29) explica que o poder não é uma coisa que se tem, mas sim uma relação, pois *“ninguém tem poder, mas é dele investido por outro: trata-se de uma ação bilateral”*. Ao deslocar o poder para as relações e suas múltiplas direções, o exercício desse poder agora vai se dar entre sujeitos, num enfrentamento constante, em que as resistências estão presentes também a todo momento nesses embates. Além do mais, o poder deixa de ser apenas coercitivo e passa a produzir tipos de sujeitos (ARANHA, 1996).

As performances *“não conformes”*, aquelas que não estão em consonância com as normas, sendo chamadas subversivas, tentam ressignificar as normas, resistindo aos padrões de gênero, sob elevados custos humanos (OLIVEIRA *et al*, 2009), mas que acabam, de certo modo, por demonstrar que o poder reiterativo dos discursos produz e constitui os fenômenos a que regulam (OLIVEIRA; NOGUEIRA, 2009).

Com a criação do dispositivo da sexualidade a partir do século XIX, Foucault (2017) nos ensina que as vidas passaram a ser reguladas em torno da existência de um verdadeiro sexo. Para desmiuçar o discurso da existência de um verdadeiro sexo, este autor adentra na história dos que hoje chamamos de intersexuais, mas no texto aparece como ainda são mais conhecidos: hermafroditas. Durante séculos, conta ele, não havia essa exigência de se saber o “verdadeiro sexo” de uma pessoa. Prova disso é que se admitia o hermafrodita simplesmente com seus dois sexos, tanto nos discursos médicos quanto nos jurídicos. Exigia-se apenas que, por ocasião do batismo, o pai ou o padrinho escolhesse um dos sexos para ser mantido socialmente, e, na vida adulta ou por ocasião do casamento, o próprio indivíduo hermafrodita fazia essa escolha, e que só a partir de então jamais se poderia trocar de sexo, sob pena de ser punido como sodomita. Foram essas mudanças de opção e não a mistura anatômica dos sexos que acarretaram a maior parte das condenações de hermafroditas.

Entretanto, a partir do século XVII, passa-se a uma busca obstinada pelo “verdadeiro sexo”, por conta das teorias biológicas da sexualidade, as condições jurídicas do indivíduo, as formas de controle administrativo nos Estados modernos, restringindo a livre escolha desses indivíduos. *“A partir de então, a cada um, um sexo, e apenas um”* (FOUCAULT, 2017, p.82).

Do ponto de vista médico, não se tratava mais de reconhecer a presença de dois sexos justapostos nem de saber qual dos dois prevalecia sobre o outro, mas sim de decifrar qual o verdadeiro sexo que se escondia por trás das aparências confusas - “os *hermafroditas* são *pseudo-hermafroditas*” – assim se portavam seus entendimentos (FOUCAULT, 2017, p.83). Do ponto de vista do direito, isso implicava no desaparecimento da livre escolha. Se o perito é que dizia que sexo a natureza escolheu para o hermafrodita, a sociedade lhe exigia restringir-se.

A existência do sexo verdadeiro é um discurso essencialista que se coaduna bem às pretensões da medicina científica, de descortinadora de uma suposta verdade escondida, a que Foucault (2006) denominou verdade-evidência, aquela que seria passível de ser descoberta, pois teria existência prévia e independente do sujeito cognoscente.

Nesses saberes de especialistas, a sexualidade parece como um domínio obscuro que precisa ser desvelado e não como um dispositivo histórico. De uma certa forma, é como se tivéssemos delegado ao outro a compreensão de nossa própria sexualidade. O biopoder, tendo como justificativa não tanto as proibições, mas a manutenção da vida, tem na sexualidade um papel primordial no desenvolvimento dessa tecnologia de regulação. Uma dessas tecnologias foi a patologização das sexualidades ditas desviantes no interior do discurso biomédico.

Assim, à medida que o século XIX direcionou o olhar para o dimorfismo sexual, as formas sexuais não reprodutivas foram patologizadas. A homossexualidade é, assim, fruto das tecnologias de regulação dos corpos. Sua origem não se assenta numa tipologia de desejo isenta politicamente. Ao contrário, a patologização das dissidências sexuais serviu ao controle biopolítico. A esse controle biopolítico travestido de cientificidade se soma a moral religiosa que analisamos anteriormente e, juntos a outros controles, vão produzindo tecnologias de regulação do processo generético.

6.3 Moreia: fronteiras borradas nos percursos de uma transvesti não-binária

Moreia tem somente trinta anos, mas com tantas passagens por lugares diferentes, entre estudos, trabalho e aventuras, que eu poderia acrescentar mais tempo à sua experiência. Nascido em Aracati, ela já morou em Natal, Mossoró, Recife,

Salvador, Rio de Janeiro e Rondônia, retornando a Aracati há alguns anos com uma nova construção de gênero, apresentando-se agora como “*transvesti não binária*”. Essa junção de trans, com travesti e com não binário tem seu sentido explicitado por ela:

Quando eu *tava* nesses processos de identificação, refletindo mesmo sobre o processo das travestis, *né*, eu não me sinto no direito de me chamar ou de me classificar como uma travesti original, vamos pensar assim, *né*, também estudo um pouco sobre essa questão de identidade porque a luta das travestis e o processo delas é um outro, *né*, tem uma relação também com o gênero feminino, *né*, as travestis têm uma relação de aparência, de modificação corporal e etc que não é uma relação que eu passo. Ao passo que eu também tenho a relação mesmo da aparência no que trata do vestir, *né*, do social que também rola essa diferenciação, *né*, eu não uso só hoje eu não uso- *pra* mim eu *num-num*- roupa masculina, roupa feminina. Eu tenho minhas roupas, *né*, por mais que *pra* sociedade tenha esse julgamento e eu entendo isso, *né*, então *pra* sociedade eu tenho roupas masculinas e tenho roupas femininas, *né*, e no meio das das travestis eu sou uma transvesti *né*, ainda uso barba, eu não sinto necessidade de modificações no meu corpo e barba é uma coisa que dá trabalho de *tá* fazendo toda semana, eu sou muito preguiçosa, *né*, então eu não sinto problema de ter essa barba crescendo *aí* porque eu acho mais problema eu ter que está fazendo toda semana, *tá* fazendo a barba deixando bem lisinho, eu tenho é preguiça de *tá* fazendo isso e não vou gastar dinheiro com isso, meu dinheiro serve *pra* outras coisas ((tímida risada)). E não binária porque para o entendimento mais geral, inclusive nas discussões sociais, e por mim eu não queria nem me classificar... hoje, até porque ainda me sinto em transição, ainda nem sei onde eu *tô* nem *pra* onde eu vou, mas *pra* a gente ter como negociar com as pessoas, *pra* ter como se afirmar na sociedade, *pra* ter como exigir algumas coisas a gente precisa se classificar e hoje o não binário é o que classifica melhor, *né*, se for pensar no âmbito da vestimenta mesmo, *né*, que tem dias que eu me visto como mulher e tem dias que eu me visto como homem, *né*, se for na leitura da sociedade. Então é mais por isso assim nesse sentido de necessidade estratégica de sobrevivência nessa sociedade mesmo.

Como bem expõe a fala de Moreia, as fronteiras entre suas identidades sexuais e de gênero estão borradas e não se enquadra numa classificação. Dizer-se transvesti não binária é uma tentativa de enfatizar essa transição permanente e, mesmo assim, ainda ter instrumentos para se afirmar na sociedade, conviver com a rigidez dos binarismos que organizam a vida social.

Do mesmo modo, para Saúna, é nesse processo de transitoriedade que ele se encontra e que se reconhece:

No momento eu *tô* passando por transições, eu me considero como não binário, no entanto existe uma fluidez muito grande dentro do não binarismo e, dentro do não binarismo eu me identifico como andrógono que é uma pessoa que assimila o gênero masculino e o feminino dentro de si. A minha identidade sexual varia muito do gênero, onde eu *tô* proposto, *né*, mas eu acho que eu já tive relações bissexuais sendo que eu já fiquei com homens trans, já fiquei com mulheres e já fiquei com travestis também (Saúna).

Para Ballestrin (2017, p.1047), a construção dos pensamentos binários que passaram a regular a modernidade ocidental – natureza/cultura; barbárie/civilização; corpo/razão; negro/branco; homem/mulher, tornou possível a negação da humanidade das pessoas colonizadas e escravizadas desde o encontro colonial/moderno.

Por essa óptica, temos no binarismo uma marca do pensamento ocidental moderno que, ao eleger um termo central, determina um outro para a posição subordinada ou inferior, mas que garante a inteligibilidade dos termos. Moreia tenta desestabilizar essa lógica quando combina elementos do polo masculino com elementos do polo feminino e se situa numa posição que ela chama de “*em transição*” e assim vai rompendo com normas regulatórias que se impõem sobre o sexo e o gênero, como vemos por exemplo na vida de Cavala, no depoimento abaixo:

Eu namorei com uma menina muitos anos, gostava dela e queria mesmo me casar. No fundo, meu desejo era formar uma família e trabalhar pra sustentar minha família, como todo homem que se preza faz. Na vida é assim, os pais da gente cria a gente e a gente vai seguir nosso destino, você vê né, que é assim... Mas aí quando nosso namoro terminou, as pessoas começaram a comentar muito aqui na comunidade. Eu soube de muita gente que falou de mim, porque me contaram. Eu soube de pessoa que falava que eu tinha que assumir o que eu era, que tipo de homem eu era e parar de enganar as pessoas. Isso me doeu muito porque eu não queria enganar ninguém (Cavala).

A demanda social para Cavala “*assumir o que ele é, declarar que tipo de homem é ele*” representa, na verdade, essa necessidade de localizá-lo nos termos binários de sexo e gênero, pois fora disso, toda ambiguidade é problemática. O uso de um determinado nome, ‘por exemplo, pode se tornar um grande problema:

Então, os problemas hoje são diferente, porque além da sexualidade houve a mudança da identidade, *né*, hoje eu me entendo como pessoa transvesti não binária e... mudei o meu nome também *pra* um nome que não é socialmente aceitável, *né*, as pessoas aceitam que uma pessoa trans ela possa ser chamada de Roberta, de Luciana, Joana, mas de Moreia não, *né*, Moreia não pode, não é nome de gente, *né*, isso- eu recebi essa-essa palavra tão prática mais ou menos isso quando eu fui fazer minha identidade, *né*, *tive* que voltar umas três vezes lá, *tive* que falar com o coordenador do centro de identificação do Governo do Estado *pra* poder provar que eu era Moreia e meu nome não era um apelido porque eles colocaram no relatório lá que não podia aceitar o meu nome na minha identidade assim porque era um apelido e *aí* eu *tive* que provar, levar vários documentos, vários certificados, *né*, das coisas, dos lugares onde eu trabalhei, *né*, de que Moreia já era o nome que usava há muito tempo, *né*, e eu queria que colocasse na minha identidade (Moreia).

A escolha pelo nome Moreia, narra ela, surgiu quando morava no Rio de Janeiro e estava viajando de carona para Salvador e, entre tantos locais de paradas e esperas, sempre precisava contar quem era e de onde vinha e, ao narrar sua história por várias vezes, se deu conta que seu nome não dizia nada de si, de sua nova identidade religiosa, sexual e de gênero. Ao mesmo tempo, conta ela, vinha tendo muitos sonhos com seus avós que eram conhecidos por Moreia Preta:

Eu na época eu morava no Rio e *tava* viajando de carona *pra* Salvador e... eu já tinha passado uma boa parte do meu processo de transição e a- que começou com... com- em Natal, *né*, com as roupas mesmo, com esse entendimento, *né*, da-da... maior entendimento sobre minha sexualidade. Eu tinha passado por um-um período também grande de depressão, *né*, (...)Eu tinha- foi em dois mil e dezesseis, eu tinha vinte e seis anos e *aí* quando eu estava viajando *pra* Salva- nessa viagem *pra* Salvador- em todo lugar que a gente chega precisa se apresentar e contar nossa história e *aí* foi *aí* onde eu percebi e disse assim: eu... eu posso ter outro nome, sabe, eu posso ter outro nome que não esse, que não comporta mais o que eu sou, o que eu entendo sobre a minha vida, sobre a minha religiosidade, sobre a minha identidade, sobre minha sexualidade e nesse meu processo de entendimento sobre isso eu *tive* muitos sonhos com meu bisavô que tinha por apelido Moreia Preta e que minha vó também é apelidada, por algumas amigas dela, era chamada de Moreia Preta também e vários outros processos também (...) O Moreia Preta vem porque meu avô era jogador de futebol e ele corria muito, *né*, quando ele pegava com a bola ninguém conseguia alcançar ele no campo *aí* o povo chamava ele- dizia que ele parecia uma Moreia Preta correndo no campo e *aí* ficou Moreia Preta e como eu *tive* esses sonhos... eram sonhos praticamente lúcidos, porque eu lembrava de tudo quando eu acordava, *né*, de todas as dicas, de todas as coisas que ele tinha me falado no sonho, *né*, de todas as explicações sobre questões que eu *tava* vivenciando que eu queria- sobre decisões que eu precisava tomar e não sabia *pra* onde ir, foi ele que me ajudou, *né*, eu acredito que foi ele, *né*, no meu entendimento, inclusive espiritual hoje, eu entendo que eu *tive* essa- esse contato com ele e *aí* eu decidi que a minha melhor homenagem à minha família, às minhas raízes que eu também estou nesse processo de retornar às minhas raízes, de conhecer minha ancestralidade e *aí* eh... tudo isso me fez tomar por decisão que a melhor homenagem que eu poderia fazer ao meu bisavô e à minha família era me dá esse nome. Até porque eu não penso, não tenho esse sonho de ter filhos e ainda mais com a minha sexualidade fazer um filho vai ser muito mais difícil, *né*, ((tímida risada)) se for pensar da forma mais natural da coisa, então eu disse: a minha melhor homenagem é eu me dá esse nome.

Existem múltiplas formas de viver a sexualidade e fazer o gênero. Se somos tão plurais, por que nos contentamos tanto tempo com a binaridade? O binômio dia-noite, por exemplo, oculta o trânsito incessante das horas. Há a madrugada, o amanhecer, as manhãs, o meio dia, o entardecer, começo de tarde, meio da tarde, fim de tarde, cedo da noite, tarde da noite, fim de noite... Enfim, há um contínuo de tempo que fica invisível quando sintetizamos tudo em dia e noite. Se formos pensar os

binômios que criamos, eles geralmente escondem a multiplicidade dos termos e camuflam o aspecto processual.

É possível dizermos que hora do dia é mais dia e que hora da noite é mais noite? E se optarmos por entender que “o meio-dia é mais dia e a meia-noite é mais noite”, por que então eles seriam só o meio e não o todo? E se eles fossem o todo do dia e o todo da noite, dia e noite não passariam de um minuto. É isso, os binômios têm o poder de reduzir doze horas a um minuto. Eles são simplificadores. Assim sendo, não podem nomear os complexos.

Assim como Grave, Oliveira e Nogueira (2017) enxergaram que o *cross-dressing* aponta para a fluidez das identidades e possibilita a resignificação do gênero, a travesti não-binária Moreia também me alcançou por essa via, de desestabilização da ordem social heteronormativa por meio de sua generetnicidade mestiça que a inclui no limbo da normatividade.

6.4 Generetnicidade mestiça nos entre-lugares dos povos do mar

Dissertamos, no início, que a crise na pesca trouxe implicações ao gênero, pois à medida que os ofícios das pescarias foram perdendo amplitude, as performances de masculinidades e feminilidades que lhe envolvem também se viram porosas. Somando-se a isso, dissemos que, em tempos atuais, há um fluxo incalculável de pessoas com suas variadas culturas nos territórios dos povos do mar. Esse encontro intercultural, de uma forma ou de outras, vai engendrando outros modos de fazer o gênero e viver a sexualidade:

Hoje a gente faz amizade com qualquer pessoa do mundo, não é como antes, né, que você só conhecia as pessoas do seu lugar, tinha que ser aquela vidinha ali, era assim. Quando eu vim trabalhar em Canoa, aí me mudei pra cá, né, já tive namorados de vários países, é uma outra cabeça, um outro estilo de vida que deu mais certo pra mim. A própria internet faz isso. O namorado que me levou pra Europa eu conheci no Tinder (Ariacó)

Eu não sei te dizer agora onde tou morando hoje, acredita? Depois que eu saí de casa, saí de Redonda, fui morar em Aracati. Passei dois anos em Fortaleza, trabalhando, depois fiquei desempregado, aí eu passei um tempo na casa do meu namorado em Majorlândia, vim agora pra Redonda e viajo sexta feira pra Fortaleza, dependendo do que se suceder, eu volto ou fico... eu sou bem assim, sabe? (...) Eu me identifico como pan, porque, tipo assim, eu me atraio por pessoas, eu já fiquei com transgênero, com travesti, com mulheres, quer dizer, com meninas, porque com mulher mesmo eu não sinto atração, mas com meninas eu sinto atração, então eu me identifico mais como pan. Eu me atraio por pessoas e não pelo órgão genital (Agulhinha).

Em Ariacó e Agulhinha, assim como também vimos em Moreia anteriormente, os deslocamentos por territórios diversos, tão diferentes de onde nasceram e se criaram, possibilitaram a construção de uma genericidade mestiça, pois, mesmo não se apagando totalmente suas referências culturais, estas não foram um impedimento para a vivência de outras formas de fazimento do gênero e de vivência da conjugalidade ou do prazer.

Sabemos que não raras vezes, esses trânsitos por outros lugares colocam os filhos de pescadores em situações de vulnerabilidade social, como aconteceu com Agulhinha que se submeteu ao subemprego e perdeu em qualidade de vida. Mas também permitem revelar a possibilidade de fluidez nas normas culturais de gênero e sexualidade. Foi em Canoa que Ariacó afirma que *“deu mais certo pra ele”*. O mais certo que ele se refere é essa diversidade de modos de amar a que antes não tinha acesso.

Agulhinha, ao se identificar como *“pan”*, exalta essa multiplicidade de formas de viver o gênero e a sexualidade: *“já fiquei com transgênero, com travesti e com meninas, pois eu me atraio por pessoas e não pelo órgão genital”*. Quando pensamos que a genericidade implica que as performances hegemônicas de masculinidades e feminilidades se dão pela socialização da cultura por meio da reprodução das normas de gênero entrelaçadas nos modos de viver dos grupos étnicos, podemos conceber Agulhinha, Ariacó e Moreia nesse trânsito de desfazimento de normas arraigadas aos povos do mar, mas que não escapam completamente. Daí falarmos em genericidade mestiça, pois como dissemos, o gênero incorpora os processos étnicos de forma inseparável (GUTIERREZ RODRIGUEZ, 1999; CARRILLO, 2016).

