

ABA PUBLICAÇÕES



DESAFIOS E RESISTÊNCIAS EM GÊNERO E SEXUALIDADE NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

*Heloisa Buarque de Almeida
Carlos Eduardo Henning (org.)*

Cegraf UFG



Universidade Federal de Goiás

Reitora

Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons

Comitê Editorial Coleção Diferenças do PPGAS-UFG Comissão Editorial

Alexandre Ferraz Herbetta

Camila Azevedo de Moraes Wichers

Carlos Eduardo Henning

Janine Helfst Leicht Collaço

Luis Felipe Kojima Hirano

Conselho Editorial

Centro-Oeste: *Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Sou(UFG) e Joana Fernandes (UFG)*

Nordeste: *Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN), Osmundo Pinho (UFRB)*

Sudeste: *José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara (UERJ)*

Sul: *Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)*

Norte: *Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM), Marcia Bezerra (UFPA)*

Associação Brasileira de Antropologia Diretoria (gestão 2023-2024)

Presidente

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos (UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor
Tonico Benites (CEFPI-MS)
Diretora
Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Comissão Editorial de Livros Científicos da ABA – CELCA (gestão 2023-2024)

Coordenador
Carlos Alberto Steil (UFRGS; Unicamp)
Vice-coordenadora
Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)
Integrantes:
Edimilson Rodrigues (FAMES)
Eva Lenita Scheliga (UFPR)
Marcelo Moura Mello (UFBA)
Martina Ahlert (UFMA)
Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

Conselho Editorial

Andrea Zhouri (UFMG)
Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)
Carla Costa Teixeira (UnB)
Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)
Fabio Mura (UFPB)
Jorge Eremites de Oliveira (UFPe)
Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)
María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)
Maristela de Paula Andrade (UFMA)
Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Melo Sampaio (Ufam)
Ruben George Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano Filho (UnB)

"A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFG e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica."



DESAFIOS E RESISTÊNCIAS EM GÊNERO E SEXUALIDADE NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Heloisa Buarque de Almeida
Carlos Eduardo Henning (org.)

ABA PUBLICAÇÕES


coleção
diferenças

Cegraf UFG
2024

© Cegraf UFG, 2024

© *Heloisa Buarque de Almeida, Carlos Eduardo Henning, 2024*

Projeto gráfico e diagramação

Laryssa Tavares

Revisão ortográfica e normalização técnica

Ananda Carvalho Silva

DOI 10.48006/978-85-495-0936-9

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Desafios e resistências em gênero e sexualidade no
Brasil contemporâneo [livro eletrônico] /
Heloisa Buarque de Almeida, Carlos Eduardo
Henning (orgs.). -- Goiânia, GO : Cegraf UFG,
2024.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-85-495-0936-9

1. Brasil - Política e governo 2. Diversidade
sexual 3. Gênero e sexualidade 4. Identidade de
gênero 5. LGBTQIA+ - Siglas - Direitos fundamentais
6. Mulheres - Direitos - Brasil 7. Participação do
cidadão 8. Resistência ao governo I. Almeida,
Heloisa Buarque de. II. Henning, Carlos Eduardo.

24-207967

CDD-304.62

Índices para catálogo sistemático:

1. Gênero e sexualidade : Aspectos sociais :
Sociologia 304.62

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO9

**Desafios e resistências no Brasil contemporâneo
através da atuação do Comitê de Gênero e Sexualidade
da Associação Brasileira de Antropologia**

Heloisa Buarque de Almeida · Carlos Eduardo Henning

NOTAS E MOÇÕES PRODUZIDAS ENTRE 2019 E 2020 PELO COMITÊ DE GÊNERO E SEXUALIDADE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA.....22

Parte I - Desafios e resistências: o antigênero e pânico morais37

CAPÍTULO 138

**Políticas da família, neoliberalismo
e conservadorismos no Brasil**

Sônia Weidner Maluf

CAPÍTULO 268

**Alguns vetores e tensões das disputas “antigênero” no
cenário internacional e brasileiro**

Fabíola Rohden

CAPÍTULO 398

"Meu filho, minhas regras": pânicos morais, direitos sexuais e o projeto neoliberal de educação na cidade de Londrina (PR)

Martha Ramírez-Gálvez · Lara Facioli · Luci Ribeiro

CAPÍTULO 4137

Gênero, educação e ciência em um campo minado: reflexões feministas em tempos de cruzadas antigênero

Érica Renata de Souza · Anna Paula Vencato · Marko Synésio Alves Monteiro

CAPÍTULO 5163

O gênero e o fim do mundo: ofensivas antigênero no Brasil

Flávia Melo

CAPÍTULO 6197

Cruzada sexogenérica e a arte como regime de moralidade: reflexões a partir do *Queermuseu*

Jorge Leite Junior · Vi Grunvald

Parte II · Estudos de gênero e sexualidade em interseccionalidade com outros marcadores sociais da diferença.....234

CAPÍTULO 7235

Da urgência da Arte Travesti: *resistências* entre tradições e contradições

Iêda Figueiró de Oliveira · Glauco B. Ferreira

CAPÍTULO 8277

Raça, gênero e pandemia no Brasil: vidas e números

Isadora Lins França · Gustavo Rossi

CAPÍTULO 9	300
Encruzilhadas de memórias LGBT em contextos pandêmicos, ou sobre duas histórias de solidão e confinamento	
<i>Mílton Ribeiro</i>	
CAPÍTULO 10	333
“Combinamos de não morrer”: pensamento feminista negro e questões de direitos humanos	
<i>Luciana de Oliveira Dias</i>	
CAPÍTULO 11	358
Masculinidades negras e antinegitude	
<i>Osmundo Pinho</i>	
CAPÍTULO 12	386
Silêncios impostos, estupros em família: sobre mães solteiras e “crias” espúrias	
<i>Jane Felipe Beltrão</i>	
CAPÍTULO 13	408
Envelhecimento e homossexualidade masculina em pesquisas antropológicas brasileiras: corpos, sexualidades e relacionamentos	
<i>Júlio Assis Simões</i>	
CAPÍTULO 14	452
A gestão do envelhecimento e a sexualidade: revisitando imagens e narrativas	
<i>Mauro Brigeiro · Guíta Grin Debert</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	482

APRESENTAÇÃO

Desafios e resistências no Brasil contemporâneo através da atuação do Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia

Helôisa Buarque de Almeida

Carlos Eduardo Henning

Os últimos anos têm sido particularmente complexos e desafiadores para as investigações e os ativismos relacionados às questões de gênero e sexualidade no Brasil. Se considerarmos apenas os últimos dez anos, o país experimentou um turbilhão de acontecimentos significativos em termos histórico-culturais, econômicos, políticos e nos regimes de moralidades: as enormes manifestações populares em 2013; o golpe que retirou Dilma Rousseff, a primeira presidenta eleita do país, em 2016; a ascensão da extrema direita ao Poder Executivo em 2018 com a eleição de Jair Bolsonaro; a criação de pânico morais baseados em *fake news* acerca

de questões vinculadas a gênero e sexualidade e os anos de pandemia da covid-19. Mais recentemente, as sérias e crescentes ameaças à manutenção do Estado Democrático de Direito vindas de grupos ultradireitistas no contexto das eleições de 2022 que culminaram com a nova vitória eleitoral do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Isso apenas para citar algumas das inúmeras questões que mobilizaram e tensionaram as análises e os ativismos em questão.

Com essa conjuntura em mente, esta coletânea é um dos resultados dos trabalhos realizados pelo Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) no biênio 2019-2020 sob a coordenação de Heloisa Buarque de Almeida (USP) e vice-coordenação de Carlos Eduardo Henning (UFG). O Comitê em questão foi criado na ABA, a partir do GT de Sexualidade e Gênero, no ano de 2011 e, desde então, passou por cinco coordenações e formações com membros de variadas instituições de todas as regiões do país. Tal instância vem há anos mobilizando, instigando e produzindo iniciativas que envolvem, entre outras questões, a organização de seminários, mesas-redondas, simpósios temáticos, entre outros eventos acadêmicos e extra-acadêmicos relacionados a gênero e sexualidade no Brasil.

Além disso, os comitês mais recentes criados na ABA, enquanto instâncias assessoras da presidência, têm tido um papel político central na luta por direitos humanos a partir desta associação, numa posição que clama as antropólogas e antropólogos a performarem enquanto intelectuais públicos. Desse modo, desde sua criação, o Comitê esteve atento e atuante quanto aos grandes debates que surgiram perio-

dicamente na arena política nacional, procurando incidir de modo assertivo seja junto ao âmbito acadêmico e a órgãos como o Ministério Público e a Secretaria de Direitos Humanos, seja junto à opinião pública.

Essa incidência se deu, dentre outras maneiras, através da participação ou do apoio a atos e manifestações em prol de justiça social, da defesa dos direitos humanos, dos direitos das mulheres e de pessoas LGBTQIA+, assim como dos direitos sexuais e reprodutivos. Nessa direção, o Comitê desde então – e particularmente ao longo do biênio 2019-2020 – produziu várias notas públicas, assim como as moções aprovadas na Reunião Brasileira de Antropologia na demanda por respeito aos direitos humanos associados a gênero e sexualidade. Tais produções vêm ao encontro da perspectiva atuante da associação na defesa dos direitos humanos e de múltiplos grupos minoritários.

Ao longo das atividades – sobretudo considerando a nefasta atuação do Governo Bolsonaro (2019-2022) –, foi preciso estarmos atentas/os, reagindo, resistindo e respondendo de diversas maneiras a uma enxurrada de ataques, polêmicas, *fake news* e tentativas de retirada de direitos das mulheres e da população LGBTQIA+, provenientes, muitas vezes, de ministérios e órgãos de governo que supostamente deveriam defendê-las. Aliás, parte da resposta extenuante formulada pelo Comitê à incessante interpelação ultrac conservadora e reacionária pode ser acessada e lida neste livro através da reunião das notas de repúdio e das moções – quase sempre redigidas no calor do momento – produzidas ao longo dos dois anos em questão. Outra parte se desdo-

brou no Simpósio da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) e nesta coletânea.

Organizamos na 32ª RBA, em 2020, no contexto de uma reunião *online* e assombrados pela pandemia, o Simpósio Especial “Desafios e Resistências no campo de Gênero e Sexualidade no Brasil Contemporâneo”. Quanto a essa iniciativa, agradecemos a Regina Facchini (Unicamp) pela sugestão do título e o apoio na construção do simpósio, pois foi em conversas com ela que conseguimos construir a proposta. Regina assumiu a coordenação do comitê no ano seguinte, com Ana Paula da Silva como vice-coordenadora, para o biênio 2021-2022. Esta coletânea, por fim, desdobrou-se, a partir do simpósio, de uma ideia advinda de Carlos Eduardo Henning.

Agradecemos, por fim, ao apoio crucial para a realização desta obra advinda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Goiás (UFG) pelo seu financiamento integral através de recursos do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Agradecemos também ao apoio inestimável da Presidência e Vice-Presidência da Associação Brasileira de Antropologia nas gestões 2019-2020 (Maria Filomena Gregori e Sérgio Luís Carrara), 2021-2023 (Patrícia Birman e Cornelia Eckert) e 2023-2024 (Andréa Zhouri e Sônia Magalhães). Os mesmos agradecimentos se estendem aos trabalhos da Comissão Editorial de Livros Científicos da ABA (Celca), que contribuíram para a materialização desta obra.

A coletânea de capítulos aqui reunidos logrou reunir um conjunto amplo, diverso e multifacetado de autorias. Estão in-

cluídos/as nesta obra pesquisadoras e pesquisadores de todas as regiões do Brasil, assim como de variadas gerações e identidades de gênero, sexuais, étnicas e raciais. Ademais, em termos temáticos, partindo inicialmente do mesmo título do simpósio, buscamos construir uma coletânea baseada em duas grandes chaves. Dois convites distintos foram feitos a colegas, pois a proposta inicial talvez resultasse em dois livros.

Por um lado, buscamos reunir textos que tratassem de análises “quentes” da conjuntura política daquele momento, após a eleição de Bolsonaro, e manteríamos o título acerca de “desafios e resistências”. Assim, sabíamos de colegas que estavam refletindo sobre movimentos como “Escola sem Partido” e as propostas no Plano Nacional de Educação em casas legislativas estaduais e municipais de retirar totalmente o termo “gênero” das políticas públicas. Em tempos esquisitos, estávamos muitas/os de nós antropólogas/os observando com aflição esse ataque ao nosso próprio campo de estudos, agora nomeado pela extrema direita de “ideologia de gênero”. Sabíamos que era preciso reagir e refletimos e elaboramos sobre isso particularmente no simpósio da 32ª RBA. Esta chave temática se materializou na primeira parte da chamada de capítulos aqui reunidos.

Por outro lado, convidamos colegas que trouxessem também um panorama da diversidade de pesquisas e abordagens antropológicas sobre gênero e sexualidade no Brasil, com foco especificamente nas investigações com abordagens interseccionais, atentas aos atravessamentos dos marcadores sociais da diferença. A ideia era mostrar a qualidade e densidade das pesquisas como parte de nossa tarefa de

resistência no campo científico: a despeito de todos os ataques, continuaremos a falar em gênero e sexualidade! Mantivemos a postura da ABA de defesa dos direitos humanos ao permitir uma ciência com posturas políticas explícitas em favor dos direitos dos grupos minoritários, como mulheres, pessoas LGBTQIA+, pessoas racializadas, entre outros.

Desse modo, no primeiro grupo, encontram-se ensaios que apresentam modos de compreensão da conjuntura política do gênero em temas que foram candentes e polêmicos. Um primeiro bloco deste grupo pode ser analisado nos embates em torno do *antigênero*, como ficou conhecido internacionalmente, ou da promoção da ideia de “ideologia de gênero”, que foi o termo que predominou no contexto brasileiro.

Nesse sentido, o capítulo de Sônia Weidner Maluf, *Políticas da família, neoliberalismo e conservadorismos no Brasil*, faz um apanhado geral do retrocesso após o golpe de 2016 nos campos do gênero e da sexualidade. Para tanto, explora a categoria de “família natural” que se revela no discurso conservador do governo Bolsonaro e como em torno dela se produzem propostas em uma crescente retirada de direitos. Gênero e sexualidade se tornam eixos centrais das políticas do governo e do legislativo, e Maluf demonstra como as ações se coadunam com uma proposta neoliberal de redução do Estado.

Já o capítulo de Fabíola Rohden, *Alguns vetores e tensões das disputas “antigênero” no cenário internacional e brasileiro*, reflete sobre o movimento que promove a categoria “ideologia de gênero” e como através dele se deu um ataque aos direitos sexuais e reprodutivos. Remontando às suas origens

internacionais e como se adequou ao Brasil, destaca como gênero e sexualidade tornaram-se um idioma político central no embate entre religião e direitos sexuais e reprodutivos. Também aqui se remete ao uso do termo “natural”, por atores do campo religioso, como modo de defender uma postura que não seria religiosa, mas científica, de ataque ao termo “gênero”.

Em *“Meu filho, minhas regras”*: *pânicos morais, direitos sexuais e o projeto neoliberal de educação na cidade de Londrina (PR)*, Martha Ramírez-Gálvez, Lara Facioli e Luci Ribeiro abordam o debate público e na Câmara Municipal de Londrina, no Paraná, sobre “ideologia de gênero”, promovido a partir de pânicos morais em torno da família e da infância. Aqui, o foco no caso local no estado do Paraná, de Câmara Legislativa também conservadora, retoma os efeitos de adequação dos planos municipais ao Plano Nacional de Educação de retirada do termo gênero de seus documentos e de sua relação com o projeto neoliberal do estado na educação.

Um argumento semelhante aparece no capítulo *Gênero, educação e ciência em um campo minado: reflexões feministas em tempos de cruzadas antigênero*, que examina mais detalhadamente os ataques às escolas em sua relação com o negacionismo científico. Nesse capítulo, Érica Renata de Souza, Anna Paula Vencato e Marko Synésio Alves Monteiro notam como o ataque às escolas se dá na suposta defesa da família, na proposta de *homeschooling*, no discurso antigênero e é acompanhado do negacionismo científico e do desmonte crescente de políticas científicas.

Também nesse primeiro grupo, encontra-se *O gênero e o fim do mundo: ofensivas antigênero no Brasil*, de Flávia Melo. Em seu capítulo, a autora demonstra como as questões de gênero e sexualidade adquiriram crescente importância na política brasileira contemporânea, em especial a partir do contexto de emergência da categoria que distorce o conceito de gênero, propagando formas de pânico moral com expressiva influência na vida política brasileira. Flávia se mantém atenta em sua análise também ao fenômeno como tendo um caráter transnacional, borrando fronteiras em sua circulação de discursos, categorias e pânicos morais.

Por fim, finalizando a primeira parte, o capítulo *Cruzada sexogenérica e a arte como regime de moralidade: reflexões a partir do Queermuseu*, de autoria de Jorge Leite Junior e Vi Grunvald, analisa uma série de polêmicas e disputas que tomam a arte como lócus para construção de argumentos relativos a padrões sociais e morais prescritivos contemporâneos. Para tanto, examinam o que chamam de “pânico sexogenérico” e “cruzada sexogenérica” no contexto da exposição *Queermuseu: cartografias da diferença na arte brasileira*, realizada em 2017 na cidade de Porto Alegre/RS.

Por sua vez, o segundo bloco de capítulos – que é a porção majoritária desta coletânea – é também representativo de parte da enorme diversidade de pesquisas e abordagens antropológicas atuais sobre gênero e sexualidade em inter-relação com outros marcadores sociais das diferenças no Brasil. Com múltiplas abordagens e temáticas, esse bloco de trabalhos se conecta a variados atravessamentos dos mar-

cadres sociais em pesquisas antropológicas, em algumas vezes, com abordagens interseccionais.

Nesse segundo bloco, algumas temáticas se destacam, como: arte e agenciamentos políticos, processos de racialização conectados a gênero e/ou sexualidade e, por fim, etnografias que mobilizam curso da vida, envelhecimento, velhice, gênero e sexualidade.

Abordando análises que mobilizam a “arte” como campo de tensões políticas de gênero e sexualidade no Brasil contemporâneo, Lêda Figueiró de Oliveira e Glauco B. Ferreira, no capítulo *Da urgência da Arte Travesti: resistências entre tradições e contradições*, narram os bastidores e os processos de produção de um filme protagonizado, coescrito e codirigido, em 2021, pela artista Tita Maravilha em colaboração com Bruno Victor e Izzy Vitória. Tal filme endereça a Festa do Divino Espírito Santo, uma tradicional manifestação popular na cidade de Pirenópolis, no interior do estado brasileiro de Goiás. No capítulo, são analisados conflitos e disputas na produção em torno do fato de que Tita Maravilha é pirenopolina, artista e travesti que buscava explorar naquele trabalho audiovisual a sua relação pessoal com a festa, sua cidade natal e suas relações familiares e afetivas. Parte da equipe de produção do filme era constituída por outras artistas travestis – como Lêda Figueiró de Oliveira, uma das autoras do capítulo –, e o texto elabora e propõe uma “urgência da Arte Travesti”.

Por sua vez, dentre os capítulos que apresentam análises sobre tensionamentos relativos a processos de racialização conectados a gênero e/ou sexualidade, está *Raça, gênero*

e *pandemia no Brasil: vidas e números*, de Isadora Lins França e Gustavo Rossi. No texto, os autores produzem uma análise à luz da contribuição dos feminismos negros em articulação com trabalhos que trataram das intersecções entre raça, gênero e trabalho no Brasil, com foco nas profissionais de saúde e no trabalho doméstico. Para tanto, mobilizam a discussão acerca da precariedade da vida e do trabalho de populações pobres e negras no Brasil, conectada à experiência da pandemia de covid-19, sobretudo no que diz respeito às mulheres pobres e negras, domésticas e profissionais de saúde.

Outro capítulo que produz um diálogo estreito com questões e teorias dos feminismos negros é "*Combinamos de não morrer*": *pensamento feminista negro e questões de direitos humanos*, de autoria de Luciana de Oliveira Dias. Em seu texto, a autora procura contextualizar os contornos de um pensamento feminista negro tal qual vem se expressando no Brasil, ao mesmo tempo que se constata que os feminismos negros têm se tornado uma forma significativa de resistência propositiva às violações de direitos humanos de mulheres negras brasileiras. O lócus da análise da autora é a universidade como um espaço de produção de conhecimentos que tem se tornado, nas últimas décadas, progressivamente mais plural no que se refere a sua composição social em termos de pertencimentos étnico-raciais.

No capítulo *Masculinidades negras e antinegitude*, de Os mundo Pinho, o autor elabora sobre a constituição do campo das masculinidades negras no Brasil como uma práxis, uma clínica e também como um campo de atuação crítica. Pinho procura explorar as interpretações acerca da produ-

ção da heterossexualidade negra normatizada e as formas do que chama de “performance da própria negritude, como uma condição especular, vivida, ou fabulada, no mundo antinegro”, em especial no debate sobre as relações entre o homem negro e a mulher branca.

Mílton Ribeiro, por sua vez, no capítulo *Encruzilhadas de memórias LGBT em contextos pandêmicos, ou sobre duas histórias de solidão e confinamento*, procura considerar uma aproximação entre a epidemia de HIV/aids e a pandemia de covid-19 a partir da análise de duas sequências de mensagens que circularam no Twitter no ano de 2020. Para tanto, ele reflete sobre as narrativas escolhidas na sua intersecção com gênero, sexualidade, geração e raça. As duas narrativas examinadas são atravessadas por perspectivas e anseios distintos quanto a tempo e espaço, o que se torna um ponto de inflexão para refletir sobre as memórias de pessoas LGBT acerca das epidemias de HIV/aids e da covid-19.

Trazendo uma outra discussão e saindo do debate sobre raça em conexão com outros marcadores sociais, no capítulo *Silêncios impostos, estupros em família: sobre mães solteiras e “crias” espúrias*, Jane Felipe Beltrão analisa a história de duas mulheres – mãe e filha – que revela segredos vividos por uma “mãe solteira” na primeira metade do século XX, em Belém do Pará. A autora, então, retoma em sua análise questões sobre violência sexual no Brasil, revendo os modos de culpabilização das vítimas, regimes de moralidade com relativa perenidade e as estratégias familiares usadas para garantir a honra da família, em particular no debate

sobre estupro, silenciamentos e crianças descendentes de relações não consentidas.

Por fim, o último conjunto de capítulos desse bloco elabora análises sobretudo relacionadas a curso da vida, sexualidade e envelhecimento. Nessa chave, no capítulo *Envelhecimento e homossexualidade masculina em pesquisas antropológicas brasileiras: corpos, sexualidades e relacionamentos*, Júlio Assis Simões produz um ensaio em que analisa um conjunto de investimentos etnográficos realizados no cruzamento entre envelhecimento e homossexualidade masculina a partir da própria experiência e pesquisa em perspectiva com a de outros pesquisadores mais jovens que se dedicaram a relacionar tais temas.

Em direção congênere, Mauro Brigeiro e Guita Grin Debert, no capítulo *A gestão do envelhecimento e a sexualidade: revisitando imagens e narrativas*, retomam suas reflexões anteriores sobre desejo, erotismo e sexualidade na velhice em novas elaborações. Os autores problematizam determinados valores e moralidades contextuais sobre sexualidade na velhice e que indicam transformações e permanência nos modos pelos quais a periodização do curso da vida e a sexualidade têm sido debatidas, repensadas e representadas. Para tanto, analisam campanhas publicitárias do Reino Unido que estimulam a ressignificação da sexualidade e de suas práticas na velhice como algo positivo e almejado, oferecendo, ao fim, elementos que contestam e problematizam pressupostos essencialistas e universalizantes muito presentes na definição da conexão entre envelhecimento e a permanência da vida sexual ativa.

Tendo em mente essa apresentação do conjunto de capítulos reunidos nesta coletânea, é possível afirmar que essas e outras atuações contribuíram e continuam a contribuir para o incentivo à criação, desenvolvimento e produção de conhecimentos e de investigações contemporâneas sobre gênero e sexualidade conectados a outros marcadores sociais das diferenças, como raça, classe, idade, geração, corporalidade, religiosidade, entre outros.

Por fim, no momento em que elaboramos este texto, a Organização Mundial da Saúde (OMS) tinha declarado o fim da emergência global da pandemia da covid-19 após um assombroso número de vítimas: mais de 700 mil mortes no Brasil e uma estimativa de milhões em todo o mundo. Esta obra, portanto, foi redigida a muitas mãos e está enraizada em uma temporalidade profundamente complexa, difícil e desafiadora. Em produção desde o início de 2021, em meio às devastadoras ondas da pandemia de covid-19, ela se encerra em outra conjuntura, vista como “pós-pandêmica” e com uma nova configuração política no Poder Executivo brasileiro. Apesar dos desafios e dificuldades, logramos aqui apresentar um conjunto complexo, dinâmico e instigante de reflexões, ensaios e investigações, em especial de cunho etnográfico, redigidas ao longo dos últimos anos sobre o conjunto multifacetado de desafios e resistências em termos de gênero e sexualidade no Brasil contemporâneo. Aproveitem a leitura!

NOTAS E MOÇÕES PRODUZIDAS ENTRE 2019 E 2020 PELO COMITÊ DE GÊNERO E SEXUALIDADE DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Nota ABA - Comitê de Gênero e Sexualidade - 28 de Junho de 2019 - Nota de Repúdio da ABA aos Novos Ataques do Governo Bolsonaro aos Direitos Humanos e a Questões de Gênero e Sexualidade na ONU

A Associação Brasileira de Antropologia, por meio do seu Comitê de Gênero e Sexualidade, manifesta repúdio às nefastas posturas defendidas recentemente pelo Ministério das Relações Exteriores do Brasil nas reuniões preparatórias da ONU que acontecem em Genebra esta semana. Nos últimos dias os jornais brasileiros têm noticiado novas instruções do Itamaraty que vetam que em assuntos diplomáticos multilaterais seja usada a palavra “gênero”. Tais instruções também definem que “gênero” se resumiria apenas ao

“sexo biológico”. Como se não bastasse, o Governo Bolsonaro, no dia de hoje, também se absteve de votar na ONU sobre questões de saúde sexual e reprodutiva de populações afetadas por crises humanitárias, justo em um momento em que abundam notícias sobre violações de direitos humanos de mulheres e crianças em situação de crise humanitária.

A postura de vetar qualquer referência ao termo “gênero” nas reuniões preparatórias para as resoluções da ONU, equiparando o Brasil a países que não têm compromisso histórico com os direitos das mulheres e de pessoas LGBTIs, é um fato muito grave e contribui para um aprofundamento da precariedade de milhões de pessoas vulneráveis. “Gênero” é um conceito científico de grande relevância, formulado há mais de cinquenta anos e estabelecido no âmbito da política internacional. Tal conceito contribui significativamente para um aprofundamento da compreensão científica, a partir de várias áreas do conhecimento, sobre processos históricos, sociais, culturais e políticos relacionados a identidades, diferenças, desigualdades e distintas formas de violência. Trata-se, assim, de um marcador social de diferença e de uma categoria analítica fundamental para o pensamento científico contemporâneo. Ademais, é um conceito básico para o estabelecimento dos direitos humanos e para a busca por maior equidade no mundo contemporâneo. A negação sistemática das pesquisas científicas através das posturas descabidas deste governo representa uma séria ameaça aos direitos de mulheres, de LGBTIs, de populações indígenas e quilombolas, além de ser um retrocesso político inegável.

As novas diretrizes do Itamaraty, além de aliar o Brasil às posturas mais tacanhas em termos de política externa, também refletem um padrão que vem se repetindo no Governo Bolsonaro. Tal administração, ao invés de garantir os direitos humanos básicos, conforme se espera em um Estado Democrático de Direito, vem desenvolvendo práticas absurdas e condenáveis no Brasil e em sua política externa, que ampliam a vulnerabilidade e a precariedade de milhões de vidas.

Por fim, é importante frisar que tais posturas foram anunciadas no mesmo contexto em que o Supremo Tribunal Federal decidiu favoravelmente à criminalização da homofobia e da transfobia, equiparando tais expressões de violência ao crime de racismo. Ocorreram também às vésperas do dia 28 de Junho, data celebrada mundialmente como referindo-se ao Orgulho LGBT. A tentativa de silenciamento de gênero e sexualidade enquanto categorias de análise reproduz as desigualdades de gênero e sexualidade. Nesse sentido, as posturas retrógradas do Governo no que tange a tais temas em âmbito interno e de política internacional sinalizam, uma vez mais, para a necessidade de que os poderes Executivo e Legislativo brasileiros mobilizem-se na criação de leis e políticas que visem combater as desigualdades e violências relacionadas a tais eixos de subordinação e vulnerabilização, ao invés de reforçar o contexto em que tais desigualdades e violências se reproduzem e se aprofundam.

São Paulo, 28 de Junho de 2019.

Nota ABA - Comitê de Gênero e Sexualidade - 19 de Agosto de 2019: Nota de Repúdio da ABA à Censura da Presidência da República a Filmes com Temática LGBTI no Contexto da ANCINE

A Associação Brasileira de Antropologia, através de seu Comitê de Gênero e Sexualidade, vem a público manifestar forte repúdio à censura em relação ao cinema brasileiro promovida pelo atual governo federal. No último dia 13 de Agosto uma subsidiária do Banco do Brasil abriu edital para seleção de filmes que receberiam investimentos da empresa via Lei do Audiovisual. No referido edital constam questionamentos sobre “cenas de nudez ou de sexo explícito” e sobre os filmes possuírem “cunho religioso ou político”, sendo a primeira vez nos últimos anos em que questões desse tipo foram propostas (Fonte: <https://bit.ly/2NcGZe5>. Acessado em 19.08.2019 às 11:50).

Na mesma direção, no último dia 16 deste mês, o Presidente Jair Bolsonaro afirmou ter vetado filmes com temática LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais) cujos realizadores buscavam autorização da ANCINE (Agência Nacional do Cinema) para captar recursos através da Lei do Audiovisual. Entre os filmes vetados constavam, por exemplo, uma série documental que aborda as dificuldades e os desafios cotidianos de cinco pessoas trans vivendo no Ceará e um filme enfocando narrativas de homens homossexuais negros do Distrito Federal. Como se não bastassem tais atos autoritários, Bolsonaro afirmou também que, se pudesse, exoneraria toda a

direção da ANCINE e que só não o fez porque tais membros possuem mandatos de quatro anos (Fonte: <https://bit.ly/2K-VcEOP>. Acessado em 19.08.2019 às 11:55).

Tais inadmissíveis práticas de censura não apenas nos deixam atônitos e atônitas, como também nos fazem recordar tenebrosos episódios do passado recente do Brasil - ao longo da Ditadura Militar (1964-1985) - nos quais comissões exclusivamente dedicadas à censura de obras artísticas e audiovisuais alteravam, descaracterizavam, coíbiam ou mesmo proibiam a produção de obras consideradas política ou moralmente "questionáveis". Tolerar práticas explícitas de censura, ainda mais provenientes do chefe do Poder Executivo, atenta contra as bases mais caras ao Estado Democrático de Direito, como o direito à liberdade de expressão, no caso de realizadores e realizadoras no cinema, e o direito a existir e ter visibilidade, no caso de pessoas LGBTI.

Em um país internacionalmente conhecido pelo alto número de assassinatos de pessoas LGBTI - que beiram a prática do extermínio no que diz respeito a travestis, transexuais e transgêneros - era de se esperar de um Presidente da República o incentivo a políticas públicas de fomento do respeito e enfrentamento da violência no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero. Infelizmente, na contramão da garantia de direitos e da cidadania de LGBTI, o presidente Bolsonaro tem se destacado nacional e internacionalmente por posições públicas que alimentam o ódio, a intolerância, a desinformação e a incompreensão.

Obras audiovisuais que apresentem as vidas, as dores, os desafios e as alegrias de pessoas que se identificam

como LGBTI no Brasil contemporâneo são cruciais e mais necessárias do que nunca. Tal censura torna-se ainda mais preocupante por afrontar recente decisão do Supremo Tribunal Federal que criminaliza a homofobia, a lesbofobia e a transfobia, podendo ser assim caracterizada como crime de responsabilidade.

A ABA, por fim, exige que tais atos sejam invalidados e questionados por todos os meios e instâncias legais cabíveis e expressa sincera solidariedade aos realizadores e realizadoras, às suas obras e às pessoas nelas retratadas, que desafortunadamente sofrem mais uma vez com a vergonhosa retomada da censura em nosso país. Retomamos uma palavra de ordem que julgávamos que jamais precisaria ser proferida novamente no Brasil, mas que assoma mais uma vez nosso país sob o atual governo: *Censura nunca mais!*

São Paulo, 19 de Agosto de 2019.

Nota ABA - Comitê de Gênero e Sexualidade - 09 de Setembro de 2019: Nota de Repúdio da ABA ao plano de proibição da discussão de gênero nas escolas

A Associação Brasileira de Antropologia, através de seu Comitê de Gênero e Sexualidade, vem a público manifestar forte repúdio às proposições de Jair Bolsonaro e João Dória que visam proibir a discussão de gênero na escola.

No dia 3 de setembro, o presidente Bolsonaro postou no twitter que demandará do MEC um Projeto de lei que “proíba ideologia de gênero (sic) na escola”, considerando que tal é uma prerrogativa federal de acordo com a AGU diante de várias legislaturas estaduais ou municipais terem feito algo neste teor (<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/bolsonaro-pede-a-mec-projeto-de-lei-para-proibir-ideologia-de-genero.shtm>). Esta é a primeira vez que ele demanda abertamente uma legislação anti-gênero. Entretanto, desde 2015, 16 projetos de lei anti-gênero foram encaminhados ao legislativo, vários dos quais em 2019 por parlamentares ligados à base governista, sendo que seis deles pretendem criminalizar a difusão de “ideologia de gênero”. (<https://sxpolitics.org/mapping-of-bills-against-gender-ideology-in-the-house-of-representatives/20082>). O ataque de Bolsonaro se deu exatamente na semana em que a pesquisa de opinião pública do DataFolha mostrou o crescimento da desaprovação de seu governo. Essa proposta, no entanto, vai contra os marcos legais da educação.

Nesta mesma semana, o governador do estado de São Paulo, João Dória, que pretende atrair o eleitorado conservador, aproveitou para ordenar que fossem recolhidas as apostilas de ciências atualmente em uso nas escolas públicas. (<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/09/doria-manda-recolher-material-que-cita-identidade-de-genero-e-fala-em-apologia.shtml?>). Tal atitude também não encontra amparo na legislação. Estas apostilas, destinadas a estudantes do 8º ano do ensino fundamental, contêm apenas informações sobre prevenção às doenças sexualmente transmis-

síveis e gravidez na adolescência, identidade de gênero e orientação sexual, e seu conteúdo visa oferecer informações para a promoção da saúde e do respeito entre colegas e nas escolas. Pouco antes, Carlos Moisés, governador de Santa Catarina e membro do PSL, partido do presidente, postou no *youtube* um vídeo afirmando que vai proibir a “ideologia de gênero” na educação pública do estado.