Guaiúba sente como se desse *“uma pane na cabeça”*, situar-se entre uma demanda comunitária que o aprisiona e uma promessa de liberdade e extravasamento que outros lugares apresentam:

Tem horas que tipo assim dá uma pane na cabeça da gente: não, tô cansado das fofocas, tô cansado disso e daquilo, então tem hora que a gente quer sair da comunidade. Porque é como se a gente fosse preso aqui, né, quem é mais livre, quem é mais solto, de certa forma é mais louco, então ele passa- tá nem aí pra nada, as pessoas falam e aí as pessoas acham super normal, já a gente que tem mais um respeito, que tem mais aquela preocupação, porque tem vários tipos de homossexuais, tem aqueles mais retraídos, tem aqueles mais depravados que a gente chama, tem aquelas pessoas mais conservador, então dependendo como você é você se sente mais à vontade com algumas coisas, não tem- tem gente que não tá nem aí, mesmo sendo uma comunidade pesqueira, pequena, tradicional... apronta e faz do jeito que

quer porque não *tá* nem *aí pra* nada, mas quando você se importa muito com a opinião dos outros, então você se sente mais preso, então no meio- sei lá em outros locais, outros lugares você se sente mais à vontade pra extravasar, pra fazer o que você não teria coragem fazer aqui, eu acho que por conta também da família, dos vizinhos, dos amigos, então tudo é mais difícil aqui (Guaiúba)

A generetnicidade mestiça, sendo modelada por uma interculturalidade vigente, aciona a formação étnica dos sujeitos, apesar que o faz não somente como reprodução, mas em tensão com a realidade generificada. O gênero permanece etnicizado, porém, num contexto étnico de trocas múltiplas e, por vezes, violentas que reforçam a colonialidade do gênero. A colonialidade do gênero é reforçada quando, por exemplo, jovens dessas comunidades tradicionais pesqueiras são tomados como *objetos sexuais* por estrangeiros ou por turistas de outras regiões do país que sacodem baladas gays ou a própria *Broadway* de Canoa Quebrada.

A generetnicidade mestiça é esse *entre-lugar* (BHABHA, 1998) do gênero que, por algumas vezes só reproduz o molde binário num novo contexto com ares modernos, mas que outras vezes podem sim fraturar a inteligibilidade do gênero dentro do aparato cultural que o sustentou por tanto tempo, tornando possível outras formas de viver e amar em que corpos silenciados se deparem com mais liberdade e autonomia. Que normas a generetnicidade mestiça reitera em sua performatividade? O que os corpos mestiços do *entre-lugar* do gênero nos dizem? Como a dimensão afeto-criativa comparece nesses corpos desejanter em trânsito? Aumentando ou diminuindo suas potências de agir?

Firmino e Porchat (2017) atentam que esse desenvolvimento da noção de gênero como ato performativo empreendido por Butler (2017) reposiciona a identidade como efeito desses atos, deslocando também o sujeito da sua posição de anterioridade e causa dos atos. O sujeito “mulher”, por exemplo, tramita para um ‘*não-lugar*’ onde ele não tem uma definição precisa, mas é constituído na medida em que age, atua e luta contra engessamentos, imposições e induções, com maior liberdade de movimentos e potencial de resistência (FIRMINO; PORCHAT, 2017).

É notório que os corpos subversivos são resistentes à subalternização, engendram novas performances de masculinidades e feminilidades. Quais as potências que esses corpos dissidentes trazem consigo? Como subvertem as velhas normas e inauguram novos arranjos com suas existências mestiças?

Preciado (2011) advoga que o corpo da multidão queer desterritorializa a heterossexualidade, é uma resistência aos processos de tornar-se normal. Para ele,

que existam tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Assim, pensamos: que tecnologias políticas poderíamos produzir e acionar para desestabilizar a heteronormatividade?

7 PROMOÇÃO DA SAÚDE SEXUAL E DA EQUIDADE DE GÊNERO NOS POVOS DO MAR

Trabalhadores da saúde, em todos os níveis de atenção, têm se perdido em suas condutas diante de sujeitos que desestabilizam suas sólidas concepções de corpo, sexo, sexualidade e gênero. A multiplicidade de posições que cada vez mais se visibiliza escapa aos esquemas aprendidos e reproduzidos em seus espaços de atuação. Os discursos que possibilitaram suas normatizações parecem não dar mais conta de um amplo leque de sujeitos e de suas necessidades em saúde.

Como falar da saúde sexual de dissidentes sexuais? Como promover equidade de gênero na dissidência e no desfazimento do gênero? O presente capítulo consistiu num exercício muito desafiador, tendo em vista que a teoria queer subverte categorias fortemente consolidadas e estabilizadas no seio das disciplinas que compõem a grande área da saúde. Ela desestabiliza nossas concepções de corpo, sexo, gênero e sexualidade. Daí que esse capítulo borra fronteiras disciplinares.

Rea e Amancio (2018) definem a teoria queer como um conjunto de produções teóricas e de práticas de ativismo voltado para a contestação e a desconstrução de normas sócio-sexuais. Iniciada por pensadoras importantes como Teresa de Lauretis e Judith Butler, no começo dos anos 1990, essa teoria defende que, em vez de uma assimilação dos oprimidos pelas normas majoritárias, é primordial promover a desconstrução dessas normas, voltando-se contra a uniformização imposta pelos grupos dominantes e valorizando as experiências de subalternidades.

Enfatizo, então, uma concepção de sexualidade saudável que recusa a medicalização da sexualidade e não se reduz à prevenção de doenças de transmissão sexual. Na esteira de Gomes (2008), é necessário afastar a ideia de que sexualidade saudável está condicionada à exclusiva intervenção da medicina sobre os corpos e os prazeres. Como também, de que ela significa uma perfeição do desempenho sexual, como se vê amplamente na mídia, inclusive com apelo à indústria do sexo e à idolatria do corpo. E mais ainda, é preciso tirar a sexualidade da óptica da doença e inseri-la numa perspectiva de promoção da saúde, pois o objetivo maior não é evitar a enfermidade, mas, além disso, garantir uma saúde integral, pautada no exercício da cidadania, na redução das desigualdades, das violências e discriminações (GOMES, 2008).

Não se pode esquecer, todavia, que os efeitos da discriminação e do racismo incidem sobre a saúde física por mecanismos fisiopatológicos do estresse e se associam a problemas como hipertensão arterial, transtornos mentais, baixo peso e prematuridade, doenças cardíacas, diabetes, obesidade, tabagismo, abuso de álcool e outras drogas (BARATA, 2009).

Diante desse entendimento, penso a promoção da saúde sexual relacionada à promoção da equidade em saúde e, conseqüentemente, da equidade de gênero.

7.1 “Para o posto, a gente só existe na hora de receber camisinha”

Ao procurar captar algo referente ao contato dos nossos sujeitos com os serviços de saúde existentes, chama a atenção a fala de Biquara quando afirma:

Olha, para o posto de saúde aqui, a gente só existe na hora de receber camisinha, porque parece que gay só tem sexualidade, não tem pressão alta, não tem colesterol, nem obesidade, só sexo, porque eu não recebo convite para nada dessas reuniões delas lá (...) Teve uma palestra da enfermeira para jovens e adolescentes da escola, a palestra era toda voltada para os meninos héteros e as meninas também, ou fingem que não existimos ou não sabem nada sobre a gente (...) (Biquara).

A impressão de Biquara de que “*não sabem nada sobre a gente*”, realça a percepção de que os assuntos relativos à dissidência sexual e de gênero ainda não compõem a agenda dos profissionais da atenção básica. Quando aparecem, são atrelados à prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, como Biquara avisa: “*a gente só existe na hora de receber a camisinha*”. Algo parecido com o pensamento de Camurupim, que assim avaliou: “*aqui na comunidade não temos profissionais capacitados para lidar com esses problemas das pessoas LGBT*”.

Diferentemente de Biquara e Camurupim, para Bonito a barreira está no próprio sujeito dissidente que, por não saber lidar com sua sexualidade, por vergonha ou por medo, buscam outros meios de informação e não a unidade de saúde:

Aqui onde a gente mora, eu acho que a maior barreira para o gay ter acesso a serviços de saúde pode tá nele mesmo, porque a maioria dos gays daqui não se aceitam. Então, por exemplo, poderiam pensar assim: eu vou procurar o posto de saúde pra poder me prevenir, pra poder me informar sobre alguma coisa, algum risco que eu corra em relação à saúde. Mas eles não se aceitam, não chegam e não vão. Eu particularmente, também era assim. Aprendi a me cuidar sozinho, vendo as coisas, as pessoas comentando, fui sabendo. A gente precisa de muita orientação, principalmente na infância, pois é quando a gente se descobre, a gente sente vontades. Mas falta esclarecimentos, nos espaços sociais, como a escola, o hospital. Como o meu pai é pescador, ele

é analfabeto, minha mãe também é analfabeta, então eles não iam entender bem dessas coisas. É nesse momento que o pessoal da saúde deveria chegar junto, porque a gente mesmo não vai, algo nos impede, talvez vergonha, medo, não sei (Bonito).

De acordo com sua experiência, foi na infância que precisou de melhores esclarecimentos e não teve. Foi aprendendo a se “*cuidar sozinho, vendo as coisas*”. Os pais analfabetos não possuíam informações que pudessem colaborar com suas inquietações. Também na escola não encontrou. Assim, ele reflete que há um vazio em termos de orientação e cuidado no que tange à sexualidade e ao gênero de meninos gays.

Guaiúba corrobora com a existência desse processo solitário de descobertas e aprendizagens, por isso concorda com programas de saúde pública que possam trazer orientações e quebrar essa ‘solidão’, acolhendo as necessidades das crianças e adolescentes gays:

No meu ponto de vista precisa ter esses programas, *num* sei se é programa, alguma coisa que pudesse orientar, *né*, porque ser homossexual é como se você vivesse sozinho, você vai se descobrindo sozinho, você vai caminhando sozinho e não é bom caminhar sozinho, *né*, porque você *não* tem referências, você não sabe com quem conversar, a não ser que você tenha alguém na sua família que você se dê muito bem, *né*, por exemplo, eu conversava muito com meu sobrinho, conversava muito com ele porque eu já tinha vivido aquilo, então eu não ia deixar ele sofrer tanto sozinho, mas quem não tem alguém na família com essa referência, com essa intimidade, eu acho que tem que ter um programa onde possa acolher essas pessoas *pra* primeiro passo acho que elas se descobrir, *pra* elas se sentir leves, se sentir soltos, acho que tem que começar por *aí*- que você *tá* ali (Guaiúba).

Serra também pensa parecido, afirma que recorre a amigos e pessoas que possam acolhê-lo em suas fragilidades ou necessidades de escuta:

Posto de saúde é mais difícil, mas na comunidade mesmo a gente sempre encontra uma pessoa que nos escuta e sabe entender a gente, entendeu? Geralmente na casa de um amigo, dificilmente é profissional da saúde. Seria bom que tivesse, mas não temos (Serra).

Pargo relata que na sua transição de gênero teve depressão e fez acompanhamento com um amigo psicólogo, nunca procurou um serviço de saúde por conta do preconceito que percebe existir:

Eu tinha muita ansiedade, muita ansiedade e tive depressão. Durante uns oito meses, *aí* fiz o acompanhamento com um amigo meu que é psicólogo lá em Aracati, a gente conversava muito, isso me ajudou bastante porque quando você não tem apoio da família, você sofre muito, porque você sofre por não aceitação da comunidade, não aceitação da família e isso martiriza você, martiriza sua cabeça, *aí* você chega num momento que você não sabe

o que pensar e nem o que fazer, você se acaba com você mesmo. O posto ou outro serviço de saúde eu nunca procurei, nunca procurei, porque tipo... a gente pensa muita coisa, só que... eu vejo ainda que ainda existe muitas pessoas com preconceito, entendeu, porque tipo assim se eu fosse procurar eh tipo o posto de onde eu moro, *né*, eu não ia sentir à vontade porque a maioria são conhecidos e iam falar, tipo, sempre vai ter esse falatório de um *pra* outro, vai passando de um *pra* outro, *pra* outro e acho que eu não me sinto à vontade disso porque também eu ia ser tratado com coisas de mulher, também isso me martiriza porque eu ainda tenho muita crise de ansiedade, então quando as pessoas falam alguma coisa que eu não gosto, que eu me sinto mal eu fico mal comigo mesma ((nesse momento referiu-se a si no feminino)), eu me tranco, eu fico só, entendeu, essa é uma questão que eu tenho comigo mesmo ((aqui referiu-se a si no masculino)). Falta muita coisa aqui, porque acho que aqui na comunidade nunca teve algo relacionado a esses tipos de conversas, nunca teve um projeto, alguma coisa que, tipo, a comunidade pudesse se conscientizar das coisas e também da realidade de que hoje o mundo vive, que existe que é uma coisa que ninguém pode mudar, porque é você, é seu jeito, então eu acredito que falta empenho das pessoas, empenho da prefeitura *pra* realizar esses tipos de conversas, de grupos que possa juntar a comunidade ou fazer alguma palestra *pra* eles poderem entender um pouco, pelo menos explicar, entender o que se passa na cabeça das pessoas que eles acham diferentes (Pargo).

A Política Nacional de Saúde LGBT prever ações por parte das esferas governamentais para evitar a discriminação contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais nos espaços e no atendimento dos serviços públicos de saúde. Este deve ser um compromisso ético-político para todas as instâncias do Sistema Único de Saúde (SUS), de seus gestores, conselheiros, de técnicos e de trabalhadores de saúde.

A fala de Pargo confirma a carência de atividades de educação e promoção da saúde com vistas ao combate à discriminação, questão já levantada pelos depoentes anteriores e que é bem enfática no depoimento de Vacora abaixo:

Porque é muito nítido, eu acho que você:- é igual perfume, você vai usar lá, sabe, eu sou muito notório onde eu chego, então tipo a gente quebra muito padrão... eu tenho um cabelo grande... um rosto feminino, mas eu uso barba, *né*, os meus trajes eles permeiam entre o masculino e o feminino, então já causam choque quando a gente vai chegar no serviço público ou não, eu acho que o atendimento ele não começa a partir do momento que eu sento na mesa, o serviço de atendimento ele começa quando as pessoas começam a me olhar desde a porta quando eu entro no-no psf ou quando eu entro *num* hospital, sabe, que já olha porque eu cheguei maquiado, que já olha que eu cheguei com as minhas pulseiras, que eu cheguei com a minha guia, *né*, nessa questão da sexualidade a gente tem- eu tenho uma voz um pouco mais fina, então é... é um pouco estranho, a gente sofre preconceito (Vacora).

Para ela, a discriminação começa desde a porta de entrada, quando os olhares percorrem seu corpo, suas vestimentas e acessórios. Agulhinha, por sua vez, alerta

sobre a falta de educação sexual para os sujeitos LGBTs, sobre a prevenção de doenças:

Eu acho que é muito limitado aqui para os LGBTs, tipo a questão de conscientização, de educação sexual, sabe? Por sorte eu fui muito infantilizado, não tive muitas chances de namorar e quando eu fui ficando adulto já fui ficando com uma pessoa fixa. Ainda bem que eu não tive de tá fazendo sexo com muitas pessoas, com pessoas diferentes e tal, porque aqui não tem uma campanha ampla de questões como usar preservativo, de tomar PEPs²⁰, de fazer exame, essas coisas (Agulhinha).

Já para Moreia, um fator complicador na relação com os serviços de saúde foi com a questão do seu nome social, em que houve uma resistência quanto ao uso pelos profissionais desses serviços:

Depois que eu assumi a identidade de Moreia *aí* começa as dificuldades. Quando você pede *pra* ser identificada pelo nome social, as pessoas: *aí* não, mas é um apelido, e eu: não, *tá* aqui no meu cartão sus e não sei o quê, é, mas no cartão também tem dizendo apelido e eu: é, mas eu gosto de ser chamada por esse nome, você tem que se afirmar, *né*, e você ver profissionais que estão na saúde, são formados e etc e continuarem insistindo com certas coisas que já não cabe mais pela própria legislação, *né* (Moreia)

Moreia chama a atenção para um aspecto que a Política Nacional de Saúde LGBT (BRASIL, 2013a) traz em seus objetivos específicos, que é a garantia do uso do nome social de travestis e transexuais, de acordo com a Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde. O uso do nome social é importante para que o usuário se sinta acolhido no ambiente e respeitado em sua singularidade.

Como anunciamos, a Política da saúde LGBT tem como marca o reconhecimento dos efeitos da discriminação e da exclusão no processo de saúde-doença dessa população. Impactar sobre os determinantes sociais tem a ver com a redução das desigualdades relacionadas à saúde deste grupo. Assim, valoriza, acima de tudo, o não preconceito e a não discriminação. Mas a heteronormatividade, enquanto regime político de organização da vida, traz muitas implicações para a promoção da saúde sexual e equidade de gênero, tanto na esfera pública quanto na vida privada, como vemos nos depoimentos abaixo de Bonito e Guaiúba:

O preconceito interfere mais no trabalho, porque a gente tem que se comportar mais, para os alunos não terem a impressão, aquele certo tipo de coisa. A escola inteira cobra de você um determinado comportamento que eles acham mais adequado para um professor, assim, se dar ao respeito (...)

²⁰ Profilaxia Pós Exposição ao HIV

No meu trabalho como professor,, eu vejo muita exclusão, dos meninos que se acham mais héteros excluindo os meninos que tem um lado mais afeminado. Não querem no mesmo grupo, não brincam juntos. Os meninos mais afeminados brincam mais com as meninas e os mais héteros brincam das brincadeiras de menino que é normal para a sociedade (Bonito).

Tem horas que ser reservado é bom, *né*, porque a gente tem o respeito, porque se você tem uma amizade, *né*, com uma pessoa, então a mãe vai querer que você continue aquela amizade porque você é uma pessoa do bem, que trabalha, que estuda. Quando você é depravado, você não tem respeito nem de si próprio, então eu acho que tem hora que é bom ser reservado e tem hora que é ruim, que momento é ruim? Quando você quer mesmo brincar à vontade como é o seu ego, sei lá como é que chama, quando seu eu sente vontade de fazer e você não pode fazer porque você tem que resguardar um nome, *né*, sei lá, um trabalho, uma imagem, porque se você é um educador, eu sempre fui professor desde cedo, então eu tinha que ter aquela imagem me resguardando sempre por conta do meu trabalho, *né*, já tem hora que eu sinto vontade de ser como os meninos assim super *tã* nem, *tô* lá e tal, aquela coisa toda, uma hora é bom e hora é ruim você ser dessa forma, mas eu me sinto bem do jeito que eu sou assim quietinho (Guaiúba).

Performatizar masculinidades ou feminilidades hegemônicas pode estar relacionado a uma busca por aceitação social, uma forma de adequação a um padrão que garanta um lugar de “respeitabilidade” por parte do outro. Isso pode ser percebido nas experiências de quem sente a coerção para agir com “*outros modos*” no ambiente do trabalho. Na narrativa de Bonito, há uma exclusão dos garotos que ele chama de “*afeminados*” das brincadeiras que se dão no espaço escolar. Na opinião de Guaiúba, “*ser reservado*” traz a vantagem de poder manter amizades sem que haja interferência dos pais do amigo, mas também traz o peso de manter uma imagem, não “*brincar à vontade*”.

Saúna chama a atenção para a marginalização que acomete a população LGBT:

A verdade é que nós somos marginalizados, *né*, e sempre que nós tentamos falar sobre, sempre que nós tentamos pedir ajuda sobre, nós somos tratados como uma energia negativa, como pessoas problemáticas, como pessoas preguiçosas... mas você não pode passar- é muito raro você passar em uma loja e ver uma pessoa trans trabalhando, você vê uma pessoa trans professora, você vê uma-uma pessoa diferente e uma pessoa que escolhe se vestir diferente em algum lugar, você encontra pessoas assim às vezes em uma praça à noite... muitas vezes submetidas a bebida, muitas vezes submetida a drogas, muitas vezes conversando e trocando informações sobre como a vida é difícil, porque ela é difícil, *pra* todos nós. A maior dificuldade é a invalidação da nossa existência, é como se toda a sociedade... não ligasse *pra* nossa existência, como se empurrassem com a barriga, sobretudo as pessoas lgbs que são... mais diferentes, se você for um gay branco com seu cabelo curtinho, com sua barba bem feita... com um jeito mais masculino, entre aspas, você é aceito de boa... eu acho que é difícil pensar em soluções, mas eu acho que a primeira- primeiro ponto que me... pega- que tu me coloca é que uma solução seria a visibilidade, saber que a

gente existe, que a gente não existe em esquina, que a gente não existe em... praças escuras, que a gente não existe *pra* um sexo casual escondido, que nós existimos, que nós temos afetividade ou que nós gostaríamos de ter as afetividades verdadeiras, amigos, que nós gostaríamos de frequentar igrejas, frequentar lugares... frequentar trabalhos, universidades... praças sem ser julgados... que as escolas olhem realmente *pra* questão do preconceito, que uma criança não sabe...- ((voz embargada, choro)) uma criança não sabe o que é que ela vai ser e ela não merece ser exposta... e que a gente seja exposta ao amor, sabe, a compreensão, existe uma série chamada segunda chamada e... tem uma frase de uma personagem trans interpretada pela Linda Quebrada, que é uma cantora e atriz trans, que ela diz assim: amor é coisa *pra* travesti? E é essa a pergunta que fica (Saúna).

A fala de Saúna destaca as diferenciações de discriminação entre heterodissidentes: *“se você for um gay branco com seu cabelo curtinho, com sua barba bem feita, com um jeito mais masculino, entre aspas, você é aceito de boa”*. Para ele, a discriminação sexual é minimizada quando o sujeito performatiza o gênero dominante e quando é branco, ou seja, na interseccionalidade entre orientação sexual, gênero e raça, aprofunda-se o preconceito contra o negro afeminado e abranda para o branco masculinizado.

A aversão ao gay afeminado pode ser percebida na fala abaixo:

Tem homossexual que desde pequenininho que ele quer ser mulher, *né*, porque ele acha que é mulher e ele quer andar de salto, quer usar sainha... e se você conversar com as pessoas... assim bem entendida, você vai ver que não precisa ele ser daquela forma, você vai conquistar ela- você precisa se assumir como homossexual? Precisa, perfeito, mas não precisa você querer ser mulher porque você não é uma mulher, não precisa você usar saias e usar... sandálias, basta você usar sua roupa normal e você vai ser uma feliz, muito mais respeitada e entre quatro paredes você vira mulher como você quer com a pessoa que você se relaciona, eu acho que tem que ter essa orientação também, de a pessoa se aceitar, entender e às vezes não extrapolar tanto porque tem pessoas que desde *pequeninim* já começa a fazer coisas que... que aquilo ali não vai trazer um bom resultado *pra* ele, *né*, tanto que as pessoas- sei não se eu posso citar um exemplo, eu conheço um homossexual que desde *pequeninim* ele já todo depravado e aquilo ali não vai ajudar em nada, vai é atrapalhar pelo contrário, não vai conseguir um bom trabalho, não vai conseguir respeito de ninguém e isso é bem complicado (Guaiúba).

Guaiuba associa os trejeitos femininos a ser *“depravado”* e que isso só traz prejuízos para o sujeito, como dificuldade de conseguir trabalho e respeito na sociedade. Opina que os gays afeminados precisam de orientação desde cedo, para evitarem roupas e acessórios femininos e *“virar mulher”* apenas *“entre quatro paredes”*. Para ele, a feminilidade gay deve ser parte do jogo erótico na vida privada, sem precisar compor a cena pública.

Essa preocupação dele está relacionada principalmente aos deboches e insultos que se dão na esfera pública. Grande parte dos entrevistados relatou sofrer esses insultos na rua, gritos com piadinhas e humilhações. Para Agulhinha, em sua comunidade ele não passou por isso, mas quando teve de trabalhar fora, sofreu o preconceito:

Aqui em Redonda eu não vejo muita violência, graças a Deus, eu nunca presenciei em nenhum canto. Mas lá em Fortaleza, eu sofri muita discriminação, na empresa que eu trabalhei, sofri demais com um sujeito que me humilhava. Num determinado dia, já era no meu quinto dia de trabalho, ele saiu se despendido de todos: tchau fulano de tal, tchau fulano de tal. Quando chegou minha vez, ele disse tchau baldinho, dum jeito mais pejorativo da palavra, num tom de botar pra baixo mesmo (Agulhinha).

Perguntei a Agulhinha se ele não percebeu que o fato dele ser de uma comunidade pesqueira do interior do Estado contribuiu para intensificar essa discriminação, ao que ele respondeu:

Agora que tu tá me fazendo essa pergunta eu fiquei aqui pensando... Não tinha me atentado pra isso. Eu acho que sim (silêncio). Com certeza sim, sabe por quê? Tinha outros caras gays por lá e eu nunca vi ele agredindo, insultando esses outros. Mas comigo ele era muito valentão.

A intersecção da sexualidade com a origem étnica, a meu ver, é fator que potencializa essa opressão e torna Agulhinha muito mais vulnerável a essas violências descritas. Longe da família, com sotaque diferente, com vínculo empregatício frágil, Agulhinha se encontra numa posição de vulnerabilidade social. Como também, desenvolve sua generetnicidade mestiça em contato com a cultura urbana da capital, assimilando outros aspectos no fazimento do seu gênero.

Serra avalia que a violência dentro da comunidade é muito menor do que a sofrida fora dela:

Ser gay morando em Redonda é até bem fácil comparando com outros lugares que a gente vê que várias pessoas homossexuais morrem, sem fazer nada, só por ser homossexual. Embora aqui exista muito preconceito, eles não fazem nada pra prejudicar. Aqui em Redonda todo mundo se conhece, a gente gosta muito de andar em turmas, pra se encontrar, se divertir, esquecer os preconceitos que a gente sofre (Serra).

Por outro lado, Serra também observa que, dentro da comunidade, as condições financeiras dos pais são levadas em conta quando os insultos são dirigidos:

Aqui é assim, se seus pais são pobres, com certeza ninguém terá medo de lhe xingar na rua. Agora vá insultar com o filho de alguém que eles acham que tem dinheiro... Taí Golfinho, só porque o pai dele vende lagosta, tem

mercantil, tem carro, tu já viu alguém aqui chamando Golfinho de baitolinha na escola? E todo mundo sabe que ele também é, ali num engana ninguém, é mais bicha do que eu. Mas eu nunca vi Golfinho sendo insultado. Agora eu, eles chamam até cansar a boca. Por quê? Hein? Porque meu pai é um pobre coitado, minha mãe também, passa dos cajueiros toda suja de areia, com uma bacia de caju na cabeça (risos)... (Serra)

Como se vê, a discriminação sexual tende a ser diferente na intersecção com classe social. Com os mais pobres, exerce-se mais violência, pois se parte do princípio que não terão recursos para se defenderem. A proteção de Golfinho é maior do que a de Serra, segundo seu próprio entendimento exposto acima.

No início desse tópico, Biquara exclamou que *“para o posto, a gente só existe na hora de receber camisinha”*. O que ele ressalta é que o fenômeno da homofobia não está tendo o tratamento que merece enquanto determinante do processo saúde-doença de heterodissidentes e gênero-inconformes. A homofobia é um conceito empregado para descrever atitudes ou comportamentos de repulsa, medo ou preconceito contra essa população. Expressa-se em violência física, como agressões corporais; violência verbal, como insultos e xingamentos; violência psicológica, como constrangimentos, humilhações, insultos que causam danos emocionais e à autoestima; e violência simbólica, que é a produção de representações de normalidade e anormalidade e faz com que os sujeitos se reconheçam nessas representações, se vejam a partir do discurso do outro (COLLING; NOGUEIRA, 2014).

Lembro de uma situação na escola que *teve* um menino que me chamou de *viado* e *aí* eu fui dizer *pra* a coordenadora, *né*, e ela olha *pra* mim e diz assim: e você *tá* com raiva porque ele lhe chamou de *viado* e você não é mesmo? E na época isso me chateou muito, *né*, primeiro porque independente do que fosse ela não me defendeu, *né*, não repreendeu o aluno que estava errado, que não é certo xingar ninguém (...) (Moreia)

As agressões psicológicas que são feitas para conosco- eh- *aí viadinho*, olha a gayzinha, *né*, olha o *viado PRETO*, isso e aquilo outro, já traz também o racismo já acoplado com essa questão da lgbtobia, *né*, e são mais essas questões. Agressão física eu nunca-nunca sofri, *né*, eu sempre fui- como a gente fala no nosso dialeto eu sempre fui muito *espiritado*, um siri dentro de uma lata, então nunca houve essa questão de alguém me bater e dá show, não (Vacora)

Além da discriminação social, há uma violência que é operada pelos próprios parceiros sexuais:

Eu curto minha vida, eu me identifico aqui. Eu sou homossexual e é bom viver aqui. Só às vezes que alguns homens querem pegar a gente à força, mas dá pra levar. Uma vez eu vinha numa festa e uma pessoa me chamou na escadaria, *aí* eu fui, quando cheguei lá, ele pegou uma faca, botou no meu pescoço e queria fazer relação sexual comigo, só que vinha passando uma

peessoa, ele me soltou e eu corri. Outra vez, a pessoa chamou e me mostrou os órgãos sexuais dele, na rua. Me senti constrangido. Nessas situações eu só faço chorar. (Cação)

Já sofri muito preconceito... ((pausa)) já fui abusado sexualmente quando eu era criança e depois futuramente fui abusado sexualmente em uma festa... ((pausa)) mas eu não quero falar muito sobre isso. (Saúna)

A violência sexual refere-se tanto às insinuações sexuais indesejadas quanto a consumação ou tentativa de consumir o ato sexual. Cação conta dos homens que querem lhe agarrar à força e fazer relação sexual com ele. Alguns lhe mostram o órgão genital na rua. Saúna relata abuso do qual não se sente confortável em narrar.

São inúmeros os fatores que impactam sobre o processo saúde-doença dessa população, muitas vezes passando invisivelmente tanto para as instituições de saúde quanto para outros órgãos e instâncias responsáveis pela proteção e pelo cuidado.

7.2 A Saúde LGBT no Brasil

Pensar na saúde da população LGBT é reconhecer os efeitos da discriminação e da exclusão no processo de saúde-doença dessa população e tentar impactar sobre a determinação social da saúde, com vistas a redução das desigualdades relacionadas a este grupo social que tem sido alvo de diversos tipos de violências (BRASIL, 2013). Suas vidas têm sido duramente ceifadas, quer sejam pelos alarmantes homicídios que crescem assustadoramente, quer sejam pela morte lenta de corpos que possuem suas subjetividades golpeadas cotidianamente.

Na verdade, trata-se de um grupo que, apesar de agregado numa sigla em comum, apresenta-se bastante heterogêneo em suas necessidades, o que complexifica ainda mais a operacionalização dessa política que se assenta em múltiplas categorias identitárias (FRANÇA, 2006).

A discriminação, a violência e a exclusão social têm graus diferenciados em lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Como também, em outros processos de sofrimento ou adoecimento, há necessidades específicas de cada segmento que, em pouco ou nada diz respeito ao outro, como também existem as que se interpenetram e ganham conotações menos ou mais acentuadas.

As travestis, por exemplo, têm em seu itinerário uma relação muito peculiar com o viver/trabalhar na rua, espaço onde exercita o feminino, como mostra o trabalho etnográfico de Benedetti (2005) em Porto Alegre. Ele percebeu que a prostituição para

essas pessoas significa não apenas sua sobrevivência financeira, mas também a possibilidade de pertencimento social, que lhes é negado em outros espaços.

Peres (2008), voltando-se mais a saúde mental, relata depressão, crises de ansiedade e sensações de pânico nesse grupo, relacionadas ao isolamento e segregação social. Acresce-se a isso as complicações devido à aplicação do silicone industrial e uso indiscriminado e sem orientação de hormônios femininos (BRASIL, 2013).

Em se tratando das especificidades dos transexuais, relata-se o acometimento de distúrbios psicológicos relacionados ao fato de não se reconhecerem no corpo biológico, com tendência a automutilação e ao suicídio (ARÁN; MURTA; LIONÇO, 2009). É comum a automedicação entre os transexuais masculinos à base de doses elevadas de hormônios masculinizantes (BRASIL, 2013).

Gomes et al (2018) advogam que o sistema de saúde brasileiro é atravessado pela matriz cisheteronormativa²¹ e revela a naturalização da cisgeneridade em diversos aspectos de seu funcionamento, a exemplo das fichas e formulários utilizados nos serviços pelos sistemas de informações, onde se deixa perceber que a identidade de gênero parece só ter a ver com as vivências das pessoas trans, que necessitam de identificação formal, e não fosse relativa a todas as pessoas, como se as vivências cis detivessem uma normalidade inquestionável.

Criticam também que, embora a compreensão da identidade de gênero como determinante social da saúde seja algo muito positivo, o sistema de saúde ainda exclui e impõe muitos limites às pessoas trans no exercício de seus direitos. Dão como exemplo, os casos comuns que acontecem nos contextos hospitalares, de alocação das pessoas trans em enfermarias em desacordo com sua identidade de gênero (GOMES et al, 2018).

No que se refere às lésbicas e mulheres bissexuais, os dados da Rede Feminista de Saúde (2006) revelam preocupação com a desigualdade de acesso a exames importantes como o Papanicolau, havendo uma baixa significativa da cobertura em comparação às mulheres heterossexuais, até mesmo entre aquelas que apresentam maior escolaridade e renda.

Marques, Oliveira e Nogueira (2012) voltaram-se para a saúde das lésbicas pós despatologização da homossexualidade e trazem alguns desafios para se pensar

²¹ Que pressupõe como natural a cisgeneridade (identificação com o gênero atribuído no nascimento) e como normal a heterossexualidade.

esse tema, como a diversidade de significados do termo “lésbica” que acaba interferindo nos estudos de medidas epidemiológicas, por exemplo. O que definiria a lésbica? Só as experiências sexuais? E o que fazer com os desejos que não terminam em práticas sexuais? Há de se considerar a fluidez ao longo da vida da mulher que pode ser de alternâncias de práticas. Consideram ainda esses autores que o estigma que recai sobre esse grupo social pode incorrer em sub-representação e ausência de informações fidedignas. Mesmo assim, alguns estudos trazem dados relevantes como o que apontam que as mulheres bissexuais e lésbicas revelam um particular risco de dependência ao álcool e a substâncias ilícitas, como também um maior uso de substâncias psicoativas.

E acrescentam:

Quando ocorre uma gravidez numa mulher ou num casal de lésbicas, a comunicação e as rotinas dos profissionais e serviços orientam-se, tendencialmente, pela norma da heterossexualidade, como evidencia um estudo fenomenológico norueguês (...). Haverá uma tendência dominante para considerar a baixa probabilidade de ocorrência de transmissão do VIH entre mulheres (MARQUES; OLIVEIRA; NOGUEIRA. 2012)

Em relação aos gays e bissexuais masculinos, é apontado pelo Ministério da Saúde uma maior vulnerabilidade ao vírus HIV relacionada à segregação de seus afetos a que estão expostos:

A impossibilidade de manifestar sua orientação sexual no interior da família e nos locais públicos define para os gays o destino do exercício clandestino da sexualidade. Essa situação os leva a frequentar lugares e situações desprovidos de condições favoráveis à prevenção de doenças (BRASIL, 2013, p.16).

Ao refletir sobre políticas de saúde voltadas para LGBTs no Brasil, Mello *et al* (2011) discorrem que ainda existem vários obstáculos no tocante à efetividade das propostas do governo. Esses autores analisaram que a sensibilização de profissionais da saúde para o atendimento não discriminatório, por exemplo, ainda é um desafio a ser percorrido e que ainda são gigantescas as dificuldades para assegurar atendimento de qualidade e livre de preconceito contra LGBTs que procuram os serviços de saúde.

No que concerne às demandas transexuais, por exemplo, são muitas as limitações estruturais no país que limitam os atendimentos ao processo transexualizador. Atestam que os recursos orçamentários para essas ações ainda são escassos e geralmente menos expressivos que os destinados tradicionalmente a

programas como o de HIV/AIDS. Concluem que as propostas de promoção da cidadania LGBT, inclusive no âmbito da saúde, configuram-se até o momento como “*um conjunto de boas intenções*”, porque além da escassez ou ausência orçamentária, impera a homofobia institucional (MELLO *et al*, 2011).