Cabe notar que tais propostas ferem frontalmente os marcos legais, tanto a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), como a própria Constituição, segundo especialista do Ministério da Educação (<https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/nao-tao-simples-assim-diz-membro-do-cne-sobre-tentativa-do-mec-de-proibir-discussao-de-genero-nas-escolas-23925067>). O embate legal torna-se evidente diante do caso de Manaus, no qual a Câmara Municipal recorre agora ao STF, depois de que o Tribunal de Justiça do Amazonas declarou inconstitucional a lei estadual aprovada em 2017. (<https://amazonasatual.com.br/vereadores-querem-proibir-debate-sobre-genero-nas-escolas-de-manaus-e-apelam-ao-stf/>)

Reafirmamos o entendimento de que gênero circunscreve um campo teórico plural e interdisciplinar que se desenvolve desde os anos 1970, baseado em um amplo espectro de pesquisas empíricas, construídas de acordo com metodologias científicas e com reconhecimento acadêmico internacional. Gênero é um conceito utilizado por várias ciências (humanas, biológicas e da saúde) para a interpretação crítica de processos relacionados a desigualdades sociais e formas diversas de violência e de violação de direitos fundamentais. As relações, desigualdades e violências

relacionadas a gênero já fazem parte da vida cotidiana não apenas de pessoas adultas, mas também de crianças, adolescentes e jovens, inclusive no espaço escolar. Discutir na escola questões relacionadas às relações de gênero e à diversidade de orientação sexual e de expressões de gênero é fundamental para prevenir a violência contra as mulheres, pessoas LGBTI e grupos mais vulneráveis. Os estudos também demonstram que é pela educação que podemos promover uma sociedade menos desigual e violenta.

O termo “ideologia de gênero” carece de embasamento científico, funcionando como categoria acusatória que tem sido usada sistematicamente para propagar um “pânico moral” que visa coibir debates sobre educação sexual, o combate ao feminicídio e às violências contra mulheres e pessoas LGBTI, e o respeito à diversidade sexual e de gênero. Além disso, a atual “caça às bruxas” baseada em ideologias ultraconservadoras contrárias a qualquer debate sobre gênero se torna de fato uma perigosa perseguição aos profissionais da educação e afronta às liberdades democráticas e de cátedra presentes na Constituição Federal.

Tais propostas como as do Governo Federal e dos Governos Estaduais de São Paulo e Santa Catarina, por fim, não apenas são um escandaloso ataque a pautas cada vez mais necessárias na atualidade, sobretudo no campo da educação, como têm sido usadas oportunisticamente para claros fins político-eleitorais. Mais do que nunca, por fim, reafirmamos a importância de combatermos tais pânicos morais e de defendermos o debate sobre gênero e sexualidade no campo da educação em prol de uma sociedade mais justa, mais igualitária, e mais

respeitosa no que diz respeito à multiplicidade de identidades e de compreensões de si no Brasil contemporâneo.

Setembro de 2019

Nota ABA - Comitê de Gênero e Sexualidade - 07 de Fevereiro de 2020: Nota da ABA acerca de Campanhas e Declarações do Governo Federal sobre Políticas de Prevenção e Saúde Pública

A Associação Brasileira de Antropologia, através de seu Comitê de Gênero e Sexualidade, vem a público para: a) manifestar forte repúdio às declarações do presidente Jair Bolsonaro sobre pessoas vivendo com HIV; b) questionar a campanha de prevenção a gravidez 'precoce' e a ISTs (Infecções Sexualmente Transmissíveis) focada na abstinência sexual promovida pela Ministra Damare Alves; c) para denunciar a ausência de políticas, o corte drástico de verbas e o agravamento da situação no que diz respeito à violência contra as mulheres no Brasil.

Nas últimas semanas novas ações do Governo Federal e declarações polêmicas de seus representantes têm demonstrado um aprofundamento de suas políticas desastrosas sobre direitos sexuais, sobretudo das mulheres, assim como de políticas de saúde voltadas as pessoas que vivem com HIV. Bolsonaro, em mais uma de suas infelizes e inces-

santes declarações, afirmou que “uma pessoa com HIV é uma despesa para todos no Brasil”. Tal declaração desastrosa e incompatível com um Chefe de Estado constitui parte de um processo infame de reforço, por parte desse governo, dos estereótipos e do preconceito, produzindo uma vulnerabilização ainda maior das pessoas que vivem com HIV em nosso país.

Tal fala ignorante e desrespeitosa, por sua vez, ocorreu em apoio à campanha de abstinência sexual encabeçada pela Ministra Damares Alves, a qual é apontada - inacreditavelmente - como a principal proposta do governo para lidar com a prevenção à gravidez indesejada e às ISTs no Brasil. A campanha lançada justamente antes do Carnaval ignora a larga experiência de pesquisas e políticas públicas as quais demonstram que o discurso de promoção da abstinência não é, de modo algum, efetivo para evitar ou mudar comportamentos associados à sexualidade.

Por outro lado, justamente questionando as políticas encabeçadas pelo atual governo federal, diversas pesquisas e estudos apontam que o investimento em educação, sobretudo a educação sexual nas escolas, além da informação e a promoção do uso de preservativos e outros métodos contraceptivos são as melhores formas de evitar abusos sexuais, a gravidez indesejada na adolescência e as ISTs. Entretanto, como é notório, nada disso está sendo contemplado pelo atual governo, o qual promove políticas baseadas em moralismos rasos, pânticos morais e concepções de senso comum absolutamente equivocadas, ignorando pesquisas res-

peitadas na área e a experiência pregressa de muitos países, inclusive de políticas prévias bem sucedidas no Brasil.

Ainda que se afirme “defensora da mulheres”, a Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, não usou nenhuma parte da verba disponível de 2019 para a construção da Casa da Mulher Brasileira, uma das principais e raras iniciativas do governo federal para o enfrentamento da violência contra a mulher. Some-se a isso a recente declaração do presidente supondo que não é preciso de verbas para o combate a violência, já que o que deve ser mudado é a “postura”, o que o autorizaria a cortar a verba para área. Entretanto, como apontam diversos estudos na área, só é possível mudar a “postura”, as práticas e as concepções da população, em um país de altas taxas de violência contra mulheres e de feminicídio, se pudermos tornar a discussão sobre relações gênero e sexualidade na escola e o apoio a iniciativas fundamentais de assistência social, como as casas abrigo, políticas públicas sistemáticas e disseminadas em todo o país.

Ao ignorar intencionalmente a experiência de pesquisa e políticas públicas anteriormente efetivas o atual governo federal parece investir antes na produção de mais violência, ignorância, desinformação, preconceito e estigmatização com suas declarações, contribuindo decisivamente para promover ações voltadas, na prática, a uma espécie de “necropolítica” voltadas a variadas populações já vulneráveis. Por fim, para além da denúncia e do repúdio a tais falas e ações, exigimos também que as políticas públicas de saúde e voltadas aos direitos das mulheres sejam retomadas e

respeitadas levando-se em conta as pesquisas consagradas na área e não concepções moralistas, preconceituosas e do senso comum que nada fazem se não produzir maior dor, sofrimento e desinformação...

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA MOÇÕES DO COMITÊ DE GÊNERO E SEXUALIDADE (2019-2020)

O Comitê de Gênero e Sexualidade (Gestão 2019-2020) da Associação Brasileira de Antropologia, em reunião virtual realizada no dia 05 de Novembro de 2020, às 17h, baseando-se na defesa dos direitos fundamentais garantidos por nossa Constituição Federal, decidiu coletivamente propor à aprovação da Assembleia da ABA as seguintes moções, a serem divulgadas nos canais da ABA, e encaminhadas ao Ministério Público Federal:

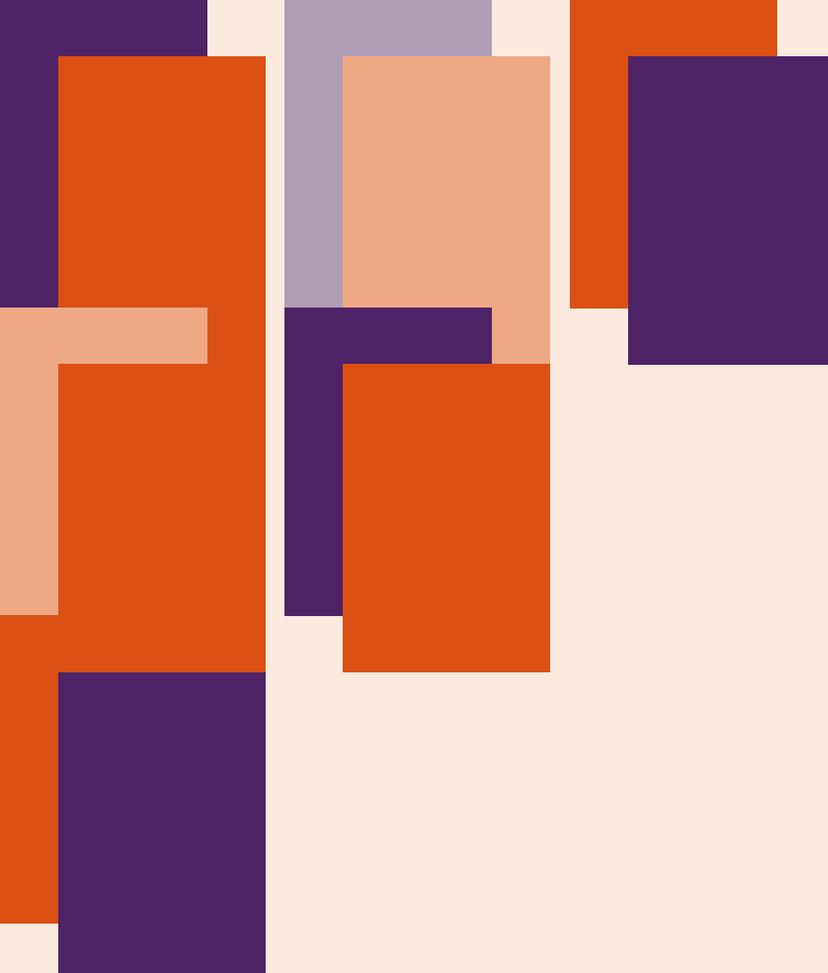
1. A Associação Brasileira de Antropologia reafirma a relevância do reconhecimento e respeito constitucionalmente previstos às múltiplas configurações familiares e recusa uma visão limitada de “família” que vem sendo instrumentalizada por discursos, práticas e políticas governamentais para restringir direitos e vulnerabilizar populações variadas;

2. Frente à diversidade de experiências de mulheres e meninas, em termos de classe, raça, origem regional e condições de vida, a Associação Brasileira de Antropologia defende a manutenção e a ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos, inclusive o direito de acesso ao aborto seguro nos casos previstos em lei, atualmente sob ameaça;
3. A Associação Brasileira de Antropologia reafirma a importância crucial da categoria gênero para a análise e promoção de políticas públicas, notadamente no campo da Educação, Saúde, Direitos Humanos, Combate e Prevenção à Violência contra Mulheres, Pessoas Negras, Indígenas, LGBTI+, com Deficiência, Crianças e Idosas. Enfatiza a relevância das pesquisas sócio-antropológicas em gênero e sexualidade e do conhecimento produzido nesse campo para o enfrentamento da desigualdade social e da violência que vêm singularizando nosso país, ressaltando a necessidade de garantir suas condições de realização e financiamento;
4. A Associação Brasileira de Antropologia expressa extrema preocupação diante da crescente violência de Estado contra populações pobres e racializadas no Brasil, que também incide sobre sujeitos LGBTI+, mulheres, pessoas com deficiência, indígenas e outros grupos sociais vulnerabilizados, resultando no agravamento das desigualdades. Posiciona-se enfaticamente pela defesa do direito à vida e à dignidade dessas populações como princípios fundamentais

do Estado democrático, especialmente no contexto de aprofundamento das desigualdades sociais propiciado pela pandemia de COVID-19;

5. A Associação Brasileira de Antropologia repudia veementemente a difusão de discursos de ódio que desumanizam pessoas e minorias e se materializam em violências contra determinados grupos sociais. Recusa uma dinâmica de atribuição de direitos a sujeitos idealizados, que despreza as concretas experiências de violação de direitos que vivemos em nosso país;
6. A Associação Brasileira de Antropologia destaca a preocupação com posições públicas do governo federal em instâncias e organismos internacionais, as quais se concretizam em retrocessos em termos de direitos sexuais e reprodutivos.

*32ª Reunião Brasileira de Antropologia,
05 de Novembro de 2020.*



PARTE I

**Desafios e resistências:
o antigênero e pânicos morais**

CAPÍTULO 1

Políticas da família, neoliberalismo e conservadorismos no Brasil

Sônia Weidner Maluf

O objetivo deste capítulo é analisar a centralidade da família no debate político brasileiro contemporâneo, no período que vai do golpe de 2016 ao governo Bolsonaro, com ênfase nas principais políticas levadas a cabo por este último.¹ Uma política da família baseada na hierarquia de gênero e no casamento heteronormativo, em que a família é tomada como fundamento da ordem social e econômica, e que já estava presente na atuação de parlamentares no Congresso Nacional, ganhou força pública nos discursos dos deputados que destituíram a presidenta Dilma Rousseff em 2016, abrindo os caminhos para a eleição de Bolsonaro e tornando-se uma política de governo.

1. Agradeço ao CNPq por todo o apoio através da bolsa de Produtividade em Pesquisa e à Capes pelo período como professora visitante da UFPB.

Busco discutir as articulações entre os neoconservadorismos emergentes e os modos de reprodução social em contextos de neoliberalismo no Brasil, o deslocamento da família como dispositivo de implementação de direitos e políticas sociais, que marcaram algumas políticas públicas em governos anteriores, para a “família natural” como projeto político neoconservador.² Da família como centro de algumas políticas distributivas e de proteção social, como os programas Bolsa Família e Minha Casa, Minha Vida, entre outros, ela se torna um dispositivo central no corte de direitos, na redução e mesmo extinção das políticas distributivas e de reconhecimento, resultando em um contexto de maior exploração das mulheres dentro e fora do espaço doméstico, precarização do trabalho feminino, aumento das violências de gênero, do feminicídio e da LGBTfobia.

2. Parto de uma compreensão do neoliberalismo como 1) um fenômeno que se estende para além do econômico, como uma dinâmica que atinge diferentes dimensões da vida social: a organização e funcionamento do Estado, a reestruturação das relações entre trabalho e capital, as dinâmicas institucionais, o imaginário social e a produção de subjetividades, uma nova racionalidade social. Nessa perspectiva, ver autores como Dardot e Laval (2016), Brown (2019), Ortner (2020), Wacquant (2012), entre outros; 2) estreitamente articulado com a emergência dos neoconservadorismos, autoritarismos e mesmo neofascismos, formas antidemocráticas de gestão do Estado e políticas radicalmente conservadoras em relação aos direitos das mulheres, LGBTQIA+, numa articulação particular entre “mercado e tradição”. Sobre as estreitas relações entre neoliberalismo, neoconservadorismos e políticas reacionárias, ver Brown (2019), Cooper (2017), entre outras.

Um contexto contraditório de conquistas feministas

Uma das frases mais citadas sobre o feminismo da segunda metade do século XX enuncia que “o pessoal é político”. Essa divisa busca denunciar que o que, naquele contexto histórico, era visto como questões de ordem pessoal, privada, doméstica, familiar na vida das mulheres possuía dimensões políticas e sociais que não poderiam mais ser negadas. Estavam no centro do debate naquele momento as condições do trabalho assalariado das mulheres e a necessidade de dispositivos e garantias, como as creches, a igualdade salarial com os homens, questões de sexualidade e de direito das mulheres ao próprio corpo, o acesso a contraceptivos e a legalização do aborto, o fim da violência contra as mulheres, a liberação das mulheres dos códigos patriarcais que retiravam sua autonomia e a possibilidade de uma cidadania plena. Se o corpo das mulheres era visto como fundo da figura central da família, como contexto ou instrumento da reprodução social, na demanda das mulheres este se tornava figura, foco, o centro da política emancipatória do feminismo, através da reivindicação do direito ao próprio corpo.

O aborto, apesar de nunca ter sido definido como estratégia contraceptiva, tornou-se o foco das grandes mobilizações de mulheres, inicialmente na França e nos Estados Unidos, porque aglutinava ou materializava a demanda de direitos plenos às mulheres, a começar pelo direito ao próprio corpo – e a possibilidade de decisão final sobre levar ou não adiante

uma gravidez. No Brasil, o direito de interrupção voluntária da gravidez pelas mulheres nunca foi conquistado de forma plena. O Supremo Tribunal Federal garantiu o direito ao aborto em algumas situações, e o chamado “aborto legal” também foi incluído como procedimento legítimo pelo Ministério da Saúde nos governos de Lula e Dilma Rousseff, a partir do prisma da saúde pública.

Outro desdobramento da politização feminista da “vida pessoal” e familiar foi o tema da violência doméstica e familiar e o feminicídio. Pauta importante do feminismo brasileiro desde os anos 1980, o enfrentamento à violência de gênero, sobretudo a doméstica e familiar, teve desdobramentos importantes com a criação das delegacias da mulher e com a aprovação da Lei Maria da Penha, em 2006. Apesar das críticas feitas à judicialização das relações conjugais e familiares que a lei representaria, a Lei Maria da Penha tornou-se um passo importante no reconhecimento do caráter social e histórico das relações familiares, pois rompeu com a concepção de que as relações no interior da família, nesse caso específico a relação conjugal, estariam sujeitas a “outra lei” – a lei natural da autoridade masculina e do direito paterno.³ Pode soar anacrônico formular a questão dessa forma, mas os desdobramentos da política brasileira nos últimos anos mostram que a visão de uma “lei natural” da família se tornou central no discurso político nacional.

No final do século XX e início do XXI, a pauta da família avança no campo jurídico, político, mas também econômico

3. Outros dispositivos jurídicos são dirigidos à violência doméstica e familiar, como o Estatuto da Criança e do Adolescente e o Estatuto do Idoso.

de diversas maneiras. Especificamente no Brasil, a Constituição de 1988 amplia o conceito jurídico de família, com o reconhecimento da união estável e do vínculo de um dos pais com seus descendentes como entidades familiares. Essa ampliação do conceito de família teve desdobramentos importantes em políticas públicas, como o reconhecimento por parte do Estado da realidade predominante no Brasil de organização familiar, centrada nas figuras da mãe ou da avó, e no fortalecimento de demandas específicas, como aquelas ligadas às conjugalidades e parentalidades homoafetivas. Esta última demanda se dirige a direitos formais (reconhecimento da união civil e do casamento *gay* e do direito de adoção e de registro de nascimento homoparental) e a políticas públicas (acesso às políticas sociais voltadas às famílias). No Brasil, essa pauta encontra dificuldades nos legislativos e no Congresso Nacional, esbarrando em uma ascendente bancada “da bíblia”, composta de católicos e evangélicos de diferentes igrejas, mesmo durante os governos de Lula e de Dilma Rousseff. Ela acaba sendo acolhida em sucessivas decisões do Supremo Tribunal Federal, que em 2011 reconhece a união civil homoafetiva, com os mesmos direitos e proteção jurídica da união estável e reconhecida como entidade familiar. Mesmo sem uma lei aprovada no Congresso Nacional, o casamento homoafetivo e a homoparentalidade passam a existir como direitos, confirmando também uma jurisprudência que já vinha sendo exercida em alguns tribunais do país.

Nas décadas posteriores à Constituição de 1988, uma série de conquistas e avanços em relação aos direitos das mulheres e LGBTQIA+ foram acontecendo, mesmo que de

maneira muito lenta e dependendo da boa vontade do judiciário e das políticas levadas adiante pelos executivos federal, estaduais e municipais. Os legislativos, principalmente a Câmara de Deputados e o Senado Federal, talvez com exceção da própria Assembleia Constituinte, sempre tiveram uma composição mais conservadora, que cresceu nos últimos anos, com a eleição de deputados vinculados a igrejas cristãs e à pauta dos grandes proprietários rurais e aqueles vinculados à agenda armamentista (formando a chamada bancada “BBB” – bala, bíblia e boi).

Se havia, de um lado, gestos de avanços das políticas igualitárias e de respeito à diversidade, através da inclusão mesmo que parcial da pauta feminista e LGBTQIA+ nas políticas governamentais e na constituição de dispositivos de democracia e de governança voltados a essa agenda,⁴ de outro, avançavam as posições contrárias a essas conquistas, com uma forte e cada vez maior representação parlamentar, que culminou com o golpe de Estado de 2016, que destituiu a presidenta Dilma Rousseff.

Gênero, sexualidade e família no centro da política bolsonarista

A palavra “família” foi pronunciada 110 vezes na sessão da Câmara dos Deputados de 17 de abril de 2016 que auto-

4. Secretaria de políticas para mulheres com *status* de ministério, secretarias da mulher em níveis estadual e municipal e as conferências nacionais de políticas para mulheres (2004, 2007, 2011, 2016) e de políticas LGBT (2008, 2011, 2016), importante dispositivo de participação popular na elaboração de políticas públicas.

rizou a abertura do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff pelo Senado. 367 deputados votaram a favor da abertura de processo em nome da família, dos filhos, da esposa.⁵ Pode-se dizer que esse foi o evento crítico que marcou um período de crise e mudanças, não pelo fato em si do *impeachment*, mas pelo rito político sacrificial da primeira mulher que chegou à presidência do país, em um enunciado até então inimaginável: a ruptura com o ideário democrático republicano do Estado liberal moderno, da laicidade e do respeito ao Estado de direito. O voto em nome de Deus, da (própria) família e a apologia pública da tortura chocaram a razão e o coração de quem assistia a essa sessão com a esperança de que o chão político minimamente democrático, conquistado com o fim da ditadura e com a Constituição Federal de 1988, seria respeitado. Os enunciados reacionários e misóginos expressos em cada voto emitido delineavam uma nova cara do poder político institucional no país. Não que essas forças não existissem antes, mas o processo de deposição de Dilma foi também um processo de revelação, de demonstração pública dessa face antidemocrática e antirrepublicana que emergia do campo político brasileiro.

Com o afastamento de Dilma da presidência, para que o julgamento ocorresse no Senado, o vice-presidente Michel Temer, alçado à presidência, monta um novo governo, formando um ministério exclusivamente masculino e compos-

5. E também em nome de Deus, da maçonaria e até mesmo de um torturador, como foi o caso do voto do então deputado, agora ex-presidente do país, Jair Bolsonaro. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/deus-filhos-veja-os-termos-mais-citados-na-votacao-do-impeachment.html>. Acesso em: 14 dez. 2023.

to de políticos de direita e de extrema direita. Temer é muito bem recepcionado pela grande mídia, chegando a ter sua esposa na capa da revista *Veja*, com a manchete de “recatada e do lar” – marcando o apogeu do discurso misógino e antifeminista, focado em um ideário de família nuclear burguesa, heteronormativa e da mulher como aquela que fica em casa cuidando dos filhos e do marido, que caracterizou a oposição ao governo da presidenta Dilma Rousseff.⁶

Preocupado com uma agenda radical de austeridade e corte de gastos, como a aprovação da PEC nº 95 em dezembro de 2016, pode-se dizer que o governo Temer não teve como foco ou pauta pública explícita as questões de gênero, sexualidade ou família. No entanto, a própria composição dos ministérios, a política de alianças e a mudança de rumo em políticas específicas, como a de educação, e mesmo a comunicação pública do governo mostram que uma nova política de governo começa a ser praticada nesse campo. As forças políticas que haviam emergido e ganhado expressão pública durante o *impeachment* de Dilma, e que votaram pelo *impeachment* em nome da família, foram fundamentais na composição do novo governo e em sua própria possibilidade de sobrevivência.

Com o vice de Dilma, Michel Temer, assumindo a presidência, cresceram as investidas do projeto “Escola sem Partido” nas câmaras municipais e assembleias legislativas, buscando aprovar projetos de lei criminalizando a temática de gênero e sexualidade nas escolas. Diversos desses projetos

6. Análise a misoginia como instrumento político de exclusão e deslegitimação das mulheres nos espaços de poder e na esfera pública em Maluf (2021).

são aprovados e, apesar de o Supremo Tribunal Federal, em agosto de 2020, ter decidido por nove a um pela inconstitucionalidade dessa proposição, ela permanece na forma de projetos de lei em diversas casas legislativas estaduais, na Câmara dos Deputados e no Senado. Além disso, professoras têm sido processadas e perseguidas a partir de denúncias incentivadas pelos ativistas e políticos vinculados a esse projeto. O próprio ministro da Educação de Temer, Mendonça Filho, foi protagonista de perseguições e tentativas de censura ao exercício da docência, como no caso da tentativa de proibição do curso sobre o golpe de 2016 na UnB, que acabou desencadeando uma reação nacional de repúdio ao ministro e de abertura de dezenas de cursos sobre o mesmo tema em diversas universidades do país.

A pauta da família e dos chamados “costumes” cresce no governo Temer, não apenas nos legislativos, mas aparecendo também em políticas e medidas governamentais e dos ministérios, entre elas a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, transformado em secretaria subordinada ao Ministério da Justiça num primeiro momento, depois recriado como Ministério dos Direitos Humanos (em 2017) e transformado em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos no governo Bolsonaro. As principais alianças do governo formado no pós-golpe, a composição do novo ministério e a base política de Temer no Congresso (a mesma que votou pelo *impeachment*) contam com a presença de políticos da bancada cristã conservadora, contrária às políti-

cas da diversidade, aos direitos sexuais e LGBT e ao aborto (inclusive ao aborto legal).

Aos poucos, ainda no governo Temer, todo um sistema nacional de políticas para mulheres, baseado não apenas na existência do ministério, mas também nas secretarias da mulher em níveis estadual e municipal, vai sendo desmontado. Em abril de 2017, o Ministério da Educação retira da nova versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), documento que serve de referência para o ensino básico público e privado no país, os termos “orientação sexual” e “identidade de gênero”.⁷

A campanha das eleições presidenciais e estaduais de 2018 teve como tom a pauta conservadora, em torno do combate à esquerda (sob a máscara do antipetismo), da defesa dos “valores cristãos”, da rejeição das políticas de inclusão e diversidade dos governos anteriores, do discurso antiabortista, da defesa da liberdade de venda e compra de armas, e teve como acontecimento marcante as *fake news*, grande parte delas focadas na chamada “pauta dos costumes”, entre elas, a do *kit gay* que teria sido distribuído por Fernando Haddad quando ministro da Educação. O *kit gay* sintetiza a centralidade (e a força retórica) dos temas de gênero, sexualidade e família no discurso político eleitoral. Outra imagem, ainda mais absurda e ao mesmo tempo “comprada” pelos eleitores, foi a da “mamadeira de piroca”, que correu pelos

7. Disponível em: <https://www.brasilefato.com.br/2017/04/07/mec-retira-identidade-de-genero-e-orientacao-sexual-da-base-curricular>. Acesso em: 14 dez. 2023.

grupos de WhatsApp alguns dias antes do segundo turno das eleições.⁸

A disputa ideológica por parte de setores conservadores e de extrema direita nas escolas e universidades recrudescer no governo Jair Bolsonaro, com a multiplicação de denúncias não só contra professores, mas também contra disciplinas e cursos, grupos de pesquisa, áreas do conhecimento, sempre com o aval institucional do governo e do Ministério da Educação (como foram os ataques à antropologia e às ciências humanas pelo ministro da Educação Abraham Weintraub e por políticos bolsonaristas). A perseguição a professoras cresceu durante o governo de Jair Bolsonaro, não apenas com acusações de “disseminação de ideologia de gênero”, mas também por “discursos antifascistas”, por críticas ao governo Bolsonaro, entre outras acusações, com

8. Rumor alimentado pelo, na época, candidato à presidência Jair Bolsonaro, quando em uma emissão na televisão mostrou o livro *Aparelho Sexual e Cia.*, que falsamente teria sido distribuído nas escolas junto com o *kit gay* durante os governos petistas. Outras *fake news* em relação a questões de gênero, sexualidade e família que circularam nas eleições foram as de que Jean Willys (ex-deputado do PSOL e militante LGBT) seria ministro da Educação; de que Haddad havia dito que, em seu governo, a partir da idade de cinco anos as crianças pertenceriam ao Estado, que decidiria sobre seu gênero; uma foto montada de Manuela D’Ávila, candidata a vice de Haddad, com uma camiseta com a frase: “Jesus é travesti”; entre outras falsidades espalhadas nas redes, sobretudo pelo esquema milionário de disparo de mensagens pelo WhatsApp denunciado em reportagem da *Folha de S. Paulo*, em 18 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/empresarios-bancam-campanha-contra-o-pt-pelo-whatsapp.shtml>. Acesso em: 14 dez. 2023.

denúncias e inquéritos abertos pela Polícia Federal,⁹ Procuradoria Geral da República¹⁰ e mesmo pela Controladoria Geral da União.¹¹

O governo Bolsonaro se caracteriza pelo recrudescimento da pauta reacionária e antidemocrática em relação às políticas de diversidade, direitos humanos, direitos das mulheres, direitos LGBTQIA+, políticas antirracistas e direitos indígenas. Grande parte da indignação provocada pelo governo se dirigiu aos discursos e manifestações públicas do presidente em suas *lives* e encontros públicos com seus apoiadores em frente ao Palácio do Planalto (o famoso “cercadinho” do Bolsonaro). Mas para além de sua retórica sistematicamente alimentada e mesmo radicalizada em alguns momentos específicos, na estratégia de criar um tipo de cortina de fumaça a cada denúncia pública contra seu governo ou nas sucessivas quedas em sua avaliação, o governo tomou diversas ações concretas tanto no sentido de desmonte de políticas anteriores quanto no de imposição de uma política conservadora, que reforça as desigualdades

9. Caso do professor Francisco Luciano Teixeira Filho e mais três colegas da Universidade Estadual do Ceará. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/policia-federal-questiona-professores-universitarios-por-acao-antifascista>. Acesso em: 14 dez. 2023.

10. Caso do professor Conrado Hubner, da USP. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2021/O-autoritarismo-furtivo-da-perseguição-a-um-professor>. Acesso em: 14 dez. 2023.

11. Caso dos professores Pedro Halal e Eraldo dos Santos Pinheiro, ambos da UFPel. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-06/no-futuro-vaio-se-lembrar-que-professores-fo-ram-processados-por-criticar-o-governo-bolsonaro-e-uma-mancha-na-historia-do-pais-diz-alvo-de-censura.html>. Acesso em: 14 dez. 2023.

e as injustiças. Entre essas ações, interessa-me analisar especificamente o que estou denominando de uma “política da família”, que reconfigura a relação do Estado com a família, passando a entrar na pauta não mais apenas como um mecanismo de distribuição e acesso a políticas sociais, distributivas¹² e de reconhecimento,¹³ mas também agora a ser tomada como o foco de políticas conservadoras, sob a cobertura do *slogan* de “defesa da família”.

Um dos primeiros atos do governo Bolsonaro foi incluir a palavra “família” em um dos ministérios, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, incluindo uma Secretaria Nacional da Família, responsável pela “formação, fortalecimento e promoção”, através de políticas transversais e intersetoriais. Além do Observatório Nacional da Família, a Secretaria apresentava vários programas e ações, ligados à sua missão, como a “Estratégia Nacional de Fortalecimento dos Vínculos Familiares” e os programas “Famílias Fortes”, “Família na Escola”, “Acolha a vida”, entre outros.¹⁴ Entre os temas abordados, estão a estruturação e os vínculos parentais, a formação de pais e filhos para um melhor relacionamento, disciplina em casa, redução de riscos de “comportamentos problemáticos”, prevenção ao suicídio de jovens, relação das famílias com a escola e fortalecimento das funções familia-

12. Como foi o caso dos programas Bolsa Família e Minha Casa, Minha Vida.

13. Como foi o caso do reconhecimento da união civil e posteriormente casamento gay pelo STF, da parentalidade homoafetiva, entre outros.

14. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/familia/acoes-e-programas>. Acesso em: 14 dez. 2023.

res, relação entre trabalho e família, redes sociais, políticas familiares municipais etc.

A descrição dos objetivos e dos programas do Ministério e da Secretaria da Família é bastante genérica e mesmo vaga em algumas situações, mas à medida que acompanhamos as falas da então ministra Damares Alves e algumas de suas ações, as prioridades efetivas do Ministério puderam ser vistas. Uma das atuações mais contundentes foi em relação às pressões para a retirada de questões de gênero, diversidade e educação sexual da nova versão da BNCC. Também é visível o ativismo antiabortista da ministra, que mobilizou a estrutura do Ministério para impedir a interrupção da gravidez de uma menina de 10 anos, abusada sexualmente pelo tio por quatro anos.¹⁵ Tratava-se de uma circunstância de aborto legal em situação de estupro e de risco de morte da gestante, previsto legalmente e garantido pelo Código Penal desde 1940. Damares enviou uma equipe do Ministério à cidade em que se encontrava a menina, no estado do Espírito Santo, para pressionar não só a família, mas também o Conselho Tutelar, a Secretaria de Assistência Social do Município e a Polícia Civil, buscando impedir a realização do aborto. O Ministério também foi apontado como responsável por ameaças e intimidação aos familiares da menina, inclusive divulgando o endereço da família e mobilizando apoiadores para realizarem pressão em frente à sua casa, na cidade de São Mateus, e no hospital em que o aborto foi realizado, em Recife. A resposta da ministra às

15. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/09/ministra-damares-alves-agiu-para-impedir-aborto-de-crianca-de-10-anos.shtml>. Acesso em: 14 dez. 2023.

acusações retoma a retórica do Ministério e do governo de “defesa da criança e da família”.