Além da discriminação, que é de difícil reversão por estar associada ao preconceito e às moralidades, ainda existe uma outra situação relativa à impropriedade da oferta de atenção e de cuidados, que exige maior amplitude na identificação das necessidades e demandas desses grupos, que não se restringem às doenças sexualmente transmitidas (CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS EM SAÚDE, 2003).

Porém, o que salta aos olhos é outro grave problema de saúde pública que afeta milhares de brasileiros, mas que, na população LGBT, assume suas particularidades: a violência em todas as suas formas de manifestação. Os importantes relatórios produzidos pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), que contabilizam assassinatos de LGBT em todo país, documentam a magnitude dos crimes. Foram 343 homicídios no ano de 2016, concluindo que a cada 25 horas uma pessoa é assassinada por motivações homofóbicas, “*o que faz do Brasil o campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais. Matam-se mais homossexuais aqui do que nos 13 países do Oriente e África onde há pena de morte contra os LGBT*”, sem contar que vários desses crimes são executados com requintes de crueldade: tortura, queima do corpo (GRUPO GAY DA BAHIA, 2016).

Em 2017, foram registradas 445 mortes, um número recorde nos 39 anos de registro. O relatório atualizado em 2018 comprovou que o Brasil segue campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais e de gênero, onde 420 LGBTs morreram vítimas da homolebotransfobia, uma vítima a cada vinte horas. A causa mortis dos assassinatos registrados em 2018 reflete a mesma tendência dos anos anteriores, predominando o uso de armas de fogo (29,5%), seguida por armas brancas perfuro-cortantes (23,6%) e por mortes provocadas por agressões físicas (23,1%): espancamento, asfixia, pauladas, apedrejamento, corpo carbonizado, entre outras (GRUPO GAY DA BAHIA, 2018).

Apesar das subnotificações, a realidade é alarmante, principalmente em decorrência da intensidade com que a violência é empregada e as marcas produzidas nos corpos das vítimas (EFREM FILHO, 2016). No caso das travestis, mais

fortemente, essa violência não é um momento excepcional, mas parte constituinte de suas vidas cotidianas (SOUZA et al, 2015).

Fernandes (2013), em seu ensaio sobre assassinatos de travestis, utilizou, para os casos de homicídio da população LGBT, o termo “*violência letal homofóbica*”, cuja descrição podemos buscar nos escritos do antropólogo ativista Luiz Mott (2006, p.514), que defende que não constituem crimes comuns, fruto de assalto ou bala perdida, nem de crimes passionais, mas “são *'crimes de ódio'*, em que a condição homossexual da vítima foi determinante no *'modus operandi'* do agressor”.

Bento (2016) nomeia os assassinatos de travestis, mulheres trans e mulheres transexuais de *transfeminicídio*, reafirmando que a natureza da violência contra essa população é da ordem do gênero, caracterizando-se como uma política disseminada, intencional e sistemática de eliminação das vítimas, motivada pela negação da humanidade das mesmas. Para ela,

O transfeminicídio seria a expressão mais potente e trágica do caráter político das identidades de gênero. A pessoa é assassinada porque, além de romper com os destinos naturais do seu corpo-sexual-generificado, o faz publicamente e demanda esse reconhecimento das instituições sociais. A principal função social do transfeminicídio é a espetacularização exemplar. Os corpos desfigurados importam na medida em que contribuem para a coesão e reprodução da lei de gênero que define que somos o que nossas genitálias determinam. Da mesma forma que a sociedade precisa de modelos exemplares, de heróis, os não exemplares, os párias, os seres abjetos também são estruturantes para o modelo de sujeitos que não devem habitar a Nação (BENTO, 2016, p.51).

Mesmo diante de tanta violência, a homofobia institucional presente no sistema judiciário, acaba por banalizar esses crimes, conforme percebemos nos estudos de Carrara e Vianna (2006) que, ao versarem sobre violência letal contra travestis no Rio de Janeiro, diagnosticaram uma *'indiferença policial'* na apuração dos crimes, uma vez que as vítimas LGBT eram tidas como *'pessoas desajustadas'* para os agentes de segurança pública daquele estado.

No âmbito do Ceará, o relatório sobre a violência homofóbica da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, apontou, de 2011 para 2012, um aumento de 126% de denúncias de homofobia em nosso estado, sendo os tipos de violações mais comuns a violência psicológica, a discriminação e a violência física (BRASIL, 2013). Em março de 2017, a morte da Travesti Dandara, de Fortaleza, que foi espancada e pisoteada, seguido por disparos de armas de fogo, no bairro Bom

Jardim, ganhou grande repercussão nas mídias e redes sociais, escancarando a violência sofrida pela população LGBT.

Em 2016, o citado relatório do GGB tinha registrado 15 assassinatos de LGBT no Ceará, sendo o segundo estado do Nordeste em número de homicídios, perdendo somente para o estado baiano. Ressalta-se que o Nordeste seguia sendo a região onde mais se matava homossexuais, correspondendo a 32% das mortes em 2016. Em 2018, o Ceará permaneceu vice-líder nas estatísticas fúnebres, com 15,6% das mortes na região. Mas em números proporcionais à população, os estados mais violentos são Alagoas, Rio Grande do Norte e Paraíba (GRUPO GAY DA BAHIA, 2016; 2018).

Mesmo diante de dados alarmantes para a saúde de LGBTs, Gomes et al (2018) analisam que a primeira metade da década de 2010 foi marcada pela paralisia dessa agenda e pela intensificação dos investimentos na reversão de direitos. Esses autores mencionam projetos de lei como o Estatuto da Família (PL 6583/13), que exclui as uniões homoafetivas e outros que buscam restringir a possibilidade de uso de nome social por pessoas trans. Acrescentam também que decisões judiciais, como a liminar emitida em setembro de 2017, pela Justiça Federal da Seção Judiciária do Distrito Federal, apontam para uma repatologização da homossexualidade, autorizando o retorno de terapias de reversão sexual no Brasil.

Para estes autores, avanços conquistados nas últimas décadas se fragilizaram sensivelmente frente aos processos transnacionais de politização reativa das moralidades e do campo religioso, caracterizando uma “onda conservadora” e constituindo-se de diversas manifestações de *“intolerância social, celebração da meritocracia e do empreendedorismo, imposição de restrição à atuação estatal e demandam por políticas de segurança mais punitivas e repressivas”* (GOMES et al, 2018, p. 2001).

É preocupante saber que todos esses discursos que anulam a possibilidade de conceber os sujeito sexo-gênero dissidentes como sujeitos de direitos têm forte sustentação no atual cenário político do país, dando ampla margem a esses projetos de restrição ou retiradas de direitos humanos já conquistados, ameaçando a vida, a liberdade e a dignidade de milhares de pessoas.

7.3 Pistas para promoção da saúde sexual e equidade de gênero nos povos do mar

Em primeiro lugar, é fundamental identificar as necessidades em saúde dos dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar, tanto na dimensão do acesso aos serviços de saúde quanto no que se refere às suas condições de vida. Nesse processo, faz-se indispensável observar as interseccionalidades dos gêneros e das sexualidades com os demais determinantes sociais em saúde.

Fatores relacionados à idade, como por exemplo, tornam-se relevante à medida que as transformações ocorridas no contexto dos povos do mar fazem com que as diferentes gerações passem por processos bem diferentes no que tange à aceitação social, fazendo com que as formas sentidas de discriminação e preconceito se diversifiquem em torno da idade. As estratégias para alcançar a população mais jovem não terão ressonância entre os mais adultos. Mas fica evidente a importância do diálogo intergeracional na promoção da saúde sexual e da equidade de gênero que constituirá, de alguma forma, uma crítica da cultura.

É preciso, indiscutivelmente, observar as diferenças dos sujeitos sexo-gênero dissidentes pois há uma heterogeneidade imensa mesmo dentro de uma mesma cultura. Faz-se necessário criar estratégias de aproximação com os mesmos, respeitando suas limitações quanto à exposição pública e dificuldades na procura pelos serviços institucionalizados. As opções de serviços e atendimentos devem permanecer ofertadas mesmo que a demanda seja pequena, tendo em vista que paira sempre o medo do preconceito e do rechaço social na busca por esses serviços.

É indispensável a efetivação de ações intersetoriais e interinstitucionais, de modo que a saúde sexual e a equidade de gênero possam ser percebidas em suas múltiplas relações nas diversas esferas da vida social. Essas ações devem envolver, especialmente, unidades de saúde, escolas, igrejas, grupos comunitários e familiares, numa articulação ao modo de redes.

Chamo atenção para o engajamento com os movimentos sociais. Não se pode esquecer que nas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, ganharam evidência as lutas de alguns grupos sociais até então invisibilizados na formulação de políticas em saúde. Na cena internacional, não se pode esquecer, por exemplo, da atuação dos grupos *ACT UP (Aids Coalition To Unleash Power)* e o *Queer Nation*, ambos dos Estados Unidos, que desenvolveram um ativismo político em

defesa dos direitos das pessoas com HIV/AIDS e do fortalecimento e visibilidade do movimento gay (COLLING, 2016).

O movimento homossexual organizado, de acordo com Garcia e Shultz (2011), iniciou-se no Brasil, no final da década de 1970, num contexto bastante repressor, de busca de igualdade e garantia de direitos civis. Para esses autores, “*formou-se um grito de contestação latente e um desejo incontável pela subversão dos valores sociais*”. Durante o período de abertura política, os movimentos de lésbicas e gays passaram a reivindicar espaços nos canais de participação social, questionando os padrões de feminilidade e masculinidades impostos. No início da epidemia da Aids, na década de oitenta, já existiam grupos gays organizados e eles foram fundamentais para o enfrentamento da epidemia e na composição da Comissão Nacional de Controle da Aids (CNAIDS) em 1986 (SENA *et al*, 2014). O que almejam os novos movimentos sociais?

No Brasil, os movimentos sociais conseguiram se inserir nos espaços de participação no SUS, dando maior potencialidade às suas reivindicações. A mobilização e organização desses movimentos foi determinante para institucionalização dos Comitês Técnicos de Promoção da Equidade, em 2004, o que foi de grande relevância porque fomentou a participação de representações das populações do campo, da floresta e das águas, negra e quilombola, gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT), em situação de rua, dentre outros grupos singulares, induzindo uma articulação dos seus movimentos sociais com os setores governamentais. Como identificar os pequenos grupos que se formam nas comunidades pesqueiras? Como realizar uma aproximação?

Costa e Lionço (2006) ressaltam que a equidade em saúde, enquanto provimento de serviços voltados para necessidades específicas de grupos ou pessoas, precisa de sujeitos autônomos que possam dar voz às suas demandas. Notam que os movimentos sociais atuantes ampliam os olhares e podem dar maior consistência às políticas de combate às desigualdades em saúde. Recordam que as condições de saúde das mulheres não eram visíveis, mas que, a partir dos estudos de gênero, as iniquidades foram reconhecidas e puderam se tornar alvo de políticas públicas.

Avaliam também que o grupo dos homossexuais tem acumulado um debate que lhe confere poder de reivindicações. Da mesma forma, a institucionalização de conquistas sociais para a população negra exigiu um árduo processo de organização.

Constatam assim que a ampliação do conhecimento e da mobilização em torno da equidade é fruto de múltiplos e profundos estudos acadêmicos aliados aos movimentos sociais (COSTA; LIONÇO, 2006).

Essas autoras analisaram o potencial dos Comitês Técnicos de Promoção da Equidade adotados pelo Ministério da Saúde desde 2003, na efetivação de iniciativas voltadas para a ampliação da equidade na atenção e no cuidado à saúde. Esses comitês são propostas estratégicas de gestão participativa no SUS que tentam uma interlocução governo/sociedade civil, como também o exercício da intersetorialidade e da intrasetorialidade dentro das práticas do governo. Pautam-se numa lógica de pactuação de interesses e responsabilidades entre a instituição governamental e os movimentos sociais organizados. Para as autoras,

Os comitês propiciam a análise dos problemas definidos pela convergência dos achados acadêmicos e as percepções das lideranças sociais pelas diversas áreas técnicas do Ministério da Saúde, no mesmo espaço de formulação. Como resultados desta prática transversa cabe indicar a formulação de políticas mais integrais de saúde. Ressalte-se que a participação das lideranças dos movimentos sociais é o cerne do processo, já que a enunciação dos representantes dos movimentos sociais nos comitês técnicos esclarece as especificidades das necessidades em saúde dos segmentos populacionais em questão, revertendo suas reivindicações em pautas a serem consideradas nas diversas áreas técnicas (COSTA; LIONÇO, 2006, p.54).

Como podemos perceber, essas autoras avaliam que os Comitês Técnicos de Promoção da Equidade em Saúde têm maiores possibilidades de orientar a atenção e o cuidado a esses grupos sociais excluídos de forma mais adequada, com reconhecimento de suas singularidades, por meio de uma relação Estado-Sociedade que fortalece e politiza esses movimentos, tornando-os sujeitos ativos na efetivação do direito à saúde (COSTA; LIONÇO, 2006).

Concordam, todavia, que as populações vulneráveis contempladas com os Comitês Técnicos de Promoção da Equidade já instituídos não incluem a totalidade dos grupos sociais que não dispõem da garantia ao acesso aos serviços de saúde ou que recebam apenas uma atenção de forma muito precária. Na verdade, são populações que tiveram essa conquista por meio das reivindicações de seus movimentos sociais que demandaram posicionamento do governo frente ao quadro de exclusão que se encontram.

Diante de tantas lutas, vejo o cenário dos povos do mar com uma aparente dispersão, poucos movimentos se voltando para as demandas dos sujeitos sexo-

gênero inconformes. Apesar de as grandes conquistas nacionais e internacionais de alguma forma chegarem às comunidades pesqueiras, localmente ainda paira um estigma imobilizador, fazendo com que as necessidades desse grupo pareçam secundárias ou irrelevantes diante de questões de maiores repercussões ou situações que pareçam de maior gravidade ou urgência, como a queda na qualidade de vida com a crise do setor pesqueiro. Assim, há um apagamento das necessidades específicas desse grupo particular.

A articulação entre esses sujeitos parece importante também no que se refere à auto aceitação, como nota Camurupim:

Eu tive muita influência de pessoas, não para eu ser homossexual, mas para me aceitar homossexual. Aquelas pessoas me faziam vê que não tinha problema ser assim. Elas eram felizes sendo quem elas eram e eu via que aquilo podia servir para mim também. Eu tive isso como espelho.

Foi observando os seus pares que Camurupim foi compreendendo que não havia problemas com a sua sexualidade, mas o problema estava no preconceito das pessoas. Já no caso de Bagre, ele precisou dos serviços de saúde e passou por acompanhamento psicológico:

Quando eu precisei de orientações, eu procurei os serviços, eles me encaminharam pra psicóloga. Eu estava de mal comigo mesmo, eu não estava me habituando às minhas emoções. Eu tinha quinze anos, foi quando eu comecei a entrar num período depressivo, foi quando eu fui procurar, aí a psicóloga me abriu os olhos, falou: olha, é assim, não é assim, não se pode tal, aí que eu fui acordando pra vida, foi um passo assim, essas orientações me ajudaram muito, eu guardo até hoje, minha vida mudou praticamente, mudou demais (Bagre).

Para Agulhinha, as orientações chegaram pelas mídias sociais. Quando não, aprendeu na experiência da vida como, pelo exemplo que cita, teve que dar conta de práticas preventivas a partir do momento que se relacionou com um garoto soropositivo para HIV:

Eu me conscientizei mais nos canais de youtube, gosto muito do “Põe na Roda”, que atinge mais um público LGBT e teve depois que eu conheci pessoas que tinham a doença, o vírus. Inclusive eu tenho um amigo que era a fim de mim, né, só que uma das coisas que mais me atraiu nele foi assim, eu marquei pra me encontrar com ele numa praça, conversar com ele, aí ele começou a conversar comigo e tal. Logo no primeiro encontro, ele soltou, olha eu sou soropositivo indetectável... tipo assim, eu fiquei gelado na hora, eu fiquei muito nervoso, mas, por um lado, eu admirei muito a sinceridade dele, porque tipo assim, é uma coragem muito grande a pessoa chegar e falar que é soropositivo logo no primeiro encontro né. Aí falou assim, olha se você não quiser ficar comigo, não tem problema não. Eu sei que soropositivo indetectável não consegue transmitir, né, só que assim, eu tinha meus

medos, minhas limitações, né. E ainda ficou assim, deu ficar tomando peps, deu ficar me cuidando também, ele se cuidava de lá e eu me cuidava de cá que era pra tentar não pegar nenhuma doença. Só que nunca transamos não, como eu disse, eu tenho minhas limitações em questão de transar, não me sinto à vontade. A verdade é que eu não me sinto a vontade de fazer sexo. Eu tou muito limitado. Cada um tem suas limitações, entendeu? Tem gente que consegue ficar mais relaxado e tal de fazer sexo, mas eu acho que passei por tanta coisa e a rotina me privou tanto de sair com pessoas que quando eu tou fazendo sexo eu não sinto tanto prazer (Agulhinha).

Agulhinha revela sua tensão quanto à prática sexual, relacionada a preocupações e traumas que carrega desde a infância. De modo parecido, Serra, um jovem garoto de dezoito anos, conta da dificuldade de ter uma conversa em família, fazendo com os pais vá percebendo por si mesmo, sem um diálogo aberto:

O despertar da minha sexualidade foi bem difícil porque minha família é bem tradicional, posso dizer assim, então foi difícil pra mim assumir, chegar pra meu pai e dizer quem eu era e quem eu queria me tornar. A gente nunca teve essa conversa, ele foi percebendo ao longo do tempo. A minha mãe sempre soube, a gente ia pros lugares e ela percebia que meu estilo de gostar das coisas não era o mesmo do meu irmão, entendeu, então ela foi a primeira a perceber. Eu queria ir pra loja e queria uma roupa mais feminina, uma blusa rosa, uma bermuda mais curta, eu gostava desse tipo de acessório (Serra).

“Assumir-se” parece uma questão que se apresenta para Serra. De fato, a comunidade demanda a assunção de um gênero ou de outro para que seus mecanismos de inteligibilidade funcionem. Para sua mãe, isso nunca foi necessário. Ela foi percebendo ao longo da vida e apoiou Serra desde sempre.

De forma semelhante, Vacora confirma a ausência dessa conversa com os pais e que esse “assumir-se” não se faz por uma declaração verbal, mas foi “se rasgando aos poucos”, como se coloca:

Nós nunca tivemos aquela conversa de pai *pra* filho, não-não-não houve aquela questão de dizer: eu sou gay. Não, eu fui me rasgando aos poucos, *né*, eu acho que o termo é esse, o termo que eu utilizo é esse, eu fui me rasgando aos poucos, eu fui me descobrindo aos poucos- *num-num* houve aquela questão: mãe, sou gay. Não, eu sempre-eu sempre dei muita pinta desde pequena, *né*, eu sempre fui muito feminina, muito garotinha, *né*, muito assim e tal, já aqueles trejeitos mais femininos, o andar, o falar, então era notório (...) Mamãe também era muito na dela, ela falava e tal e saía do jogo, *né*, mas nunca houve aquela conversa, nunca houve aquela briga. Nós nunca... na realidade foi como eu te falei, nós nunca parou *pra* conversar sobre isso, só foi acontecendo.

Nesse contexto de ditos e não ditos, se sobressai a importância de grupos de promoção da saúde sexual, com realização de rodas de conversa e compartilhamento de experiências ou outras estratégias que minimizem tanto silenciamento e potencialize o diálogo intergeracional. Precisa-se substituir a descrição de “aqueles

outros homens” por nomeações que tornem as necessidades em saúde dos dissidentes sexuais e de gênero visíveis. Se a sexualidade e o desejo tradicionalmente já não são pautas de conversas abertas e esclarecedoras, para os dissidentes essa questão é mais ainda motivo de sofrimento.

A sexualidade é parte integral de cada um de nós e sua vivência com liberdade e responsabilidade é fundamental para a saúde, assim, não bastam somente orientações e informações, mas o melhoramento da vida em sua inteireza, em que as relações sejam conduzidas da melhor maneira possível. Viver a sexualidade sem medo, vergonha, culpa, falsas crenças e outros impedimentos à livre expressão dos desejos compõe os direitos sexuais (BRASIL, 2012)

É urgente educar numa perspectiva não normalizadora que, conforme Miskolci (2012), *“seria uma atividade dialógica, em que as experiências até hoje invisibilizadas, não reconhecidas ou, mais comumente, violentadas, passassem a ser incorporadas no cotidiano (...)”*. Para este autor:

Uma educação que não impusesse modelos pré-estabelecidos de ser, de se compreender e de classificar de uns aos outros. Isso para que a educação buscasse deixar de ser um dos braços de normalização biopolítica para o Estado e passasse a ser um veículo social de desconstrução de uma ordem histórica de desigualdades e injustiças. De certa maneira, isso se configura com a compreensão da educação para muito além da escola, em suas relações profundas – apesar de frequentemente pouco exploradas – com os interesses coletivos, sociais e políticos (MISKOLCI, 2012, p. 51-52).

A promoção da saúde sexual e equidade de gênero que contemple os sujeitos heterodissidentes e gênero-inconformes não é possível utilizando os meios da educação normalizadora. É necessário recorrer à *“educação como prática da liberdade”* (FREIRE, 1999), em que uma atitude crítica diante da realidade leve à construção de práticas mais democráticas, pautadas no reconhecimento do outro enquanto sujeito.

Para Miskolci (2012, p.57), isso significa:

Superar de vez, isso é fundamental, qualquer visão da sexualidade apenas como algo biológico, como um tópico para lidar com as DSTs, gravidez na adolescência, todo esse discurso que no final é normalizante. Também é necessário superar essa ideia da orientação sexual como a maneira correta de ensinar a quem amar. Temos que encarar o desafio possível de lidar com a sexualidade como algo cultural e que influencia todos os aspectos da nossa vida em sociedade.

Outro aspecto a ser sublinhando é que a promoção da saúde sexual e da equidade de gênero passa pela formação de um pensamento que rejeite o

etnocentrismo como forma de crítica. Vemos dos depoimentos abaixo que se constroem muitas visões preconceituosas que tomam a comunidade como sinônimo de atraso e desconhecimento:

Na adolescência mudou muita coisa em minha vida, muita coisa mesmo. Minha forma de pensar... Com a adolescência vieram os estresses, a raiva e a tristeza. Hoje eu não me identifico mais com o lugar onde eu vivo, porque as pessoas precisam evoluir pra gente se identificar com aqui, porque o fato delas não serem evoluídas, a gente não se identifica, não acha que aqui é o lugar certo pra nós. As pessoas criticam muito a opção tomada pela gente, elas não entendem, elas acham que é errado, porque é sem vergonhice, assim, não chegam a pensar por qual motivo, porque a gente, até mesmo eu sou assim. Ser gay morando aqui é complicado, é muito difícil, por motivos da evolução, e por eles não ter a evolução correta, não serem evoluídos, pelas críticas e pelos preconceitos, por eles não serem evoluídos acaba acontecendo (Bagre).

Eu acho que a gente se sente que *tá* no local errado, no lugar errado. Eu acredito que seja primeiro por ser uma comunidade, *né*, pesqueira, uma comunidade pequena que ainda não alcançou alguns níveis de intelectualidade, que *num* tem muitas pessoas que estudam, que vão *pra* fora, então as pessoas já acostumaram com o tradicional, então não só o homossexual, mas tudo que for diferente é um pouco rejeitado. Então eu acho que isso dificulta a convivência tanto do homossexual como de qualquer outra pessoa que seja diferente, *né*, não é só ser homossexual, é ser diferente já é uma coisa absurda na comunidade, se você gosta do estilo de roupa assim, porque você viaja no *mei* do mundo, então lá você se veste do jeito que você quer e ninguém fala nada, é tudo normal, aqui se você vestir uma roupa diferente, então você é atacada assim, subjugado, então eu acho que o local por ser pequeno, tradicional, acho que dificulta, a gente se sente que: não, não, eu não faço parte daqui... eu acredito que seja isso também (Guaiúba).

Qualificar as pessoas como “*não evoluídas*” por permanecerem no pensamento ingênuo não é a saída para construção de práticas dialógicas. Ao contrário, é preciso eliminar as heranças do evolucionismo cultural difusas nos discursos sociais. É preciso transformar a raiva em expressão criativa, como o fez Moreia e Biquara com o maracatu e a cenopoesia, fazendo com que assim consiga afetar (no sentido das afecções) outros seres com quem se relaciona de maneira potencializadora.

Uma outra questão que não deve sair da pauta da promoção da saúde sexual e equidade de gênero é a oposição à patologização dos sujeitos. Acompanhem a narrativa de Biquara:

Quando um garoto homoafetivo procura o atendimento médico porque está sofrendo com sua sexualidade, todo mundo diz: *tá* vendo como isso não é normal? Ele *tá* doente, precisa de acompanhamento médico. Ninguém pensa assim: nossa sociedade é doente e está adoecendo as pessoas com tanto ódio. Ninguém, *né*, ninguém... Nós somos os doentes porque não nos adequamos, é como se tivéssemos descompensados, precisando de tratamento mesmo. Uma vez ouvi uma pessoa dizer assim: esses homens

que são gays, eles sofrem muito, não têm filho, não constroem uma família, a maioria precisa tomar é remédio pra dormir (...) (Biquara)

O homossexualismo, como era chamado, se manteve na Classificação Internacional de Doenças até 1990. Surgido no discurso medicalizante do século XIX, o termo homossexualismo está impregnado de concepções ideológicas, não sendo apenas uma categoria descritiva de um fenômeno social, como aparentou ser, mas denota um jogo de poder e normatização. Atentam Bento e Pelúcio (2012) que a eliminação do termo homossexualismo dos documentos classificatórios de doenças não evitou a proliferação de novas categorias patologizantes assentadas num pressuposto heteronormativo:

A patologização da sexualidade continua operando com grande força, não mais como "perversões sexuais" ou "homossexualismo", mas como "transtornos de gênero". Se o gênero só consegue sua inteligibilidade quando referido à diferença sexual e à complementaridade dos sexos, quando se produz no menino a masculinidade e na menina a feminilidade, a heterossexualidade está inserida aí como condição para dar vida e sentido aos gêneros (BENTO; PELÚCIO, 2012, p.572).

Foucault (2017) dizia que, embora algumas sociedades ou indivíduos tenham se tornado mais tolerantes em relação às práticas sexuais fora do modelo tradicionalmente aceito, permanece uma crença muito enraizada de que as mesmas “insultam a verdade” ou constituem um “erro”. Em suas palavras:

Somos, na verdade, mais tolerantes em relação às práticas que transgridem as leis. Porém continuamos a pensar que algumas delas insultam “a verdade”: um homem “passivo”, uma mulher “viril”, pessoas do mesmo sexo que se amam. Talvez haja a disposição de admitir que isso não é um grave atentado à ordem estabelecida, porém estamos sempre prontos a acreditar que há nelas algo como um ‘erro’” (FOUCAULT, 2017, p.83-84).

A verdade-evidência, conforme Foucault (2006), se diferencia da verdade-acontecimento. Nesta, o sujeito não aparece *a priori*, mas se faz à medida que busca conhecer a verdade, que vai aparecer e se fazer na relação. Sob este prisma, Bagagli (2016) critica as práticas psiquiátricas que se encarregam de estabelecer o diagnóstico da transexualidade. Ela se questiona se o gênero, enquanto objeto a ser conhecido, se dá na apreensão da ordem enquanto evidência ou acontecimento.

Para ela, a verdade como evidência se impõe nessas práticas, que dissimulam uma investigação isenta de interesses e se apresentam na forma de um laudo que atesta uma verdade enquanto evidência científica, como se a verdade do gênero se

constituísse exteriormente aos sujeitos envolvidos, neste caso os transgêneros e os psiquiatras (BAGAGLI, 2016).

Analisa que, no exercício do diagnóstico de transexualidade, é o poder psiquiátrico que vai distinguir as formas de subjetividades reais das ilusórias, o que é loucura e o que é normalidade do gênero, sendo este presumidamente inscrito na biologia e *“para obter a verdade do gênero, é preciso estabelecer uma prática de interrogatório em que a biologia possa falar a disforia do corpo transexual de forma inequívoca”* (BAGAGLI, 2016, p.238).

Caso o sujeito se expresse de forma que fuja dessa racionalidade diagnóstica, ou seja, *“se o sujeito não falar a partir das regras que permitem falar a biologia do corpo disfórico”*, poderá ser denominado *“falso transexual”*, ou, como se refere a autora, um sujeito *“iludido por si mesmo”* (BAGAGLI, 2016, p.239).

Gomes et al (2018) concordam que, embora a diretriz clínica internacional esteja tentando escapar ao binarismo de gênero e considerando as necessidades das pessoas trans, ainda persiste um modelo bastante avaliativo e psiquiatrizado que compreende essas pessoas como portadoras de “disforia de gênero”. Do mesmo modo, no âmbito brasileiro, eles fazem referência à resolução 01/2018 que estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis, mostrando que a assistência é patologizada e centrada no diagnóstico de “Transtorno de Identidade Sexual” e que o exame da “identidade de gênero auto atribuída” se impõe como regulação das identidades e normalização dos corpos trans (GOMES et al, 2018).

Bagagli (2016) avalia que o sentido do gênero, no discurso psiquiátrico, envolve uma construção de coerência entre vários elementos, como *“sentimentos, valorações, aparências, performances, desejos dispersos e contínuos”*, tomados à luz da coerência de certas normas sociais em relação ao gênero normal:

A análise dessa coerência, contudo, não se dissocia das práticas de poder que fazem da cisgeneridade o destino natural dos sujeitos de gênero. A falsa transexualidade apareceria como quebra destas coerências, a falha de um sentido do sexo como um desdobramento óbvio que unisse a evidência da biologia e a evidência social da cisgeneridade (BAGAGLI, 2016, p.240).

Um estudo da psicóloga portuguesa Gabriela Moita (2006) mostrou o quanto o paradigma da patologização da homossexualidade ainda é predominante entre agentes terapêuticos. Ela evidenciou, por meio de estudo realizado em grupos de clínicos portugueses e seus clientes homossexuais, que os discursos desses

profissionais são pautados na patologização da homossexualidade. As teses etiológicas que surgem nesses discursos, tentando explicar a homossexualidade, demonstram a força desse paradigma. Essa autora categorizou as falas dos participantes da pesquisa, cujo conteúdo são suas percepções a respeito da homossexualidade, em quatro grupos: transgressão dos papéis de gênero dos modelos de identificação, falha no processo de desenvolvimento, aprendizagem desadequada e determinação biológica (MOITA, 2006).

No primeiro grupo, que discursa sobre uma transgressão dos papéis de gênero dos modelos de identificação, a autora percebe que essa abordagem psicanalítica é a que se articula de forma mais definida com o paradigma patológico. Cita que um dos terapeutas fez referência à constelação familiar de uma mãe possessiva e/ou um pai ausente como um formato responsável pelo desenvolvimento da homossexualidade. Este modelo foi desenvolvido pelo psicanalista norte-americano Sandor Rado, em 1940. Analisa Moita (2006) que esses atributos da mãe e do pai que surgem no modelo são tomados com esse viés patologizante porque representam uma violação aos papéis tradicionalmente reservados às mulheres e aos homens. Aquelas é que, no exercício da maternidade, deveriam ser submissas e ternas, enquanto caberia ao pai a representação da autoridade.

O segundo grupo, os que falam de uma falha no processo de desenvolvimento, também se enquadram no modelo psicanalítico, buscando uma associação da homossexualidade a um tipo de estrutura de personalidade: *“uma personalidade narcísica ou, ainda, uma estruturação paranóide ou borderline da personalidade que, pelo sofrimento que provoca, encontra a sua expressão através da homossexualidade”*. Um dos clientes relatou que foi abordado numa terapia em que recebeu a explicação de que havia um caminho, *“ou se evoluía ou se ficava na homossexualidade”*, para o que Moita analisou que há um entendimento da afetividade homossexual como uma paragem no processo de desenvolvimento e as consequências deste tipo de abordagem é que *“ao desvalorizar o sentimento, instala mal-estar no sujeito, levando-o a uma procura incessante de transformação e criando um contexto para intervenção”* (MOITA, 2006, p. 62).

Esta mesma autora acrescenta:

Por sua vez, esta “estruturação da personalidade” em falha foi considerada responsável pelo que se defendeu ser uma maior dificuldade em estabelecer relacionamentos afectivos com continuidade, entendimento que corresponde a um discurso que faz equivaler uma boa integração da sexualidade a

relações “duradouras estáveis e permanentes”. Assim, a existência de relacionamentos vários e pouco duradouros foi equacionada pelos clínicos como uma incapacidade afectiva, quando não sintoma de patologia (MOITA, 2006, p. 62).

O terceiro grupo de percepções sobre a homossexualidade, a autora o categorizou como “*uma aprendizagem desadequada*” pois reúne interpretações que partem do princípio de que existe apenas uma aprendizagem adequada da sexualidade e que a homossexualidade ocorreria em casos como: insatisfação em algum relacionamento anterior com o sexo oposto; repetição de encontros casuais que foram gratificantes; ou também influência da publicidade e da comunicação social. Estes tipos de visões, enfatiza ela, justificam intervenções terapêuticas de índole comportamental.

Por fim, aponta o estudo que explicações com base no modelo biológico também surgem, mas, por conta de ausência de comprovações das teorias existentes, os terapeutas buscam uma simultaneidade dos fatores biológicos com outros, por exemplo: hormônios como fatores de predisposição e questões culturais de tolerância social como fatores desencadeantes; formação do cérebro na gravidez juntamente com experiências na primeira infância; entre outras colocações nessa conotação. A autora destaca uma fala de um terapeuta que assim se pronuncia: “*se se descobrir que a homossexualidade é um cromossoma, então (...) a homossexualidade será uma doença*”, ao que Moita (2006) chama a atenção para a seguinte reflexão:

O facto de a homossexualidade poder eventualmente ser determinada geneticamente não implica que ela tenha configurações patológicas. Ora o que se verifica aqui é uma relação causal, resultado de preconceito (a noção de que a homossexualidade é algo negativo). Aproveita-se, assim, a questão genética para reforçar a ideologia de doença: acha-se que até geneticamente há uma norma e que as possibilidades de mutações diferentes dessa norma significam, porque desvios, uma patologia. Será, afinal, transformar uma norma puramente estatística numa norma que organiza uma ordem social (MOITA, 2006, p.66).

Diante dessas constatações, chamo a atenção para a importância de ações de promoção da saúde que afastem a sexualidade da ideia de doença. Por incrível que pareça, isso ainda é necessário de ser combatido. É preciso também aprofundar a crítica sobre as concepções de homossexualidade em que o desejo se torna o eixo central. Ferrari (2005; 2016) percebe que há um imperativo do desejo na definição das homossexualidades, mesmo sabendo que estas não se constituem apenas pelo desejo, nem exigem obrigatoriamente uma prática sexual. Mesmo sendo apenas parte

do processo de construção das homossexualidades, o desejo enquadra os sujeitos naquilo que o social já os classificou.

Miskolci (2012) propõe, no âmbito da educação, a retirada da heterossexualidade da posição de sujeito universal neutro em que toda estrutura institucional e programática reforça o heterossexismo, que faz valer a heterossexualidade compulsória e a heteronormatividade. Essa crítica também vale para os espaços institucionais de produção da saúde.

A promoção da saúde sexual e da equidade de gênero pode aprender com a teoria queer a fazer a destituição do caráter ofensivo dos insultos empregados por meio da resignificação dos termos. Para os sujeitos que são marcados por características pelas quais são reconhecidos por outros, o modo como eles são designados e como eles se designam é algo importante de ser analisado. Assim, Preciado (2011) fala das identificações estratégicas, em que as identificações negativas (sapatas, bichas etc) são transformadas em identidades resistentes à normalização. Dessa forma, nega-se ser capturado por uma matriz heteronormativa e reafirma-se a própria diferença. Como complementa Louro (2001), alguns termos, ao serem assumidos pelos próprios insultados, passa a designar uma recusa a qualquer forma de normalização e apagamento das diferenças.

Bagre e Moreia parece já terem entendido o recado que abaixo explicitam:

Essas pessoas que gostam de dizer coisas, soltar piadas, não dou nem a confiança pra eles. Não ligo, porque se eu for deixar palavras me atingir eu tou deixando eles fazerem o que eles quiserem comigo. No momento que eu ignoro, o que eles falarem não vai me atingir de forma alguma, diferente de se eu me importar, aí eles vão ver que tão me atingindo e vão fazer mais. Mas uma coisa que nunca me afetou foi a opinião dos outros, o que eles tenham a dizer sobre mim... (Bagre).