É importante ressaltar a capilaridade e a transversalidade da política da família do Ministério. A capilaridade se dá pelo desdobramento de políticas federais (e de uma compreensão governamental sobre o significado e as diretrizes para o que seria um “bom vínculo familiar”) em políticas municipais, empresariais, educacionais etc. O Prêmio de Boas Práticas em Políticas Familiares Municipais é um exemplo dessa busca de capilaridade. Ele menciona a implementação de políticas que sustentem as relações familiares, o fortalecimento interno das famílias, o “fortalecimento dos vínculos conjugais”, “intergeracionais” etc.¹⁶ Já a transversalidade é visível na atuação do Ministério e da Secretaria Nacional da Família em âmbitos e temas que seriam responsabilidade de outros Ministérios, como o da Saúde (no caso das políticas de prevenção ao suicídio e nos recuos em relação ao aborto legal e às políticas de direitos reprodutivos e sexuais); o da Educação (relação entre família e escola, cumprimento da nova BNCC etc.); o das Relações Exteriores (atuando na ONU para a retirada de expressões como “educação sexual”, “gênero” e “serviços de cuidado sexual e reprodutivo” dos documentos oficiais da organização); o da Economia, quando a ministra Damares anuncia mudanças estruturais no Bolsa Família, para além da mudança de nome do programa (entre essas mudanças, estão a exigência de desempenho escolar das crianças, análise das notas, competições e olimpíadas de conhecimento, premiação

16. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/observatorio-nacional-da-familia/premio-boas-praticas-em-politicas-familiares-municipais>. Acesso em: 14 dez. 2023.

dos melhores alunos etc.); e da Capes (através do edital para financiamento de pesquisas¹⁷ sobre Família e Políticas Públicas, que foi bastante criticado pelas associações de pesquisa e pós-graduação de várias áreas).

Em suma, ao jornal *Gazeta do Povo*, em dezembro de 2019, quando anunciou os principais programas do futuro Ministério, a ministra Damares Alves comentou sobre os vários programas em um discurso que intercalou, de um lado, a denúncia da violência contra as mulheres e direito ao acolhimento das mães no mercado profissional e a ideia de que “todo lugar é lugar de mulher” e, de outro, a defesa da abstinência sexual das jovens na prevenção da gravidez na adolescência e de um modelo amoroso ligado à imagem de encontro da “alma gêmea”. O exemplo usado pela ministra para explicar seu argumento chegou, como em outras de suas falas, aos limites do grotesco, quando comparou a afetividade e a sexualidade das mulheres a uma fita crepe, “quanto mais vezes você usa, mais vai perdendo a cola”, a fita “fica larga, não cola!”.¹⁸ Damares sintetiza a política de prevenção de gravidez com duas expressões bastante representativas de sua política: “Para não engravidar, não ter relação” e o lema antiabortista “defesa da vida após a concepção”. Mais uma vez a questão do aborto aparece no centro de sua atuação, nesse caso de maneira adjacente a

17. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/bolsas/programas-estrategicos/formacao-de-recursos-humanos-em-areas-estrategicas/familia-e-politicas-publicas-no-brasil>. Acesso em: 14 dez. 2023.

18. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/exclusivo-damares-alves-sexo-entre-jovens-bolsa-familia-presoes-esquerda>. Acesso em: 14 dez. 2023.

uma política de prevenção da gravidez. A política de acesso a contraceptivos, educação sexual e prevenção de Doenças Sexualmente Transmissíveis na adolescência, que esteve presente em governos e políticas sociais anteriores, não é sequer mencionada pela ministra.

Percebe-se nas ações do governo o esforço de transformar “a família” em instituição necessária à gestão do Estado. Essa é uma configuração típica de situações não democráticas, em que instituições que medeiam a luta política e o exercício do(s) poder(es) são fragilizadas. Não é à toa que o dirigente máximo dessa “nova” política da família foi o mesmo que, de um lado, atacou os poderes da República e os partidos políticos (ele próprio permaneceu grande parte de seu governo sem filiação partidária) e, de outro, levou adiante a pauta neoliberal extrema de destruição dos direitos, venda do patrimônio público, desregulação ambiental e permissão de exploração sem limites das florestas e mananciais, fim dos programas sociais, inclusive daqueles que tinham a família como um dos dispositivos de políticas distributivas e de combate à fome e à miséria.¹⁹

O Brasil não é o único país em que políticas conservadoras e contrárias aos direitos conquistados pela população negra, pelas mulheres, pelas pessoas LGBTQIA+, entre outros,

19. Entre os programas sociais com impacto sobre as mulheres que sofreram redução ou cortes no governo Bolsonaro estão os serviços de enfrentamento à violência contra a mulher; redução drástica dos recursos para apoio à educação básica, infantil e creches; corte da quase totalidade (99,6%) dos recursos para atividades de interesse social em áreas rurais (que em geral beneficiam fundamentalmente as mulheres do campo); assistência social; saúde; habitação; ações de proteção social básica e especial, entre vários outros programas sociais.

têm crescido e ocupado governos – a maioria desses governos instalados na forma de eleições democráticas e com o apoio de parte importante da população. Em países como Hungria, Itália, Áustria, Filipinas, Noruega, além do Brasil e dos Estados Unidos, partidos e forças de extrema direita governam ou governaram ou participam de governos de coalizão. No caso dos Estados Unidos, Donald Trump, que governou de 2017 a 2021, teve o apoio de forças políticas de extrema direita, de grupos conservadores e reacionários da direita religiosa (setores católicos conservadores, igrejas evangélicas fundamentalistas, o sionismo de extrema direita) e de setores armamentistas, como a *National Rifle Association* (NRA), juntamente com o empresariado e os ideólogos das políticas neoliberais conservadoras, conformando o que Nancy Fraser (2018) denominou de neoliberalismo reacionário.²⁰

Perspectivas antropológicas e crítica feminista da família e do parentesco

A teoria feminista problematizou a família e o parentesco, a conjugalidade e a maternidade através da crítica às dicotomias entre doméstico e público e natureza e cultura. Na antropologia feminista, Michelle Rosaldo (1995 [1980]) foi uma das primeiras a questionar sobre uma certa tendência do pensamento vitoriano que teria permanecido impregnada nas antropologias do século XX, sobretudo o funciona-

20. Em contraste com o que ela define como neoliberalismo progressista. No caso brasileiro e da América Latina, considero difícil falar de um neoliberalismo progressista, conceito caro a Fraser (2018) para fazer a crítica do feminismo neoliberal.

lismo e o estruturalismo, de reificar a dicotomia entre a esfera doméstica (vista como regida por afetos e sentimentos altruístas) e a pública (como movida por regras sociais), ou seja, uma concepção que concebe as relações intrafamiliares como trans-históricas. Se as regras são construídas e passíveis de mudança, a família e os sentimentos não seriam, segundo essa concepção dicotômica herdada, conforme Rosaldo, por parte da antropologia do século XX. A esfera doméstica e as relações intrafamiliares estariam, assim, fora do contrato social, fora da “cultura”, como espaços e relações “naturais”. Para Rosaldo, a busca por origens das desigualdades e assimetrias de gênero estaria ligada à busca de uma evidência ou verdade trans-histórica, a dos fatos biológicos. Ela se questiona se não seria o oposto: o quanto essas diferenças, tomadas como dadas, não seriam elas mesmas criadas pelas relações de gênero, lançando naquele momento o que seria um tema central do feminismo pós-estruturalista de mais de uma década depois.

Também Collier e Yanagisako (1987) fizeram a crítica do parentesco, buscando mostrar que as “nossas” (da modernidade ocidental, mas também do campo de estudos do parentesco como um todo) concepções de parentesco se baseiam em uma compreensão nativa (*folk conception*) do “fato biológico da reprodução sexual”. No entanto, para elas, não há fato natural que tenha um significado em si mesmo: “intercurso sexual, gravidez e parto são fatos culturais” (p. 39, tradução minha).

Posteriormente, Marilyn Strathern (2014 [1992]) fará uma crítica parecida ao associar os problemas colocados na

antropologia britânica de meados do século XX na análise do parentesco nas sociedades em que pesquisava, através da distinção entre “descendência” e “parentesco”, a primeira definida como da ordem social e “político-jural”, e a segunda como baseada em “conexões naturais” – “sociedade” e “natureza” mapeando “domínios distintos de relações sociais” (p. 252). Não vou desenvolver os desdobramentos dessa dicotomia discutidos por Strathern, em questões de consanguinidade e em laços cognáticos (marcados em Meyer Fortes na relação de pai e mãe com a criança) e agnáticos (marcando o caráter social das relações, sobretudo onde os homens se posicionam) (p. 253). O interessante é a elipse que a autora faz entre o modo como a análise do parentesco em outras sociedades era pensada e a correspondência disso com os modelos correntes de parentesco da sociedade da qual esses antropólogos faziam parte. Nesses modelos “populares”, segundo a autora, a pessoa só se tornava um indivíduo completo quando socializado e exposto às convenções da vida social para além do parentesco. “A sociedade está ‘para além’ do parentesco; ela se impõe como uma ordem fenomênica distinta” (p. 256).

Identifico nas reflexões de Rosaldo, Collier e Yanagisako e Strathern sobre o parentesco uma linha central da crítica feminista em relação à dicotomia entre natureza e cultura e a seus desdobramentos na abordagem de questões como doméstico/público, reprodução/produção etc. Essa crítica, que está na origem do próprio feminismo, é fundamental para se entender o que está em questão nas políticas da família do neoliberalismo contemporâneo e particularmen-

te no Brasil, em que a política da família colocada em evidência nos discursos e medidas do governo Bolsonaro tem como fundamento o resgate e a afirmação da ideia de uma “lei natural” da família.

Esse debate, no interior do feminismo, desdobrou-se em diferentes análises e proposições teóricas e conceituais. Carole Pateman (1992) leva o debate para o campo da teoria política, argumentando que, ao mesmo tempo que estão excluídas do contrato social (que corresponderia à esfera pública), as mulheres estão submetidas ao “contrato de casamento”, que as privaria da liberdade civil e das prerrogativas de cidadania e igualdade que definiriam o contrato social – ambas dependentes do que ela descreve como o “direito patriarcal”, ou seja, de um outro contrato, esse “oculto”. Há, assim, um esforço em seu argumento para desnaturalizar as relações de dominação, entre elas as que ocorrem no interior da família. Um desdobramento interessante da discussão trazida por Pateman é o de quão excluídas as mulheres estão do contrato social, mesmo quando atuam fora da esfera privada ou doméstica – e até onde as demandas de igualdade do feminismo podem ser contidas na ideia de contrato social.²¹ Pateman está falando do liberalismo e do ideário liberal e mostrando seus

21. Diversas críticas já foram feitas a essa formulação de Pateman: em relação ao conceito de contrato social que ela tem na base de seu argumento, no uso do conceito de patriarcado para falar de sociedades contemporâneas (“patriarcado moderno”) e na própria questão de que a linguagem política do liberalismo hoje não é a do contrato social, mas a dos direitos (Miguel, 2017). Essas críticas, contudo, não retiram a importância de suas reflexões e de sua contribuição para a teoria política. Para um apanhado geral do argumento de Pateman, das críticas a seu trabalho e da atualidade e importância de sua contribuição, ver Miguel (2017).

limites em relação à emancipação das mulheres. Parte de seu argumento de certo modo antecipa e dialoga com questões que o campo feminista irá trazer para compreender, discutir e enfrentar a pauta antidemocrática, conservadora e mesmo reacionária das políticas neoliberais.

Mercado e família

Por mais que algumas análises do governo Bolsonaro busquem separar a pauta econômica da chamada pauta dos “costumes” e mesmo das manifestações antidemocráticas de Bolsonaro e sua base de apoio, a confluência entre uma agenda neoliberal e políticas antidemocráticas e conservadoras é uma marca desse e de outros governos de direita.²²

A convergência entre neoliberalismo e neoconservadorismos, analisada por autoras feministas, como Wendy Brown, Melinda Cooper, Silvia Federici, Veronica Schild, entre outras, não acontece sem contradições e diferenças em relação a diferentes contextos. No Brasil, essa política se desdobra em duas dimensões. De um lado, a família é inserida nas políticas de governo não mais no sentido de redução das desigualdades (como foram os programas Bolsa Família e Minha Casa, Minha Vida), mas como alvo mesmo da política governamental, conforme vimos com os programas e medidas do Ministério de Damarens Alves e suas extensões para outros ministérios. De outro, a redução das políticas de assistência social, os cortes orçamentários nas áreas de saúde,

22. A principal referência histórica dessa relação é o golpe militar no Chile, em 1973, ao qual se seguiu aplicação do receituário da escola de Chicago (Harvey, 2008; Klein, 2008).

educação, pesquisa científica, trabalho, combate às violências de gênero e LGBT, creches e ensino infantil, entre outros. Ou seja, a destruição acelerada de todo um aparato existente, que, mesmo precário, garantia condições mínimas de reprodução social. Um dos efeitos das políticas neoliberais é o retorno de dimensões da reprodução social que estavam sob a responsabilidade do Estado para a esfera doméstica e familiar – e conseqüentemente para as mulheres.

A combinação entre políticas de redução do Estado em relação a políticas sociais distributivas se relaciona fortemente com políticas neoconservadoras. Esse é um tema central para a historiadora italiana Silvia Federici (2019). Para ela, a contradição entre produção e reprodução social é inerente ao capitalismo, mas há momentos, como nos períodos de Estado do bem-estar social, em que se combinam um discurso público da importância do ingresso das mulheres no mercado de trabalho e um discurso de que o Estado irá garantir a reprodução social, com creches, dispositivos e equipamentos coletivos etc. Mas, para a autora, essa garantia é extremamente precária e acaba acontecendo nos países de capitalismo mais avançado, e de maneira parcial e limitada, pois o que vai acontecer é a utilização de uma mão de obra feminina também para fazer essas funções de reprodução social, como o trabalho doméstico de mulheres negras, imigrantes, refugiadas e sul-americanas, mal pagas e sem garantias trabalhistas.

No Brasil, o trabalho doméstico assalariado foi regulamentado durante o governo Dilma, garantindo carteira as-

sinada, jornada de trabalho definida, FGTS, férias, 13º salário e seguro-desemprego para as empregadas domésticas, deslocando parte do trabalho doméstico e de reprodução social para a produção social. Esses direitos foram alvo de discursos de ódio e de deslegitimação por parte das elites, incluindo o ministro da Economia do governo Bolsonaro, que chegou a questionar o fato de que, nos governos Lula e Dilma, “até as empregadas domésticas viajavam para a Disneylândia”. Segundo dados do Ipea (2019), cerca de 63% das pessoas com ocupação no serviço doméstico remunerado eram negras, e 80% tinham entre 30 e 59 anos. Mesmo com essas conquistas, sistematicamente ameaçadas e colocadas em questão desde que entraram em vigor, as empregadas domésticas são um dos setores que mais têm sofrido com a crise econômica e o desemprego, situação que piorou durante a pandemia, principalmente após o fim do Programa Emergencial de Manutenção do Emprego e da Renda e o auxílio emergencial durante a pandemia, permitindo demissões, suspensões de contratos e redução da jornada com redução da remuneração.²³

Outra dimensão da reprodução social é o trabalho doméstico não remunerado, realizado predominantemente pelas mulheres, que em geral acumulam com a jornada de trabalho remunerado. O trabalho não remunerado, na lógica capitalista e patriarcal, seria pago de outro modo, com a moeda afetiva, ou com aquilo que Foucault denominou de

23. Ver os dados mais recentes de desemprego das trabalhadoras domésticas e informais na Pnad contínua do IBGE de abril de 2021.

“renda psíquica”, quando se referiu à criação dos filhos e à relação mãe-filho como modo de produzir capital humano.²⁴

Federici (2019, p. 208) resgata o debate clássico do feminismo sobre o trabalho doméstico, para mostrar como as formas de reprodução social, ao mesmo tempo que são centrais para o capitalismo, estão permanentemente em crise.²⁵ Em uma situação de globalização econômica e de ajustes estruturais, provocando uma redução da presença do Estado na reprodução social, aumenta consideravelmente a massa de trabalho não remunerado das mulheres, das funções mais clássicas do trabalho doméstico a atividades de cuidado, inclusive no campo da saúde, ocupando funções que até pouco tempo eram feitas dentro de clínicas ou hospitais (p. 226).

Também no mercado de trabalho, as desigualdades e hierarquias de gênero não só não se resolvem como têm crescido diante da nova configuração das relações entre capital e trabalho – no caso brasileiro, com as reformas trabalhistas, a lei da terceirização, entre outras mudanças formais no direito do trabalho, atingindo mais fortemente as mulheres assalariadas.

Essa transferência de funções e de trabalho feitos por instituições públicas em vários setores do serviço público, como educação, saúde, políticas da diversidade e de inclusão, en-

24. A renda psíquica, para Foucault, seria “a satisfação que a mãe tem de cuidar do filho e de ver que seus cuidados tiveram sucesso”. A criação e o cuidado com os filhos no espaço doméstico, a “relação formativa” entre mãe e filho, trariam um “benefício econômico” e um “benefício psicológico” (Foucault, 2008, p. 334, 335).

25. Também Melinda Cooper identifica a esfera da família como em perpétua crise.

tre outras, para o âmbito doméstico, que se coaduna com o corte de recursos para políticas sociais e o mote neoliberal de Estado mínimo²⁶ (pelo menos em relação às políticas sociais), tem como complemento e contrapartida o aumento de gastos com políticas conservadoras no âmbito da família, da escola e dos direitos humanos e políticas da diversidade. A “política da família”, que faz parte da cosmologia da extrema direita, se articula com todo esse pacote neoliberal, que no Sul Global se realiza através de políticas antidemocráticas, golpes de Estado (mesmo que travestidos de democracia e através de eleições diretas) e muitos passos atrás nas garantias e direitos conquistados pelo feminismo e pelo movimento de mulheres a partir da segunda metade do século XX.²⁷ Melinda Cooper, em sua análise sobre a centralidade da família nas disputas políticas nos Estados Unidos, aponta que, para o projeto neoliberal, é fundamental restabelecer a família privada como a “fonte primária da segurança econômica e uma alternativa compreensiva ao Estado de bem-estar” (Cooper, 2017, p. 9, tradução minha). Para a autora, tanto conservadores quanto neoliberais apontam uma epidemia de “ausência paterna” (*fatherlessness*), acusando o Estado de bem-estar pelo crescimento das famílias que chamam de “desestruturadas”: aquelas formadas pelas mulheres (jovens, pobres e em

26. Estado mínimo para as políticas sociais e distributivas, mas hipertrofiado em relação às políticas carcerárias e ao fomento do aparato repressivo das polícias.

27. Outra dimensão desse processo, que não teremos espaço para desenvolver aqui, é o acelerado endividamento das famílias, e em particular das mulheres, decorrente da financeirização da vida cotidiana e do que algumas autoras têm chamado de extrativismo financeiro (Federici, 2019; Gago; Cavallero, 2019).

sua maioria afro-americanas e latinas) e seus filhos, que seriam famílias à espera dos cuidados e das políticas do Estado (p. 7). A preocupação neoliberal seria menos moral e mais com os enormes custos sociais da ruptura da tradicional família fordista (em que o salário do marido garantia a reprodução social sem a presença do Estado – ou com uma presença mínima). No entanto, como ressalta a autora, homens e mulheres negras permaneceram fora do modelo fordista de relação entre capital e trabalho.

No Brasil, as famílias chefiadas (e sustentadas) por mulheres representam o modelo predominante nas classes populares e periferias urbanas e se tornaram o foco dos projetos de enfrentamento à desigualdade e de proteção social dos programas dos governos Lula e Dilma. Esses programas foram reduzidos nos governos que se seguiram ao golpe de 2016, e a própria família formada por mães e filhos, e muitas vezes também os netos, tornou-se um “problema a ser enfrentado”. Em uma fala pública em 2018, o então vice-presidente Hamilton Mourão atribuiu às famílias chefiadas por mulheres, “onde não há pai nem avô. É mãe e avó”, a causa da criminalidade, pois estas seriam “uma fábrica de elementos desajustados”. Apesar da “gafe” cometida e da reação de pesquisadoras e especialistas na questão, a fala de Mourão é expressiva de uma compreensão sobre a família em seu governo e dialoga com as políticas do Ministério da Mulher e da Família de fortalecimento da família tradicional, da autoridade paterna e do casamento heterossexual.

A “política da família” levada a cabo pelos governos pós-golpe de 2016 une neoconservadorismos e neoliberalis-

mos, extensão da lógica de mercado aos vários domínios do social e da moralidade conservadora (Dardot, 2020). Ela se fundamenta em um discurso da “família natural” e mostra o quanto essa família é uma produção política necessária ao programa neoliberal e aos velhos e novos modos de acumulação e concentração do capital e de reprodução das desigualdades sociais em suas diversas formas e dimensões, sobretudo no Sul Global. Esse programa político, ideológico e econômico se fundamenta na destruição dos direitos e das políticas sociais, na exploração do trabalho formal, informal e não remunerado das mulheres, no controle dos corpos, na exclusão das mulheres dos espaços de poder, na contenção e repressão das resistências e formas dissidentes de existência e nas diferentes formas de violência de gênero.

Referências

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Filosófica Politeia, 2019.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

COOPER, Melinda. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. New York: Zone Books, 2017.

DARDOT, Pierre. Néolibéralisme “classique” et nouveau néolibéralisme. *Sens Public*, 25 juin 2020. Disponível em: <http://sens-public.org/articles/1456>. Acesso em: 14 dez. 2023.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-64, set./dez. 2018.

GAGO, Verónica; CAVALLERO, Luci. *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2019.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola, 2011.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI, reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua. *Texto para discussão*. Brasília, DF: Ipea, 2019.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MALUF, Sônia Weidner. O golpe de 2016, as mulheres e o futuro da democracia: neoliberalismo, desigualdade e misoginia. *Sæculum: revista de História*, João Pessoa, v. 26, n. 45, p. 140-158, jul./dez. 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. Carole Pateman e a crítica feminista do contrato. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, p. 1-17, fev. 2017.

ORTNER, Sherry B. A antropologia sombria e seus outros: teoria desde os anos oitenta. *Sociabilidades Urbanas: revista de Antropologia e Sociologia*, [s. l.], v. 4, n. 11, p. 27-50, jul. 2020.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 11-36, 1995 [1980].

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: reconfigurando relações. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [1992]. p. 241-262.

WACQUANT, Loïc. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 66, p. 505-518, set./dez. 2012.

CAPÍTULO 2

Alguns vetores e tensões das disputas “antigênero” no cenário internacional e brasileiro

Fabiola Rohden

Este capítulo tem o objetivo de discutir como as dimensões de gênero e sexualidade têm se conformado em um idioma político cada vez mais importante nas últimas décadas, tendo como ponto de partida os ataques à igualdade de gênero, à diversidade sexual e aos direitos sexuais e reprodutivos e articulados em torno da promoção da categoria “ideologia de gênero”. Entender melhor esse processo, tendo apoio em estudos que têm analisado este fenômeno em diferentes países, pode nos ajudar a propor questões para discutir o cenário brasileiro. Não se trata aqui de fazer um processo de revisão da literatura, mas apenas de articu-

lar alguns eixos de análise que permitem a elaboração de certos questionamentos.¹

Se, de um lado, assistimos a um processo de consolidação da agenda dos direitos feministas e da diversidade sexual nas últimas décadas em vários países, de outro, temos sofrido com ataques veementes às tentativas de implementação dessa agenda ou mesmo de debates em torno dos direitos sexuais e reprodutivos e da produção de conhecimento no campo do gênero e da sexualidade. A percepção das reações violentas em torno dessas disputas revela que, obviamente, não estamos diante de uma batalha meramente “ideológica”, moral, restrita àquilo que insistentemente tem sido citado como do âmbito privado ou da família, mas sim diante de enfrentamentos políticos, econômicos, transnacionais bem mais amplos. Em certo sentido, se analisamos os processos biopolíticos associados à constituição nas nações e às disputas econômicas dos últimos séculos (envolvendo a necessidade de mais força de trabalho, por exemplo), as dimensões do gênero, da sexualidade e da reprodução sempre estiveram no centro dos enfrentamentos. Outro ponto importante é o fato de que a conquista de direitos ou mesmo de posições um pouco mais igualitárias, não raras vezes, tem provocado fortes reações que, na verdade, estão articuladas a transformações de ordem variada. A questão a ser destacada é que os incômodos com situações de crises

1. Para um mapeamento abrangente das políticas antigênero e acompanhamento das ações e estratégias de resistência, especialmente na América Latina, mas também em outros contextos, o trabalho desenvolvido pela Sexuality Policy Watch tem sido fundamental. Disponível em: <https://sxpolitics.org/ptbr/>. Acesso em: 22 jan. 2021.

econômicas graves, por exemplo, passam a ser traduzidos enfaticamente em termos de ameaças ligadas às relações de gênero e à criação de um “outro” ou um inimigo comum associado às posições mais igualitárias. Esse é o argumento de Faludi (1991), ao descrever o processo de *backlash* ocorrido nos Estados Unidos a partir da década de 1980 contra avanços feministas. A autora argumenta que, na verdade, os avanços não foram tantos, mas traziam a ameaça de se consolidarem. O discurso antifeminista disseminado nesse período tentava enquadrar as demandas das mulheres como exclusivamente privadas, pessoais ou ideológicas, desqualificando o caráter político mais abrangente do movimento. Segundo Faludi (1991), isso teria contribuído muito na eleição de governos conservadores (Reagan 1981-89 e Bush 1989-93) e no processo de diminuição de programas sociais.

Um dos pilares dessa reação está associado à produção da ideia de uma masculinidade em crise, entendida para os homens norte-americanos como ancorada nas dificuldades relacionadas ao trabalho e a ser um bom provedor para a família. Não é por acaso que esta ideia de crise, que acompanha o *backlash* de 1980, ocorre na esteira de um período de recessão econômica, no qual as mulheres, em geral em empregos mal pagos e indesejados pelos homens, passaram a trabalhar mais fora de casa para “ajudar” na sobrevivência de suas famílias. Os dados compilados por Faludi (1991) mostram que foram sobretudo os homens mais pobres, que estavam passando por períodos de insegurança financeira, que engrossaram a multidão antifeminista, embora o *backlash* não tenha se originado aí. Esses

homens foram apenas sensíveis a esse tipo de leitura, a qual aderiram e disseminaram. Para a autora, no período de forte recessão econômica da década de 1980, foi necessário adotar um bode expiatório conveniente o suficiente para estabelecer figuras conservadoras no poder. E o feminismo foi desenhado como este inimigo bastante conveniente face ao frágil modelo de masculinidade norte-americano.

No caso do Brasil, leituras perspicazes do panorama recente também têm apontado para a produção de um “outro” a ser responsabilizado por crises que têm enraizamentos bastante complexos e profundos. Lavinias e Gonçalves (2018) sustentam que, no Brasil, os discursos da extrema direita operaram por meio das chaves nacionalista, chauvinista e das classificações étnico-raciais para reenquadrar as tensões sociais existentes:

Nesse sentido, as desigualdades produzidas na sociedade brasileira por anos de expansão pró-mercado são traduzidas em termos de culpabilização do outro. A extrema direita captura a insegurança das classes médias e constrói artificialmente inimigos para responsabilizá-los pelo estado social existente: a esquerda, a mulher, o homossexual, os negros e todos aqueles que ascenderam a um lugar social e político que lhes era até então inacessível. Em sintonia com a supressão de políticas igualitárias, a extrema-direita defende a exclusividade e posição privilegiada daqueles que foram socialmente rebaixados por meio da supressão do outro. Nesse contexto, a dimensão cultural conservadora

desempenha papel fundamental por meio do discurso de que os valores tradicionais da classe média são ameaçados pela diferença.

Esse cenário exige que tratemos das ameaças à igualdade de gênero e ao respeito à diversidade sexual de forma articulada a processos mais amplos. É nessa linha que Sonia Corrêa (2018a, 2018b) tem produzido análises fundamentais para entendermos o que define como reações às transformações na ordem de gênero e sexualidade na reconstrução democrática no Brasil. A autora situa essas reações no contexto de tendências estruturais mais gerais, como: os padrões de desigualdade e de violência estrutural que permaneceram sem solução após três décadas de consolidação democrática e uma associada percepção de “desordem”; a cultura de corrupção política; o crescimento e sedimentação do dogmatismo moral religioso; as taxas de crescimento econômico baixas e não sustentáveis desde os anos 1980 e, mais especialmente, a recessão pós 2014, acentuada em 2016, que impulsionou o deslocamento das classes médias para a direita; as frustrações de amplos setores da sociedade com o Partido dos Trabalhadores; a propaganda política antipetista, especialmente na campanha de Bolsonaro em 2018; a neoliberalização global da economia e dos modos de vida; uma restauração conservadora, pelo menos desde meados da década de 2000, no âmbito dos debates legais e das políticas públicas referentes ao direito ao aborto e aos direitos sexuais. Considerando essa percepção mais ampla, se de um lado é preciso recorrer a estes fatores estruturais para entender as lutas antigênero, por outro, também é pre-

ciso ir mais a fundo no papel dessas lutas em transformações e disputas mais gerais. Conforme Corrêa (2018b, p. 4-5),

para compreender totalmente a gradual, mas firme guinada para a direita da política brasileira, não é possível mais desconsiderar transformações que tiveram lugar nas ordens de gênero e sexualidade no decorrer da reconstrução democrática e na contramão das camadas entrincheiradas de desigualdade e conservadorismo [...] que, como bem sabemos, devem ser pensadas em suas interseções com o racismo. Essas transformações são mensuráveis através de indicadores sócio-demográficos – tais como, níveis de educação feminina e participação no trabalho, declínio da fecundidade e mudanças profundas nas estruturas familiares –, mas também no âmbito jurídico e legal e, sobretudo, de novos modos e expressões de estar no mundo da vida.

Este processo, definido pela autora como “desdemocratização”, tem apresentado características particulares no Brasil, se considerarmos as múltiplas conexões possíveis entre neoliberalismo e conservadorismo moral e social. Para Corrêa (2018b, p. 9),

as formações religiosas e seculares de caráter ecumênico e as estratégias adaptáveis pelas quais a cruzada anti-gênero está sendo implementada criam, de fato, condições favoráveis para que as racionalidades conservadoras e neoliberais se imbriquem, se fertilizem mutua-

mente e capturem de maneira mais eficaz corações e mentes. Ainda que tentativamente, ousou dizer que esse é exatamente o caso do Brasil.

É necessário, portanto, analisar as complexidades desse processo por meio das contingências particulares que têm se colocado mais recentemente no contexto brasileiro, sem deixarmos de tentar integrar um panorama mais amplo à reflexão. Por exemplo, se de um lado fica evidente que as campanhas antigênero são transnacionais, de outro, é necessário entender as coalizões locais (Corrêa; Paternotte; Kuhar, 2018). A cruzada antigênero não tem se produzido da mesma forma, com os mesmos aliados ou enfoques em diferentes lugares, já que está profundamente imbricada com dimensões de classe, raça/etnia, geopolítica, economia etc. Além disso, é importante ressaltar que termos como “ideologia de gênero” têm funcionado bem exatamente porque, na medida em que são pouco definidos, facilitam as estratégias de aglutinação de diferentes conteúdos e posições em torno de valores genéricos comuns que vão sendo condensados nos embates cotidianos e ajudando a promover a ideia de que há um “outro”, expressão de uma diferença radical, a ser combatido. Porém, isso não quer dizer, de forma alguma, que essas campanhas tenham surgido espontaneamente. Ao contrário, têm uma origem comum nos esforços da Igreja Católica desde meados de 1990 e se atualizam, no Brasil, por meio de conexões com certos setores do largo universo pentecostal e também conservador.

A seguir, recorro ao apoio de trabalhos que delineiam este cenário em alguns contextos internacionais distintos,

que permitem a identificação de certos traços em comum e articulados. Na sequência, proponho refletirmos sobre a situação brasileira por meio de três eixos: as disputas entre os direitos sexuais e reprodutivos e o campo religioso, a força de gênero-sexualidade-reprodução como idioma político e o apelo ao cientificismo por parte de alguns atores religiosos.

A produção de um discurso “antigênero”

Um movimento necessário aqui é problematizar o surgimento da categoria ideologia de gênero (Bracke; Paternotte, 2016; Corrêa, 2018a; Vigoya; Rondón, 2017). Cornejo-Valle e Pichardo (2017) trazem argumentos interessantes, tendo como ponto de partida o cenário da Espanha e das reações às conquistas em prol dos direitos das mulheres e da diversidade sexual nas últimas décadas. Argumentam que a especificidade das elaborações sobre a ideologia de gênero não seria seu conteúdo conservador, mas sim os novos contextos de embates políticos, associados aos avanços conquistados. Além disso, propõem que a expressão ideologia de gênero constitui um conceito em torno do qual se articula um movimento transnacional (em contraste com movimentos semelhantes anteriores, de caráter local), organizado por partidos e *lobbies* conservadores e capitaneado pela Igreja Católica, contra direitos reprodutivos e sexuais, igualdade de direitos entre homens e mulheres e da população LGBT. Em termos sintéticos, para os autores, este movimento se concentra nas ideias de que igualdade entre homens e mulheres seria uma aberração antinatural e de que a população LGBT seria

um perigo à continuidade da humanidade. A linguagem da medicina é usada para justificar essas ideias e subverter os termos utilizados em políticas públicas progressistas. A utilização do termo ideologia, em particular, busca atribuir um caráter ilusório à categoria gênero enquanto construção social. Procura-se, assim, retirar do conceito de gênero suas conotações positivas (como a luta por igualdade entre homens e mulheres como valor), impondo-lhe conotações negativas, por meio de sua associação com o conceito de ideologia (no sentido de falsidade). Essa “estratégia semântica” é acompanhada pela promoção de um pânico moral frente aos avanços dos direitos sexuais e reprodutivos.

Em sintonia com muitos outros trabalhos que se propõem a mapear as origens do termo e das estratégias políticas subjacentes, Cornejo-Valle e Pichardo (2017) reconhecem os primeiros movimentos a partir das Conferências Internacionais das Nações Unidas, no Cairo, em 1994, e em Beijing, em 1995. No Cairo, registrou-se uma forte oposição de grupos católicos e muçulmanos contra acordos internacionais relacionados à família, por meio da recusa em aceitar conceitos como gênero e famílias no plural nos textos finais da conferência. Em Beijing, a Santa Sé promoveu um discurso sobre direitos humanos contrário aos conceitos e marcos-chave da agenda feminista; porém se posicionando como defensora dos direitos das mulheres, de maneira a apresentar as ativistas como radicais e pouco representativas dos anseios da população.

Para os autores, confirmando uma interpretação que é mais geral, essas ações não tiveram o êxito pretendido, fazen-

do que o Vaticano colocasse em ação um conjunto de ações mais planejadas e internacionais, apoiadas na investigação do feminismo crítico e na difusão da interpretação católica dos direitos humanos contra perspectivas feministas e marxistas, que seriam sintetizadas na expressão “ideologia de gênero”. Nesse primeiro corpo de literatura confessional foram definidas as questões-chave para a ação política a ser empreendida: são propostas as coordenadas pelas quais se definem os agravos contra a humanidade; apresenta-se os atores das disputas em curso; identifica-se o católico com o humano, o natural e o divino; os movimentos antagônicos são classificados como mentirosos, confusos e interessados; promove-se a diluição dos significados dos conceitos-chave do campo político antagônico; divulgam-se ameaças apocalípticas; e justificam-se ações homofóbicas e misóginas, interpretadas como um martírio por meio de uma elaboração conceitual da objeção de consciência (Cornejo-Valle; Pichardo, 2017).