Já resignifiquei há um bom tempo esses xingamentos. Hoje já não me ofende ser chamado de *viado* ou de bicha, não sei o quê. Hoje quando isso acontece na rua eu tiro onda, eu já ajo de uma outra forma, *né*, até porque eu fui me percebendo de que se toda vida que alguém fosse me xingar eu fosse ter que ficar com raiva, eu sei que isso faria muito mais mal a mim do que a qualquer outra pessoa, então já hoje isso já é lhe dado de outra forma mesmo, com mais graça, *né* (Moreia).

Cada experiência tem sua singularidade. Enquanto alguns termos já foram resignificados para uns, para outros seguem sendo insultadores e ofensivos e estas particularidades precisam ser consideradas.

Uma outra pista para a promoção da saúde sexual e da equidade de gênero é estar atento à historicidade das categorias mobilizadas nos discursos. Os fenômenos

da saúde são determinados social e historicamente. Por estar relacionada às estruturas sociais, a saúde possui historicidade. Os termos técnicos que utilizamos demasiadamente no âmbito das práticas e da produção de saberes possuem sua historicidade. Sexo, sexualidade e gênero, como insistimos, também são fenômenos históricos e precisamos de uma fala coerente que não confunda mais do que esclareça.

Quando Wittig (2005) afirmou que as lésbicas não são mulheres, ela expressou uma recusa de ser enquadrada nos termos que dão consistência ao pensamento hétero. Dessa forma, essa autora conclama para que acordemos para a importância da linguagem na produção política:

Temos de produzir uma transformação política dos conceitos chave, isto é dos conceitos que nos são estratégicos. Há uma outra ordem de materialidade, a da linguagem, e ela é trabalhada de dentro por estes conceitos estratégicos. A linguagem é, ao mesmo tempo, intimamente ligada ao campo político, onde tudo o que concerne a linguagem, a ciência e o pensamento se refere à pessoa enquanto subjetividade e à sua relação com a sociedade (WITTIG, 2005, p.5).

Preciado (2011) fala da desontologização do sujeito da política sexual, que significa se opor aos essencialismos e a normalização da identidade homossexual, apostando que não há uma base natural que possa legitimar a ação política.

Se temos hoje uma concepção de sexualidade que não se restringe às práticas sexuais, mas abarca questões de identidade, de afetividade e desejo, é válido compreender que esses elementos não se agregam ao acaso, mas movidos pelo contexto em que se engendram. Assim, as práticas de promoção à saúde devem ser pensadas contextualmente, partindo duma perspectiva de sexualidade e gênero como construção social, atentando aos aspectos sociais, culturais e simbólicos e que estes não são apenas dimensões secundárias no entendimento da saúde dos indivíduos e das coletividades, mas constituintes primordiais.

Louro (2001) propõe uma pedagogia e um currículo queer que possibilitem novas forma de pensar a cultura, o conhecimento e a educação, pautadas numa epistemologia contestadora. Diferente de programas estruturados multiculturais, essa pedagogia e currículo queer apostariam na instabilidade de todas as identidades e nas diferenças como fundamentais a existência dos sujeitos. Nesse percurso, questionaria os bisnarismos e a naturalização da heterossexualidade, contribuindo

para o combate à homofobia e à marginalização. Assim, aponto a crítica da cultura como fundamental.

Por fim, não custa nada lembrar que as ações de promoção à saúde, de um modo geral, exigem o fortalecimento e resolutividade da atenção primária à saúde, como também demanda uma distribuição equânime dos pontos de atenção governamentais, que possam alcançar todos os grupos sociais, a exemplo dos povos do mar, que merecem a devida atenção e cuidado, tendo em vista sua complexidade cultural.

É válido lançar um olhar crítico para a política de atenção integral a saúde LGBT e questionar se já não estão definidos *a priori* os critérios que qualificam os sujeitos envolvidos, para que questões de representatividade insuficiente, caso as necessidades de parcela importante dessa população não sejam contempladas, não anulem as possibilidades de alargamento das ações da saúde LGBT para todos os contextos brasileiros. Será que as políticas vigentes em saúde concebem as sexualidades divergentes como um processo em constante construção discursiva e cultural ou ainda como uma identidade fixa e permanente em todos os contextos? E mais: será que ela possibilita tomar o fenômeno da discriminação sofrida pelos sujeitos em suas interseccionalidades?

Concluo esse tópico com as palavras de Saúna:

Eu acredito que eu sou um exemplo de persistência... nas coisas que eu acredito e eu acredito em coisas como igualdade, como compreensão, como a educação... e eu acredito e eu luto por essas coisas e eu acredito que eu sou uma pessoa que luta por si mesmo, eu luto por mim mesmo... como se eu não tivesse outra oportunidade, porque às vezes a gente não tem outras oportunidades, então eu me considero como uma pessoa batalhadora, mesmo que às vezes eu me sinta abatido, eu me apresento como uma pessoa que tenta, uma pessoa que vai, uma pessoa que pede ajuda e que bate em portas subjetivas, buscando ajuda, buscando apoio *pra* uma mudança de realidade (Saúna).

Esses sujeitos estão buscando apoio para se reafirmarem na vida e, por isso, promover a saúde, a equidade e a plena realização do ser se faz nossa meta maior.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente as considerações finais são provisórias, mas decerto ultrapassam o estágio inicial da pesquisa e respondem ao que se vinha de escutar e auscultar, compreender e analisar, fazer, então, para que a história das questões abordadas tivesse seus prosseguimentos. E nossas vidas novo esperar. Desse modo, quando eu objetivava compreender as experiências de dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar em suas interseccionalidades e suas implicações para a promoção da equidade em saúde, sabia-me implicado no que eu estudava.

Realizar uma etnopesquisa crítica, pautada em descrições densas e narrativas autobiográficas e de histórias de vida, era pôr meu mundo de vida na virada de uma onda gigantesca, quando os barcos ou se mantêm, ou naufragam. Não tanto era desafiador o recorte escolhido para a pesquisa, mas o modo como se havia invisibilizado as questões de que eu trato. Eram camadas e camadas de silêncio superpostas, eu pensara de início. Mas nem tanto: aprendi a ver tanta coragem nas rupturas e nas formas singulares com que cada história reinventa seus limites e os transpõe...! Eu também me senti nessa virada da onda, sem vento leste que a tornasse maneira e solarenga, e vi me refazendo meu olhar a cada Outro que eu ouvia.

A multiplicidade de identidades e dissidências de gênero apresentadas pelos sujeitos da pesquisa desafiavam a captura das interseções entre elas. Deste modo, optei por partir das diferenças que surgiram como relevantes no contexto dos entrevistados, sejam resultantes das autopercepções identitárias dos sujeitos, seja pela hermenêutica operada no processo da etnopesquisa crítica.

Interessou-me, obviamente, as diferenças que remetem às desigualdades de gênero, que com outras se conectam (NOGUEIRA, 2017), tendo em vista que eu queria que importassem para os estudos de saúde e suas práticas, o que eu dizia. Queria fazer-me operando com realidades mutantes, daí ter focalizado a promoção da equidade. Procurei, para isso, vislumbrar aquilo que Henning (2015) chamou de agência interseccional, ou seja, a resposta dos sujeitos diante das estruturas desiguais que se levantam contra, com eles, diante deles e a favor deles, essa carne das mutações, como digo. O que significa que em cada ato de reprodução busquei capturar a resistência e a reinvenção que há em cada movimento que flagra contradições e pulsações de mudança.

Voltando ao quadro sinótico do sistema sexo-gênero dos povos do mar de Redonda (quadro 1) e ao quadro analítico da interseccionalidade gênero-sexualidade-etnicidade nos povos do mar (quadro 2), apresentados lá na descrição da metodologia de análise, pude elaborar aspectos que, em seus traços gerais dizem coisas. Quais...

As comunidades de pescadores artesanais aqui estudadas, durante todo século XX, passaram e continuam passando por diversas transformações na forma como trabalham e como se relacionam com o ambiente e entre sujeitos. Nesse movimento, a diversidade ideológica, religiosa, cultural, em especial as construções da generetnicidade evidenciam não só reprodução, mas potenciais de mudanças, na forma como pensam a vida e as relações sociais. Abre-se um pensamento de fronteiras, quando se pensa gênero junto a pertencas interétnicas.

O modo de vida voltado prioritariamente para a pesca marítima vimos que, em sua generetnicidade, modela uma visão do masculino hegemônica, centrada na imagem do pescador como o homem forte e dominador e da mulher dona de casa incapaz de se lançar dona de sua própria vida. Ao lado dessa produção de gênero, se fortalece a heteronormatividade oriunda dos discursos histórico-culturais, mas também se engendram resistências, decupadas pela forma singular de cada família e grupo social entendê-las. Recortar o agora era não calar o longo silenciamento e invisibilidade dos sujeitos heterodissidentes, que desejavam ler-se nas suas histórias e enfrentamentos, como eu também o fazia. A postura da etnopesquisa eliminava distâncias, mas não as diferenças, e dessa forma eu aprofundava cada performance, cada dor e seu avesso: o tentar da liberdade, nos diálogos de fronteiras.

Ocorre que esse processo ao qual chamei generetnicidade vai se tornado cada vez mais mestiço com as trocas culturais da contemporaneidade. Quando eu falava ou ouvia uma palavra sorradeira, mestiçagem, e me propunha a deslindar um pensamento que se situa para além dos limites estabelecidos como normativos, e se confronta e enfrenta outros, realmente o pensar entre fronteiras.

Sem desconhecer, mas retomando e desenvolvendo a concepção que Anzaldúa (2005) nomeia de consciência mestiça, proponho o trabalho de equidade no ambiente formativo de uma consciência políticoestética como dimensão da saúde das populações. Quer dizer, penso saúde não só como atendimento a direitos sociais, político e econômicos, como também civis, mas como um trabalho com uma dimensão formativa em educação em saúde. Nele, a promoção da saúde avultava e implicava a promoção de uma consciência plural, situada na giratória de transições em que se

inclui todas as etnias e gêneros como lugares transicionais, que impõem a superação de desigualdades e supremacias.

Investigamos e pudemos destacar o silenciamento a que eram submetidos os sujeitos heterodissidentes, que se apresentam fraturando espaços de ser e comparecer socialmente, desvelando novas identidades, plurais. Começavam, estes, a ter visibilidade nas comunidades dos povos do mar, objeto de meu olhar e de minha conflitualidade, na perspectiva deste estudo. Nesse sentido, pelo averiguado na escuta aos sujeitos da etnopesquisa, será preciso, no trabalho com promoção de equidade em saúde, possibilitar e legitimar exercícios de autorias de pensamento desses sujeitos dissidentes.

Identificamos, por outro lado, que nos sistemas de opressão infiltrados na generetnicidade (de modo especial a colonialidade do gênero e a heteronormatividade), na dimensão epistêmica da interseccionalidade (KERNER, 2012; NOGUEIRA, 2017), que abrange discursos e saberes, símbolos e imagens, inserem-se os estereótipos de masculinidade e feminilidade, que tornam os gêneros inteligíveis, como também se inserem os discursos da homossexualidade como erro, desvio, pecado, promiscuidade, dentre outras nomeações que conferem aspecto de transgressão ética à diferença.

A agência interseccional da questão do gênero, pode-se ler, tinha a ver com a quebra dos padrões de masculinidade e feminilidade tradicionais (mulheres que pescam, mulheres que namoram mulheres, homens que namoram outros homens, homens de corpos tidos como “afeminados” etc), mas também com novas aberturas para identidades plurais. O tema de dobradiça freireano aqui não era mais natureza e cultura, mas crítica e reinvenção.

Na dimensão institucional, constatou-se a conformação da pesca em alto mar como trabalho masculino; a hegemonia da família nuclear patrimonial-relacional ainda com sua fixidez e ortodoxia cristã (por ortodoxia leia-se aquela que não se inspira nos ensinamentos do Cristo, mas em algumas de suas vertentes institucionais), bem como flagra-se a ausência de políticas de promoção da saúde sexual e equidade de gênero nas instituições outras, presentes na comunidade. Como agência interseccional relativa à essa dimensão, vimos reações e mutações, não sem conflitos, que passavam a incluir o reconhecimento paulatino do trabalho da mulher pescadora e marisqueira, bem como o surgimento de grupos e organizações artístico-culturais que fraturam normas sexuais e de gênero, abrindo campos inaugurais de sentido.

A dimensão pessoal que inclui as atitudes, as identidades (sempre um conceito plural) e a (inter) subjetividade de pessoas, suas ações individuais e suas interações, viu-se estarem permeadas do que vimos de chamar de colonialidade de gênero. A heteronormatividade produzindo identidades fixas e essencializadas queria-se pairando no tempo e espaço, sem admitir mudanças inclusivas, enquanto que a agência interseccional tornava essas identidades porosas e permeáveis, como se dá com a assunção de gêneros inconformes e heterodissidentes. Nesse lugar, salta aos olhos maior ousadia de ser e reinventar formas de sobreviver, maior ensaio performático e de enfrentamento social no âmbito das culturas juvenis e da socialidade maior.

Mergulhara eu, reitero, nas experiências de sujeitos dissidentes sexuais e de gênero dos povos do mar nos municípios de Icapuí e Aracati, no litoral leste cearense, territórios de intensas trocas culturais na contemporaneidade. Com eles percebi as interseccionalidades entre gênero, sexualidade, etnicidade, classe social, religião, entre outras estruturas, e pode-se considerar que os que se recusavam à fixidez, à essencialização do gênero, no contexto dos povos do mar, traziam à mostra e à exposição pública o que desbordava do cesto de peixes, as bordas, a conflitualidade e o que não parecia ser possível de ser dizível. Na pauta do feminino (a mãe como parceira, mesmo em meio a conflitos, não raro em meio à sua submissão) os dissidentes compunham as suas notas diferentes e se deslocavam.

Não tinha a pretensão de cobrir as vastas afirmações e as lacunas teóricas na interseccionalidade dos gêneros e das sexualidades, ao focar as opressões étnico-raciais, mas de apontar algumas pistas a partir das experiências dos nossos sujeitos do estudo, mirando ultrapassagens da opressão de gênero que é racializada, heterossexualizada e inclusa em um molde capitalista espaço-temporal datado, historicizado. Quanto mais eu desbravava esse território das pertenças e suas dissidências, essa discussão apontava iniquidades em saúde sofridas pela população estudada; e seguia eu, então, como se percorresse escutas no meu mapa antropológico.

Assim, ao focar os gêneros e as sexualidades no contexto dos povos do mar, delineei um caminho cujas motivações, como assumi durante todo trabalho, partiram de um compromisso ético e político com a reafirmação da vida de populações que carregam o peso da exclusão social e da invisibilidade enquanto sujeito de direitos. No meio dessa arena permeada por intensas disputas ideológicas e políticas, em que

também se insere o Sistema Único de Saúde, grupos de notória vulnerabilidade social ainda seguem à margem, desafiando os princípios de equidade que exigem mais lutas e esforços para saírem de um acordo de intenções e tornarem-se prática social ínsita nas precariedades das culturas submetidas ao jogo de despossuição das águas e dos mares pelas acumulações capitalísticas. Urge que sejam mais plurais os pensares e as ações em saúde, sobretudo as de promoção, que envolvem um aspecto de formação dos sujeitos e seus coletivos, de maneira a comportar a diversidade que constitui as populações, que aqui particularmente voltou-se para os povos do mar dessa região praieira nordestina, Redonda, Icapuí.

Examinando a complexidade das condições de vida e saúde de sujeitos sexo-gênero dissidentes, pude ver que estas, mesmo já tendo sido alvo de algumas iniciativas em termos de políticas públicas, voltadas ao atendimento de suas necessidades específicas, necessitavam serem pensadas na prática e na ponta do sistema de saúde do SUS, na perspectiva da equidade. Para dar conta desse desiderato, parece-me pertinente recomendar que os movimentos teórico-práticos de educação em saúde possam dar relevo ao trabalho de formação de uma consciência social emergente, *consciência mestiça*, que retoma a acepção de Anzaldúa (2005) e a desenvolve, por ser capaz de se deslocar aos espaços de transição gerados pela compreensão e prática da generetnicidade.

O estigma que sofre o grupo social que possui dissidências sexuais e de gênero, na ambiência cultural dos povos do mar, é uma barreira para o seu acesso às políticas públicas em saúde. O trabalho com a promoção da saúde, atento à perspectiva da equidade sexual e de gênero deverá abordar, portanto, pelo que se viu no âmbito dessa pesquisa, o diálogo intergeracional, de maneira a desvelar as possibilidades de se diferenciar e ao mesmo tempo incluir pertencas a matrizes afetivas e culturais. Em todas as falas dos sujeitos havia as vozes desses olhares familiares e sociais com as quais eles se enfrentavam, amavam, desamavam, desdiziam e, a partir delas, se renomeavam.

Penso, mais, que equidade, no trato com dissidências sexuais e de gênero, deve comportar, em educação, desenhos de trabalho em grupos de variada natureza. Pelo que pude perceber no que foi posto pelos sujeitos por meio da etnopesquisa, a via cultural e da arte possui potência indiscutível para problematizar e dar curso a novas referências educacionais e inclusivas, críticas e de reinvenção no tecido da cultura. Sendo que nela e por meio dela seria válido atingir outras matrizes grupais.

Também observei ser preciso estar de braços dados com os movimentos sociais, que produzem reflexões permanentemente, a serem estudadas como antenas de reivindicações e questões sociais prementes, sobretudo em suas potências como devir do universo geracional. Estes universos da comunicação intersubjetiva implicam outros. O trabalho de educação em saúde, em particular o de promoção, pelo que se depreende desta pesquisa, deve constantemente estar lendo e sendo coadjuvante da produção significativa dos movimentos sociais, não só em suas demandas, como também em seu movimento crítico, propositivo e analítico.

Na contramão da invisibilidade assistencial, as políticas de promoção da equidade, que se desenharam na última década no Brasil, surgiram como uma tentativa de impactar sobre os determinantes sociais em saúde a que algumas populações mais vulneráveis estão expostas, buscando reduzir suas vulnerabilidades. Essas políticas têm como base o reconhecimento das demandas diferenciadas em saúde em meio à diversidade territorial e dos contextos sócios culturais do Brasil.

Daí que, aproveitando a concepção didática de Barata (2009), com sua propositura em três níveis de ação política para redução de desigualdades sociais em saúde, devo elencar alguns destacados percebidos. Em um primeiro nível mais macro, inclui-se no trabalho de dialetizar para transformar (trabalhar com contradições) a inclusão da ação junto a políticas econômicas e sociais que produzem mudanças na estratificação social, no sentido de pautar transformações nessa amplitude. Faz-se preciso pensar, nessa ótica, em políticas de geração de trabalho e renda para sujeitos dissidentes sexuais e de gênero que por serem discriminados têm dificuldade maior de conseguir trabalho.

No nível intermediário, as políticas se voltam para modificação das condições de exposição e vulnerabilidade. Incluímos aqui políticas de combate à LGBTfobia e outros agenciamentos em nível relacional e performático. E, por fim, faz-se preciso pensar políticas e suas exequibilidades em sentido mais emergencial, seccional, que se voltem para minimizar os efeitos negativos emergenciais, inclusive, e mais danosos das desigualdades. Daí ser pensável e concretizável grupos de apoio social, atendimento em saúde qualificado e acompanhamento sistemático de indicadores de saúde da população em foco. As causas das vulnerabilidades deveriam lidar em particular com uma quarta via, que acrescento: a da formação no âmbito a Educação em Saúde, movimento social de inegável pujança e potencial.

Uma vez, Butler (2016) se preocupou com o fato de que todas as vezes que se lança um argumento político opera-se com uma construção de premissas ontológicas sem mesmo se questionar quem são os sujeitos para quem as políticas se dirigem. Tampouco analisam a quais formas de ação política se dirigem, quais as que eles próprios veiculam, e nem se dá mesmo conta dos objetivos a que se propõem. Defendia ela que frear um pouco o ritmo para se pensar essas questões também é um jeito de contribuir politicamente, tendo em vista que *“não há posição política instrumental que não faça uso de premissas teóricas, ainda que com frequência o teórico emergja de formas abreviadas – em definições que são mantidas sem exame crítico”* (BUTLER, 2016, p.23).

Por essa via, busquei, nessa produção compartilhada com os sujeitos da pesquisa, pensar vidas mais vivíveis, sem forçar categorias pré-estabelecidas que confinam essas vidas em definições que não funcionam para eles e nem avançam em uma compreensão de justiça social. A promoção da saúde sexual e equidade de gênero, nesse ínterim, aparece como um enfrentamento aos mecanismos repressivos e reguladores que classificam os corpos e os desejos, e pelo que examinei, devem sair de uma análise crítica para ações formativas efetivamente equânimes, em saúde.

Sem dúvida que, na busca por compreender o singular dessas experiências pudemos conhecer de perto expressões sexuais e de gêneros na forma como são reproduzidas/e rompidas pelos povos do mar, discutimos as implicações na vida de cada sujeito envolvido e trouxemos pistas para embasar reflexões e eixos teórico-práticos que, por exemplo, desde a promoção da saúde, considerem as múltiplas interseccionalidades dos gêneros e das sexualidades. Sobretudo em contextos etnicamente marcados junto a classes sociais empobrecidas, que se situam em regime de exclusão maior.

O conceito de generetnicidade nos fez compreender que as performances hegemônicas de masculinidades e feminilidades se dão pela socialização da cultura por meio da reprodução das normas de gênero entrelaçadas nos modos de viver dos grupos étnicos.

Assenta-se na concepção de que o gênero incorpora processos étnicos indissociavelmente, que essa incorporação confere eixos de pertença que atuam performativamente, no sentido que se reiteram as normas culturais, rompem com elas e as reinventam a seu modo, em uma relação mutante e afetiva com o mundo. A etnopesquisa crítica aqui empreendida voltara-se para os processos de fazimento do

gênero e de vivências da sexualidade no seio da cultura dos povos do mar, tentando capturar as compreensões que permeiam o cotidiano desses povos e que direcionam suas formas de se relacionar e transformar o mundo à sua volta. Trabalhamos, assim, com a construção de sentidos e com as singularidades.

Vimos que as diferenças entre homens e mulheres na atividade pesqueira se acentuaram com a comercialização da lagosta e se reverberaram na produção de masculinidades e feminilidades cindidas pelos papéis sociais na pesca e interpeladas no cotidiano comunitário. No âmbito das juventudes, porém, estrangula-se o que estava invisibilizado.

É emblemático o caso do pescador Cangulo, que não via inteligibilidade no seu gênero fora dos domínios da heterossexualidade. Para ele, a heterossexualidade é inerente ao gênero masculino do pescador. Como também essa suposta verdade interna não se dissocia da sua aparência externa. O desejo, a prática e a aparência se articulam na produção de uma coerência que faz sentido somente nos termos da heteronormatividade. Por outro lado, Camurupim ousa a subversão do gênero por meio de sua quadrilha junina e debocha da masculinidade hegemônica em sua performance brincante. A descontinuidade sexo-gênero-desejo é desvelada. Ele é “*aquele outro homem*” que não faz sentido e que ainda é não nomeável, o que parece risível, ora perturbador. Ele perturba os modelos morais enquadrados pela colonialidade do gênero como parte da colonialidade do poder e do ser, que definem as bruxas, os monstros, os anjos e os demônios infiltrados nas subjetividades de sujeitos como Biquara, Guaiúba e Dourado. Apuramos que os valores morais dominantes se forjam nas igrejas, em vertentes que se filiam a denominações católica e evangélica. Mas não anulam a existência de Vacora, a *bicha preta macumbeira*.

As ações e paixões tristes e alegres dos nossos sujeitos foram compondo seus processos de generetnicização, vista como complexo de intersecções. Biquara resgata o cheiro de capim na praia em tempo de chuva. Cação bota um vestido e desce a ladeira da praia rumo ao Festival da Lagosta. Vacora chama seus guias espirituais. Moreia dança o maracatu nas ruas de Aracati e vende seu acarajé nas noites de sexta-feira, em Canoa Quebrada.

Impossível foi não se surpreender com as formas dos sujeitos da pesquisa abordarem o combate ao preconceito em todas as esferas da vida social. Essa é uma meta que deve ser perseguida insistentemente, de modo especial, e eu ressalto aqui os sujeitos dos serviços de saúde que atendem a esses corpos dissidentes e que não

se conformam a um sistema sexo-gênero regido pela heteronormatividade e cisgeneridade. Penso que as rodas de conversas, ainda que tímidas vertentes educacionais, junto da arte, podem abrir mais portas de inclusão nesses espaços sociais, e fazer elos com outros espaços. Redes são multiplicidades que podem ser campos de comunicação onde o instituinte busca seu lugar. Pudemos ver isso, sobretudo como rede de apoio no âmbito relacional.

Reitero que a complexificação das condições de vida e saúde de sujeitos sexo-gênero dissidentes tem sido alvo de poucas iniciativas em termos de políticas públicas voltadas ao atendimento de suas necessidades específicas. O estigma que sofre esse grupo social é uma barreira para o seu devido acesso às políticas estatais em saúde. Em tese, tendo em vista que a equidade é um dos princípios do nosso sistema de saúde, todas as políticas nele inseridas devem se pautar, em maior ou menor grau, pela visada da redução de desigualdades existentes. Assim, espera-se impactos positivos na promoção da equidade em toda e qualquer ação em saúde.

Desejo profundamente que essa produção de conhecimentos aqui registrada possa contribuir ou inspirar políticas públicas que afirmem a vida e a dignidade de sujeitos que vivem a experiência da dissidência sexual e de gênero nos mais diferentes contextos culturais existentes. Por um aspecto, acredito que essa contribuição já está mais clara, que é justamente pensar sobre esses sujeitos a partir de suas próprias definições e não os definindo a priori, como tradicionalmente se faz.

Continuamos acompanhando as profundas transformações que se dão nos povos do mar. Continuamos lutando para que sujeitos como Cangulo, Biquara, Camurupim, Cação, Dourado, Guaíuba, Garoupa/Pargo, Bonito, Moreia, Vacora, Agulhinha, Saúna, Serra, Ariacó, Cavala, Bagre e Sioba, enquanto representantes de outros tantos “aqueles outros homens” sejam vistos em suas interseccionalidades que atravessam seus corpos dissidentes e complexificam suas condições de vida e saúde. Que se potencializem suas lutas cotidianas e seu esperar seja o diário do vivível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Lisboa: Presença, 1980.

AMANTINO, Márcia. “E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. DEL PRIORE, Mary e Márcia AMANTINO (Orgs). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2011.

ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v.13, n.3, p.704-719, Dec. 2005 .

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela; LIONÇO, Tatiana. Transexualidade e Saúde Pública no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, vol.14, nº.4. Rio de Janeiro. Jul/Ago. 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/csc/v14n4/a15v14n4.pdf> acessado em abril de 2017.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da Educação**. São Paulo: Moderna, 1996.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Temas de Filosofia**. 3.ed. São Paulo: Moderna, 2005.

ARAÚJO, Helena Costa *et al.* **A Identidade do Centro de Investigação e Intervenção Educativas Através da Linha de Género e Educação numa Perspectiva Pluridisciplinar**. Porto: CIEE, policopiado, 2002.

AYRES, J. R. **Epidemiologia e emancipação**. São Paulo: Hucitec, 2002.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. Poder psiquiátrico e transgeneridade: em torno da verdade diagnóstica. *In*: MESSEDER, Suely; CASTRO, Mary Garcia; MOUTINHO, Laura (orgs). **Enlaçando Sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016. p.235-248.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, p. 89-117, 26 abr. 2013.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2017, vol.25, n.3, pp.1035-1054. ISSN 0104-026X.

BARATA, Rita Barradas. **Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009. 120p.

BARBOSA, Luiza de Marillac Meireles. Glossário de Epidemiologia & Saúde. *In*: ROUQUAYROL, Maria Zélia; ALMEIDA FILHO, Naomar. **Epidemiologia & Saúde**. 6.ed. Rio de Janeiro: Medsi, 2003. p.649-690.

BARBOSA KEREXU, M.C. **A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará.** 2015. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado:** nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BENENDETTI, Marcos Renato. **Toda Feita:** o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência. In: COLLING, Leandro (org). **Dissidências sexuais e de gênero.** Salvador: EDUFBA, 2016. p.43-67.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, Aug. 2012. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2012000200017&lng=en&nrm=iso>. access on 08 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200017>.

BEZERRA, Cleilton da Paz. **Memorial da Redonda:** reinvenção e luta na produção da saúde dos povos do mar. 2013. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013.

BEZERRA, Cleilton da Paz; LINHARES, Ângela Maria Bessa. Imaginemos Redonda: reflexões sobre sustentabilidade, buscando o ponto de vista da população. In: MATOS, Kelma Socorro Alves Lopes de (org). **Educação Ambiental e Sustentabilidade IV.** Fortaleza: UFC, 2013. p.228-245.

BEZERRA, Cleilton da Paz; LINHARES, Ângela Maria Bessa. A saúde dos povos do mar: faróis para a Estratégia Saúde da Família em comunidades pesqueiras do Nordeste brasileiro. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. 2021, v. 26, n. 5 [Acessado 5 Julho 2021], pp. 1603-1612. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232021265.04262021>>. Epub 28 Maio 2021. ISSN 1678-4561. <https://doi.org/10.1590/1413-81232021265.04262021>.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Relações de gênero, possessão e sexualidade. **Physis.** v.1, n.2, 1991. p.37-57. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/physis/v1n2/03.pdf> Acesso em 21/04/2021.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e Outras Poéticas Políticas.** 6.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

BOAL, Augusto. **Jogos para atores e não-atores.** 10. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2007.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

BRASIL. Conselho Nacional de Combate à Discriminação. **Brasil sem Homofobia: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e de promoção da cidadania homossexual**. Brasília, DF. 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde**. Portaria N° 675/GM/2006. Diário Oficial da União. 31/03/2006.

BRASIL. **Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm> Acessado em: 06 set. 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **13ª Conferência Nacional de Saúde: relatório final**. Brasília, 2008.

BRASIL. Ministério da Saúde. Cadernos da Atenção Básica. **Saúde Sexual e Reprodutiva**. Brasília: Ministério da Saúde, 2010.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Adolescentes e jovens para educação entre pares: sexualidades e saúde reprodutiva**. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013a.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013b.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria 2460 de 12 de dezembro de 2005**. Dispõe sobre a criação do Grupo da Terra. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2005/prt2460_12_12_2005_comp.html> Acesso em: 06 set. 2018.

BRASIL. **Relatório sobre a Violência Homofóbica no Brasil - ano de 2012**. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2013b. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/pdf/relatorio-violencia-homofobica-ano-2012> acessado em abril de 2017.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. 2.ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2013c.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais**. Brasília: MPF, 2014a.

BRASIL. **Saúde da População em Situação de Rua: um direito humano**. Brasília: Ministério da Saúde, 2014b.

BRASIL. **Lei 8.080 de 19 de Setembro de 1990**. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm acessado em 06/07/2019.

BUENO, Belmira Oliveira. O método autobiográfico e os estudos com histórias de vida de professores: a questão da subjetividade. **Educação e Pesquisa** [online]. 2002, vol.28, n.1 [acessado em 25-02-2019], pp.11-30. Acessível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022002000100002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1517-9702. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022002000100002>.

BUSS, Paulo Marchiori. Promoção da saúde e qualidade de vida. **Ciência & Saúde Coletiva**, n.5, p.163-177, 2000. Disponível em: <http://www.scielosp.org/pdf/csc/v5n1/7087.pdf> acessado em abril de 2017.

BUSS, Paulo Marchiori; CARVALHO, Antônio Ivo de. Desenvolvimento da promoção da saúde no Brasil nos últimos vinte anos (1988-2008) **Ciênc. saúde coletiva**, vol.14 n.6, Rio de Janeiro, Dez, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232009000600039&lang=pt Acessado em abril de 2017.

BUSSOTTI, Luca; TEMBE, António. A homossexualidade na concepção afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão. **Revista Ártemis**, v. XVII, n. 1, p. 15-24, 2014.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. Nova York: Routledge, 1999.

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

BUTLER, Judith. Corpos que ainda importam. In: COLLING, Leandro (org). **Dissidências Sexuais e de Gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016. p.20-42.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2000. p.151-175.

BUTLER, Judith. Actos performativos e constituição de gênero: Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: MACEDO, Ana Gabriela; RAYNER, Francesca (Org.). **Gênero, cultura visual e performance**. Antologia crítica. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2005.

BUTLER, Judith. **Senses of the subject**. New York: Frdham University Press, 2015.

CADOGAN, L. Chonó Kybwyrá: Aporte al conocimiento de la Mitología Guaraní. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v.15-16, 1968.

CAETANO, Márcio; SILVA JÚNIOR, Paulo Melgaço da; GOULART, Treyce Ellen Silva. *“Eu me sentia assim, meio que excluído”*: performances hegemônicas e as dissidências na escola. In: MESSEDER, Suely; CASTRO, Mary Garcia; MOUTINHO, Laura (orgs). **Enlaçando Sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero. Salvador: EDUFBA, 2016. p.127-156.

CAMPOS, Dalvan Antonio de; MORETTI-PIRES, Rodrigo Otávio. Trajetórias sociais de gays e lésbicas moradores de rua de Florianópolis (SC), 2016. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 26, n. 2, e45995, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2018000200209&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 11 Julho de 2019.

CAPOBIANCO, João Paulo et al. **Biodiversidade na Amazônia Brasileira**: Avaliação de Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

CARNEIRO, F.F; PESSOA, V.M; TEIXEIRA, A.C.A (orgs). **Campo, Floresta e Águas**: práticas e saberes em saúde. Brasília: UNB, 2017.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana R. B. “Tá lá o corpo estendido no chão...”: a Violência Letal contra Travestis no Município do Rio de Janeiro. **Physis: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 16(2):233-249, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v16n2/v16n2a06.pdf> Acesso em: 01 abr. 2017.

CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 28, p. 375–405, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644810>. Acesso em: 29 dez. 2020.

CAVALCANTE, Paulo Parente Lira; FURTADO NETO, Manuel Antônio de Andrade; COSTA, Jamile Mota; NEVES, Soraya da Silva. Ordenamento da Pesca da Lagosta: uma experiência desordenada. Fortaleza: Ministério da Pesca e Aquicultura; Universidade Federal do Ceará, 2011. 256p.

CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS DE SAÚDE. **Saúde em Debate - editorial**. Rio de Janeiro, v. 37, n. 98, jul/set 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v37n98/a01v37n98.pdf> Acessado em abril de 2017

CÉU DE LIMA, Maria do. Pescadoras e Pescadores Artesanais do Ceará: modo de vida, confrontos e horizontes. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, vol. 5, núm. 10, 2006, pp. 39-54.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **O desejo em Espinosa**. Curso online. Espaço Cult, 2018. Disponível em: <https://espacorevistacult.myedools.com/enrollments>

COLI, Jorge. **O que é arte**. 15.ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

COLLING, Leandro (org). **Dissidências Sexuais e de Gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016. 240p.

COLLING, L.; NOGUEIRA, G. Relacionados mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. In: RODRIGUES, A.; DALLAPICULA, C.; FERREIRA, S.R da S. (Org.). **Transposições: lugares e fronteiras em sexualidade e educação**. Vitória: EDUFES, 2014, p.171-183.

COLLINS, Patricia Hill. The tie that binds: race, gender, and US violence. **Ethnic and Racial Studies**, 21 (5), 917 – 938. 1998.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. 2. ed. NY: Routledge, 2000.

CONNELL, Robert W. Políticas da Masculinidade. **Educação e Realidade**, Porto Alegre. Vol. 20 (2), 1995.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.

COSTA, Ana Maria; LIONÇO, Tatiana. Democracia e gestão participativa: uma estratégia para a equidade em saúde? **Saúde e Sociedade**. v.15 n.2, p.47-55, maio-ago 2006.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. **Quem são as populações tradicionais?** Site das Unidades de Conservação no Brasil/Instituto Socioambiental, 2010. Disponível em <https://uc.socioambiental.org> Acesso em 31/03/2019.

CURIEL PICHARDO, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: YALA, Abya. **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales**. [S. l.]: Editorial Universidad del Cauca, 2014. cap. 4. Debates urgentes sobre feminismo, movimiento de mujeres y descolonización, p. 325-334.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do Mar**. São Paulo, Ática, 1983.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **Povos e Mares: Leituras em Sócio-Antropologia Marítima**. São Paulo: Nupaub, 1995.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **Ilhas e Mares – simbolismo e imaginário**. São Paulo: Hucitec, 1998.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. A sócio-antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. **Etnográfica**, v.3, n.2, 1999, p. 361-375.

DIEGUES, Antônio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

DUARTE JÚNIOR, João-Francisco. Por que arte-educação? 14.ed. Campinas: Papyrus, 1991.

EFREM FILHO, Roberto. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. **Cad. Pagu**, n.46, Campinas Jan/Abr. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332016000100311&lang=pt Acessado em abril de 2017.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad del Cauca, 2005.