Kuhar e Zobec (2017) também situam a emergência da noção de *gender theory* em torno das conferências de Cairo e Beijing e da atuação do Vaticano. Na sequência, destaca-se a promoção, amparada pelo Vaticano, de certos atores, como Dale O’Leary, Tony Anatrella e Gabriele Kuby, articulados em torno da ideia de que o gênero destruiria a masculinidade e a feminilidade e, como consequência, acabaria com a família. Estudando o contexto europeu, afirmam que o termo teoria (ou ideologia) de gênero passou a receber maior atenção em 2012 e 2013, particularmente nos protestos *Manif pour tous* na França, em torno da oposição ao casamento homossexual, aprovado em lei de 2013. De for-

ma semelhante, a resistência contra o casamento igualitário aconteceu na Espanha, em 2005, e na Itália, em 2007, no movimento “dia da família” – que depois se ampliou para os protestos antigênero. A Eslovênia vivenciou esses protestos em 2010, mesmo período de manifestações contra a educação sexual na Croácia. Na Polônia, a “ideologia de gênero” emergiu em torno das deliberações sobre violência de gênero. Na Eslováquia, o gênero apareceu como uma das palavras-chave durante o referendo de 2015 que discutia a redefinição da família e os direitos de casais do mesmo sexo.

Segundo os autores, torna-se comum nesses movimentos a ideia de que existiria um *corpus* científico coeso chamado de “teoria de gênero”, sinônimo para uma espécie de teoria conspiratória, no contexto de uma “revolução cultural” em que os fatos biológicos sobre homens e mulheres seriam negados ou subsumidos à fluidez do gênero. Seria um projeto de engenharia social, no qual os homens não seriam mais masculinos e tampouco as mulheres femininas, cada um/uma podendo escolher o seu sexo e orientação sexual, mesmo várias vezes em um único dia. Alguns intelectuais, como Tony Anatrella, afirmam ainda que a *gender theory* é uma ideologia da nova esquerda, que sucedeu a ideologia marxista. A batalha não seria mais entre burguesia e proletariado, mas entre homens e mulheres. Assim, a ideologia de gênero seria um “projeto neocolonial”, no qual o “ocidente decadente” tentaria impor a sua desilusão de gênero sobre o resto do mundo. O gênero é apresentado como um produto das elites corruptas, que estariam produzindo tais ideias

em universidades e em políticas transnacionais, associadas a feministas, ativistas etc. (Kuhar; Zobec, 2017).

Kuhar e Zobec (2017) fazem ainda referência ao fato de que os protestos contra a igualdade de gênero e diversidade sexual emergiram durante uma crise econômica na Europa. Isso ajudou a fortalecer a ideia de que existiria um *gap* entre as elites e as pessoas comuns. O movimento torna-se bem-sucedido na medida em que ele apela para “o futuro das famílias” e particularmente “das crianças inocentes”, que estão no centro dos discursos antigênero, baseados em uma “política do medo”, além de representar uma volta ao passado e prometer um “futuro melhor” (Kuhar; Zobec, 2017, p. 36).

No cerne desse movimento, encontra-se a união de diferentes atores que se pretendem defensores das crianças, das famílias e da nação, centrados no ataque ao que chamam de elites corruptas que, por meio da teoria de gênero, estariam construindo uma nova ideologia totalitária que buscaria destruir a masculinidade e a feminilidade, contra as bases naturais da família e, como consequência, da nação. Compartilham assim a ideia de que a teoria de gênero ataca a natureza (argumentos religiosos), a nação (argumentos nacionalistas) e a normalidade (argumentos conservadores). Dessa forma, para Kuhar e Zobec (2017), a ideologia de gênero unifica, de certa forma, diferentes atores em prol de um ideal maior. O movimento apresenta-se como moderno e jovem e tenta, em algumas situações, até mesmo apagar as conexões religiosas e criar uma imagem secular, que não pudesse ser dissociada do conservadorismo.

Os autores ainda destacam como a produção do conhecimento é um dos principais alvos do movimento antigênero. Na Polônia, assim como na França, os departamentos de gênero e estudos de gênero têm sido denunciados por seu suposto caráter “não científico”. Considera-se que os estudos de gênero são “ideológicos” e estão em conflito com fundamentos biológicos inquestionáveis, tal como as diferenças do cérebro masculino e feminino. Na mesma linha, outro alvo central desse movimento na Europa têm sido as escolas públicas. Diferentes tipos de ação são organizados para resistir ao ensino de igualdade de gênero nas escolas, especialmente por parte de “pais preocupados” que pressionam as autoridades e as/os professoras/es para que este assunto não seja abordado. Kuhar e Zobec (2017) também indicam, a partir da investigação feita acerca dessas campanhas antigênero na Europa, que três tipos de resistência atingem as escolas públicas: protestos contra a educação sexual, contra livros que “promovem” a ideologia de gênero e movimentos para manter as crianças em casa.

Considerando o contexto latino-americano, surgem também importantes constatações. Ao estudar o debate sobre a ideologia de gênero na Colômbia, Amaya (2017) resalta que esta noção tem sido usada como estratégia política, como recurso retórico e expressivo e como resistência a mudanças nas relações de gênero e sexualidade. Contudo, seria necessário compreendê-la também como facilitadora da emergência de novos sujeitos políticos, assim como da revitalização de setores já consolidados politicamente. A categoria possibilitou, dessa forma, a articulação de setores

sociais distintos em um momento de grande tensão e reestruturação da sociedade colombiana, no qual se negociava um novo pacto social. Apoiado em Grzebalska, Kováts e Peto (2017), sustenta a necessidade de entender o papel da ideologia de gênero nas sociedades contemporâneas como expressão de mudanças sociopolíticas e econômicas mais amplas. Nesse sentido, não seria simplesmente uma consequência direta do crescimento do fundamentalismo religioso ou extremismo político, mas parte de ajustes estruturais de maior alcance originados nas falhas do sistema econômico e político atual (Amaya, 2017, p. 162).

A partir do contexto argentino,² Vaggione (2017) traz elementos interessantes para pensarmos especialmente acerca desta dimensão das fronteiras com o campo religioso. O autor argumenta que a expansão das fronteiras da cidadania sexual impulsionada pelos movimentos feministas e pela diversidade sexual deu lugar, de forma aparentemente paradoxal, à configuração de uma “cidadania religiosa”, associada à promoção de um “secularismo estratégico”. Esses dois conceitos têm o propósito de tentar captar as articulações políticas do campo religioso resultantes do impacto dos movimentos feministas e de diversidade sexual nas democracias contemporâneas. Implicam aspectos legais, individuais-identitários e normativos, na direção de impor as normas e a posição católicas no espaço público. Para o autor, este movimento pode ser reconhecido já no discurso do papa Bento XVI, em abril de 2008, proferido

2. Ver também o trabalho de Pecheny, Jones e Ariza (2016) sobre a presença dos atores religiosos no campo da política sexual na Argentina.

nas Nações Unidas, no qual reiterava que os direitos associados à religião necessitavam de proteção frente à ameaça do secularismo nas sociedades contemporâneas. Vaggione (2017) associa este posicionamento ao impacto dos movimentos feministas e de diversidade sexual em termos de uma articulação ampla, para além da própria Igreja Católica, e que rompe fronteiras nacionais:

Tanto nas arenas transnacionais como nas nacionais a Igreja Católica e os setores aliados instrumentam estratégias e circulam argumentações em defesa das crenças religiosas como forma de resistir ao processo de sexualização da cidadania (Vaggione, 2017, p. 3, tradução minha).

De acordo com o autor, a Igreja Católica tem atuado por meio de duas estratégias ou focos fundamentais, expressos no que denomina de “cultura de morte” e de “ideologia de gênero”. O primeiro foco se concentra na condenação do que seria uma mentalidade anticonceptiva, que subverteria os principais valores atribuídos à família, ao sexo marital ou, ainda, à complementaridade entre homens e mulheres, tendo no combate especialmente ao aborto (mas também à eutanásia) bandeiras fundamentais. Além disso, a Igreja apela ao direito natural para reforçar o discurso em torno da moral social pelos direitos humanos, o que tem produzido efeitos de caráter mais amplo. Segundo Vaggione (2017), o uso dos direitos humanos como estratégia da Igreja transnacionalizou o ativismo católico conservador, promovendo a ideia de construção da “nação católica” como uma comunidade.

Quanto ao segundo foco, o autor enfatiza como a ideologia de gênero, enquanto algo a ser combatido, tem sido amplamente difundida especialmente por meio de congressos nacionais e internacionais sobre a família. O discurso central tem sido o reforço da complementaridade entre homem e mulher e a “identidade sexual” como algo indiscutível, na medida em que é tomada como condição objetiva fundamental para formar um par no matrimônio.

Por meio desses dois focos, a cidadania religiosa tem se expandido, e uma de suas facetas importantes tem sido a participação na tomada das decisões públicas em instituições políticas instituídas. Para Vaggione (2017), a Igreja Católica tem sido bem-sucedida ao propor fundir o crente e o cidadão na defesa do bem comum, apelando para a valorização ampla de uma “consciência cristã”. Nessa direção, os católicos teriam não só o direito, mas o dever de participar do debate público, especialmente nas disputas com os movimentos feministas e de diversidade sexual. No caso da Argentina, essa mobilização das crenças religiosas tem se dado de três formas: pela convocação dos fiéis leigos como parte da sociedade civil a mobilizar-se em defesa da “cultura de vida”; pela criação de laços com governantes, legisladores e juízes para defender a moral sexual católica e evitar a vigência dos direitos sexuais e reprodutivos; e pela incitação aos intelectuais e acadêmicos para defender a moral católica. O autor conclui que a “Igreja Católica longe de renunciar a vigilância sobre o corpo sexuado, sofisticou suas estratégias propondo novas formas de imbricação entre o cidadão e o crente que se manifestam nas identidades, nas práticas e no

reconhecimento dos direitos” (Vaggione, 2017, p. 31, tradução minha). Essas constatações nos ajudam a refletir também sobre o contexto brasileiro.

Gênero, sexualidade, cientificismo e liberdade religiosa

Gostaria de argumentar, com base na literatura do campo, que no Brasil também temos assistido à conformação de um certo discurso genérico e aglutinador, em que termos como bem comum, valorização da vida e da família, da natureza e da normalidade têm tomado um papel central (Carraira, 2015; Carvalho; Sívori, 2017; Corrêa, 2018a, 2018b). Além disso, também se recorre com frequência a um certo tipo de cientificismo, no qual argumentos supostamente científicos são acionados para justificar as posições conservadoras. Certamente, é fundamental que estudos considerem as especificidades de cada situação, atentando, por exemplo, para as diversas posições que compõem o cenário religioso no Brasil, desde as mais comprometidas com os direitos humanos até as mais restritivamente conservadoras e violentas. Mas estou mais preocupada em propor eixos de reflexão que incidam sobre certos atravessamentos, sobre posições ou estratégias que vão se tornando mais comuns.

Um exemplo pertinente para perceber alguns desses atravessamentos foram os posicionamentos de certos representantes religiosos na audiência pública referente à descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação, ocorrida nos dias 3 e 6 de agosto de 2018 no Supremo Tribu-

nal Federal, em Brasília.³ A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 foi ajuizada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSol), e a audiência teve a participação de mais de quarenta representantes dos diversos setores envolvidos na questão, entre especialistas, instituições e organizações nacionais e internacionais. Sem entrar em detalhes a respeito da audiência, que merece uma análise própria, como as já feitas para outros eventos associados (Luna, 2018; Luna; Owsiany, 2019), apenas chamo a atenção aqui para o fato de que alguns religiosos centraram seus discursos exatamente na promoção de ideias genéricas e vagas de valorização da vida, ao mesmo tempo que traziam à tona a manipulação de dados supostamente científicos para referendar suas posições.

Ou seja, ao invés de apontarem as implicações da descriminalização do aborto tendo como referência as especificidades de suas posições enquanto lideranças ou representantes religiosos, optaram pela retórica da associação com o cientificismo. Douglas Roberto Batista, representando a Convenção das Assembleias de Deus, por exemplo, privilegiou o uso de dados estatísticos a favor de seu argumento. Afirmou que o aborto estaria em desacordo com a moral dos brasileiros, já que 85% destes declaram ter fé cristã. Nesse caso, obviamente, não se pondera as imensas diferenças entre as posições daquelas e daqueles que se autodeclaram como cristãs e cristãos, promovendo a ideia de que haveria uma única posição comum. Ao mesmo tempo, Batista acio-

3. A íntegra dos discursos está disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/TranscrioInterrupovoluntriadagravidez.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2021.

na o argumento de que as pessoas favoráveis à descriminalização estariam “plenas de viés ideológico-partidário” (STF, 2018, p. 330-339).

Já o representante da Convenção Batista Brasileira, Lourenço Stélio Rega, apoiou-se no que seriam referências da genética acerca da vida embrionária, afirmando, por exemplo, que “a vontade da gestante ou de quem quer que seja não pode desconsiderar que um ser outro tem a sua própria identificação genética, que permanecerá até o restante e o final da sua vida. Portanto, embrião é singular em sua própria identidade” (STF, 2018, p. 347). Reforça, assim, por meio do apelo a conceitos absolutamente deslocados e inconsistentes (como a ideia de “identificação genética”), a valorização de uma suposta singularidade genética (como se independente da viabilidade da vida) em detrimento total da vida e saúde das mulheres.

O representante da Igreja Católica (CNBB), Dom Ricardo Hoerpes, escolhe iniciar a sua apresentação no que parece ser um movimento, ao lado de outros representantes e correntes religiosas, de adesão “aos dados da ciência” como primeiro argumento contra a descriminalização do aborto (STF, 2018, p. 303): “Infelizmente, querem nos desqualificar como fanáticos e fundamentalistas religiosos, que impõem ao Estado laico uma visão religiosa. Onde está o fundamentalismo religioso em aderir aos dados da ciência que comprovam o início da vida desde a concepção?” Não custa lembrar que a chamada doutrina católica da hominização imediata data somente de 1869 (Rosado-Nunes, 2012) e está atrelada a guerras e movimentos políticos importantes envolvendo o Vaticano e a França, que estaria enfrentando uma crise de

natalidade. Além disso, a Igreja Católica, em suas representações e atuações locais, tem mudado bastante as suas posições, inclusive acerca dos direitos humanos.⁴

Esses exemplos, tomados aqui como pistas relevantes, servem para ilustrar o que me parece ser um movimento mais comum de reivindicação de cientificismo e declaração do “outro” ou das posições contrastantes como “ideológicas”. Configura-se assim esta suposta cisão entre científico e ideológico, com estes representantes de grandes igrejas no Brasil fazendo questão de se associarem, neste caso, ao que seria científico. Vale lembrar ainda que esse movimento também poderia ser enquadrado naquilo que Vaggione (2017) tem chamado de secularismo estratégico, usado pela Igreja Católica para angariar mais espaço no cenário político contemporâneo.

Casos como esse exigem o aprofundamento de nossas reflexões acerca do atual panorama de disputas em torno dos direitos humanos no Brasil. Proponho aqui três eixos de discussão articulados que podem ser úteis para contextualizar este cenário. O primeiro deles se refere ao fato de que refletem a disputa acerca da preeminência da cidadania se-

4. No que se refere ao campo católico, Steil e Toniol (2012, p. 77) apresentam um valioso panorama analítico acerca da trajetória da Igreja Católica no Brasil referente aos direitos humanos: “Se no período da ditadura militar, a Igreja Católica esteve ao lado dos movimentos sociais de contestação ao regime militar na denúncia à tortura de presos políticos e às causas estruturais da pobreza, no contexto democrático, sua posição se define contra os movimentos que representam as posições a favor da descriminalização do aborto e do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Na medida em que as causas defendidas por estes novos movimentos passam a ser inscritas como Direitos Humanos, o uso da linguagem dos Direitos Humanos no discurso dos católicos entra em conflito com as orientações morais da instituição”.

xual (e reprodutiva) e da cidadania religiosa, nos termos de Vaggione (2017). Os argumentos elencados pelos representantes religiosos incidem exatamente nesta cisão, tentando promover a ideia de que a liberdade religiosa (ancorada na genérica declaração de fé no cristianismo que aparece nas estatísticas) deveria suplantiar a liberdade sexual e reprodutiva. Nessa hierarquia, os valores religiosos (muitas vezes escamoteados em ideias como bem comum ou argumentos pseudocientíficos) deveriam estar acima dos valores atrelados aos direitos humanos, como a saúde sexual e reprodutiva, a diversidade de gênero, entre outros. A chave do bem comum ou da valorização da vida (que na verdade restringe quem tem direito a que tipo de vida conforme dogmas religiosos) vai sendo apresentada como o discurso adequado a prevalecer no espaço público, quando na verdade traduz escolhas de fé individuais. Temos assim um cenário complexo no qual os direitos sexuais e reprodutivos vão sendo rotulados como posições privadas, individuais, exclusivas que poucas minorias tentariam impingir a uma sociedade que seria majoritariamente distinta e comungaria de outros valores, esses sim comuns a todos. Essa inversão do estatuto da igualdade de gênero e direito à diversidade como algo “menor” face aos valores religiosos precisa ser entendida como um movimento estratégico que tem sustentado muitas posições nos enquadramentos institucionais e cotidianos.

Articuladas a isso certamente estão as disputas em torno do Estado laico, da distinção entre público e privado e do estatuto dos direitos sexuais e da liberdade religiosa, que podem ser observadas em várias dimensões e temáti-

cas (Sales; Cyfer, 2019; Sales; Mariano, 2019). A igualdade de gênero, a diversidade sexual e os direitos sexuais e reprodutivos, nesse contexto, ainda precisam ser fortemente defendidos e concebidos como direitos humanos fundamentais. Sendo assim, cabe nos perguntarmos onde começa e onde termina, do ponto de vista do respeito às liberdades constitucionais, o direito à igualdade entre seres humanos face aos discursos proselitistas, especialmente por parte de certas lideranças que estão diretamente envolvidas no jogo político e na disputa por fiéis e eleitores, que tentam impor uma visão de mundo particular na arena dos direitos e da cidadania. Nesse sentido, é importante diferenciar entre as tentativas de imposição das normas e dogmas religiosos no espaço público, na medida em que de fato representam as crenças apenas de parte da população, dos esforços em tentar garantir e promover a dignidade e igualdade de todas as pessoas, por meio do respeito à cidadania de gênero, sexual e reprodutiva, concebida enquanto um princípio básico de valorização da diversidade humana e da própria vida.

O segundo eixo sugerido aqui se refere ao fato de que, como apontado no início do capítulo, as dimensões do gênero, da sexualidade e da reprodução cada vez mais têm se convertido em um idioma político fundamental. Se, por um lado, isso certamente é notório, por outro, é relevante adensar um pouco mais esse argumento. Em primeiro lugar, é bom lembrar que na prática tais dimensões sempre estiveram no centro das disputas políticas e econômicas que acompanharam processos de grande transformação social. Para citar algumas pistas bem mapeadas pela literatura, e em muito apoiadas

no trabalho de Foucault (1988) e na noção de biopolítica, isso é evidente em torno da Revolução Francesa, dos processos coloniais e do racismo associado, da constituição dos Estados nacionais, das grandes guerras etc. e pode ser visto também na história do Brasil (Bock, 1983; Carrara, 1996; Laqueur, 2001; Rohden, 2001, 2003; Stoler, 1995; Weeks, 1985). A produção de estratégias que associavam argumentos religiosos e cientificistas em nome da vida, do futuro, das crianças, da família, da sociedade, da nação e mesmo da espécie tem sido profícua e muitas vezes repetitiva. Uma constante certamente é a eleição de entes coletivos abstratos como alvos a serem defendidos à custa especialmente dos direitos das mulheres e associados à diversidade sexual e de gênero.

Além disso, é preciso mencionar que a centralidade do gênero e da sexualidade na política contemporânea tem assumido formas bastante singulares em cada contexto. A própria concepção de cidadania sexual e mesmo de democracia sexual, como importantes estudos têm mostrado, pode inclusive servir como forma de estabelecimento de novas fronteiras morais entre o desejável e aceito em países da Europa e Estados Unidos e aqueles que são concebidos como os “outros” indesejáveis (Fassin, 2011, 2016; Puar, 2007; Richardson, 2017; Sabsay, 2016; Scott, 2007). Trabalhos como os de Scott (2007), Puar (2007) e Fassin (2011, 2016) trazem contribuições importantes para entendermos como uma certa noção de democracia sexual pode estar no centro de novos processos políticos de exclusão que vêm sendo produzidos na França e Estados Unidos, sobretudo em relação aos muçulmanos. Em um contexto mais próximo, Vigoya (2017) e

Rondón (2017) ilustram como gênero e sexualidade têm sido usados nas disputas políticas recentes, ao mostrar que nos embates e articulações em prol do desarmamento da Colômbia, questões relativas a gênero e sexualidade foram alvo de negociações pautadas pela agenda conservadora.

Por fim, como um último eixo ou comentário, gostaria de salientar como tem sido recorrente nesses processos, mesmo quando o discurso conservador contra a igualdade de gênero e sexual é de fundo religioso, o apelo à ciência e a uma certa ideia de natureza. Para que o idioma conservador da preservação da vida, da família, da nação seja mais abrangente e acessível e até mesmo transnacional, é traduzido em suposições científicas que apelam para argumentos que são apresentados como “científicos”, mas que não encontram respaldo nos consensos científicos e éticos contemporâneos e atualizados. O mais comum é uma referência ao que seria natural ou normal, entidades totalmente abstratas e genéricas, que têm sobretudo a função de criar um ordenamento moral que impeça qualquer discussão científica de fato. E onde, muitas vezes, identificamos a natureza como ente emanador de uma verdade última que apenas substitui a revelação divina. Como bem demonstrou Laqueur (2001) para o contexto das transformações ocorridas a partir do final do século XVIII na França, uma revolução epistemológica, associada a uma revolução política, promoveu a substituição da fundamentação divina pela fundamentação na natureza para justificar a manutenção das hierarquias sociais que estruturavam a sociedade francesa da época.

Em especial o discurso da Igreja Católica, que se amplifica em outros setores, opera uma espécie de recuperação

das leis de Deus via “leis da natureza”. Fundamenta seus argumentos apoiados no cientificismo e no secularismo estratégico afirmando que os direitos sexuais e reprodutivos seriam contra a natureza, defendendo ideias como a complementaridade entre sexos baseada em diferenças “naturais”, o casamento como exclusivamente sexual e com fins reprodutivos, a identidade de gênero e a sexualidade como unicamente embasadas no dimorfismo sexual. Tudo o que representaria um afastamento dessas concepções, em especial, aborto, contracepção, casamento entre pessoas do mesmo gênero e até mesmo educação sexual, passa a ser considerado como uma ameaça à família e à sociedade.

Por fim, gostaria de insistir que temos um longo trabalho coletivo de problematização e questionamento desses usos e referências à ciência. Sugiro que, assim como o termo ideologia de gênero representa uma entidade vazia e por isso aglutinadora, as menções genéricas à ciência, no singular e como entidade suprema, desprovidas de contexto e precisão e enquadradas em argumentos e constatações totalitárias e generalizantes – o que as ciências de fato, concretas e singulares não fazem – precisam ser insistentemente contestadas. Afinal de contas, estamos enfrentando, exatamente em razão dessas confusões de discursos e argumentos, um período em que é preciso distinguir e resgatar o valor da produção científica qualificada. Não é sem razão que um dos alvos dos ataques concentrados em torno da ideologia de gênero têm sido os estudos e grupos que têm se dedicado há décadas a construir uma reflexão sólida, cientificamente embasada e eticamente responsável.

Referências

AMAYA, José Fernando S. La tormenta perfecta: ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 149-171, sept./dic. 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/2933/293355925008/293355925008.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2021.

BOCK, Gisela. Racism and sexism in Nazi Germany: motherhood, compulsory sterilization and the state. *Signs*, v. 8, n. 3, p. 400-421, 1983.

BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David. Unpacking the sin of gender. *Religion and Gender*, v. 6, n. 2, p. 143-154, 2016.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, 2015.

CARRARA, Sérgio. *Tributo à Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

CARVALHO, Marcos C.; SÍVORI, Horacio F. Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-37, 2017.

CORNEJO-VALLE, Mónica; PICHARDO, J. Ignacio. La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-32, 2017.

CORRÊA, Sonia. A "política do gênero": um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, p. 1-16, 2018a.

CORRÊA, Sonia. Eleições brasileiras de 2018: a catástrofe perfeita? *Sexuality Policy Watch*, 2018b. Disponível em: <https://sx-politics.org/ptbr/eleicoes-presidenciais-brasileiras-em-2018-a-catastrofe-perfeita/9008>. Acesso em: 22 jan. 2021.

CORRÊA, Sonia; PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman. A globalização das campanhas anti-gênero. *Sexuality Policy Watch*, 2018. Disponível em: <https://sxpolitics.org/ptbr/a-globalizacao-das-campanhas-anti-genero/8513>. Acesso em: 22 jan. 2021.

FALUDI, Susan. *Backlash: the undeclared war against American women*. New York: Three Rivers Press, 1991.

FASSIN, Eric. A double-edged sword: sexual democracy, gender norms, and racialized rhetoric. In: BUTLER, Judith; WEED, Elizabeth (org.). *The question of gender: Joan W. Scott's critical feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 2011. p. 143-158.

FASSIN, Eric. Same-sex marriage, nation and race: French political logics and rhetorics. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016. p. 85-107.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRZEBALSKA, Weronika; KOVÁTS, Eszter; PETO, Andrea. Gender as symbolic glue: how 'gender' became an umbrella term for the rejection of the (neo)liberal order. *Political Critique*, 2017. Disponível em: <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order>. Acesso em: 22 jan. 2021.

KUHAR, Roman; ZOBEC, Aleš. The anti-gender movement in Europe and the educational process in public schools. *CEPS Journal*, v. 7, n. 2, p. 29-46, 2017.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LAVINAS, Lena; GONÇALVES, Guilherme L. Brasil 2018: direitização das classes médias e polarização social. *Le Monde Diplomatique*, 4 out. 2018. Disponível em: <https://diplomatique>.

org.br/brasil-2018-direitizacao-das-classes-medias-e-polarizacao-social. Acesso em: 22 jan. 2021.

LUNA, Naara. O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo - ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 165-197, set./dez. 2018.

LUNA, Naara; OWSIANY, Laryssa. Aborto e luta por direitos humanos na ALERJ: religiosos e feministas em disputa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2019, v. 39, n. 2, p. 49-77, maio/ago. 2019.

PECHENY, Mario; JONES, Daniel; ARIZA, Lucía. Sexual politics and religious actors in Argentina. *Religion and Gender*, v. 6, n. 2, p. 205-225, 2016.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2007.

RICHARDSON, Diane. Rethinking sexual citizenship. *Sociology*, v. 51, n. 2, p. 208-224, 2017.

ROHDEN, Fabíola. *A arte de enganar a natureza: contracepção, aborto e infanticídio na primeira metade do século XX*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. (Coleção História e Saúde no Brasil).

ROHDEN, Fabíola. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001. (Coleção Antropologia e Saúde).

RONDÓN, Manuel Alejandro R. La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 128-148, sept./dic. 2017.

ROSADO-NUNES, Maria José. O tema do aborto na Igreja Católica: divergências silenciadas. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 23-31, abr./jun. 2012.

SABSAY, Leticia. From being sexual to having sexual rights. *Darkmatter*, n. 14, 2016.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 9-27, maio/ago. 2019.

SALES, Lilian; CYFER, Ingrid. Religião, gênero e esfera pública: uma introdução ao debate. *Pensata*, Guarulhos, v. 7, n. 1, p. 1-13, 2019.

SCOTT, Joan W. *Politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A trajetória dos Direitos Humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. In: OLIVEIRA, Pedro A. R.; MORI, Geraldo (org.). *Mobilidade religiosa: linguagens, juventude, política*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 75-88.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's "History of Sexuality" and the colonial order of things*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). *Audiência pública: interrupção voluntária da gravidez*. 2018. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/TranscrioInterrupovoluntriadagravidez.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2021.

VAGGIONE, Juan Marco. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *CADERNOS Págu*, Campinas, n. 50, p. 1-35, 2017.

VIGOYA, Mara V.; RONDÓN, Manuel Alejandro R. Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 118-127, sept./dic. 2017.

VIGOYA, Mara V. Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 120-141, sept./dic. 2017.

WEEKS, Jeffrey. *Sexuality and its discontents: meanings, myths and modern sexualities*. London: Routledge & Keagan Paul, 1985.

CAPÍTULO 3

“Meu filho, minhas regras”: pânicos morais, direitos sexuais e o projeto neoliberal de educação na cidade de Londrina (PR)

Martha Ramírez-Gálvez

Lara Facioli

Luci Ribeiro

Este capítulo aborda a discussão pública sobre a chamada “ideologia de gênero” no município de Londrina (PR). Focaremos alguns debates realizados na Câmara Municipal da cidade, a partir da proposta de dois projetos de lei que guardam teor semelhante, ao propor legislar sobre o ensino de conteúdos relacionados à chamada “ideologia de gênero”. Os projetos têm como pano de fundo o embate entre os limites do Estado e o que se considera uma “atribuição moral” da família em relação à educação sexual das crianças. A controvérsia sobre os projetos aqui discutidos foi antecedida

por, pelo menos, dois eventos nos quais o espantalho “ideologia de gênero” ganhou popularidade na cidade.

Em 2015, em meio à discussão do Plano Municipal de Educação (PME), a expressão “ideologia de gênero” se populariza, ganhando sentidos diferentes à compreensão existente no meio acadêmico e ao uso de gênero como categoria de formulação de políticas públicas. Em uma longa e tumultuada sessão, a Câmara Municipal de Londrina (CML) aprovou, com apenas dois votos contrários, o Projeto de Lei (PL) 75/2015, de adequação do PME ao Plano Nacional de Educação (PNE), com o uso da expressão “desigualdades”, em termos generalistas, no lugar de “desigualdades de gênero e de raça/etnia”, bem como firmou a supressão dos termos “gênero” e “diversidade de gênero”.

No ano de 2016, circulou em diversos locais de Londrina um panfleto que alertava para os perigos do que seria a ideologia de gênero: “A ideia da destruição da família e do cristianismo”, que teria origem em Marx e Engels, sendo continuada por feministas e alguns filósofos.¹ Para o autor

1. O panfleto, que circulou em escolas da rede privada de ensino, faculdades particulares e inclusive em condomínios de alto padrão, fez parte de uma agressiva campanha eleitoral de Filipe Barros, candidato à vereança e membro do movimento “Endireita Londrina”. Além do panfleto, divulgou-se a petição pública “Londrina sem gênero - Diga não à erotização de nossas crianças” e vídeos exibidos no YouTube e no Facebook. A petição, cujos termos são semelhantes aos do panfleto, está disponível em: <https://citizengo.org/hr/signit/34657/view>. Acesso em: 11 jul. 2021.

O conteúdo distorcido sobre as discussões de gênero e afrontas contra profissionais de educação e saúde, pesquisadoras de gênero e sexualidade, coletivos que lutam pelo fim das desigualdades de gênero e membros dos Conselhos Municipal e Estadual da Mulher provocaram algumas moções de repúdio.

do panfleto, foram as feministas que “elaboraram a teoria de gênero”, baseadas na ideia de que não se nasce homem ou mulher, e que cada pessoa poderia “escolher livremente a qual gênero pertence não dependendo do sexo biológico”.

O panfleto afirma que, na prática, “crianças a partir de 3 anos de idade não poderão ser educadas como menino ou menina”, bem como aborda a suposta criação de banheiros unissex, de “aulas de educação sexual e [a] sexualização precoce das crianças” que conduziria à pedofilia. Nesse sentido, os espaços educacionais acabariam por ensinar “conceitos contrários à família e à verdade científica”, usurpando de pais e mães a educação moral e religiosa de crianças.

As “ameaças” teriam como alvo as crianças, a família e o cristianismo – ao colocar em xeque o mito de criação divina da humanidade, constituída por machos e fêmeas, corroborado pela “verdade científica” da existência de dois sexos. Contudo, a comunicação é propositiva ao apresentar, como alternativa para “barrar definitivamente a ideologia de gênero em Londrina”, um PL de iniciativa popular para alterar a Lei Orgânica Municipal (LOM), a fim de “coibir” políticas educacionais que a promoveriam. O panfleto convidava a entrar em contato com Filipe Barros, apresentado, na época, como “advogado e conferencista sobre ideologia de gênero e aborto”. Ele se tornou figura pública ao ser eleito vereador e posteriormente deputado federal pelo Paraná² e, como

2. Filipe Barros seria eleito vereador de Londrina pelo PRB, cargo que ocupou entre 2017 e 2018, ao se eleger deputado federal pelo PSL. Estudou Direito na UEL e fez curso de filosofia *online* com Olavo de Carvalho. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/204411/biografia>. Acesso em: 5 jun. 2021.

veremos ao longo deste capítulo, um dos protagonistas do discurso antigênero em Londrina.³

Durante seu mandato como vereador, Barros apresentou os dois projetos que discutiremos. O primeiro deles visava instituir, “no âmbito do Sistema de Ensino do Município de Londrina, o Programa ‘Escola sem Partido’ (ESP)”, protocolado em fevereiro de 2017. Após seguir os procedimentos regulares, sua tramitação foi interrompida, por tempo indeterminado, a pedido do autor.⁴

Apesar dos desdobramentos do projeto Escola sem Partido, especialmente de organização de movimentos sociais de oposição ao projeto, nosso foco recai sobre os embates políticos em torno da aprovação do segundo PL: Emenda à Lei Orgânica nº 3/2017, de autoria de seis vereadores, dentre os quais o ex-vereador Filipe Barros, que propôs acrescentar o artigo numerado 165-A à LOM de Londrina, que trata da Educação:

O deputado se apresenta como: “Conservador, de direita, defendendo a redução do estado, o liberalismo econômico e a iniciativa privada (tão desvalorizada no nosso país). Defensor da vida, da família e das crianças”. Disponível em: <https://www.filipebarros.com.br>. Acesso em: 5 jun. 2021.

3. Este capítulo não objetiva analisar a trajetória política do deputado federal, mas sim o debate na cidade sobre “ideologia de gênero”, ao qual ele está atrelado.

4. O teor do PL é o mesmo dos que foram apresentados em vários municípios do país, seguindo o modelo disponibilizado no *site* do ESP, em versões adaptadas para legislativos municipais, estaduais e federal, de modo que qualquer parlamentar pudesse apresentá-lo (Costa; Silva, 2019). Em fevereiro de 2019, o projeto foi arquivado em função de sua interrupção por tempo indeterminado e da renúncia do proponente.

Art. 165-A. Ficam vedadas em todas as dependências das instituições da Rede Municipal de Ensino a adoção, divulgação, realização ou organização de políticas de ensino, currículo escolar, disciplina obrigatória, complementar ou facultativa, ou ainda atividades culturais que tendam a aplicar a ideologia de gênero e/ou o conceito de gênero estipulado pelos *Princípios de Yogyakarta* (Londrina, 2017b, grifo no original).⁵

A proposta de alteração de emenda começou a tramitar em dezembro de 2017, foi votada, em regime de urgência, em setembro de 2018 e aprovada com apenas dois votos contrários. Após liminar concedida por Luiz Roberto Barroso, ministro do STF, a alteração da lei foi suspensa temporariamente em 2019 e de maneira definitiva em 2020, após julgamento do plenário do STF que declarou, por unanimidade, sua inconstitucionalidade.⁶

A partir da urdidura desse contexto, é possível apresentar um diagrama de instrumentalização do pânico moral em

5. Os princípios de Yogyakarta – resultantes de uma conferência realizada em 2006, na Indonésia, na cidade de Yogyakarta – constituem um importante documento para a legislação internacional, no âmbito dos direitos humanos dirigidos a questões de orientação sexual e identidade de gênero.

6. A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 600/PR, com pedido de medida cautelar, foi proposta pela Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação (CNTE) e pela Associação Nacional de Juristas pelos Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais (ANAJUDH LGBTI). Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5733808>. Acesso em: 5 jun. 2021.

torno da falácia da “ideologia de gênero”, que distorce os objetivos de inclusão da temática de gênero e diversidade sexual no currículo escolar. Os discursos que sustentaram o debate favorável ao acréscimo do artigo 165-A foram claramente direcionados a atacar políticas públicas educacionais, direitos sociais, o Estado, a figura do professor e a escola pública como espaço de construção de conhecimento e de pensamento crítico.

Para esta análise, retomaremos brevemente alguns antecedentes históricos que conduzem à construção de um pânico moral no contexto internacional, brasileiro e no caso particular de Londrina. Em seguida, nos debruçaremos sobre os documentos, as falas em audiência pública, de forma a refletir sobre o pano de fundo de um projeto anti-Estado e contra políticas públicas de promoção da igualdade, que se explicita nos enfrentamentos políticos da discussão sobre gênero.

É importante ressaltar que o acesso a documentos e discursos só foi possível com a participação ativa das três autoras em todo o processo de enfrentamentos e interpelações dentro e fora da CML. Não se tratou de uma inserção no campo motivada por objetivos de pesquisa, mas como cientistas sociais posicionadas criticamente e comprometidas na luta pela contenção do que consideramos ser um retrocesso para o município. Julgamos, naquele contexto e em meio à efervescência política do momento, que nossa participação forneceria subsídios para agentes públicos envolvidos com a discussão. Tratava-se de recuperar, fundamentalmente no espaço do legislativo local, a compreensão teórico-analítica do conceito de gênero e sua importância

como categoria política articuladora de movimentos sociais e de formulação de políticas públicas.

Dessa forma, nossa metodologia ocupa uma linha fronteira entre participação observante e pesquisa-ação. Admitimos o envolvimento das investigadoras no grupo pesquisado, pois conhecíamos previamente os agentes das interações naquele contexto, organizamo-nos conjuntamente e tivemos direito a voz nos momentos de assembleia e audiência pública (Peruzzo, 2017). A pesquisa-ação também joga luz sobre nossas reflexões metodológicas, uma vez que ela é concebida e realizada em “associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo” (Thiollent, 2008, p. 16).

Sabemos que o fenômeno londrinense não apresenta nenhuma originalidade, pois é um dos municípios que adotaram as mesmas estratégias que se repetiram em outras cidades do país,⁷ seguidas por lideranças políticas e religiosas conservadoras. O conjunto dessas estratégias evidencia a organicidade de um projeto de poder que conjuga pânico morais, empreendedorismo moral e neoliberalismo, como argumentaremos ao longo deste texto.

No entanto, é importante ressaltar que Londrina – que já foi vanguarda no cenário cultural nacional e internacional –

7. Segundo o mapeamento feito pelo site *Professores Contra o Escola Sem Partido*, atualizado até março de 2020, entre 2011 e 2019, foram apresentados nas câmaras municipais do país cerca de 107 projetos de lei que versam sobre “ideologia de gênero”. Informação disponível em: <https://profscontraoesp.org/vigiando-os-projetos-de-lei>. Acesso em: 9 jul. 2021.

tem se destacado nos últimos anos pela ofensiva contra atividades artísticas que produzem diálogos e narrativas não hegemônicas. Os espetáculos culturais *Revolução silenciosa*,⁸ *O evangelho segundo Jesus, rainha do céu*⁹ e *DNA de DAN*¹⁰ sofreram tentativa de censura por parte de grupos religiosos e partidos políticos de extrema direita da cidade, além de ameaças aos/às artistas e às instituições que autorizaram o uso de seus espaços para as performances.

Dessa forma, a análise detida sobre o debate público do assunto em Londrina, com seus desdobramentos em termos políticos e sociais, pode servir para tornar mais explícitos esses percursos de poder que, desde há um tempo, objetivam sua consolidação sob bases sociais desiguais. Ar-

8. A performance de tese de doutorado, realizada pelo professor Aguinaldo de Souza, do curso de Artes Cênicas da Universidade Estadual de Londrina (UEL), retratou o sofrimento das vítimas desde o desembarque dos judeus nos campos de concentração até a morte. A presença de atores e atrizes nus em um dos gramados da UEL gerou descontentamento das pessoas da cidade e a imagem circulou pelo Brasil como “mau exemplo” das atividades realizadas na universidade.

9. A atriz e ativista Renata Carvalho interpreta Jesus e recria a história de Cristo como uma transexual nessa adaptação brasileira do texto da britânica Jo Clifford. Ao constar na programação do Filo 2016, um dos maiores festivais de teatro do país, o Conselho de Pastores Evangélicos e a Arquidiocese de Londrina emitiram notas de repúdio contra a apresentação, que precisou ser transferida da Capela Ecumênica da UEL para um auditório.

10. Performance do dançarino curitibano Maikon Kempinski, dentro de uma bolha translúcida, com o corpo coberto por um tipo de gel, foi encenada em espaço público durante o Festival de Dança de Londrina de 2017. Após o encerramento, a PM foi chamada e membros da organização do evento foram levados para a delegacia. De acordo com a organização, a denúncia caminhou no sentido de achar ofensiva a nudez do ator.

gumentaremos, ao longo do texto, que a ofensiva ao avanço da pauta de gênero não pode ser pensada sem a figuração de empreendedores que vinculam moralidade a um projeto neoliberal de forma a promover a redução do Estado e sua função na construção de políticas direcionadas a equacionar relações de desigualdades sociais.

Disputas de poder em torno das questões de gênero: contexto internacional, nacional e londrinense

A produção de pânicos morais (Cohen, 2002) alinhada ao “empreendedorismo moral” (Becker, 2008) constituem chaves de análise importantes para a compreensão de um processo de conversão depreciativa dos estudos e políticas públicas de gênero sob a gramática injuriosa da “ideologia de gênero”. O termo aparece como um significante que, como no panfleto descrito, carregaria consigo a sexualização de crianças e a pedofilia; a destruição da família e do cristianismo. Para alguns grupos, tratar-se-ia de uma política nociva, uma vez que ameaçaria a ordem social, definida pela “natureza” e por Deus (Scott, 2018), diante da qual emerge uma cruzada antigênero a ser travada principalmente no âmbito legislativo, visando mudanças que abarquem políticas educacionais. Nessa empreitada, o Vaticano se apresentou como um dos agentes mais expressivos na disputa política para recuperar a autoridade de definição de uma ordem sexual (Garbagnoli, 2018).

Essa cruzada mobiliza temores sociais, nomeados aqui de pânico morais, em consonância com Cohen (2002), que os apresenta como uma reação social combativa e hostil a condições ou elementos apresentados como perigosos aos interesses e valores que sustentam uma determinada ordem social. Os empreendedores morais têm um papel preponderante nessa cruzada, pois são eles que chamam a atenção do público para o que consideram um perigo, uma situação desviante: “[...] sem o empreendimento necessário para que regras sejam feitas, o desvio que consiste na infração da regra pode não existir” (Becker, 2008, p. 85).

Autores como Miskolci e Campana (2017) apontam que o contexto latino-americano da última década foi propício ao desenvolvimento da ideia de “ideologia de gênero” como contraofensiva a governos de esquerda que fomentaram discussões de gênero no espaço da escola, bem como políticas públicas de enfoque na equiparação de direitos matrimoniais às uniões entre pessoas do mesmo sexo.

O fenômeno, portanto, não é específico do Brasil. Petchesky (2008) identifica nas últimas décadas ameaças aos direitos sexuais e reprodutivos em diferentes lugares do mundo, observando que o sexo é “sempre algo político”, que implica um esforço contínuo para estabelecer limites em função das hierarquias sexuais e dos sistemas ideológicos que vigoram na religião, na medicina, nas políticas públicas e na cultura popular. Os conflitos ético-políticos nessa arena podem ter intensidades diferentes, com extremismos políticos e religiosos que se tornam uma ameaça para a justiça, a paz e os direitos humanos. Inquietações, medos e interes-

ses de grupos hegemônicos são capazes de suscitar pânicos morais direcionados a pessoas e grupos sociais com atributos ou práticas sexuais e de gênero marginalizadas e vulneráveis (Petchesky, 2008, p. 9-10).

Todavia, o surgimento de uma cruzada transnacional antigênero não se restringe, apenas, à censura ou à perseguição de “indivíduos desviantes” de padrões normativos. As discussões sobre gênero, direitos reprodutivos e sexuais, especialmente após a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Beijing (1995), tornaram-se gatilhos para a emergência de disputas que colocam em cena diversos projetos de ordenamento do mundo. Eles envolvem atores como organismos internacionais e forças conservadoras, vinculados a alguns setores religiosos, em consonância com o regime econômico neoliberal.

O caráter transnacional da cruzada antigênero, condensada no termo “ideologia de gênero”, teve participação expressiva de João Paulo II e do então cardeal Ratzinger, que retomaram concepções teológicas de forma a sacralizar a “complementaridade dos sexos” (como afirmação da criação divina do homem e da mulher) e a família (heterossexual), cuja integridade se veria ameaçada com o divórcio, o aborto e as uniões homossexuais. A criação divina do homem e da mulher e sua complementaridade serviria para “redefinir não só leis seculares que regem os sexos, a sexualidade, a reprodução e a família, mas a mesma natureza humana” (Case, 2018, p. 27, tradução nossa).

De acordo com Case (2018), a complementaridade entre os sexos foi uma inovação teológica da metade do sé-

culo XX, que perpassou o papado de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI, e se deu como resposta aos avanços de direitos das mulheres e da comunidade LGBTQIA+. Tratou-se, ainda, de uma reação à incorporação do termo gênero em documentos acadêmicos e legais, fundamentalmente após as conferências internacionais de Cairo e Beijing, cujo resultado foi a recomendação de incorporação da perspectiva de gênero na formulação de políticas públicas dos Estados signatários, além do impulsionamento do debate sobre o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo.

Dale O’Leary, ativista do conservadorismo católico e antifeminista norte-americana, participante na Conferência de Beijing, ganhou projeção internacional por apresentar ao então cardeal Ratzinger um informe que posteriormente seria publicado como *A agenda de gênero*, livro traduzido para vários idiomas e disponibilizado em *sites* antigênero, inclusive no Brasil. Ratzinger reconheceu naquele material a origem do feminismo radical, dos direitos dos homossexuais, dos direitos reprodutivos, das novas formas de família e da transexualidade, que, supostamente, colocariam em risco uma certa “ecologia humana”.

Para Case (2018), as intervenções de Ratzinger¹¹ transcenderam a Igreja Católica devido às alianças com outras

11. Entre 1980 e 2013, o Brasil recebeu cinco visitas papais: João Paulo II (1980, 1991, 1997), Bento XVI (2007) e Francisco (2013). Ratzinger, mentor intelectual das campanhas antigênero, visitou o país na condição de cardeal e papa em momentos de debates-chave, como aborto, uso de células-tronco, discussão sobre homossexualidade e ensino religioso. Em 2007, foi realizada em Aparecida (SP) a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e, em 2010, o Congresso ratificou, sem debate, um acordo entre Brasil e a Santa

comunidades de fé, o que resultou, nos termos de Scott (2018), numa “cato-laicidade”. Concordamos com a análise de Graff (2018, p. 85), segundo a qual devemos atentar para duas dimensões do fenômeno, uma teórica (teológica) e outra política (estratégica), conjugadas na “instrumentalização da religião na luta pelo poder”.

A investida transnacional antigênero é analisada por Corrêa e Kalil (2020). Para as autoras, a disputa acerca da desnaturalização da ordem sexual, trazida pelas discussões sobre gênero e sexualidade, estaria associada ao surgimento de novas configurações de esfacelamento do tecido social como efeito da conjugação entre o neoliberalismo e a repolitização do campo religioso. Desse modo, o ativismo antigênero está presente em diversos espaços sociais, para além do campo religioso e de uma tradição religiosa em particular, pois

configura um inimigo único e atemorizante, reúne atores religiosos e não religiosos para formar uma frente ampla de ativismo em nome da defesa do “que é humano” e, por fim, produz pânico moral na esfera pública, permitindo-lhes, como consequência, influenciar os/as legisladores/as e bloquear reformas jurídicas e sociais sobre te-

Sé, com desdobramentos sobre a inclusão de gênero na educação (Corrêa; Kalil, 2020). O Documento de Aparecida, que consubstancia as indicações pastorais resultantes da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, designa a família como “patrimônio da humanidade” e espaço insubstituível para a educação de filhos que, no entanto, seria menosprezada pela “ideologia de gênero”, segundo a qual é possível a escolha da orientação sexual a despeito das diferenças dadas “pela natureza humana”, provocando mudanças legais que “ferem gravemente a dignidade do matrimônio, o respeito ao direito à vida e a identidade da família” (Celam, 2007, p. 30).

mas de saúde e direitos sexuais e reprodutivos e sobre temas relacionados às pessoas LGBTQ (Garbagnoli, 2018, p. 60, tradução nossa).

Destacamos a seguir alguns episódios no cenário nacional de disputa de narrativas que podem nos servir de parâmetro para situar a ofensiva reacionária. Em 2011, ocorreu uma primeira disputa no campo educacional, em torno do programa Escola sem Homofobia. Este visava a produção de materiais didáticos, sob responsabilidade do Ministério da Educação (MEC), com o objetivo de combater a violência, discriminações e preconceitos contra pessoas LGBT nas escolas do país. Devido à pressão dos grupos religiosos, que pejorativamente apelidaram o programa de *kit gay*, a então presidenta Dilma Rousseff determinou a suspensão da distribuição do material.

Vale ressaltar que já no ano de 2010, durante a campanha presidencial travada entre José Serra (PSDB) e Dilma Rousseff (PT), a discussão sobre o aborto veio à tona, fundamentalmente direcionada às candidatas Dilma e Marina Silva, acusadas de serem favoráveis ao aborto. A mobilização dos conservadores na promoção de uma campanha anti-Dilma Rousseff já apontava, naquele contexto, para a construção de um pânico moral de gênero vinculado à eleição de uma candidatura de esquerda.

Os anos de 2014 e 2015 são outra referência histórica sobre o tratamento das políticas públicas educacionais, no marco da formulação dos Planos Estaduais e Municipais de Educação, em muitas das quais a palavra gênero foi retirada de diversos documentos em todo o território nacional.

A cruzada estabelecida extrapola os muros da escola e se instala em outras esferas de cultura, como foi o caso do encerramento da mostra de arte *Queermuseu: cartografias da diferença na arte brasileira* em Porto Alegre, em 2017, devido à pressão de grupos que acusavam uma suposta erotização e sexualização das crianças.¹²

Tomamos ainda, como outro momento-chave, o contexto das eleições presidenciais de 2018, que expôs, principalmente via mídias digitais, uma série de conteúdos direcionados por alguns grupos sociais para combate às discussões de gênero entre crianças e adolescentes.¹³

O movimento conservador ocorrido no nível federal reverberou no debate em torno do Plano Municipal de Educação de Londrina. A omissão do termo gênero aconteceu após disputa na Câmara, em junho de 2015, com dezessete votos favoráveis e dois contrários (de duas vereadoras). Os grupos progressistas ativos da cidade possuíam apoio de poucos vereadores, sendo fundamental nesse processo a atuação da então vereadora Elza Correia, reconhecida publicamente pela luta e defesa dos direitos das mulheres.

Em 2017, em outra legislatura, a CML aprovou o Dia do Nascituro, com duas abstenções. O projeto, que havia sido ela-

12. Sobre o *Queermuseu*, confira o capítulo 6, de Jorge Leite Junior e Vi Grunvald, nesta coletânea.

13. Uma série de conteúdos elaborados em formato de textos, vídeos, imagens e memes se dedicava à divulgação de enunciados falsos, cujo objetivo era acusar os governos anteriores, situados no espectro político à esquerda, de distribuir material erótico para crianças. Um dos exemplos, que teve grande divulgação nas mídias, apontava para a suposta distribuição de mamadeiras eróticas, em formato de pênis, nas escolas brasileiras.

borado no ano de 2013 por dois vereadores reeleitos, voltou à pauta em 2017 e permitia que as escolas públicas selecionassem conteúdos de valorização da vida e do suposto direito do feto ao nascimento e ao desenvolvimento, que passou a ser explicitamente nomeado na Comissão de Defesa dos Direitos do Nascituro, da Criança, do Adolescente e da Juventude.

A aprovação da data colocou em xeque a luta pelo aborto seguro como política de saúde da cidade, acompanhando o contexto nacional em que a pauta em torno do aborto havia crescido desde a já mencionada campanha eleitoral de 2010. O reavivamento em Londrina da discussão acerca do aborto e da defesa veemente do nascituro encontra eco no cenário brasileiro de 2015, ano da aprovação do Projeto de Lei 5069/2013, apresentado por Eduardo Cunha, cujo objetivo era dificultar o acesso de vítimas de estupro a cuidados médicos essenciais.

Os acontecimentos anteriores, que tomaram conta dos principais debates e decisões do legislativo municipal, tiveram como um dos seus efeitos benéficos, naquele contexto, o fortalecimento da Frente Feminista de Londrina, criada em meio à organização do evento 8M (8 de março) em 2017. No mesmo cenário de resistência, especialmente diante dos retrocessos no campo da educação, surgiu o Coletivo Escola Cidadã, composto por docentes da educação básica e superior de instituições públicas com o objetivo de fazer frente aos projetos tratados aqui.

No debate dos projetos, que discutimos a seguir, foi possível identificar que, paralelo à retirada das discussões de gênero na escola, construiu-se um ataque às escolas

públicas, vistas como espaços “sem controle”, de “doutrinação esquerdista” realizada por professoras e professores que fomentariam “valores contrários à família” e ao ordenamento da “natureza humana”. Retratadas desse modo nos debates públicos, as escolas estariam em discordância com valores da emergente e autoidentificada classe de “cidadãos de bem”. O pânico gerou a ideia de que as crianças deveriam ser protegidas não só das sexualidades dissidentes, mas da própria figura do professor e da professora.

Pânicos e empreendedorismos morais: a escola pública criminalizada como espaço de perversão

Apesar de seu arquivamento, em fevereiro de 2019, e após vários pareceres contrários e uns poucos favoráveis,¹⁴ o projeto Escola sem Partido deixou como legado o efervescente e polêmico projeto de alteração da LOM, que também visou a retirada de gênero do contexto das escolas. As análises para justificar a inexecutabilidade do PL ESP apontaram que: 1) cerceava o exercício docente, restringindo o papel do professor e proibindo o livre debate no ambiente escolar; 2) violava a competência da União para editar normas gerais

14. Pareceres contrários ao PL foram emitidos pelo Conselho Municipal de Educação, Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, Secretaria Municipal de Educação, 10ª e 22ª Promotorias de Justiça de Londrina, UEL e Sindicato dos Servidores Públicos Municipais de Londrina (Sindiserv). Dentre os favoráveis, temos: 27ª Promotoria de Justiça na área Infracional Juvenil e Educação e Instituto Filadélfia de Londrina (UniFil).

sobre educação; e 3) já havia declarações do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a inconstitucionalidade da matéria.

O Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº 3/2017, que acrescentou o artigo numerado 165-A, objetivava, em resumo: “proibir atividades pedagógicas que visem à reprodução do conceito de ideologia de gênero nas escolas públicas e privadas de Londrina”; impedir “que se trate os conceitos instituídos pelo Princípio de Yogyakarta, justamente para que não haja doutrinação sobre assuntos que são escolhas pessoais e individuais, devendo as instituições de ensino se aterem prioritariamente aos assuntos didáticos”; estipular que não “cabe à escola doutrinar sexualmente a criança, muitas vezes ainda imatura para compreender assuntos tão complexos, e mais, ignorando totalmente o direito de escolha dos pais em relação à metodologia de ensino desejada”; “não deixar que o Estado defina o que é melhor para as crianças”; “assegurar o cumprimento da liberdade pessoal, fundada no respeito aos direitos humanos essenciais, conforme assegura o artigo 12, do Pacto de San José” (Londrina, 2017b).

Todos os argumentos apresentados contra o PL ESP foram, sem exceção, mobilizados para assinalar a inconstitucionalidade do Projeto de Emenda à LOM acerca da chamada “ideologia de gênero”. Da mesma forma, tratava-se de matéria inconstitucional, que interferiria na liberdade de cátedra e violava a competência privativa da União para legislar sobre normas educacionais. Apesar disso, e da fragilidade argumentativa do próprio projeto, ele não só foi aprovado com a maioria avassaladora dos votos, como todos os argumentos legais e conceituais não foram suficientes para

dissuadir os vereadores, nem mesmo uma parte da opinião pública sobre suas consequências deletérias.

O termo gênero, de maneira inédita, e em consonância com os estímulos já apresentados por dinâmicas nacionais e internacionais, estava nas falas dos cidadãos londrinenses e nos espaços das mídias locais, seja como aquilo que devia ser levado para dentro da escola, a fim de evitar relações de violência e desigualdade; seja como o indizível, o inominável e ideológico, que poderia conduzir as crianças a um distanciamento de sua natureza biológica.

A tramitação do Projeto de Emenda à LOM seguiu todos os procedimentos burocráticos; passou por análise e emissão de parecer em quatro comissões da Câmara de Vereadores de Londrina. O primeiro passo desse trâmite consiste na elaboração do parecer técnico da Assessoria Jurídica da Câmara, que manifestou a inconstitucionalidade do projeto, pois não era “conferido ao poder legislativo a iniciativa para, dispor em lei, sobre as atribuições que diretamente repercutem no serviço público de ensino” (Londrina, 2017a, p. 2). Esse parecer destacava o posicionamento contrário do STF em matérias semelhantes, como alterações nos planos municipais de educação, a suposta doutrinação nas escolas, projetos de lei sobre o espaço escolar que censuram conteúdos e limitam a liberdade de ensino.

Apesar do parecer técnico da própria Assessoria Jurídica da Câmara, que comunicava impedimentos constitucionais, o projeto seguiu a tramitação pelas diferentes comissões e foi aprovado, a despeito de vários conselhos, entidades e instituições que também se manifestaram contrários à apro-

vação. No Quadro 1, apresentamos o posicionamento dos pareceres emitidos:

Quadro 1 - Pareceres recebidos pela CML sobre o Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº 3/2017

Contrários	Favoráveis
Assessoria Jurídica – CML Assessoria Técnico-Legislativa – CML APP Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Paraná Núcleo Regional de Educação de Londrina 24ª Promotoria de Justiça – Ministério Público OAB/Londrina – Comissão da Mulher Advogada Sindicato dos Profissionais das Escolas Particulares de Londrina e Norte do Paraná (Sinpro) Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Conselho Municipal da Criança e do Adolescente Conselho Municipal de Educação de Londrina Conselho Regional de Psicologia do Paraná Secretaria Municipal de Educação Secretaria Municipal de Política para as Mulheres Comissão de Educação, Cultura e Desporto – CML*	Conselho Municipal da Juventude (Conjuve) Conselho de Pastores Evangélicos de Londrina e Região Metropolitana Comissão de Justiça, Legislação e Redação – CML** Comissão de Defesa dos Direitos do Nascituro, da Criança, do Adolescente e da Juventude – CML Comissão de Direitos Humanos e Defesa da Cidadania – CML

Fonte: Elaboração própria.

* Dos três vereadores que compõem essa comissão, um votou favorável, em separado.

** Dos cinco vereadores que compõem essa comissão, um votou contrário, em separado.

Isso posto, questionamos: o que garante as especificidades do projeto de alteração da LOM? Quais as finalidades de sua propositura durante a campanha para vereança (2016) e sua aprovação, em regime de urgência, no início de campanha para o Congresso (2018)? O que faz com que esse projeto ganhe força na cena pública da cidade, apesar de sua explícita inconstitucionalidade e da resistência da sociedade civil consultada?

Consideramos que o esforço de apontar as fragilidades do projeto em termos constitucionais e jurídicos foi apropriado de modo a se converter em um debate criador de um pânico moral. Este mobilizou, fundamentalmente, temores vinculados a princípios religiosos e percepções sobre família, de forma a reforçar o questionamento sobre o papel da escola e dos docentes, sobre quais instituições e sujeitos estariam aptos a educar crianças e adolescentes, bem como quais conteúdos deveriam ser ministrados ou deixados de lado no processo formativo. Desse modo, também se gerou desconfiança em relação ao Estado, por promover diretrizes em educação, segundo orientações de organismos internacionais.

A justificativa do projeto aponta para a figura dos professores entendidos como mais que doutrinadores, enquanto condutores de uma sexualidade desviada, fora da norma, que diverge do sexo biológico e natural dos estudantes.

Ao longo do debate em audiência pública na Câmara, o próprio vereador Felipe Barros, autor do projeto, mobilizou exemplos de livros didáticos e ações docentes, retirados de seus contextos, para justificar o que chama de sexualização das crianças. Ao mostrar cenas de um suposto projeto desenvolvido em uma das escolas da cidade, o então vereador afirma

que os professores “colocavam ali os diversos gêneros que as crianças poderiam escolher”. Da mesma forma, ele expõe um livro, recolhido da biblioteca de uma das escolas municipais de Londrina, cujo conteúdo relatava um ato sexual e que, segundo ele, era transmitido para crianças de qualquer idade, o que evidenciaria “o meio pelo qual a ideologia de gênero tem sido introduzida dentro das escolas”. O referido vereador, agindo como empreendedor moral, apresentou à sociedade local um quebra-cabeça macabro, alvo de sua cruzada moral, desconsiderando que o material apresentado tinha destinação etária, além de ser base formativa para professores e professoras.

Ao indicarmos as ações antigênero como estandartes morais, levamos em conta o conjunto de emoções sociais mobilizadas pelos seus discursos em espaços diversos, como redes sociais, mídias televisivas e mesmo em espaços públicos como o próprio ambiente legislativo da Câmara Municipal. O empreendedorismo moral, segundo Becker (2008), está relacionado a uma situação de cruzada moral, cujas ações servem para o estabelecimento de regras morais que tenham como objetivo evitar o que os cruzados consideram danoso para a sociedade.

Para o autor, o empreendedor moral não deseja apenas impor sua compreensão do que considera certo, ele julga que toda a comunidade irá se beneficiar das regras que deseja estabelecer. Nas situações em que o conceito de gênero é alvo de um empreendimento moral, não ocorre somente a desqualificação desses estudos – como apontado em trecho do projeto de alteração da LOM, quando afirma que os estudos de gênero “não são científicos”. Os cruzados morais tam-

bém difamam e criminalizam publicamente atores sociais, no caso, professores, estudantes, pesquisadores, juristas e a própria escola pública, que passam da categoria do comum para condição de marginalidade e, mais do que isso, de espaço disponível para a manipulação de crianças e adolescentes:

a liberdade de ensinar [...] não confere ao professor o direito de se aproveitar de seu cargo e da audiência cativa de seus alunos para promover seus próprios interesses, concepções ou preferências ideológicas, religiosas, morais, políticas e partidárias [...] nem o direito de dizer ao filho dos outros o que é verdade em matéria de religião ou moral (Londrina, 2017b).¹⁵

Ainda que, nesse caso, o empreendedorismo moral não alcance seu objetivo institucional, que é fazer vigorar uma legislação antigênero, tendo em vista que os projetos municipais que aprovaram a retirada do gênero das escolas acabaram sendo derrubados pelo STF,¹⁶ seu processo gera intimidação,

15. Trecho do projeto de lei, que encontra eco em discursos proferidos na CML.

16. A 24ª Promotoria de Justiça da Comarca de Londrina, em fevereiro de 2020, enviou Recomendação Administrativa à Chefe do Núcleo Regional de Educação de Londrina, à Secretaria Municipal de Educação e à reitoria da UEL para não sancionarem arbitrariamente seu corpo administrativo ou docente por promover o respeito à dignidade das pessoas e seguir princípios constitucionais e normas que regem a educação nacional. O documento faz um completo apanhado das normas jurídicas e princípios constitucionais contrariados em projetos como os aqui analisados. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/2020/02/104/24a-Promotoria-de-Justica-da-Comarca-de-Londrina-expede-recomendacao-administrativa-contra-a-violacao-da-liberdade-de-catedra.html>. Acesso em: 9 jul. 2021.

estigmatização, temor de ações de vigilantismo e violência. Além, claro, de servir como palanque e impulsionamento de candidaturas políficas na cidade e em outros níveis de poder.

O sucesso de um pânico moral deve-se à habilidade, por parte dos empreendedores morais, de despertar ansiedades coletivas através de um ponto de contato entre um “evento maligno” e o sentimento de incerteza e de inquietação frente à probabilidade de perda de um mundo, de uma forma de viver até então conhecida e aceita.

Nesse sentido, um dos argumentos centrais do projeto de lei consiste em apontar que não se pode “deixar que o Estado defina o que é melhor para as crianças em detrimento de suas famílias”, sendo os estudos de gênero aquilo que se constituiria como o braço do Estado no interior da intimidade e da esfera doméstica e que tentaria, no limite, destruir as famílias brasileiras e de Londrina. Permitir as discussões de gênero seria, nos termos do projeto, “fazer das crianças londrinenses, ratos de laboratórios, caracterizando abuso infantil e falta de proteção física e moral”.

A mobilização de sentimentos sociais pelos empreendedores morais ocorre, como aponta Cohen (2002), quando coloca pessoas ou grupos sociais como perigosos, em relação a valores e interesses da comunidade. A cruzada moral necessita de um par antagônico que desperte medo, temor, cólera e indignação. No caso aqui analisado, os pares público-privado, família-escola, pais-professores surgem como dicotomias que disputam a educação das crianças londrinenses. O reforço da educação restrita à esfera da família, em oposição a uma real função da escola, que seria

de caráter conteudista, distante de uma educação engajada, crítica e que reflita relações de desigualdades, dá o tom do debate de gênero. As figuras dos professores seguem operando na chave da doutrinação quando não restritas ao ensino de português, matemática e biologia.

A manifestação a seguir, proferida durante audiência pública, aponta, dentre outros fatores, para o lugar da escola como “entregadora” de uma educação que não considere aspectos de gênero e, no limite, que não tenha como função o desenvolvimento do pensamento crítico:

A educação sexual deve se restringir ao âmbito familiar; experiências sexuais fora da idade apropriada causa depressão. Ensinar uma criança, antes de ser completamente letrada, a fazer sexo não deve ser papel da escola. Todas as escolas têm hoje alunos afeminados, não só alunos, têm professores, há funcionários, e não há nenhum problema. Para que criarmos uma carga ideológica na formação sexual, como há na questão política? Professores engajados que não respeitam opiniões opostas de seus alunos. A questão é séria, e é mais séria porque o legado que recebemos nos últimos 14 anos é muito ruim para o Brasil, é ruim em todos os aspectos [...]. Portanto o que se tema [sic] na sociedade onde há homens, mulheres e crianças é que de repente sejamos obrigados por lei a formarmos uma criança sexualmente, quando não cabe ao educador. A escola tem que entregar educação, acima de tudo, educação de qualidade. E os problemas, nós fazemos gestão disso no nosso dia

a dia. Por isso a Unifil, o Colégio Londrinense, que começou em 1934, é favorável ao projeto, para tirarmos essas ideias de dentro da escola e focarmos na educação, que é o nosso ministério [Reitor de universidade privada – Audiência Pública CML] (Londrina, 2018).

Em concordância com a exposição do reitor e após se afirmar como “cliente” direto da universidade administrada por ele, um dos vereadores, no calor do debate e em meio a vaias e manifestações de descontentamento, proferiu sua posição também em torno de uma educação conteudista, dissociada da educação moral, sexual e ideológica atribuída à família.

Por isso eu confio no Colégio Londrinense, onde eu coloquei meus quatro filhos pra estudar [...]. Parabéns pela tua fala. Eu queria dizer que onde meus filhos estudaram, foram educados para deixarem as outras pessoas falarem. Eu vou falar o linguajar mais popular, é simples. Escola municipal, ou estadual ou a própria universidade, eu vi aqui uma pessoa representando a universidade, os meus impostos vão lá, pra bancar e pagar os professores e as instituições. Eu acho que ninguém pode impor nada. [...] Professores não foram constituídos para educar filhos, os filhos têm que sair educados de casa, pelo pai e pela mãe. Professor que quer se intrometer na educação de um filho meu, eu tenho certeza, se eu descobrir, eu processo. Porque quem educa o filho, para ele ser educado na escola, são os pais

[...]. Vereador Filipe, o seu projeto é importante, para ninguém impor nos nossos filhos, nos filhos londrinenses, o que eles devem fazer ou não devem. Lá na escola, os professores têm que educar as crianças para ler e escrever, para entrar na faculdade, para ser um médico [Vereador – Audiência Pública CML] (Londrina, 2018).