ESCOREL, Sarah. Equidade em Saúde. *In: Dicionário da Educação Profissional em Saúde*. Fiocruz, 2009. Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/equsau.html> Acessado em abril de 2017.

ESPINOSA, B. **Ética demostrada segun el orden geométrico**. México: Fundo de Cultura Económica, 1996.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys. De por qué es necesario un feminismo descolonial. **De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad**, Lima, ano 12, v. 12, p. 171, 2016

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

FAO, Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação. Código de Conduta para a pesca Responsável. 1995. Disponível em: <http://www.fao.org/3/v9878e/v9878e00.htm> Acesso em 12/03/2021.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEITOSA, Regina; TUPINAMBÁ, Soraya Vanini. **Ambiente Litorâneo: aspectos sócio-culturais**. Apostilas para o curso de formação de lideranças. n.4. Fortaleza: instituto terramar, 2002.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Assassinatos de travestis e "pais de santo" no Brasil: homofobia, transfobia e intolerância religiosa. **Saúde debate**, v.37, n.98, Rio de Janeiro, Jul/Set. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-11042013000300012&lang=pt Acessado em abril de 2017

FERNANDES, Estevão Rafael. **Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos**. Tese de doutorado. Universidade de Brasília. 2015.

FERRARI, Anderson. **"Quem sou eu? Que lugar ocupo?"** – Grupos Gays, Educação e a construção do Sujeito Homossexual. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, UNICAMP, 2005.

FERRARI, Anderson. Homossexualidades como processo educativo e construção discursiva. *In*: MESSEDER, Suely; CASTRO, Mary Garcia; MOUTINHO, Laura (orgs). **Enlaçando Sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016. p.109-126.

FERRAROTTI, Franco. Las historias de vida como método. **Convergencia**, Toluca, v. 14, n. 44, p. 15-40, agosto 2007. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352007000200002&lng=es&nrm=iso. Acessado em 16 fev. 2019.

FERREIRA, Maria da Conceição Alves; BRITO, Talamira Taita Rodrigues. O itinerário investigativo: a etnopesquisa crítica/formação. **Práxis Educacional**, v. 11, n. 20 p. 311-332 set./dez. 2015.

FIRMINO, Flávio Henrique; PORCHAT, Patrícia. Feminismo, identidade e gênero em Judith Butler: apontamentos a partir de "problemas de gênero". **Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ.**, Araraquara, v.19, n.1, p. 51-61, jan./ jun. 2017. ISSN: 1413-2060.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1073-1974)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade e Política**. 3.ed. v.5. Coleção Ditos e Escritos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

FRANÇA, I. L. "Cada macaco no seu galho?": poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, p.104-115, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt Acesso em abril de 2017.

FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. 23. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GARCIA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. 3.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. 284p.

GARCIA, G.M; SCHULTZ, L. **O Lampion da Esquina: discussões de gênero e sexualidade no Brasil no final da década de 1970**. III Encontro Nacional de Estudos da Imagem. Londrina, 2011.

GARFINKEL, H. **Studies in ethnomethodologie**. New Jersey: Prentice Hall, 1976.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. A arte como sistema cultural. *In*: GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 4.ed. Petrópolis: vozes, 1997.

GEISTDOERFER, A. **Anthropologie Maritime: appropriation technique, sociale et symbolique des ressources maritimes**. Paris: CNRS, 1989.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a Afetividade Humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, Romeu. **Sexualidade Masculina, Gênero e Saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

GOMES, Romeu; MURTA, Daniela; FACCHINI, Regina et al. Gênero, direitos sexuais e suas implicações na saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n.6, p. 1997-2005. 2018.

GOMES, R. et al. Organização, processamento, análise e interpretação de dados: o desafio da triangulação. *In*: MINAYO, M. C. S.; ASSIS, S. G.; SOUZA, E. R. (Org.). **Avaliação por triangulação de métodos: Abordagem de Programas Sociais**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010. pp. 185-221.

GRAVE, Rita; OLIVEIRA, João Manuel de; NOGUEIRA, Conceição. Limbos da Normatividade: Reflexões sobre o gênero humano nas experiências de cross-dressing *In*: **Gêneros e Sexualidades: intersecções e tangentes**. Lisboa: Centro de Investigação e de Intervenção Social, 2017. p.141- 156. Disponível em: <https://red-liess.org/wp-content/uploads/2017/03/Generos-e-Sexualidades-Interse%C3%A7%C3%B5es-e-Tangentes.pdf> Acessado em 19/04/2021

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147. 2008.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Relatório 2016 – Assassinatos de LGBT no Brasil**. Salvador: [s.n], 2016. Disponível em: <https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/01/relatc3b3rio-2016-ps.pdf> acessado em abril de 2017.

GRUPO GAY DA BAHIA. **População LGBT morta no Brasil: relatório GGB 2018**. Salvador: [s.n], 2018. Disponível em: <https://tribunahoje.com/wp-content/uploads/2019/01/Popula%C3%A7%C3%A3o-LGBT-morta-no-Brasil-relat%C3%B3rio-GGB-2018.pdf?x69597> Acesso em 06/01/2020.

GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación. **Intellektuelle Migrantinnen — Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung**. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung. Opladen: Leske e Budrich, 1999.

HENNING, Carlos Eduardo. Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, v. 20 n. 2, p. 97-128, jul/dez. 2015.

ITABORAHY, Lucas Paoli. **Pessoas LGBT vivendo em pobreza no Rio de Janeiro**. Londres: Micro Rainbow International, 2014. Disponível em: <https://mrifoundation.global/wp-content/uploads/2014/12/20141204-report-port.pdf> acessado em 11 de julho de 2019.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de Vida e Formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir de narração de histórias de vida. **Revista Educação**, Porto Alegre, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-438, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97021999000200002

JOSSO, Marie-Christine. **Caminhar para Si**. Porto Alegre: PUCRS, 2010.

KERNER, Ina. Tudo é interseccional? Sobre a relação entre sexismo e racismo. **Novos Estudos**, n.93, jul/2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244p.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of Gender**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

LIMA, Maria do Céu de. **Comunidades Pesqueiras Marítimas no Ceará: Território, costumes e conflitos**. 2002. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade

de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

LIMA, Ray. **Pelas ordens do rei que pede socorro**: um roteiro-manifesto da cenopoesia. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012.

LIMA, Ray. **Metamorfoses de Nuvens**. Maranguape: Vila de Poetas Mundo, 2016a.

LIMA, Ray. **Os rios são poetas e outras quadras fundas**. Maranguape: Vila de poetas mundo, 2016b.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer – Uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, ano 9, n.2, 2001. p.541-553.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LUCCHESI, P. T. R. Equidade na gestão descentralizada do SUS: desafios para a redução de desigualdades em saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 439-448, 2003.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa Crítica, Etnopesquisa-Formação**. Brasília: Liber Livro, 2006. 179p.

MALDONADO, Simone Carneiro. **Mestres e Mares**: espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: AnnBlume, 1993.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: Santiago CASTRO-GÓMEZ; Ramón GROSGUÉL (orgs.). **El giro Decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-67

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 303p.

MARQUES, A.M., OLIVEIRA, J.M., NOGUEIRA, C.. A população lésbica em estudos da saúde: contributos para uma reflexão crítica. **Cien Saude Colet** [periódico na internet] (2012/Mai). [Citado em 19/07/2021]. Está disponível em: <http://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/a-populacao-lesbica-em-estudos-da-saude-contributos-para-uma-reflexao-critica/10186?id=10186>

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MCCALL, Leslie. The Complexity of Intersectionality. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 30(3), p.1771-1800. 2005.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MEDEIROS, Emerson Augusto; AGUAR, Ana Lúcia Oliveira. O método (auto) biográfico e de histórias de vida: reflexões teórico-metodológicas a partir da pesquisa em educação. **Tempos e espaços em educação**, v. 11, n. 27, p. 149-166, out/dez. 2018.

MELLO, Luiz; PERILO, Marcelo; BRAZ, Camilo Albuquerque de; PEDROSA, Cláudio. Políticas de saúde para lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no Brasil: em busca de universalidade, integralidade e equidade. **Sex., Saud Soc.** n.9, Rio de Janeiro, Dez. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872011000400002 Acessado em abril de 2017

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12.ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/ projetos globais**: colonialidades, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UGMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala. In: FERRERA-BAANQUET, Raúl Moarquech. **Andar Erótico Decolonial**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2015, pp.21-35.

MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MOITA, Gabriela. A patologização da diversidade sexual: Homofobia no discurso de clínicos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n.76. 2006.

MOTT, Luiz. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. **Revista De Antropologia**, n. 35, p.169-189. 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1992.111359>

MOTT, Luiz. **Etno-História da Homossexualidade na América Latina**. Apresentação no “Seminário-Taller de História de las Mentalidades y los Imaginarios”, realizado na Pontificia Universidad Javerina de Bogotá, Colômbia,

Departamento de História e Geografia, 22-26/8/1994. Disponível em:
file:///C:/Users/hp/AppData/Local/Temp/12016-41795-1-PB.pdf

MOTT, Luiz. Homo-afetividade e direitos humanos. **Revista Estudos Feministas**, 2006, v.14, n.2, p. 509-521. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n2/a11v14n2.pdf> Acessado em abril de 2017.

NEGRI, Antônio. **Spinoza for our time**. New York: Colombia University Press, 2013.

NOGUEIRA, Conceição. **Interseccionalidade e Psicologia Feminista**. Salvador: Devires, 2017.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**, São Paulo: PUC, 1981.

NUNES, E. D. (Org.). **Medicina social: aspectos teóricos e históricos**. São Paulo: Global, 1983.

OLIVEIRA, João Manuel de *et al.* Feminismos queer: disjunções, articulações e ressignificações. **Ex aequo**, Vila Franca de Xira, n. 20, p. 13-27, 2009. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602009000200003&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 18 abr. 2019

OLIVEIRA, João Manuel de. Trânsitos de gênero: leituras queer/trans da potência do rizoma gênero. In: COLLING, Leandro (org). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 107-131.

OLIVEIRA, João Manuel de; NOGUEIRA, Conceição. Introdução: Um lugar feminista queer e o prazer da confusão e fronteiras. **Ex aequo**, Vila Franca de Xira, n. 20, p. 9-12, 2009. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602009000200002&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 18 abr. 2019

PAIM, Jairnilson Silva. Equidade e reforma em sistemas de serviços de saúde: o caso do SUS. **Saúde soc.** v.15 n.2. São Paulo, Mai/Ago. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902006000200005 Acessado em abril de 2017.

PAIM, J. S. Reforma sanitária brasileira: contribuição para a compreensão e crítica. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

PAIM, J. S.; ALMEIDA FILHO, N. A crise da saúde pública e a utopia da saúde coletiva. Salvador: Casa da Qualidade, 2000.

PAIVA, M.P.; COSTA, R.S. Estudos de biologia da pesca de lagostas no Ceará – Dados de 1963. **Arq. Estac. Biol. Mar. Univ. Ceará**, Fortaleza, v.3, n.2, p.45-70, 1964.

PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. Reserva e invisibilidade: a construção da homoconjugalidade numa perspectiva micropolítica. *In*: GROSSI, Miriam et al. (org.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro, Garamond, pág. 23-46, 2007.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, v.24, n.1, p.77-98. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/his/v24n1/a04v24n1.pdf> acesso em 24/07/2018.

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, jul-dez 2012, pp. 395-418.

PEREIRA, Maria do Mar. Fazendo gênero na escola: uma análise performativa da negociação do gênero entre jovens. **Ex aequo**, Vila Franca de Xira, n. 20, p. 113-127, 2009. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602009000200010&lng=pt&nrm=iso. acesso em 18 abr. 2019.

PERES, Wiliam Siqueira. Travestis: corpo, cuidado de si e cidadania *In*: **Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis, 25 a 28 de agosto de 2008. Disponível em http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST61/Wiliam_Siqueira_Peris_61.pdf acessado em abril de 2017.

PINEAU, Gaston. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 329-343, Ago. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022006000200009&lng=en&nrm=iso. Acesso em 16 Fev. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022006000200009>.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v.11, n.2, jul/dez, 2008, p. 263-274.

PISCITELLI, Adriana. On Gringos and Natives, Gender and Sexuality in the Context of International Sex Tourism, **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology** 1, p. 87–114. Acessado em junho de 2007. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/portugues/artigos2004.htm>, 2004.

PISCITELLI, Adriana. Shifting Boundaries: Sex and Money in the North-East of Brazil, **Sexualities**, v. 10, n. 4, p. 489-500, 2007.

POPPER, Karl. O balde e o holofote. *In*: **Conhecimento objetivo**. São Paulo: Edusp, 1974.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. **Rev. Estud. Fem.** v.19 n.1 Florianópolis Jan./Abr. 2011.

PRINS, Baukje. Narrative accounts of origins: a Blind Spot in the Intersectional Approach? **European Journal of Women's Studies**, v. 13, n. 3, p. 277-290, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. DOSSIÊ AMÉRICA LATINA, São Paulo, v.19, p. 9-31, Sept./Dec. 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p.73-117.

QUINTERO, Pablo. "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". **Papeles de Trabajo**, n. 19, Rosario, 2010, pp. 3-18.

REA, Caterina Alessandra. Descolonização, feminismos e condição queer em contextos africanos. **Rev. Estud. Fem.** Florianópolis, v. 26, n.3, e48439, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2018000300212&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 11 Julho de 2019.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**. n.53. 2018.

REGO, José Lins do. **Água-Mãe**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

RESENDE, Amanda Martinho. **Opressão de gênero: a ausência de um olhar interseccional na busca de soluções jurídicas**. (Monografia). Rio de Janeiro: PUC, 2017.

RIOS, Roger Raupp; SILVA, Rodrigo da. Discriminação múltipla e discriminação interseccional: aportes do feminismo negro e do direito da antidiscriminação. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n.16. Brasília, janeiro - abril de 2015, p.11-37.

ROUDINESCO, Elizabeth. **A Família em Desordem**. Rio de Janeiro: Jorje Zahar, 2003.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. 8. ed. v.1. São Paulo Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**. Oficina do CES nº 135. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/ Universidade de Coimbra, 1999.

SCHRAIBER, Lília Blima; GOMES, Romeu; COUTO, Márcia Thereza. Homens e saúde na pauta da Saúde Coletiva. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 7-17, Mar. 2005. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 18 Set. 2019.

SCHRAIBER, L. B. Saúde coletiva: um campo vivo. In: PAIM, J. **Reforma sanitária brasileira: contribuição para a compreensão e crítica**. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008. p. 9-19.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. v.20, n.2, jul/dez 1995. p.71-99.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n.1, jan./abr. 2005. p. 11-30.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley: University of California Press, 1990.

SENA, A.G.N; LUIZ, C.L; COSTA, C.C.P; SOUSA, K.S; SOUTO, K.M.B; SOUSA, R.M.R.B. **Curso Promoção da Equidade no SUS**. Fascículo 8 – Saúde Integral da população LGBT II. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/ Universidade Aberta do Nordeste, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SOUZA, Martha Helena Teixeira de; MALVASI, Paulo; SIGNORELLI, Marcos Cláudio; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Violência e sofrimento social no itinerário de travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. **Cad. Saúde Pública**. v.31 n.4 Rio de Janeiro Abr. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2015000400767&lang=pt Acessado em abril de 2017.

STOLLER, Robert. **Sex and Gender**. v.1. Nova York: Science House, 1968.

TEIXEIRA, Carmen Fontes; PAIM, Jairnilson Silva. Planejamento e programação de ações intersetoriais para a promoção da saúde e da qualidade de vida. **Revista de Administração Pública**, n.34, v.6, Rio de Janeiro, nov/dez, 2000. Disponível em: <file:///C:/Users/hp/Downloads/6348-12138-1-PB.pdf> acesso em abril de 2017.

TEIXEIRA, Analba Brazão; SILVA, Ariana Mara da; FIGUEIREDO, Ângela. Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA: entrevista com Ochy Curiel. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 03, n. 04, p. 106-120, out./dez. 2017.

TRAVASSOS, C.; CASTRO, M. S. M. Determinantes e desigualdades sociais no acesso e utilização dos serviços de saúde. In: GIOVANELLA, L; ESCOREL, S; LOBATO, L. V.; CARVALHO, A. I.; NORONHA, J. C. **Políticas e Sistema de Saúde no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2008.

TUPINAMBÁ, Soraya Vanini. **Do tempo da captura à captura do tempo livre – terra e mar: caminhos da sustentabilidade**. 1999. Dissertação (Mestrado em

Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1999.

VASCONCELOS, Cipriano Maia de; PASCHE, Dário Frederico. O Sistema único de Saúde. *In*: CAMPOS, G.W.S et al (orgs). **Tratado de Saúde Coletiva**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 2012. p.531-562.

VIANA, Ana Luiza d'Ávila; FAUSTO, Márcia Cristina Rodrigues; LIMA, Luciana Dias de. Política de Saúde e Equidade. **São Paulo Perspec.** v.17 n.1, São Paulo, Jan./Mar.2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392003000100007 Acessado em abril de 2017.

WARSCHAUER, Cecília. Rodas e Narrativas: caminhos para a autoria de pensamentos, para a inclusão e para a formação. *In*: SCOZ, Beatriz *et al.* **Psicopedagogia: contribuições para a educação pós-moderna**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 13-23.

WEEKS, Jeffrey. **El malestar de la sexualidade**: Significados, mitos y sexualidades modernas. Madrid: Talasa, 1993.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a Sexualidade. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2000. p.35-82.

WESTPHAL, Marcia Faria. Promoção da Saúde e Prevenção de Doenças. *In*: CAMPOS, G.W.S et al (orgs). **Tratado de Saúde Coletiva**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 2012. p.635-667.

WHITEHEAD, M. **The Concepts and Principles of Equity and Health**. Document EUR/ICP/RPD 414. Copenhagen: WHO Office for Europe, 1990.

WITTIG, Monique. **El Pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Egales, 2005.

WITTIG, Monique. **La pensée straight**. Traduction Marie-Hélène Bourcier. Paris: Balland, 2001.

SITES CITADOS:

<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br>

<https://m.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/ufs/ce/sebraeaz/regional-litoral-leste-estudo-socioeconomico,3ca4798308b9e510VgnVCM1000004c00210aRCRD>

<http://www.fortalezabeaches.com/litoral-leste-do-ceara.html>

<https://www.ibge.gov.br>