Aqui merece destaque a cisão entre público e privado, sendo que os representantes das escolas privadas de Londrina, bem como do sindicato destas, posicionaram-se no sentido de apoiar o projeto e a retirada da discussão de gênero da escola. Via de regra, as falas de sujeitos vinculados às instituições públicas de ensino da cidade, ao sindicato dos profissionais da educação pública e ao Fórum Municipal de Educação foram protagonistas na condução de uma crítica ao projeto e favoráveis à manutenção do gênero nos currículos, como apontam as seguintes falas:

Quando se fala de gênero nas escolas, não é com escopo de influenciar na sexualidade das crianças e dos adolescentes, no que tange aos seus processos de desenvolvimento, mas sim no sentido de ensiná-las a respeitar todo mundo, independentemente de seu gênero ou orientação sexual ou do seu sexo. Elucidando o que esses conceitos significam e como eles afetam a sociedade como um todo, já que é a desinformação que gera preconceito e desrespeito. Assim não seria estimulado que a criança ou adolescente deveria ser membro da comunidade LGBT, o que não tem nenhum problema,

mas apenas que todos podem ser o que quiserem e que todos merecem respeito e tratamento digno. Ainda, de prontidão, percebe-se que a presente iniciativa é inócua, pois o artigo 53 do ECA, assim como o artigo 205 da constituição federal, já garantem que a criança e o adolescente sejam educados com respeito ao seu pleno desenvolvimento [Membro OAB/Londrina – Audiência Pública CML] (Londrina, 2018).

O artigo 3º da LDB, princípio 11, diz que a realidade extraescolar deve adentrar na escola. Então as escolas têm sim um papel e uma relevância na formação das crianças nesse caso. A própria LDB prevê formas institucionalizadas de participação da família. A meu ver o projeto parte da falsa premissa, ele cria uma lógica de perseguição, criminalização, cerceamento e violação dos direitos dos educadores e educadoras [Membro da APP – Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Paraná – Audiência Pública CML] (Londrina, 2018).

Como claramente apontado nessa última fala, fundamentada na LDB, o projeto transcende o debate de gênero, colocando em tela as falsas premissas dos defensores do projeto que, além de criminalizar o trabalho docente, exaltam o privado em detrimento da coisa pública. Conjuntamente ao ataque às figuras dos professores e à própria educação básica, a Universidade Estadual de Londrina (UEL) figurou em algumas falas como antidemocrática, tanto por se opor ao projeto, quanto por compor o principal cenário

dos estudos locais a respeito das questões de gênero. Parte significativa das falas, como a que apresentamos a seguir, proferida pelo então vereador Filipe Barros, apontava para uma concepção de democracia centrada na ideia de livre possibilidade de expor uma opinião.

A Universidade Estadual de Londrina falou muitas palavras, belas, bonitas, solidariedade, discussão, pluralidade, democracia, e eu sr. Presidente, como sou ex-aluno posso garantir que hoje, infelizmente, a UEL não é um ambiente plural nem democrático. Porque todas as pessoas que possuem a mesma opinião que nós, que somos contra a ideologia de gênero, são perseguidos dentro da UEL, como diversos professores, então a UEL não é exemplo de democracia [Vereador Filipe Barros, proponente do projeto – Audiência Pública CML] (Londrina, 2018).

O ataque à dimensão pública dos direitos sociais se estende não somente à escola e à figura do professor, mas a qualquer pessoa ou instituição que contrariasse o projeto de lei proposto. Para além do caso da própria UEL, temos o ataque a figuras públicas e políticas como, por exemplo, ao então vereador Amauri Cardoso (PSDB), também professor da rede pública municipal de ensino, que foi chamado de pedófilo e pederasta em uma das sessões da Câmara, além de ter seu rosto estampado em panfletos que o remetiam à defesa da pedofilia, por se posicionar a favor das discussões de gênero na escola.

As falas expostas deixam evidente uma relação muito próxima daquela observada por Wendy Brown (2019) no contexto estadunidense recente, sob a presidência de Donald Trump. De acordo com a autora, no interior dos grupos conservadores de direita e extrema direita em ascensão nos últimos anos, existe uma relação intrínseca entre neoliberalismo e valores morais tradicionais. Em outros termos, a política moral, de criação de pânicos e de empreendedores morais, não se descola de um projeto neoliberal que busca minar uma concepção de “coisa pública”, de direitos sociais, de políticas estatais. A mesma relação parece evidente no contexto observado, tendo em vista que a defesa da família está fortemente vinculada a uma concepção de núcleo familiar que atua no lugar de políticas sociais. Aqui vale a advertência feita por Cohen (2002, p. XXXV) sobre a necessidade de compreender a serviço de quem os pânicos morais são gerados, o que possibilita “identificar e conceitualizar as linhas de poder em uma sociedade; os caminhos que nos manipulam a levar a sério certas coisas, e não considerar seriamente outras”.

A onda gerada pelo pânico moral coloca a família em disputa com o Estado em matéria de educação, posicionando-se como eixo fundamental e irrestrito da educação moral, orientada por princípios e valores geralmente religiosos em detrimento da construção de um conhecimento crítico e alheio a fundamentos republicanos. Como aponta Miguel (2016, p. 608), trata-se de uma “soberania da família, que se sobrepõe ao direito do estudante de obter elementos para produzir de forma autônoma sua visão de mundo”.

Dessa forma, a construção de um pânico moral em torno de dimensões de gênero e sexualidade, reforçada por uma perspectiva que coloca a família como o espaço, por excelência, da educação de crianças e adolescentes, não só se constrói execrando toda e qualquer forma de sexualidade não hegemônica, como implode e privatiza a esfera pública de discussão, dilui o papel da escola como construtora de pensamento crítico e dissolve as políticas públicas dedicadas a sanar relações de desigualdades.

Considerações finais

A emergência do “cidadão de bem” como sujeito que detém a ordem moral, familiar e heterossexual, como lembram Corrêa e Kalil (2020), é justamente a mais afetada pela criação de um pânico moral, cuja perspectiva sobre o assunto alia, do ponto de vista dos discursos conservadores, “ideologia de gênero” e comunismo. Para os empreendedores morais, os grupos defensores de pautas de gênero e políticas públicas inclusivas ameaçam suas visões religiosas ou de seu grupo de identificação acerca da propriedade e do futuro da família, esta última pautada na “complementaridade” compulsória entre os sexos.

Como aponta Scott (2018, p. 81-82), as teorias de gênero são deslegitimadas ao serem apresentadas como “ideologia”. O conhecimento produzido sob a rubrica de estudos de gênero, que se estabeleceu nas universidades brasileiras na década de 1980, é acusado como o responsável por promover o distanciamento das crianças de uma “natureza”

preconcebida, dos “fatos” da diferença sexual, interpretada dentro do ordenamento cristão do mundo.

Todavia, quem advoga contra o que acredita ser uma ideologia não o faz somente mobilizando argumentos religiosos, mas se ajustando à linguagem de seus inimigos, com o intuito de silenciá-los, mesmo que de forma fraudulenta. É assim que articulam e manipulam autoras e conceitos, colocando-se como conhecedores, “especialistas”, “palestrantes” ou empreendedores da criação de seu próprio espantalho. Assim, a “ideologia de gênero” é, paradoxalmente, como aponta Garbagnoli (2018, p. 69, tradução nossa), uma “expressão performativa que transforma a realidade que supostamente descreve”, configurando-se assim em uma estratégia que mostra efetividade na luta pela hegemonia cultural.

Compreendemos que a posição antigênero faz parte da configuração de um projeto de poder que, como identifica Garbagnoli (2018), corresponde a uma nova forma de evangelização em contraofensiva a uma tendência secular e relativista, sintetizada nas teorias de gênero. A “ideologia de gênero” opera como “recurso retórico” para se contrapor à desnaturalização da ordem sexual, resultante de análises e teorias que produzem inteligibilidade de sexualidades e identidades não hegemônicas, além de advogar pela luta contra as desigualdades sociais, mediante a formulação de políticas públicas. A estratégia do Vaticano teria sido a de elaborar uma outra definição de gênero visando “renaturalizar” o conceito, com referencialidade biológica binária (homem ou mulher) e, como antes dito, validada pela constata-

tação factual científica, deslegitimando as teorias de gênero equivalendo-as a ideologia.

Para Garbagnoli (2018), o sucesso das campanhas antigênero deve ser compreendido na conjunção das especificidades que são desenvolvidas e das características dos contextos nacionais em que são mobilizadas. Ao considerar o contexto brasileiro, Corrêa e Kalil (2020) mostram que antes de 2014 a disputa política remetia ao incômodo com o casamento homoafetivo e seus desdobramentos, como, por exemplo, a tentativa frustrada da construção de um projeto anti-homofobia nas escolas brasileiras.

O Projeto de Emenda à LOM nasceu morto ou com pouco tempo de vida do ponto de vista constitucional. Sua inexequibilidade fora anunciada pelas precedentes ações liminares do STF em outros municípios e pelos pareceres contrários flagrantemente ignorados. Diante do cenário retratado aqui, é possível notar que em Londrina, e em outros municípios que seguiram o mesmo *script* da “ideologia de gênero”, o debate legislativo não foi pautado por princípios republicanos do exercício democrático. Não foram seguidos os ordenamentos estaduais e federal, pautados nos dispositivos da Constituição Federal de 1988, que definem que a educação é direito de todos e dever do Estado e da família, visando o desenvolvimento pleno das pessoas e uma formação cidadã; o pluralismo de ideias e concepções pedagógicas; o apreço e respeito à tolerância, à solidariedade humana; a concepção de educação como preparação para a vida em sociedade, dentre outros.

Tais diretrizes são concebidas dentro da chave de um ordenamento civilizatório assegurado na Constituição Federal e em normas internacionais. Entendemos que tal ordenamento se dá em termos da construção de laços sociais pautados pela alteridade, pela igualdade entre os gêneros, pela distribuição igualitária da produção social e pela aplicação coerente dos bens públicos pelo Estado. A Constituição Brasileira de 1988, a despeito de todas as emendas que hoje a adereçam, é civilizatória nesse sentido, por legitimar a justiça e a igualdade social como obrigações do Estado.

Em 2003, no primeiro mandato do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, a igualdade, que era uma imagem retórica, ainda que de maneira preliminar, começa a transformar as hierarquias sociais dominantes em termos econômicos, raciais, de gênero e sexualidade, para destacar marcadores sociais mais relacionados a esta análise. A perda de *status* por parte de elites, que prezavam pela diferenciação social, foi aspecto importante para sua (re)organização em fileiras contra direitos humanos, contra direitos sociais já alcançados, mas não garantidos. Temos assim a visão de um quadro de disputa por poder, no qual duas macrotendências concorrem entre si. Essa disputa evidencia indícios de um recuo do elemento social, o esgarçamento das normas sociais de convivência humana, o que Elias (1997) chamou de descivilização.¹⁷

Ao tomarmos toda a contextualização de produção do espantinho moral atrelado à “ideologia de gênero” e seus

17. O conceito de descivilização foi utilizado por Norbert Elias, em *Os alemães* (1989), para explicar as razões das rupturas abruptas e violentas dos laços sociais que ocorreram na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial.

ataques ao estabelecimento de direitos LGBTQIA+, como aqueles e aquelas que se colocam no campo de defesa desses direitos, compreendemos que normas que agem sobre o conviver podem perder a força, pois acabam por se constituir no próprio objeto de disputa. Ao considerarmos o afrouxamento de normas de coexistência social e a eclosão de comportamentos sociais mais violentos, temos em mente, da mesma forma, um processo de desdemocratização, no qual aparatos legais de salvaguarda de direitos humanos são tomados como elementos de fachada e, à sua revelia, o desrespeito ao bem público e à alteridade se revestem de direitos das pessoas de bem.

O caso em tela coloca em evidência uma democracia pró-forma legitimada pela tramitação meramente burocrática no legislativo municipal, uma vez que aspectos legais, jurídicos, constitucionais e democráticos não foram levados em consideração pelos parlamentares no processo de votação. Parece-nos que se torna evidente o processo de desdemocratização acima descrito na disputa de um projeto de poder, de apropriação da coisa pública colocada a serviço de um ordenamento no qual a “tradição” judaico-cristã se sobrepõe às transformações culturais e aos direitos sociais de toda a nação.

A “família” (heterossexual com complementaridade dos sexos biológicos) e o direito à “propriedade” (inclusive de filhos e filhas), interpretados também como liberdade de não submissão a um ordenamento laico e social, generalizam-se inclusive na concepção de regras e definição de conteúdos para a formação de filhos e filhas, inibindo assim a função

do Estado de superação da exclusão e discriminação social. Ao contrário, tratar-se-ia de aparelhar o aparato estatal para a execução de um projeto próprio de grupos que tentam manter a hegemonia de segmentos religiosos, raciais e de classe, com efeitos de esfacelamento social ao promover a exclusão dos diferentes e, em consequência, rejeitar a promoção da igualdade.

Mais do que isso, as dinâmicas de disputa observadas no interior do legislativo de Londrina nos mostraram um arranjo político que incorpora discursos altamente individualizantes e promotores de uma concepção neoliberal de mundo, na medida em que mesclam aspectos de uma moralidade religiosa com um diagrama que ataca, fundamentalmente, as escolas públicas, a figura do docente no seio dessas instituições e, no limite, o Estado como aparato legal de criação de políticas de igualdade.

O arranjo político de reforço do projeto de lei, com base em uma concepção de opinião e de “liberdade de expressão” desses grupos conservadores, no interior das escolas públicas e de todos os demais espaços, implode uma perspectiva democrática real que concebe como direito a possibilidade mínima de tornar a vida habitável para grupos historicamente subalternizados. Em termos mais simples, esses sujeitos e figuras políticas ludibriam a audiência na medida em que confundem liberdade de expressão com manifestação explícita de preconceitos, de autoritarismos e de ataque ao ordenamento democrático e civilizacional.

Essa formulação da liberdade demoniza o social, rotula o campo dos direitos humanos e sociais como tirânico em

sua preocupação com a justiça social e, ao mesmo tempo, coloca-o como o responsável pelo esgarçamento do tecido moral e por premiar quem não merece.

Como aponta Wendy Brown (2019), essa dinâmica está colocada em várias supostas democracias no mundo atual, de forma que nada parece ficar intocado a uma ordem neoliberal que, em seu aspecto moral, alimenta a imagem mística de um passado composto por famílias felizes, íntegras e heterossexuais, quando mulheres e os sujeitos negros “sabiam seus lugares” e quando a cristandade e a branquitude eram construídas como o suprassumo da nação e do Ocidente. Entendemos aqui que Londrina, com suas especificidades e de forma muito parecida com outros cenários, é um exemplo significativo desses retrocessos.

Referências

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Filosófica Politeia, 2019.

CASE, Mary Anne. El rol de los papas en la invención de la complementariedad y la anatematización del género desde el Vaticano. In: BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David (ed.). *¡Habemus género! La Iglesia Católica y ideología de género: textos seleccionados*. Rio de Janeiro: G&PAL: Sexuality Policy Watch, 2018. p. 26-53.

COHEN, Stanley. *Folk devils and moral panics: the creation of the mods and rockers*. 3rd ed. London: Routledge, 2002.

CONSELHO ESPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). *Documento final da V Conferência Geral Do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Aparecida: [s. n.], 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 9 jul. 21.

CORRÊA, Sonia; KALIL, Isabela. *Políticas antigênero em América Latina: Brasil – ¿La catástrofe perfecta?* Rio de Janeiro: SPW, 2020.

COSTA, Regina R.; SILVA, Aida M. Abordagens de gênero e sexualidade: um contraponto ao Escola Sem Partido. *Revista Retratos da Escola*, Brasília, DF, v. 13, n. 26, p. 499-512, maio/ago. 2019.

ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GARBAGNOLI, Sara. Contra la herejía de la inmanencia: el “género” según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual. In: BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David (ed.). *¡Habemus género! La Iglesia Católica y ideología de género: textos seleccionados*. Rio de Janeiro: G&PAL: Sexuality Policy Watch, 2018. p. 54-80.

GRAFF, Agnieszka. “Ideología de género”: conceptos débiles, política poderosa. In: BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David (ed.). *¡Habemus género! La Iglesia Católica y ideología de género: textos seleccionados*. Rio de Janeiro: G&PAL: Sexuality Policy Watch, 2018. p. 84-91.

LONDRINA. *Audiência Pública - Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº 3/2017*. Londrina: [s. n.], 13 ago. 2018. 1 vídeo (170 min). Disponível em: https://www1.cml.pr.gov.br/cml/site/anteriores_2018.xhtml. Acesso em: 18 set. 2018.

LONDRINA. Comissão de Justiça, Legislação e Redação. *Parecer ao Projeto de Emenda à Lei Orgânica 3/2017*. Londrina: Câmara Municipal, 2017a.

LONDRINA. *Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº 3/2017*. Acrescenta um artigo – numerado como 165-A – à Lei Orgânica do Município de Londrina, na parte do capítulo III, seção I, que trata da Educação. Londrina: Câmara Municipal, 2017b.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordaca no parlamento brasileiro. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

PERUZZO, Círcia M. Krohling. Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: da observação participante à pesquisa-ação. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. XXIII, n. 3, p. 161-190, 2017.

PETCHESKY, Rosalind. Políticas de derechos sexuales a través de países y culturas: marcos conceptuales y campos minados. In: PARKER, Richard; PETCHESKY, Rosalind; SEMBER, Robert (ed.). *Políticas sobre sexualidad: reportes desde las líneas del frente*. México: SPW, 2008. p. 9-26.

SCOTT, Joan. El género y el Vaticano. In: BRACKE, Sarah; PATERNOTTE, David (ed.). *¡Habemus género! La Iglesia Católica y ideología de género: textos seleccionados*. Rio de Janeiro: G&PAL: Sexuality Policy Watch, 2018. p. 81-83.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 2008.

CAPÍTULO 4

Gênero, educação e ciência em um campo minado: reflexões feministas em tempos de cruzadas antigênero

Érica Renata de Souza

Anna Paula Vencato

Marko Synésio Alves Monteiro

No dia 19 de junho de 2021, o Brasil chegou à triste marca de mais de meio milhão de mortes por covid-19, com uma média móvel diária de falecimentos que passou de duas mil pessoas.¹ Essa tragédia não decorre apenas de uma pandemia causada por um vírus: ela é efeito direto também de outra questão sociologicamente relevante e premente em partes da sociedade e no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro – o negacionismo da ciência. Esse fenômeno foi percebido por algumas/uns como “questão de opinião”, dentro da lógica expressa por pessoas que questionam o consenso

1. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/500-mil-mortos-por-covid-19/index.htm>. Acesso em: 11 jul. 2021.

científico e os resultados produzidos pelas pesquisas. Transformou-se, porém, também em uma espécie de guerra nos anos recentes contra a escola, a docência e a pesquisa. Uma dessas frentes, a que assistimos desde meados de 2014 no país, é o debate em torno do que se convencionou chamar de “ideologia de gênero”. Outra frente pública desse projeto negacionista teve suas bases consolidadas pelo projeto Escola sem Partido, cujo teor se fundamenta exatamente em uma acusação vaga e sem comprovação de que as escolas e as universidades – onde em grande medida a pesquisa científica é produzida no país – seriam, na verdade, locais de “doutrinação” de esquerda. Embora menos visível no cenário nacional, o projeto ainda tem efeitos em estados e municípios, afetando a vida escolar.

Segundo as forças apoiadoras desse tipo de pensamento, haveria um projeto global de uma esquerda subversiva que visa, dentre outras coisas, destruir a “família tradicional” e disseminar entre crianças a ideia de que não há homens ou mulheres, numa suposta negação de uma “verdade biológica”. Acusam docentes de propagandear a ideia de que o gênero seria uma livre escolha, o que estaria colocando em risco as bases da sociedade ou atacando valores familiares e religiosos que deveriam ser respeitados.

A controvérsia a respeito do gênero na escola, dessa forma, coloca em disputa não apenas crenças em torno da família e do que seria propriamente masculino ou feminino: ela vem acompanhada de um ataque à autoridade de professoras/es e pesquisadoras/es, reduzidos a militantes e subversivos. Implica ainda a exclusão de quaisquer discus-

sões sobre gênero e sexualidade em escolas, como se isso fosse um ataque à “ordem natural” das coisas, à dualidade biológica que seria a base do binarismo de gênero. Pode-se dizer que há assim uma forte associação entre os ataques ao gênero, projetos como o Escola sem Partido e as atuais ondas negacionistas.

Neste capítulo, buscamos assim problematizar os ataques recentes à ciência e à autoridade de pedagogas/os, professoras/es e acadêmicas/os, mostrando que são fortemente relacionados a uma erosão do ambiente democrático no país. Ainda que acreditemos que, em uma sociedade democrática e plural, é imperativo o respeito à liberdade de opinião e de crença religiosa, a religião e alguns ideais de família e de gênero vêm sendo usados como argumento para a censura e a perseguição a valores dissidentes, contrariando os ideais de uma sociedade que se pretende democrática. Embora as famílias tenham o direito de ensinar seus valores sobre o que é gênero, família ou religião, esse direito não exclui outro imperativo: proteger não apenas a liberdade de se discutir questões de gênero na escola e nas universidades, mas também defender instituições de ensino e pesquisa de ataques levianos.

“Ideologia de gênero”: um não debate

Não vamos nos aprofundar aqui no debate sobre a categoria (acusatória) de “ideologia de gênero”,² tal como vem

2. Para este debate, sugerimos a leitura de Rogério Diniz Junqueira (2017, 2018), Sonia Corrêa (2018), Mario Pecheny, Daniel Jones e Lucía Ariza (2016) e Toni Reis e Edla Eggert (2017), além dos demais

sendo acionada nos anos recentes por setores reacionários. Refratários ao uso da categoria gênero para pensar a vida social e de diferentes sujeitos, assim também refutam sexualidades tidas como “fora da norma”, ou que escapam à heterossexualidade normativa. Vale dizer, contudo, conforme Junqueira (2017, p. 25-26), que,

nos últimos anos, em dezenas de países de todos os continentes, presencia-se a eclosão de um ativismo religioso reacionário que encontrou no “gênero” o principal mote em suas mobilizações. “Gênero”, “ideologia de gênero”, “teoria do gênero” ou expressões afins são brandidos em tons alarmistas, conclamando a sociedade para enfrentar um inimigo imaginário comum. E, em nome da luta contra ele, se empreendem ações políticas voltadas a reafirmar e impor valores morais tradicionais e pontos doutrinários cristãos dogmáticos e intransigentes.

Internacionalmente alavancado pela Igreja Católica, a partir de pronunciamentos e documentos da Santa Sé (Junqueira, 2018), católicos e neopentecostais no Brasil se articularam fortemente no debate contra a discussão de gênero nas escolas. Com isso, houve grande pressão sobre os quadros dos legislativos municipal, estadual e federal com

capítulos da parte I desta coletânea. Sobre os efeitos do Escola sem Partido em casos locais, nas políticas municipais, confira o caso explorado no capítulo 3, de Martha Ramírez-Gálvez, Lara Facioli e Luci Ribeiro, também nesta coletânea.

o intuito de abolir o uso da expressão gênero³ e qualquer discussão sobre sexualidade, além de punir, em alguns contextos, docentes que o fizessem (Corrêa, 2018; Cunha; Lopes; Lui, 2017; Junqueira, 2017; Reis; Eggert, 2017).

“Ideologia de gênero” tornou-se assim nova expressão de efeito em guerras verbais explicitadas em espaços midiáticos por católicos e evangélicos, cunhada para tratar pejorativamente a noção e os direitos de gênero. [...] Toda a “cruzada” está fundada na “defesa da família tradicional” (Cunha; Lopes; Lui, 2017, p. 164-165).

Assim, conforme Carla Machado (2004, p. 62), “neste processo de demonização, recorre-se a um conjunto de imagens preexistentes do Mal, frequentemente condensadas em torno de grupos socialmente mais vulneráveis”. Embora as mídias digitais sejam grandes favorecedoras da comunicação de vários pontos de vista, tidos como progressistas ou conservadores, a emergência do debate sobre ideologia de gênero no Brasil teve como fontes primárias outras/os interlocutoras/es. Para Cunha, Lopes e Lui (2017), este debate teve amplo espaço nas mídias religiosas e tradicionais, tais como televisão, jornais, revistas, livros, portais de notícias. Isso deu ares de *mainstream* a um debate negacionista muito antes da mais recente onda associada à pandemia, indicando um problema de fundo a ser debatido.

3. No município do Rio de Janeiro, para citar um exemplo, até o termo “gênero alimentício” acabou suprimido do Plano Municipal de Educação. Disponível em: <http://ole.uff.br/o-plano-municipal-de-educacao-do-rj-e-a-interdicao-dos-debates-sobre-igualdade-de-genero/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

Uma das razões explicitadas pelas/os autoras/es para que isso ocorra diz respeito ao fato de que o sistema de mídia brasileiro é conhecidamente relacionado a grupos familiares vinculados às oligarquias políticas regionais ou locais e, por isso, representam interesses bastante específicos. Dessa forma, conforme Rogério Junqueira (2017, p. 44), debates pautados na não discriminação, nos direitos das minorias sociais, no reconhecimento das diferenças no âmbito escolar são percebidos como ataques a liberdades individuais, quando posições de cunho privado contrastam ou mostram-se irreconciliáveis com normas mais gerais de tolerância ao debate e às minorias.

A discussão de gênero aparece como particularmente temerária a estes grupos, sobretudo porque refuta a ideia de que há uma única natureza, imutável ou divina, que serviria de base para valores a respeito da família e da ordem heterossexual reprodutiva. Discursos como “Deus fez Adão e Eva, e não Adão e Adão” são representativos dessa noção veiculada da natureza (divina) do sexo, do corpo e da “impossibilidade” de se admitir que essas verdades possam ser desveladas como construções sociais, tal qual os debates feministas e de gênero têm postulado ao longo do tempo. Para Regina Facchini e Camilo Braz (2016), essa supressão de termos, como gênero, diversidade ou orientação sexual, pode ser vista ainda como uma ameaça a conquistas democráticas. Embora o debate tenha se dado no âmbito de documentos públicos e espaços legislativos, seus efeitos transcendem questões normativas. Isso inclui o silenciamento sobre desigualdades de gênero e sexuais, sobre as

violências de gênero e ainda incidem sobre a distribuição do orçamento nas escolas e nas políticas públicas de um modo mais geral.

Nas escolas, particularmente, houve uma espécie de caça às bruxas, tanto no cotidiano escolar quanto a partir do monitoramento de redes sociais.⁴ Muitos/as docentes deixaram de tratar de questões de gênero, sexualidades e direitos humanos, com medo de retaliações ou da perda do emprego. Programas que visavam o debate sobre gênero e sexualidade ou qualquer tipo de ação voltada à educação sexual foram banidos do ambiente escolar. Esse efeito foi ampliado pela associação entre essa ideia de “ideologia de gênero” e o projeto Escola sem Partido, do qual falaremos a seguir.

Escola sem Partido e seus impactos na educação brasileira

O projeto Escola sem Partido (ESP) foi criado por Miguel Nagib, procurador do estado de São Paulo, em 2004, tornando-se uma associação em 2015. Nagib criou, coordenou e foi o principal nome do ESP ao longo de sua duração. Apesar do projeto ter sido deixado de lado em agosto de 2020, conforme anunciado na página do ESP por Nagib, esta permanece no ar até os dias atuais. Importa dizer que, mesmo o projeto de lei do ESP tendo sido abandonado por Nagib em

4. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2018/11/19/interna-brasil,720153/professores-relatam-ameacas-por-conta-do-projeto-escola-sem-partido.shtml>. Acesso em: 11 jul. 2021.

meados de 2019,⁵ diversos projetos “filhotes” deste que fora protocolado no Congresso Nacional se multiplicaram Brasil a fora, nas Assembleias Legislativas e sobretudo nas Câmaras Municipais. Foi no âmbito dos municípios que o projeto obteve mais apoio e capilaridade, conforme dados compilados pela revista *Nova Escola* em 2018,⁶ e talvez onde foi mais perceptível seus desdobramentos sobre a prática pedagógica no cotidiano escolar e na discussão dos Planos Municipais de Educação.⁷ O ESP encerrou suas atividades, pode-se dizer, mas suas sementes permaneceram dando frutos, como a perseguição e ameaça de processos, demissões e/ou outras violências contra docentes.⁸

O projeto colocava como seu objetivo promover e garantir o pensamento neutro, a igualdade de perspectivas, a não ideologização do ensino escolar. Isso incluiria especialmente a “descontaminação e desmonopolização política e ideológica das escolas” (combate a uma única ideologia, defesa do pluralismo de ideias), o “respeito à integridade intelectual e moral dos estudantes” (a ideia de que professores, por serem autoridade em sala de aula, podem se aproveitar dessas circunstâncias para doutrinar estudantes) e o “respei-

5. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/apos-anunciar-fim-escola-sem-partido-recebe-doacao-projetos-de-lei-avancam-24038212>. Acesso em: 11 jul. 2021.

6. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/11636/escola-sem-partido-menor-do-que-parece>. Acesso em: 11 jul. 2021.

7. Disponível em: <https://deolhonosplanos.org.br/tag/escola-sem-partido/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

8. Disponível em: <https://profscontraoesp.org/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

to ao direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções” (direito expresso, segundo argumentam, na Convenção Americana de Direitos Humanos).⁹

De acordo com o ESP, isso estaria regulamentado pela legislação nacional e internacional, como, por exemplo, no texto da

Constituição Federal – princípio da neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado (arts. 1º, V; 5º, caput; 14, caput; 17, caput; 19, 34, VII, ‘a’, e 37, caput); liberdade de consciência e de crença (art. 5º, VI); liberdade de ensinar (que não se confunde com liberdade de expressão) e de aprender (art. 206, II); pluralismo de ideias (art. 206, III) – e da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, que assegura o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções (art. 12, IV).¹⁰

Para um olhar desavisado, a proposta pode parecer interessante, se não correta. O nome Escola sem Partido sugere um verniz democrático, combatendo supostos perigos de partidarização da sala de aula. Mas, ao analisá-la mais criticamente, percebem-se os inúmeros problemas que lhe são intrínsecos. Ao lançar mão dos artigos da CF/88¹¹ e di-

9. Disponível em: <http://escolasempartido.org/perguntas-e-respostas/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

10. Disponível em: <http://escolasempartido.org/perguntas-e-respostas/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

11. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

zer que docentes teriam liberdade de cátedra e não de expressão em sala de aula, o projeto gera uma abertura para o questionamento dos conteúdos ensinados. O projeto especialmente retira direitos das/os docentes ao promover a ideia de que, diversamente de qualquer outra pessoa, estes estariam alijados desse direito fundamental.

Conforme Fernando Penna (2017, p. 41), a desqualificação do professor no projeto aparece por meio da remoção, inclusive explícita, de todas as suas atribuições, “chegando ao extremo de excluir a sua liberdade de expressão”. Para o autor, a referência à Convenção Americana sobre Direitos Humanos,¹² utilizada para questionar o direito à liberdade de expressão de docentes, deixa de levar em consideração que, no mesmo código, o artigo 13 expressa que o direito à liberdade de expressão de professoras/es prevê que há implicações e responsabilidades de docentes quanto ao conteúdo que é ministrado em classe (inclusive ofensas, coações etc.). Nesse sentido, adicionar mais restrições (legais) ao conteúdo abordado em sala de aula consistiria em censura. Podemos afirmar, nesse contexto, que

dentro da lógica persecutória instaurada pela Escola sem Partido e também no bojo do debate anti-“ideologia de gênero” cabe ao/a professor/a apenas discutir o conteúdo, sem trazer dados de realidade ou ilustrações e, ainda, que não incorra no que possa ser entendido como desrespeito à “moral dos pais”. Dentro dessa

12. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 11 jul. 2021.

perspectiva, o conhecimento deve ser sempre neutro (Vencato; Silva; Alvarenga, 2018, p. 596).

Ocorre que tal neutralidade, além de impossível de ser atingida, é também ela própria uma posição política. Isso pois ela criminaliza quaisquer posições dos docentes como “doutrinação”, além de incentivar acusações entre colegas e patrulhamento de pensamento dentro da escola. Além disso, vale ressaltar, garantir que “todas as perspectivas sobre um tema” estejam contempladas em uma aula é problemático. Não há como se equiparar, para dar um exemplo, perspectivas anti e a favor do nazismo ou sobre toda e qualquer noção (religiosa) acerca do surgimento da vida humana. Conforme Gaudêncio Frigotto (2017), o projeto distorce mesmo o sentido liberal de política, reduzindo assim a escola a um espaço de doutrinação no qual professores seriam algozes de crianças indefesas. O projeto impossibilitaria ainda quaisquer desvios de uma suposta ciência neutra, criminalizando opiniões que fujam de determinada cartilha – sem explicitar, obviamente, quem seria responsável por definir o que é ciência ou neutralidade.

A perspectiva do ESP é assim limitadora e de certo modo impossível de ser implementada, pois considera que alunas/os são incapazes de pensar e tomar decisões sobre aquilo que veem, ouvem ou aprendem, e, ao mesmo passo, constrói a escola como local de perigo. Ele nega aos estudantes a capacidade de serem entendidos como sujeitos do próprio aprendizado, que têm visões próprias do mundo e que se contrapõem àquilo que não coaduna com seus va-

lores familiares, pessoais ou religiosos. Assim, vai contra o papel da escola por negar-lhe a capacidade de apresentar a estudantes outros olhares para além daqueles que já conhecem no âmbito de suas vidas privadas.¹³

Escola, família e *homeschooling* em tempos de “ideologia de gênero”

Em 2018, foi amplamente divulgada pela mídia a expressão homofóbica de alguns torcedores de futebol, no metrô da cidade de São Paulo, cantando “Ô bicharada, toma cuidado, o Bolsonaro vai matar veado!”;¹⁴ uma frase similar a essa também foi cantada em um estádio de Belo Horizonte na mesma época¹⁵ (Mendonça; Mendonça, 2021). Também naquele momento, em uma escola pública do Distrito Federal, ficamos cientes da redação de uma criança de aproximadamente oito anos, mencionando que “Bolsonaro vai matar viados”. O tema da redação era “se eu pudesse votar”. O conteúdo do texto foi: “Se eu pudesse votar, eu votaria para presidente no candidato Jair Bolsonaro, porque eu não quero morrer. Ele vai dar arma para as crianças, adultos e

13. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/reportagens/por-que-o-escola-sem-partido-vai-contr-a-o-papel-da-escola>. Acesso em: 11 jul. 2021.

14. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/matar-viado-bolsonaro-homofobicos-metro>. Acesso em: 11 jul. 2021.

15. Disponível em: <https://www.facebook.com/portalotempo/posts/1973145492767987/>. Acesso em: 11 jul. 2021.

velhos. Ele vai matar viados. No final, ele vai vencer”.¹⁶ Junto à redação, um desenho com uma criança de camiseta verde e mochila nas costas ao lado de uma urna eleitoral e um adulto disparando uma metralhadora.

Conforme discutido na pesquisa de mestrado da primeira autora deste capítulo, a escola se mostra tanto como fonte de trocas, compartilhamentos e aprendizagem para uma parcela de alunas/os quanto de violência e discriminação para alunas/os pobres, negras/os, homossexuais e/ou repetentes (Souza, 1999, 2006). A pesquisa de doutorado da mesma autora (Souza, 2005) identificou que a escola é percebida como um espaço de preocupação para as/os filhas/os de casais homossexuais, pela falta de preparo dessas instituições em aceitar não somente a homossexualidade, mas as famílias que escapam da lógica heteronormativa. Também foi percebido que, quanto mais elitizada a escola, maior o medo do preconceito por parte da família. Souza *et al.* (2015) ainda identificaram que a escola, pareada com a família, são, em geral, as instituições que mais excluem e violentam pessoas trans no começo de sua transição de gênero. A escola é, portanto, espaço de disputas, de preconceitos e violências, tanto quanto de debates e aprendizados.

As duas primeiras autoras deste capítulo são feministas, antropólogas e pedagogas de formação. Desde nossa graduação, nos anos 1990, já lutávamos contra o discurso de que a escola ensina e a família educa. Primeiro, porque como bem nos fala Paulo Freire, todo ato de educar é um ato

16. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/alunos-de-escola-no-df-dizem-em-dever-que-bolsonaro-vai-matar-viados>. Acesso em: 11 jul. 2021.

político. Segundo, porque uma criança que transita entre a casa e a escola não se divide em duas, uma para ser ensinada pela escola e outra para ser educada em casa. Na perspectiva de Bourdieu, a família realiza o trabalho pedagógico primário, e a escola, o secundário (Souza, 1999).

Os discursos da “ideologia de gênero” e do Escola sem Partido são justamente esses contra os quais educadores, feministas e estudiosas/os de gênero e sexualidade lutam há décadas, só que agora numa proposta mais radical. Não se trata mais de separar família como sinônimo de educação e escola como sinônimo de ensino. Trata-se de acabar com a escola¹⁷ pensada enquanto um espaço de debates e diálogos inclusivos. Uma vez percebido que essas instituições não se separam na formação da criança, o mote é matar a escola tal qual a conhecemos e como ela se estruturou até aqui. O discurso continua sendo o mesmo: quem educa é a família. Mas agora quem ensina também deve ser a família? À escola não cabe mais nada; nunca foi seu papel educar, agora nem ensinar. Nessa lógica, a escola perde sua função social. Por isso, bastaria ter internet e aprender em casa.

Sabemos que essa abordagem representa uma posição política, moral e financeira que ganha corpo ao longo dos últimos anos no país. Mas não se trata só disso. Trata-se também de crianças que ficarão sem merenda, e mães que não saberão onde deixar suas crianças para poderem

17. Um dos debates significativos nesse sentido é o sobre a instituição do *homeschooling* ou educação no lar no Brasil. Para um debate aprofundado sobre o histórico dessa discussão, sua viabilidade legal, a questão da educação como dever do Estado e a questão da escolarização obrigatória no país, ver Cury (2006, 2019).

trabalhar – o que é uma questão crucial do ponto de vista feminista. Tampouco se trata só disso. Trata-se de eliminar a escola enquanto lócus democrático de ensino e aprendizagem, de educação, de compartilhamentos e trocas e de sociabilidade. Visa eliminar esse lugar polissêmico em que as crianças e adolescentes têm contato com a diversidade social, cultural e sexual, com a heterogeneidade de opiniões, de debates, de práticas.

Ainda que a escola também possa ser um espaço de violência em certo sentido (Souza, 1999, 2006), ela nunca foi apenas isso. Essa polissemia sempre existiu dentro da escola, com forças tanto reacionárias quanto progressistas operando dentro das instituições, seja no projeto pedagógico, nos currículos, na docência, no cotidiano escolar ou nas sociabilidades juvenis. A escola sempre se configurou como um espaço de disputas de poder, mas pode permitir um viés muito mais democrático do que o ambiente familiar. No caso da educação no nosso país, quem sempre lutou por uma educação emancipadora construía seu lugar dentro das disputas no interior da instituição.

Agora o que alguns grupos colocam em pauta é esvaziar esse espaço para que a criança seja educada exclusivamente em casa e pela internet. Isso nos remete a outra discussão dos anos 1990: a/o docente se tornaria dispensável dado o advento da internet? As décadas seguintes demonstraram que não, que a internet poderia se tornar uma aliada, uma ferramenta a mais no processo de ensino-aprendizagem, mas o que de fato construía o conhecimento era a relação dialógica entre professoras/es e alunas/os, saberes compartilhados, conhecimen-

to construído coletivamente. Em tempos de pandemia, aulas virtuais e *home office*, isso ficou cada vez mais evidente com o déficit de aprendizado inegável, mesmo nas escolas privadas em que estudantes tinham acesso à internet e computador.

O discurso da “ideologia de gênero” e o projeto ESP, no entanto, são a negação desse ideal de uma escola democrática. Professoras/es passam a ser consideradas/os doutrinadoras/es ao invés de facilitadoras/es da aprendizagem. A escola se torna dispensável, e a/o professora/r passa a ser concebida/o como um perigo iminente. Solução: leve tudo para casa, a família resolve. Dentro das paredes da casa, supostamente, a família assume todo o controle sobre o que a criança vê, sobre o que ela pensa, o que ela pode aprender, sobre seu gênero, sua sexualidade. Bem sabemos que isso é uma ilusão, inclusive porque o espaço doméstico é aquele no qual as crianças sofrem mais violência e agressões, até mesmo agressões sexuais.¹⁸ Ainda que fosse possível controlar o acesso à internet, a criança pode ali ter acesso a um mundo de informações, mas de forma caótica e desordenada, incluindo desinformação e *fake news*, enquanto a Educação Sexual seria substituída por Educação Moral e Cívica. A saúde física e mental dessas crianças está em jogo, pois o

18. De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (Anuário [...], 2022, p. 189), “o dado que historicamente mais choca quando analisamos os registros de estupro e estupro de vulnerável no Brasil é a idade das vítimas, pois, desde que dispomos de dados nacionais sobre o fenômeno, crianças e adolescentes representam a maioria das vítimas. Em termos de distribuição etária, o grupo que contra o maior percentual é o de 10 a 13 anos, seguido das crianças de 5 a 9 anos”. Esse dado precisa ainda ser contextualizado na relação com outro da mesma fonte, de que a maioria dos crimes são cometidos por pessoas conhecidas ou parentes.

ambiente familiar e a internet não são efetivamente capazes de prover informações e nem processo de aprendizagem efetivos, ao passo que podem colocar as crianças em risco. A diversidade e a democracia estão em jogo. Enquanto isso, muita gente aplaude a ideia e se preocupa apenas se essas crianças terão acesso à internet ou não.

Dentre as/os defensoras/es da escola, muitas/os acham que proibir o ensino de gênero nas escolas é um mal menor, que não teria grandes consequências, o que é uma posição bastante temerária. De fato, a família não estará em risco, mas as crianças e o futuro, sim. A escola não precisa discutir gênero? Queremos adultos que saibam lidar com a diversidade, mas achamos que as crianças não precisam aprender nada sobre isso?

Discutir gênero e sexualidade é um dos caminhos que a sociedade tem para ensinar o respeito à diversidade e o direito à cidadania daquelas/es que não respondem à lógica patriarcal e/ou heteronormativa. Uma vez que a criança ou jovem crescem e se socializam reconhecendo as diferenças e aprendendo a lidar com elas, meninas e meninos percebem que todas as pessoas, dentro de uma mesma sociedade, podem escolher qualquer profissão, podem demonstrar seus sentimentos, podem falar sobre qualquer assunto, podem se vestir como quiserem.

Podemos pensar o debate de gênero, em certo aspecto, como tendo um caráter pedagógico preventivo da desigualdade e da violência de gênero. Não falar sobre desigualdade e violência, não colocar dados em evidência é coadunar com ela, é ignorá-la e alimentar o sistema patriarcal e cis-heteronormativo e dar as costas aos direitos humanos

e sociais e à democracia. Quando o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (Anuário [...], 2022, p. 133, grifo no original) sugere que *“há pouco interesse político-institucional de produzir dados e, tendo em vista que a produção de dados é um dos primeiros passos para o enfrentamento de um problema social qualquer, de enfrentar violências simbólicas, discursivas e físicas contra LGBTQI+ por parte das polícias”*, vemos, por exemplo, como o apagamento de dados e debates sobre grupos minoritários inviabiliza o enfrentamento dos problemas social e politicamente vivenciados por esses grupos. Não podemos lutar socialmente contra um problema que supostamente não existe, porque é invisibilizado ou porque sua relevância é diminuída.

Mais do que aprender sobre isso, a criança precisa conviver em espaços que respeitem as diferenças, espaços nos quais percebam a diversidade sexual e de gênero sendo tratadas como parte da vida e não como tabu ou como pecado (Souza, 2005). Espaços em que as crianças não cresçam acreditando que precisam de uma arma para não morrer, que pessoas diferentes dela mereçam morrer ou que ela própria, por ser uma criança fora da norma de gênero e da heterossexualidade compulsória, não merece viver e nem merece o direito à educação.

Problematizações sobre gênero, ciência e sociedade

Além do caráter social do gênero, o aspecto anticientífico da discussão em torno da “ideologia de gênero” é outro

fator problemático e preocupante das narrativas de suas/seus defensoras/es. Preocupante também é a forma como muitas/os toleram a perseguição às teorias de gênero e ao feminismo sem se darem conta de que são vitimadas nesse movimento também a ciência e a própria democracia (como a pandemia ilustrou de forma dramática). É cada vez mais urgente defender a importância da ciência e do conhecimento científico, inclusive sobre gênero, para a sociedade brasileira. Preconceitos infundados contra pesquisadores de gênero e professoras/es que falam sobre sexo e gênero em sala de aula são perigosos na medida em que desvalorizam o papel das/os professoras/es e atacam a pesquisa com base em posições sectárias, como a de que só é válida a pesquisa que reforce uma ideia de família nuclear, por exemplo.

A discussão sobre gênero é feita em universidades e centros de pesquisa do mundo todo com grande rigor científico e vem trazendo diversos avanços não apenas na nossa compreensão sobre como se articulam aspectos biológicos e sociais dos nossos comportamentos, mas também como esses se relacionam com violência, desigualdades e política. Em todo o mundo, tais pesquisas auxiliam na formulação e aprimoramento de políticas públicas voltadas a mulheres e homens, além de grupos específicos como transexuais, travestis, adolescentes e pessoas com doenças sexualmente transmissíveis.

A discussão sobre gênero e sexualidade não se restringe, no entanto, a grupos ou questões minoritárias: ela trata de pensar como devemos lidar com gravidez, com a saúde do homem ou mesmo com o aumento da sífilis e da aids

em populações as mais diversas (incluindo heterossexuais). Achar que há uma pauta oculta por trás de pesquisas tão relevantes, usar tais acusações infundadas para promover o medo entre famílias ou mesmo atacar profissionais em sua legitimidade é algo que devemos veementemente repudiar.

Nenhuma ciência é feita no vácuo ou de forma separada da sociedade. Por isso mesmo, a sociedade pode e deve ser informada sobre a pesquisa que ela financia com recursos públicos, seja sobre gênero ou qualquer outra. Mas, ao mesmo tempo, acreditamos que as discussões atuais em torno de ideologia de gênero prestam um enorme desserviço ao acusar, sem nenhum fundamento, pesquisadoras/es de serem doutrinadoras/es, enfraquecendo o lugar social da ciência em um país que poderia dela se beneficiar. Em um país no qual a violência contra mulheres, homossexuais, travestis e transexuais é tão alta, no qual até o afeto entre irmãos ou mãe e filha é causa de violência física e onde os enormes avanços científicos que conseguimos a um alto custo estão em risco devido a cortes profundos de recursos, não podemos ceder a discussões e posicionamentos tão flagrantemente contrários à democracia e até mesmo ao bom senso.

Nesse contexto, relembramos que, de acordo com dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, “[...] uma mulher é vítima de feminicídio a cada 7 horas, o que significa dizer que, ao menos 3 mulheres morrem por dia no Brasil por serem mulheres” (Anuário [...], 2022, p. 175). No que se refere às pessoas trans, de acordo com o *Dossiê Assassinatos e Violências Contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2021*, houve “um aumento de 141% em relação a 2008, o ano que

a ONG Transgender Europe (TGEU) inicia o monitoramento global e que apresentou o número mais baixo de casos relatados, saindo de 58 assassinatos em 2008 para 140 em 2021” (Benevides, 2022, p. 31, grifo da autora). Esse dado estarrecedor fez do Brasil, pela 13ª vez consecutiva, o país que mais mata pessoas trans no mundo. Defender opiniões divergentes e grupos minoritários (como homossexuais, transexuais e outros grupos estudados por acadêmicos de gênero e sexualidade) não é uma subversão da democracia, pelo contrário, é condição *sine qua non* para que ela se efetive. Não há democracia sem liberdade de opinião e de crença, e se uma minoria é calada ou atacada em sua integridade física, isso deve ser percebido como um ataque ao ideal de uma sociedade livre e plural. Isso inclui não só minorias sexuais, mas grupos religiosos variados e quaisquer opiniões que divergem da maioria.

Para além da desqualificação das pesquisas, o conservadorismo e o negacionismo científico têm fornecido subsídios para a precarização e o desmonte de políticas científicas e tecnológicas. Nesse contexto, as ciências humanas, que historicamente sempre tiveram que se provar como “tão científicas” quanto as ciências da natureza e as ciências exatas, encontram-se num lugar de extrema vulnerabilidade. Os cortes nos orçamentos para pesquisas¹⁹ (desde a ini-

19. Tais cortes vêm sendo descritos e analisados há algum tempo por associações de docentes, como a Andes (disponível em: <https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/pesquisa-nacional-luta-para-sobreviver-asfixiada-por-cortes-orcamentarios1>), e por pesquisas que mostram a redução radical de investimentos na ciência desde pelo menos 2015, como a pesquisa do Ipea, disponível em: <https://www.ipea.gov.br/cts/pt/central-de-conteudo/noticias/noticias/282-in->

ciação científica, passando pela pós-graduação e chegando a editais de fomento para pesquisas de docentes) têm refletido numa política anticientífica que, em 2020, produziu, por exemplo, a incapacidade de o país responder efetivamente à pandemia de covid-19.²⁰

Conclusão

Precisamos discutir o gênero em seu caráter social, porque vivemos em um país onde ainda sofremos com graves violências baseadas em gênero (incluindo feminicídios, ataques homofóbicos e transfóbicos, dentre tantas outras violências) e não porque tal discussão implicaria uma agenda do fim da família tradicional ou um ataque a valores religiosos. Trata-se aqui de uma clara e intransigente defesa de uma sociedade democrática e plural. Defender opiniões divergentes e grupos minoritários é crucial para que se efetive a democracia de forma plena.

Os discursos que se posicionam contra essa suposta “ideologia de gênero” fazem parte, assim, de um viés negacionista, associados a essa onda maior de ascensão de posições reacionárias no país e no mundo. Isso porque atacar a

vestimento-federal-em-c-t-retrocede-mais-de-uma-decada-aponta-estudo-do-cts. A própria instituição federal da qual as duas primeiras autoras deste capítulo são docentes sofreu uma redução de 16 milhões no orçamento que havia sido aprovado para 2022 (disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/liberacao-de-recursos-para-universidades-e-negada-pelo-governo-federal>).

20. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/cortes-na-ci%C3%A2ncia-comprometem-resposta-%C3%A0-covid-19-no-brasil/a-53052021>. Acesso em: 10 nov. 2022.

produção acadêmico-científica dos estudos de gênero e dos estudos feministas sobre diferença e desigualdade de gênero é um ataque à ciência. Achar que faz sentido reduzir ou excluir financiamento às ciências sociais, pois o que interessaria seriam apenas as ciências duras, é um movimento nessa mesma direção. Negar as desigualdades sociais (e seu estudo como algo relevante e legítimo para ser financiado) é negar um debate democrático, assim como o pretense desmonte das escolas também é uma forma de acabar com um espaço privilegiado para uma formação cidadã e democrática.

Nesse sentido, percebemos que a onda reacionária que vivenciamos no Brasil (que se institucionalizou de forma inédita durante o governo Bolsonaro) e no mundo está sendo sustentada por um arranjo de forças que se retroalimentam na desqualificação e no desmonte da educação e da ciência para que os problemas sociais sejam relegados a uma condição naturalizada, sacralizada e moralizada. Afinal de contas, não se discute com a natureza ou com Deus. Tampouco há como se mobilizar socialmente contra eles.

Tanto o negacionismo quanto a chamada “ideologia de gênero” repudiam todo e qualquer debate de construção de ideias e realidades, num movimento de naturalização de diferenças e desigualdades, com respaldo de um viés religioso. Dessa forma, o ataque à educação e à ciência precisa ser entendido, como argumentamos anteriormente, no contexto de diversos ataques à democracia, como uma tentativa articulada de naturalização e de apagamento dos problemas sociais, visando ao desmonte de políticas sociais, educacionais e científicas.

Referências

ANUÁRIO Brasileiro de Segurança Pública 2022. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=5>. Acesso em: 10 nov. 2022.

BENEVIDES, Bruna G. (org.). *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Brasília, DF: Antra, 2022. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2022.

CORRÊA, Sônia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, p. 1-16, 2018.

CUNHA, Christina Vital; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Educação escolar e educação no lar: espaços de uma polêmica. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 27, n. 96, p. 667-688, out. 2006.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Homeschooling ou educação no lar. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 35, p. 1-8, 2019.

FACCHINI, Regina; BRAZ, Camilo. Gênero e educação: diferenças, desigualdades e ideologia. *Coletiva*, [s. l.], n. 18, jan./abr. 2016.

FRIGOTTO, Gaudêncio. A gênese das teses do Escola sem Partido: esfinge e ovo da serpente que ameaçam a sociedade e a educação. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Escola “sem” Partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: LPP/UERJ, 2017. p. 17-34.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 449-502, set./dez. 2018.

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

MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. *Interações*, n. 7, p. 60-80, 2004.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MENDONÇA, Felipe Viero Kolinski Machado. “Ô bicharada, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado!” Cantos homofóbicos de torcidas de futebol como dispositivos discursivos das masculinidades. *Galáxia*, São Paulo [online], n. 46, p. 1-18, 2021.

PECHENY, Mario; JONES, Daniel; ARIZA, Lucía. Sexual politics and religious actors in Argentina. *Religion and Gender*, v. 6, n. 2, p. 205-225, 2016.

PENNA, Fernando de Araújo. O Escola sem Partido como chave de leitura do fenômeno educacional. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Escola “sem” Partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: LPP/UERJ, 2017. p. 35-48.

REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 38, n. 138, p. 9-26, jan./mar. 2017.

SOUZA, Érica Renata. Marcadores sociais da diferença e infância: relações de poder no contexto escolar. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 169-199, jan./jun. 2006.

SOUZA, Érica Renata. *Necessidade de filhos: maternidade, família e (homo)sexualidade*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SOUZA, Érica Renata de. *Questões de gênero na infância e na escola*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

SOUZA, Érica Renata *et al.* *Transexualidades e saúde no Brasil: entre a invisibilidade e a demanda por políticas públicas para homens trans*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFMG), 2015. Relatório Técnico – Chamada MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA nº 32/2012.

VENCATO, Anna Paula; SILVA, Rafaela Lacerda; ALVARENGA, Rodrigo Lessa. A educação e o presente instável: repercussões da categoria “ideologia de gênero” na construção do respeito às diferenças. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 587-598, set./dez. 2018.

CAPÍTULO 5

O gênero e o fim do mundo: ofensivas antigênero no Brasil

Flávia Melo

Este capítulo demonstra como as questões de gênero e sexualidade adquiriram crescente importância na política brasileira contemporânea, bem como ilustra o contexto de emergência de uma categoria que distorce o conceito de gênero, propagando o pânico moral (Balieiro, 2018; Borges; Borges, 2018; Miskolci; Campana, 2017; Rondón, 2017; Rubin, 1993). Essa categoria possui um poderoso conteúdo escatológico e tem exercido grande influência em decisões muito relevantes para a vida política brasileira.

Concentro-me aqui no caso brasileiro, embora eventos semelhantes sejam observados em outros países, como Itália e França (Garbagnoli, 2014), Colômbia (Vigoya; Rondón, 2017), Peru (Biroli, 2019), México (López, 2018), Espanha (Cornejo-Valle; Pichardo, 2017), dentre muitos outros (Paternotte; Kuhar,

2018). Apesar da ênfase no contexto nacional, minha análise pretende ir além das fronteiras nacionais e se somar a outras tentativas de compreensão desse fenômeno transnacional (Cornejo-Valle; Pichardo, 2017; Corrêa, 2018).

Meu ponto de partida é o processo de aprovação do Plano Nacional de Educação (PNE), culminado em 2014, quando a cruzada antigênero emerge exemplarmente no Brasil. Em linhas gerais, acompanho-o em seus efeitos até as eleições presidenciais de 2018. A descrição aqui apresentada não segue uma cronologia estrita dos acontecimentos, mas traça o movimento de atores e discursividades aparentemente desconexas e suas relações com acontecimentos no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, bem como nos debates em torno da defesa da equidade de gênero na educação brasileira.

Para analisar as discursividades empregadas na formação da categoria “ideologia de gênero”, bem como seu contexto de emergência e os efeitos de sua disseminação no Brasil, recorro ao conceito de performatividade de Judith Butler (2002, 2018), entendido aqui como uma modalidade de poder específica, forjada por meio de atos enunciativos que reiteram normas e produzem o que essas normas declaram ser “essencialmente real” e/ou “próprio” por meio de práticas regulares e sancionadas (Butler, 2002). De acordo com esse entendimento, o próprio ato de enunciação dá materialidade à “ideologia de gênero” por meio da repetição regular, aliada a normas de gênero legitimadas por uma moral religiosa autoritária.

Na primeira seção deste capítulo, demonstro como o poder legislativo no Brasil tem se configurado no contexto da coalizão política, consolidando assim a cruzada contra o gênero no Brasil. Em seguida, faço uma retrospectiva da trajetória da “ideologia de gênero” na vida política brasileira. Apresento, então, uma genealogia, com base em publicações cristãs amplamente divulgadas pelas redes sociais, das principais fontes e origens do uso da expressão. Meu esforço genealógico não é original e está aliado a outros trabalhos dedicados à compreensão das políticas antigênero (Corrêa, 2018; Junqueira, 2017; Miskolci; Campana, 2017). A quarta parte elenca três deslocamentos semânticos que agregam novos sentidos ao conceito *gênero*, buscando estigmatizá-lo sob o termo “ideologia de gênero”. Enfim, proponho uma síntese das principais estratégias observadas nas performatividades religiosas em torno do conceito de “ideologia de gênero”, com particular atenção à sua dimensão escatológica.

A emergência da “ideologia de gênero” no Congresso brasileiro

Legisladores brasileiros encontraram na ofensiva anti-gênero um campo privilegiado para a propagação de valores morais religiosos, expondo uma estratégica confluência de interesses entre grupos religiosos evangélicos e católicos. Através de um trabalho sistemático, perseverante e poderoso, parlamentares autodenominados cristãos, ligados a uma ampla frente popular, conseguiram eliminar as perspectivas de gênero do principal marco regulatório da educação brasileira.

Para Fry e Carrara (2016) e Carrara (2015), a exclusão dos termos “gênero”, “orientação sexual e diversidade” do Plano Nacional de Educação (2014) representou mais um *round* “no conflituoso processo de cidadania de diferentes sujeitos sociais cujas identidades são articuladas através da linguagem do gênero, da sexualidade ou orientação sexual” (Carrara, 2015, p. 225). Na mesma perspectiva, Vianna *et al.* (2004) e Natividade *et al.* (2009) sugerem entendermos esse cenário como um conjunto de sucessivas batalhas travadas para garantir ou conter o reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil.

No entanto, as questões de gênero e sexualidade na educação ocuparam um lugar central no debate sobre o PNE em 2014, no qual o termo “ideologia de gênero” surgiu como um inimigo moral a ser ferozmente combatido. O debate em torno do projeto de lei que o deu origem foi marcado pela mobilização de grupos político-religiosos em prol da exclusão das expressões “igualdade de gênero” e “orientação e diversidade sexual” do texto da lei, provocando intenso confronto com os defensores das perspectivas de gênero, especialmente os movimentos feminista e LGBTQIA+.

No documento oficial publicado após a promulgação da lei, esse embate foi descrito como “a maior polêmica” entre as analisadas nos debates sobre o projeto. A “polêmica” se referia à supressão da frase “superação das desigualdades educacionais” (inciso III, art. 2º) e da ênfase textual à promoção da “igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual” que, por fim, foram substituídas por “erradicação de todas as formas de discriminação” (Brasil, 2014, p. 22).

Esse confronto extrapolou o Congresso Nacional. Nos anos seguintes, a cruzada legislativa antigênero chegou às assembleias legislativas e câmaras municipais de todos os estados brasileiros, gerando novos conflitos em torno da aprovação dos planos estaduais e municipais de educação. A cruzada logrou sucesso e, na absoluta maioria dos estados e municípios brasileiros, os planos aprovados excluíram expressões relacionadas a gênero e sexualidade. Em alguns poucos casos, foram substituídas por termos gerais, como “respeito aos direitos humanos” ou “respeito à diversidade”.

Em 2016, com os planos de educação já aprovados em todo o país, não faltaram projetos para proibir discussões sobre gênero e sexualidade nas escolas, bem como para difusão do movimento Escola sem Partido (ESP). Houve reiterados apelos à censura da “doutrinação política ou ideológica” e “ideologia de gênero”, ambas definidas como práticas ameaçadoras, com conteúdo impróprio para crianças e material prejudicial à autonomia dos pais para educar seus filhos/as segundo seus próprios princípios morais. Embora o ESP tenha sido arquivado como projeto de lei federal em 2018, e o movimento tenha perdido força ainda no governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), seus princípios se consolidaram na proliferação das escolas públicas militares, na disseminação de processos judiciais contra professores e na regulamentação da educação domiciliar no Brasil.

Essa cruzada espetacular contra o gênero na arena legislativa atribuiu centralidade para o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos na cena pública brasileira. O interesse nesse processo ao longo da última década me levou a inves-

figar o trabalho legislativo ordinário e capilar de grupos político-religiosos, permitindo-me acessar outros aspectos dessa ofensiva legislativa. E isso revelou um prolongado e difuso esforço (ainda em curso) de revogação de direitos recém-conquistados e de negação da existência de pessoas não heterossexuais na linguagem jurídica.

Em 2011, mesmo ano em que o Supremo Tribunal Federal reconheceu a união civil homoafetiva, havia apenas dezesseis projetos de lei em tramitação no Congresso sobre direitos sexuais e reprodutivos. Em 2012, o número de propostas chegou a 23. Em 2015, porém, o número de projetos de lei em tramitação disparou para 125. A maioria deles expressava um fortalecimento da ofensiva contra o gênero, embora alguns poucos tentassem contê-la.

Na área da educação pública, esses projetos de lei visavam proibir qualquer referência ao gênero e à sexualidade. O PL 10577/2018 propunha mudanças nas diretrizes educacionais brasileiras (Lei nº 9.394/1996) para proibir a disseminação da *ideologia de gênero* nas escolas brasileiras.¹ Outros propuseram a criminalização da difusão dos direitos sexuais e reprodutivos, como o PL 3235/2015,² de autoria do deputado Marco Feliciano (Partido Social Cristão), que visava ampliar o alcance do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990) e aprisionar qualquer servidor público que empregasse “termos e expressões como orientação sexual, identidade de gênero, discriminação de gênero, questões de

1. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2181575>. Acesso em: 15 maio 2019.

2. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2016875>. Acesso em: 15 maio 2019.

gênero e afins, ou quem autorizasse a publicação dessas expressões em documentos e materiais didático-pedagógicos”.

Houve tentativas de reformar a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006). Uma delas defendia a exclusão da palavra “gênero”, substituindo-a na lei pela palavra “sexo” (2.746/2021).³ Além de muitos requerimentos para eliminar a obrigatoriedade de informações sobre orientação sexual e identidade de gênero em documentos policiais e notificações de saúde, incluindo certidões de óbito.

Como se observa pela movimentação legislativa, “ideologia de gênero” é mais que uma expressão utilizada aleatória e arbitrariamente: é a peça-chave de um discurso religioso que encontrou no Congresso brasileiro um ambiente privilegiado para sua propagação. Seus efeitos mais imediatos mostraram como grupos político-religiosos conseguiram excluir a perspectiva de gênero da linguagem jurídica, prejudicando políticas de reconhecimento dos direitos humanos.

Em nome de Deus e da minha família

Na manhã do dia 15 de abril de 2016, teve início uma das mais longas sessões da Câmara dos Deputados do Brasil para votar a abertura do processo de *impeachment* contra a presidenta Dilma Rousseff (PT). Por horas consecutivas, ao longo de três dias, centenas de parlamentares expressaram as razões de seu voto a favor ou contra a cassação da presidenta. Por fim, “em nome de Deus e de suas famílias”, a

3. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichaDetramitacao?idProposicao=2293366>. Acesso em: 15 maio 2019.

maioria dos parlamentares votou pelo *impeachment* (Prandi; Carneiro, 2018).

Líder do Partido Humanista da Solidariedade (PHS) à época, o deputado Givaldo Carimbão⁴ declarou o voto de seu partido contra o aborto, a “ideologia de gênero”, a eutanásia e a favor do *impeachment* da presidenta. Em 2015, ele havia composto a Comissão de Educação da Câmara dos Deputados Federais e atuou decisivamente para excluir gênero dos planos de educação dos estados e municípios brasileiros. Não por acaso, as questões rejeitadas pelo PHS coincidiam com uma parte importante da agenda em prol dos direitos sexuais e reprodutivos presente nas propostas legislativas no Brasil desde o retorno da democracia em 1988 (Natividade *et al.*, 2009).

Apesar de o enfrentamento em torno dessas questões estar presente na história do legislativo brasileiro há pelo menos quarenta anos (Natividade *et al.*, 2009), o uso da expressão “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados ganhou notoriedade apenas em 2014, com a aprovação do PNE. Desde então a encontramos em dezenas de ações parlamentares ligadas a grupos político-religiosos por todo o país. Assim como aconteceu no processo de *impeachment*, o termo ressurgiu nas eleições presidenciais de 2018 como uma importante ferramenta retórica para a vitória do candidato Jair Messias Bolsonaro (Partido Social Liberal – PSL).

Em entrevistas a emissoras brasileiras de televisão após o primeiro turno das eleições, o então candidato declarou ab-

4. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo>. Acesso em: 14 maio 2019.

jeção à “ideologia de gênero” e o compromisso com o ESP,⁵ manifestando-se contrário às supostas “doutrinação ideológica” e “sexualização infantil”.⁶ Esses pressupostos informaram o seu plano de governo para a educação, o que demonstrou a força da oposição política à “ideologia de gênero” no Brasil, a ponto de esta se tornar parte de plataformas eleitorais junto a questões como a segurança pública e a corrupção. Mais ainda, expressou como grupos antiesquerda disseminaram, com igual sucesso, a expressão “doutrinação ideológica” como ferramenta para a criminalização dos professores e a judicialização da vida escolar (Rifotis, 2014).

“Ideologia de gênero” e “doutrinação ideológica” referem-se à mesma abordagem discursiva observada em publicações cristãs internacionais e em propostas legislativas de reforma da educação no Brasil. Isso não é uma coincidência. Também expõe os efeitos de uma poderosa aliança entre grupos político-religiosos, representados principalmente pela Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional brasileiro, bem como por grupos de liberais e de extrema direita, como o Movimento Brasil Livre (MBL), Revoltados On-Line e o ESP.

Tendo em vista a forma como a “ideologia de gênero” tem conseguido conquistar um lugar significativo na vida política brasileira (e somando-se ao crescente número de

5. Criado em 2004 pelo movimento homônimo, propôs mudanças na Lei de Diretrizes e Bases da Educação para garantir o “respeito às convicções e valores mrais e religiosos dos alunos e suas famílias” e a proibição da “ideologia de gênero”. Em novembro de 2018, a proposta foi apresentada. No entanto, dois novos projetos de lei semelhantes (PL 246/2019 e PL 258/2019) foram apresentados ao Congresso em 2019.

6. Disponível em: <http://www.psl-sp.org.br>. Acesso em: 18 dez. 2018.

trabalhos dedicados à compreensão desse fenômeno no Brasil e em outros países), nas próximas seções abordarei as seguintes questões: o que é “ideologia de gênero”? Como surgiu? Quais foram os efeitos imediatos desse processo?

Que haja luz!

Nos últimos cinquenta anos, o termo “gênero” tem sido usado para questionar a naturalização dos papéis sexuais. Foi empregado pela primeira vez pelo psicanalista Robert Stoller (1964) para diferenciar sexo e identidade. Stoller quis destacar o caráter cultural da identidade, cunhando o termo “identidade de gênero”. Anos mais tarde, a antropóloga Gayle Rubin (1975) propôs o “sistema sexo/gênero” descrito como modos de intervenção social sobre o sexo humano, baseados no controle da sexualidade feminina, no tabu do incesto e na heterossexualidade compulsória. Em meados da década de 1980, a historiadora Joan Scott (1995) definiu “gênero” como uma categoria relacional de análise histórica, postulando que a experiência corporal deve ser compreendida como inserida em processos sociais e históricos. Na década seguinte, a filósofa Judith Butler (1990) formulou o conceito de “performatividades de gênero”, segundo o qual todos os corpos são produtos de discursividades regulatórias. No entanto, mesmo enquanto tais teorizações eram formuladas, o “gênero” também se constituía como uma importante ferramenta política, forjada pelos movimentos de mulheres, feministas e LGBTQIA+ para reivindicar reco-

nhecimento, direitos, propor políticas públicas e intervir nas relações sociais.

O termo “ideologia de gênero” surgiu originalmente no campo religioso. Criado no final dos anos 1990 (Revoredo, 1998), foi difundido por intelectuais e teólogos católicos (Guissola, 2018; O’Leary, 1997; Ratzinger, 1997; Revoredo, 1998; Scala, 2015). Alguns autores consideram-no um “dispositivo retórico eficaz” (Garbagnoli, 2014, p. 251). Para outros, é uma “categoria política reacionária” (Junqueira, 2017, p. 25), uma “distorção semântica” (Cornejo-Valle; Pichardo, 2017, p. 66) ou uma “categoria acusatória” (Luna, 2017, p. 34). Embora suas origens remontem ao final do século XX, o ativismo antigênero ganhou mais força e visibilidade vinte anos depois, estendendo seu alcance muito além das igrejas e de seus líderes.

É difícil esclarecer as origens desse termo. Em meados da década passada, uma busca pela expressão precisa (em língua portuguesa) oferecia cerca de 500 mil resultados. Três anos depois, a mesma busca gerou mais de um milhão de resultados. Desde 2019, o sistema de busca do Google passou a oferecer uma definição gerada pela coleta de dados compartilhados na web: “Expressão utilizada por críticos da ideia de que gêneros são, na verdade, construções sociais. Para os defensores dessa ‘ideologia’, não existem apenas gêneros ‘masculinos’ e ‘femininos’, mas um espectro que pode ser livremente escolhido pelos indivíduos”.

Na tentativa de investigar a gênese do termo “ideologia de gênero”, selecionei os autores e livros mais citados nas fontes que localizei em redes sociais, escolhendo dentre eles as publicações mais antigas. Minha análise do material

selecionado até 2019 sugeria a existência de duas linhagens discursivas: uma ligada à tradição católica, contendo uma extraordinária quantidade de elaboração bibliográfica; outra ligada à tradição evangélica, cujas atuações no Brasil se concentravam no Congresso, no televangelismo (Francisco, 2011) e nas redes sociais.

No que se refere à linhagem discursiva católica, o livro de Dale O’Leary, *The gender agenda* (1997), parece ser a mais antiga e principal referência à ideologia de gênero. No livro, O’Leary analisa as conclusões da IV Conferência Mundial de Mulheres, realizada em Pequim em 1995, para demonstrar como o termo “gênero” – e uma agenda política correspondente – foi progressivamente induzido por agências internacionais na política global graças à ação de ativistas feministas radicais. Segundo a autora, a perspectiva das mulheres tem sido suplantada pela perspectiva do gênero. Na visão de O’Leary, o “feminismo do gênero” surgiu na década de 1970 sob a influência da teoria de classes e representa um “movimento radical e neomarxista que rejeita a família, a maternidade e apoia a promiscuidade” (O’Leary, 1997, p. 28).

A reação religiosa à introdução do conceito de gênero é cuidadosamente analisada por Corrêa (2018), que dedicou sua análise à ofensiva transnacional ao gênero nas Nações Unidas. Relembrando o processo de preparação para a Conferência de Pequim, a autora lembra de testemunhar

um delegado do Sudão exigindo vigorosamente o ‘colchetes’ na palavra [gênero] e sendo apoiado por delegados de outros países islâmicos, sendo que o coordenador da sessão não

conseguiu conter seu discurso longo e agressivo. As mãos do Vaticano não foram tão invisíveis nessa cena, pois – embora a Santa Sé não tenha manifestado opiniões próprias – as delegações de Honduras, Nicarágua e El Salvador, fiéis aliadas do Vaticano, apoiaram a posição sudanesa (Corrêa, 2018, p. 3).

De fato, o livro de O’Leary foi um dos repúdios religiosos ao avanço da perspectiva de gênero nas decisões e orientações das Nações Unidas. No entanto, nos anos que se seguiram a Pequim, podemos ver uma inclusão gradual da perspectiva de gênero (não sem resistência) nas diretrizes de equidade entre homens e mulheres, leis contra a violência de gênero, reconhecimento legal do feminicídio e monitoramento do progresso de direitos das mulheres e LGBTQIA+ nos países membros.

Pouco depois da publicação de *A agenda de gênero*, apareceu *A ideologia de gênero: seus perigos e alcance* (1998), publicado pela Conferência Episcopal Peruana. Aqui, pela primeira vez, o bispo Oscar Alzamora Revoredo usa a expressão “ideologia de gênero” e, com base no livro de O’Leary, exorta os católicos a se posicionarem contra seu avanço. Este mesmo texto foi publicado pelo Pontifício Conselho para a Família da Espanha (Revoredo, 2004). Referenciando o pensamento de Judith Butler, cuja obra qualifica como “uma história de ficção científica” (Revoredo, 1998, p. 2), o documento apresenta definições dos Estudos de Gênero e Sexualidade e denuncia a “agenda” de direitos sexuais e reprodutivos que está sendo introduzida em “países em desenvolvimento”:

A ideologia de gênero é um sistema fechado com o qual não se pode raciocinar. Há muitas pessoas que ainda não estão cientes dos perigos dessa nova proposta. Considerando a centralidade que essa perspectiva conseguiu assumir na cultura norte-americana, é um desafio que deve ser enfrentado com vigor para evitar as graves consequências que já está produzindo nas sociedades dos países desenvolvidos, e que agora se deseja produzir nos países em desenvolvimento, através da chamada “saúde reprodutiva” (Revoredo, 2004, p. 593).

A terceira referência à “ideologia de gênero” pode ser encontrada no livro do advogado argentino Jorge Scala (2015), que menciona Karl Marx, Jacques Derrida, Michel Foucault e Simone de Beauvoir, assim como muitas outras teóricas feministas, para indicar as bases teóricas do conceito de gênero. No livro, traduzido no Brasil sob o título *Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família*, o autor alerta para a ameaça do gênero logo nas primeiras páginas:

A chamada “teoria” – “abordagem”, “visão”, etc. – do “gênero” é na verdade uma ideologia. Provavelmente a ideologia mais radical da história, pois – se imposta – destruiria o ser humano em seu núcleo mais íntimo e simultaneamente acabaria com a sociedade. Além disso, é a mais sutil, porque não busca impor-se pela força das armas – como o marxismo e o nazismo – mas pela propaganda para mudar as mentes e os

corações dos homens, sem aparente derramamento de sangue (Scala, 2015, p. 7).

Outra referência mundialmente conhecida é o livro do teólogo espanhol José Manuel Guisasola, *Ideologia de gênero: gênese filosófica, desenvolvimento doutrinário e incursões jurídicas* (2018), que tem como foco a busca pelas raízes da “ideologia”. Sua narrativa enumera seis consequências da famigerada ideologia: a diluição radical das diferenças entre homens e mulheres, a aceitação de todos os tipos de relações sexuais, a eliminação do casamento monogâmico heterossexual, a eliminação da família, a supressão da maternidade biológica e a promoção do aborto. Quanto aos possíveis caminhos para a resistência cristã, sugere a imposição de limites legais fundamentados na defesa do “sistema ético ocidental que emergiu do cristianismo”, que representa “um corpus legislativo de tutela do casamento, da família e da maternidade, construído pela influência de valores religiosos” e os limites do corpo biológico (Guisasola, 2018, p. 341-345).

Em sua análise, a ideologia ameaçadora é descrita como uma afronta à Igreja Católica, que deve liderar a luta para impedir o seu avanço: “A Igreja Católica, como quase sempre acontece, tem estado sozinha na luta contra o avanço desta ideologia que pretende se impor sem escrúpulos às consciências” (Guisasola, 2018, p. 345). Finalmente, convida a criação de uma oposição que lute em duas frentes: nas universidades, onde nasceu a ideologia, e na sociedade em geral, informando-a das suas terríveis consequências.

Segundo a genealogia proposta por Miskolci e Campana (2017, p. 726), as ideias difundidas por esses e outros autores católicos se baseiam, sobretudo, nos documentos do cardeal Joseph Aloisius Ratzinger, autor da “peça-chave que começa a desenhar uma poderosa contraofensiva político-discursiva contra o feminismo e sua proposta de reconhecimento e progresso dos direitos sexuais e reprodutivos”.

As mulheres são consideradas atualmente como seres oprimidos, por isso a libertação das mulheres serve como um núcleo para qualquer atividade de libertação política ou antropológica que busque libertar o ser humano da biologia. O fenômeno biológico da sexualidade é então distinguido de suas formas históricas, que são chamadas de “gênero”, mas a suposta revolução contra as formas históricas da sexualidade culmina em uma revolução contra os pressupostos biológicos. Não se admite mais que a “natureza” tenha algo a dizer. É melhor que o homem se molde ao seu gosto, para se libertar de quaisquer limites ao seu ser: o ser humano tem de se fazer, e só assim será “livre” e liberto. Tudo isso, no fundo, esconde uma insurreição do homem contra os limites que carrega consigo como ser biológico. Opõe-se, como fim último, a ser criatura. O ser humano tem que ser seu próprio criador, uma versão moderna de “eu serei como Deus”: ele tem que ser como Deus (Ratzinger, 1997, p. 142).

Anos mais tarde, como papa Bento XVI, a autoridade católica reafirmou sua visão sobre gênero. Em uma mensagem de Natal à Cúria Romana em 2018, ele afirmou:

É necessário que haja algo como uma ecologia do homem, entendida no sentido correto. Não ultrapassamos a metafísica, se a Igreja fala da natureza do ser humano como homem e mulher e pede que esta ordem da criação seja respeitada. Trata-se do fato da fé no Criador e da escuta da linguagem da criação, cujo desprezo traria a autodestruição do homem e, portanto, a destruição da própria obra de Deus. O que muitas vezes é expresso e entendido com a palavra “gênero” é finalmente resolvido na emancipação do homem da criação e do Criador. O homem quer ficar sozinho [...]. Mas, assim, vive contra a verdade, vive contra o Espírito criador (Papa Bento XVI, 2018).

Os fundamentos da mensagem papal se sustentam em três pilares: reafirmação da missão eclesial da Igreja de salvaguardar as coisas divinas; reconhecimento da natureza, sobretudo do próprio homem como natural, concebido holisticamente como um dom divino; proposição de uma “ecologia do homem” capaz de reverter a destruição da natureza e do ser humano. O trecho representado mostra uma refinada formulação escatológica de uma ideologia amplamente difundida por outros escritos.

O livro de Louis Sheldon (2012), *The agenda: the homosexual plan to change America*, é a principal referência da linha

de pensamento evangélica. Aqui, o termo “ideologia de gênero”, tal como forjado na linhagem católica, não é empregado. No entanto, o termo “gênero” é citado dezenas de vezes como parte de uma argumentação que interpreta a introdução dos conceitos de “gênero” e “identidade de gênero” como uma “estratégia homossexual”, assimilada e divulgada pela mídia estadunidense para influenciar o conteúdo das políticas governamentais.

O livro de Sheldon reproduz as mesmas questões que podem ser observadas nos textos católicos, como a preocupação em conter o avanço do gênero por meio de políticas governamentais. O pânico moral também permeia sua argumentação, porém, a ênfase de suas manifestações não é a oposição a um “conteúdo ideológico”, cuja disseminação deve ser reprimida (como vimos nos documentos católicos), mas, principalmente, apontar pessoas específicas contra quem se deve lutar:

Os homossexuais que baniram as práticas religiosas em todas as sociedades conhecidas pelo homem e cuja expectativa de vida é metade da dos heterossexuais, contraem e espalham doenças contagiosas que devastaram nações inteiras, são sexualmente imaturos, moralmente irresponsáveis e emocionalmente instáveis. Eles são infiéis a seus parceiros [...], constantemente em busca de aventuras eróticas, insultando minorias legítimas, [reivindicando] direitos civis e espalhando ódio e violência em nome de “tolerância” e “diversidade”. Querem que o governo federal “incentive” e “apoie” o ensino

de seu estilo de vida para crianças nos Estados Unidos. Quem eles querem enganar? (Sheldon, 2012, p. 147).

Outra publicação bastante citada nas redes sociais no Brasil é o livro *Ideologia de gênero na educação*, da psicóloga evangélica Marisa Lobo (2016). Lobo afirma que, sob o subterfúgio de aumentar o respeito à diversidade, a “ideologia de gênero” é intolerante e estimula o conflito entre pais e filhos. Suas reflexões sobre contextos educacionais afirmam que uma “ditadura de gênero” está se estabelecendo nas escolas brasileiras. Lobo apresenta medidas práticas para combater isso. Aqui, mais uma vez, vemos ressurgir a preocupação com as crianças e a própria ideia de que o gênero é entendido como um disfarce para promover a discriminação em nome do respeito.

A análise bibliográfica e documental que realizei revela um conjunto de estratégias que se têm constituído como antítese ao gênero. Paradoxalmente, reconhecem a existência da perspectiva de gênero e seus avanços, mas a entendem como uma potencial ameaça à sociedade. Como numa sala de espelhos, esses discursos reproduzem imagens distorcidas e provocam uma série de mudanças semânticas que estigmatizam o gênero sob a rubrica de “ideologia de gênero”.

Disputas em torno do gênero

O conteúdo dos livros e documentos descritos na seção anterior, assim como aquele exposto em incontáveis *blogs*, vídeos e imagens exaustivamente publicados nas redes so-

ciais a respeito da “ideologia de gênero”, sugere pelo menos três mudanças que me parecem proveitosas para nossas interpretações deste fenômeno. Tais mudanças permitem analisar alguns dos efeitos da enunciação da “ideologia de gênero” e como, conseqüentemente, o conceito de “gênero” vem sendo disputado por grupos político-religiosos no Brasil e em outros países.

A primeira transformação observada nessas publicações se refere à restauração discursiva da indivisibilidade entre sexo e gênero. O que as teorias de gênero separaram, os opositores da “ideologia de gênero” reuniram. Eles apelam para uma relação unívoca e fixa entre sexo e gênero. Nessa visão de mundo, a natureza humana e heterossexual é inexoravelmente composta por dois sexos, definidos por seus traços biológicos e associados, respectivamente, aos papéis feminino e masculino. Essa definição se opõe às abordagens feministas e de gênero, tanto aquelas que postulam o sistema sexo/gênero e desnaturalizam as desigualdades entre homens e mulheres (Rubin, 1975) quanto as que buscam a desestabilização da categoria sexo, antes concebida como natural e fixa (Butler, 1990). Nessa primeira mudança, a reiteração da “ideologia de gênero” ratifica o binarismo sexual, rejeita as teorias da desnaturalização e, ao mesmo tempo, oculta tudo o que não cabe na norma binária heterossexual. Como Butler (2002, p. 329) observa em sua teoria da performatividade: “o que é enunciado serve para esconder, senão para negar o que permanece opaco, inconsciente, irrepresentável”.

A segunda mudança estabelece uma separação entre mulheres e gênero. A confusão entre mulher e gênero está

presente há muito tempo no pensamento feminista, desde que o conceito de gênero foi desenvolvido no âmbito dos estudos sobre mulheres (Piscitelli; Vasconcelos, 2008). Essa confusão foi questionada por autoras como Joan Scott (1995), que propôs o uso de gênero como ferramenta analítica, mas o rejeitou como sinônimo de estudos sobre mulheres. Scott propõe uma abordagem relacional do gênero, segundo a qual, por exemplo, não seria possível compreender a submissão feminina sem considerar as masculinidades hegemônicas.

Ao separar mulher e gênero, as discursividades antigênero rejeitam a abordagem relacional proposta por Scott e negam que fenômenos como a violência contra mulheres possam ser explicados pelos processos históricos e socio-culturais de naturalização das desigualdades com base no binarismo sexual. Essa mudança é um dos fatores que permitem a alguns parlamentares cristãos, inclusive mulheres, declararem-se contra a violência doméstica sem reconhecê-la como violência de gênero, mas reconhecendo nela uma ameaça à família heterossexual.

A terceira e última mudança coloca gênero como sinônimo de homossexualidade. Essa nova acepção de gênero engloba orientação sexual e, ao mesmo tempo, recupera uma expressão pejorativa há muito rejeitada pelos movimentos LGBTQIA+. Ao difundir o pânico moral, cria obstáculos, por exemplo, para discussões sobre orientação sexual e identidade de gênero nas escolas. A constituição de um sujeito abjeto, o “homossexual”, como inimigo da infância, da família e da moral cristã pode ser analisada tanto nos

termos de Foucault (1988), através da biopolítica do controle populacional, quanto nas noções de Butler (2015) de abjeção e vulnerabilidade.

Esses três deslocamentos semânticos dão visibilidade a uma disputa pelos sentidos de gênero gerada pela disseminação do conceito de “ideologia de gênero” e seu atrito com as teorias de gênero, movimentos feministas e populações LGBTQIA+. No entanto, uma análise mais aprofundada dessas publicações e das disputas semânticas em torno do gênero me levou a concluir que seus efeitos ultrapassam o escopo de conceitos e sentidos. De fato, se retomarmos o conceito de performatividade de Butler (2002, 2018), talvez seja mais apropriado falarmos de performatividades religiosas. Isso porque as próprias discursividades que produzem a “ideologia de gênero” estão gerando repetidos discursos autoritários de gênero legitimados pela moral religiosa e sustentados em marcos legais estabelecidos sob a influência dessa moral.

As performatividades religiosas – observadas nas ações do Congresso brasileiro e na produção bibliográfica cristã – são produzidas e legitimadas por normatividades autoritárias de gênero que operam da seguinte forma: enunciam o gênero como uma ameaça catastrófica; atribuem-lhe qualidades depreciativas, distorcendo seus sentidos originais; produzem um sujeito particularmente abjeto e precário; e, finalmente, restauram relações e papéis sociais mais adequados ao determinismo biológico e aos cânones religiosos dominantes.

Ao analisar os atos enunciativos da “ideologia de gênero” nos termos propostos por Butler (2002, 2018), pode-se afirmar que eles próprios tornam possível a existência da-

quilo que é declarado. Em outras palavras, o ato enunciativo confere materialidade à categoria “ideologia de gênero”. Quando parlamentares evangélicos ou líderes cristãos se apropriam do gênero, produzem efeitos de poder como os descritos acima.

Como busco demonstrar, o Parlamento brasileiro pode ser visto como um cenário exemplar de confluência estratégica entre forças católicas e evangélicas que conseguiram banir a “ideologia de gênero” da educação nacional. Na última década, essa aliança e seus efeitos desencadearam processos políticos muito amplos que ainda hoje promovem profundas mudanças na sociedade brasileira. Nesse contexto, e por meio de um ecumenismo perverso, as performatividades religiosas também têm produzido uma situação biopolítica de abjeção, precariedade e morte; ou seja, “uma situação induzida politicamente em que certas populações sofrem as consequências da deterioração das redes de apoio social e econômico mais do que outros, e são diferenciadamente expostas a danos, violência e morte” (Butler, 2018, p. 40).

Estratégias discursivas e o gênero como catástrofe

Nos conteúdos aqui analisados, algumas estratégias aparecem com mais força e frequência. Uma delas é a ameaça às crianças, manifestada em praticamente todas as fontes consultadas. Evocar a infância, sua fragilidade e a necessidade de sua proteção é uma importante ferramen-

ta para reivindicar a necessidade de uma educação moral baseada nos valores religiosos e na autoridade familiar. A expressão “totalitarismo de Estado” foi forjada nesse sentido (Scala, 2015) para contestar as intervenções do Estado que, de forma supostamente autoritária e desrespeitosa, impõe a perspectiva de gênero, interfere na educação dos filhos e fere a liberdade dos pais de educar sua prole segundo seus próprios valores morais. Trata-se, portanto, da mesma armadilha liberal criticada por Butler (2015) em *Frames of war*.

A denúncia de uma conspiração internacional composta por marxistas, comunistas, feministas e movimentos LGBTQIA+ é outro importante componente discursivo. Isso também tem efeitos agregadores, pois permitiu que grupos não religiosos se unissem ao ataque ao “gênero”, como percebido entre os defensores do ESP. Segundo Miguel (2016), essa confluência é resultado de uma estratégia bem-sucedida por parte do movimento ESP. Desde seu surgimento, em 2004, o projeto tinha como principal objetivo combater a doutrina marxista – temor difundido durante os anos da ditadura militar brasileira. Ao acrescentar a questão do gênero à sua plataforma original, o movimento “transferiu a discussão para um terreno aparentemente ‘moral’ e passou a enquadrá-la em termos de uma disputa entre a escolarização e a autoridade familiar sobre as crianças” (Miguel, 2016, p. 595-596), uma reiteração da primeira estratégia descrita acima. Embora o termo “ideologia de gênero” e sua disseminação tenham origem em uma ofensiva cristã, outros grupos se apropriaram do termo e agora atuam com igual força nesse campo de disputa (Biroli, 2019).

Outra estratégia tem sido lançar o sexo como uma categoria normativa, o que mais uma vez nos remete ao pensamento de Butler (2002). As tentativas de substituição das palavras “gênero” ou “diversidade sexual” por “sexo” nos textos legais, além da repetição do conceito de traços biológicos binários rigidamente definidos, demonstram a imposição do sexo como norma e prática reguladora. Seus efeitos de poder produzem corpos e os diferenciam (Butler, 2002, p. 17-18). Essa materialização das normas guarda estreita relação com a abjeção e a precariedade, pois o ato de enunciar, delimitar e diferenciar é também um ato de exclusão. Outro aspecto relevante dessa estratégia é como o sexo binário – do qual derivam a heterossexualidade e a família monogâmica – é lançado como aquele que garante a continuidade da sociedade, ditada como a reprodução biológica da espécie humana.

A falta de qualquer reiteração da velha oposição Ciência x Religião também é uma estratégia particularmente intrigante observada nos textos. Mesmo quando os proponentes da “ideologia de gênero” restabelecem um antagonismo entre Igreja e Universidade, eles o reivindicam em nome da “verdadeira ciência”. Na verdade, questionam a natureza científica do gênero e enfatizam seu caráter ideológico, isto é, seu poder de distorcer a realidade. Ao mesmo tempo, recorrem à ciência biológica para sustentar a existência de uma natureza criada por Deus e violada pela ação humana. Reconhecer a biologia como uma ciência primária é, portanto, parte do esforço repetitivo despendido na manutenção da materialidade do sexo. Nas palavras do papa Bento XVI, a ciência é exemplificada através da ecologia.

Por outro lado, essa estratégia também reitera a dicotomia Ciência x Política. Por ser ideológico e, portanto, político, “gênero” supostamente não é científico. Aqui está outra armadilha, que nega o caráter político da ciência ao reforçar sua separação da política. Embora haja no campo científico quem defenda tal separação, como argumentou Latour (2014, p. 19), “não há conflito entre ciência e política, mas há um conflito entre duas epistemologias políticas radicalmente opostas, cada uma com sua própria definição do que a ciência e a política estão se tornando e como ambas podem colaborar uma com a outra”.

Embora os principais documentos mencionados condenem a influência dos países “mais desenvolvidos” ou “norte-americanos” na imposição da “ideologia de gênero”, a quinta estratégia consiste em retomar um projeto colonial e autoritário para a restauração de termos jurídicos forjados segundo uma perspectiva cristã e ocidental singular e unificada, como explica Guisasola (2018). Essa tática, apenas aparentemente contraditória, parece muito evidente no esforço legislativo de negar o reconhecimento de pessoas não heterossexuais por meio do uso da linguagem jurídico-legal.

Por fim, a principal estratégia diz respeito ao caráter profundamente escatológico da “ideologia de gênero”, no qual ela se configura como uma poderosa fábula sobre o fim do mundo. Como em outras distopias (narrativas apocalípticas para usar um termo bíblico), esse mito anuncia uma catástrofe de proporções alarmantes causada pela propagação de uma nefasta teoria pseudocientífica que rejeita a natureza humana e promove a extinção da maternidade e a re-

produção artificial de seres sexualmente indeterminados, tal como no *Admirável mundo novo* de Huxley (2014 [1932]). Segundo essa narrativa mítica, a “ideologia de gênero”, disfarçada de política de diversidade ou de proteção à mulher, foi legitimada por políticas de Estado totalitárias induzidas pela ONU, destituindo a autoridade familiar. As crianças figuram como principais vítimas dessa ideologia que, devido à loucura de ativistas sexuais, feministas, homossexuais e comunistas, nos conduzirá para a destruição da família e do homem.

O fim do mundo como o conhecemos é um objeto inesgotável de especulação no cinema, na literatura, na ciência, na música e na teologia. A mensagem papal de Bento XVI é uma formulação sofisticada dessa narrativa, na qual o gênero prenuncia um evento catastrófico capaz de extinguir a espécie humana. Não é estranho, então, ver o mesmo pontífice afirmar, em uma série de declarações, uma ressignificação metafísica do discurso científico sobre a ecologia, ciência que alimenta uma especial preocupação com o fim do mundo e do ser humano como consequência da relação predatória de nossa espécie com a natureza.

Essa dimensão apocalíptica acrescenta uma importante carga afetiva ao recuperar aspectos centrais da fé cristã, como punição, culpa e morte, mas também arrependimento, conversão e vida eterna. Em termos bíblicos, o mundo finito é o mundo daqueles que desafiam a vontade divina, que não vivem de acordo com os padrões cristãos e que serão “punidos com a destruição eterna e excluídos da presença do Senhor e da glória do seu poder” (2 Tessalonicenses 1:9). No entanto, aqueles que rejeitam o pecado viverão, pois

“aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre” (1 João 2:17). Ao revelar a “armadilha” do gênero, o fim do mundo é profetizado como resultado do pecado (promiscuidade, reprodução artificial, perversão da infância) e destino dos pecadores (homossexuais, ativistas sexuais, feministas, comunistas), que irão sucumbir ao Juízo Final. Essa revelação é, ao mesmo tempo, uma acusação, uma advertência, um julgamento e um convite: ainda há tempo para mudar as mentes e os corações. Conheça a verdade e liberte-se.

Além do conflito epistemológico, essa estratégia revela a existência de diferentes mundos em conflito e isso, por sua vez, requer uma compreensão da lógica e dos fundamentos dessa estratégia apocalíptica no pensamento cristão. Quiçá esses argumentos nos ajudem a compreender melhor o poder, o alcance e as ameaças dessas performatividades.

Considerações finais

Tentei descrever alguns aspectos constitutivos do contexto em que a cruzada contra a “ideologia de gênero” emergiu no Brasil. Embora se trate de um fenômeno transnacional, optei por me concentrar na análise de alguns acontecimentos emblemáticos da história brasileira recente: a exclusão da perspectiva de gênero do PNE, o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, o fortalecimento da extrema direita e a assunção de Jair Bolsonaro à Presidência da República.

Para analisar as discursividades produzidas em torno da “ideologia de gênero”, levei em consideração algumas das principais referências cristãs, por meio das quais procurei reali-

zar um mapeamento dos principais autores, livros e argumentos que sustentam a tese da “ideologia de gênero”. Procurei traçar uma gênese do processo formativo desse conceito nos contextos global e brasileiro. Minha análise do material bibliográfico e documental revelou um conjunto de deslocamentos semânticos produzidos pelas performatividades religiosas, cujos efeitos de poder geram abjeção, precariedade e morte.

Esses efeitos foram claramente expostos em minha descrição do processo de aprovação do PNE e da subsequente avalanche legislativa, na qual uma coalizão cristã foi observada tentando revogar leis e negar direitos às mulheres e pessoas LGBTQIA+. Trata-se de uma performance muito coerente com a descrita pela análise publicada por Almeida (2019, p. 210): “o conservadorismo religioso oscila entre resistir às mudanças, provocar mudanças regressivas e aderir a certos valores deste mundo”.

Por fim, é importante afirmar que além dos fatos descritos e analisados neste capítulo, que estão circunscritos ao território e aos processos políticos brasileiros, há um conjunto de eventos ocorridos em outras partes do mundo, evidenciando a transnacionalização desse fenômeno. O Acordo de Paz da Colômbia (2016), as eleições presidenciais brasileiras (2018) e o surgimento do Partido Vox na Espanha (2019) mostram que os efeitos da propagação da categoria “ideologia de gênero” ultrapassam o campo dos direitos sexuais e reprodutivos e transcendem as fronteiras nacionais. Fica evidente, portanto, que tais performatividades religiosas produzem práticas articuladas e muito exitosas, interferindo em processos poderosos na vida política dos países em que estão inseridas.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, jan./abr. 2019.

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. "Não se meta com meus filhos": a construção do pânico moral da criança sob ameaça. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, p. 1-15, 2018.

BIROLI, Flávia. O recesso da democracia e as disputas em torno da agenda de gênero. *Boletim Lua Nova*, [s. l.], 13 maio 2019. Disponível em: <https://boletimluanova.org/2019/05/13>. Acesso em: 25 maio 2019.

BORGES, Rafaela Oliveira; BORGES, Zulmira Newlands. Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 1-23, 2018.

BRASIL. *Plano Nacional de Educação 2014-2024*. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. Brasília, DF: Câmara dos Deputados: Edições Câmara, 2014.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra*: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, 2015.

CORNEJO-VALLE, Mónica; PICHARDO, José Ignacio. La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-32, 2017.

CORRÊA, Sonia. A "política do gênero": um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, p. 1-16, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCISCO, Adilson José. "Pare de sofrer": trânsitos religiosos e televangelismo na fronteira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 446-465, jul./set. 2011.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio. "Se oriente, rapaz!": onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos "outros" na controvérsia sobre as causas da homossexualidade? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 258-280, abr. 2016.

GARBAGNOLI, Sara. "L'ideologia del genere": l'irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale. *About Gender*, Genova, v. 3, n. 6, p. 250-263, 2014.

GUISASOLA, José Manuel Martínez. *La ideología de género: génesis filosófica, desarrollo doctrinal e incursión jurídica*. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2018.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2014 [1932].

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. "Ideologia de gênero": a gênese de uma categoria política reacionária - ou: a promoção dos

direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes (org.). *Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade*. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 25-52.

LATOURE, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

LOBO, Marisa. *Ideologia de gênero na educação*. [S. l.: s. n.], 2016.

LÓPEZ, Jairo Antonio. Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos. *Estudios Sociológicos*, Ciudad de México, v. 36, n. 106, p. 161-187, abr. 2018.

LUNA, Naara. A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-46, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero”: Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

NATIVIDADE, Marcelo *et al.* *Valores religiosos e legislação no Brasil*: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj, 2009.

O’LEARY, Dale. *The gender agenda: redefining equality*. Lafayette: Vital Issues Press, 1997.

PAPA BENTO XVI. *Discurso do Papa Bento XVI à Cúria Romana por ocasião dos votos de Feliz Natal*. 2008. Disponível em: <http://w2.vatican.va>. Acesso em: 31 maio 2019.

PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman. Desmembrando e localizando a “direita global”: campanhas anti-gênero na Europa. *Política e Governança*, [s. l.], v. 6, n. 3, 2018.

PISCITELLI, Adriana; VASCONCELOS, Marcia. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 31, p. 9-28, jul./dez. 2008.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luiz. Em nome do pai: justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 33, n. 96, p. 1-22, 2018.

RATZINGER, Joseph. *La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 1997.

REVOREDO, Óscar Alzamora. *La ideología de género: sus peligros y alcances*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 1998.

REVOREDO, Óscar Alzamora. La ideología de género: sus peligros y alcances. In: CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA. *Lexicón: términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Palabra, 2004. p. 593-608.

RIFIOTIS, Theophilos. A judicialização e as configurações do sujeito “conflito com a lei”: reflexões sobre um sujeito compositivo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL VIOLÊNCIA E CONFLITOS SOCIAIS: TERRITORIALIDADES E NEGOCIAÇÕES, 4., 2014, Fortaleza. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/270899733_A_judicializacao_e_as_configuracoes_do_sujeito_conflito_com_a_lei_reflexoes_sobre_um_sujeito_compositivo. Acesso em: 10 jul. 2019.

RONDÓN, Manuel Alejandro Rodríguez. La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la polí-

tica colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 128-148, sept./dic. 2017.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. (ed.). *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993. p. 3-44.

SCALA, Jorge. *Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família*. São José dos Campos: Katechesis, 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SHELDON, Louis. *Estratégia: o plano dos homossexuais para transformar a sociedade*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2012.

STOLLER, Robert J. A contribution to the study of gender identity. *The International Journal of Psychoanalysis*, v. 45, n. 2-3, p. 220-226, 1964.

VIANNA, Adriana *et al.* *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*. Rio de Janeiro: CLAM/IMS/UERJ, 2004.

VIGOYA, Mara Viveros; RONDÓN, Manuel Alejandro Rodríguez. Hacer y deshacer la ideología de género. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 118-127, sept./dic. 2017.

CAPÍTULO 6

Cruzada sexogenérica e a arte como regime de moralidade: reflexões a partir do *Queermuseu*¹

Jorge Leite Junior

Vi Grunvald

*hoje, em que o indivíduo se sabe vítima menos
da maldade dos homens
do que da boa consciência deles*
Simone de Beauvoir (1961, p. 63)

1. Estas reflexões tiveram origem em 2017, em um encontro proporcionado pelo Centro de Pesquisa e Formação (SESC São Paulo), através de convite feito a nós para participar da mesa *Obscenidade, arte e teoria queer*, organizada quando das polêmicas em torno da exposição *Queermuseu*, aqui analisada. Posteriormente, testamos uma primeira versão no Simpósio Temático Sexualidade e gênero: política, agenciamentos e direitos em disputa, organizado por Regina Facchini e Roberto Marques no 43º Encontro Anual da Anpocs em 2019. Agradecemos a todas que fizeram comentários e sugestões nessas ocasiões.

Nos últimos anos, uma série de polêmicas e suas consequentes disputas sociopolíticas tomaram a arte como centro de gravidade para construção de argumentos relativos a padrões sociais que devem ser seguidos e observados, a questões morais que devem ser encampadas e problematizadas e a grupos políticos que, através dessas disputas, devem ser fortalecidos ou rechaçados.

O caso que talvez melhor exemplifique as contendas do que, inicialmente, poderíamos precisar como pânico sexogenérico² é o da exposição *Queermuseu: cartografias da diferença na arte brasileira*, realizada em 2017. Para que cheguemos ao entendimento dos processos e questões sociais que estão em jogo em dito imbróglio, partiremos, inicialmente, de uma contextualização mais ampla sobre capitalismo, mercado e novas estratégias sociopolíticas relacionadas, especialmente, a marcadores de gênero e sexualidade. Adentramos as contendas em torno da polêmica gerada pela exposição e, por fim, retomando importantes discussões sobre pornografia, arte e mercado, buscamos fazer algumas considerações sobre o que chamamos aqui de cruzada sexogenérica.

2. A expressão sexogenérico é mais comum no mundo *hispanohablante*, mas não a usamos por maneirismo. A condensação dos dois vocábulos em uma única unidade de sentido não poderia ser mais apropriada. Aplicada às questões de sexo e gênero, o termo é uma transposição perfeita do que, alhures (Grunvald, 2009), uma de nós chamou de socionatural, pois “homem e natureza não são dois termos distintos, um em face do outro, ainda que tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa/efeito, sujeito/objeto, etc.), mas uma só e mesma realidade essencial: a do produtor e do produto. A produção como um processo não cabe nas categorias ideais e forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo” (Deleuze; Guattari, 2004 [1972], p. 10).

Dissidência racial e sexogenérica nos meandros do capitalismo milenar

Na introdução do livro *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*, Jean e John Comaroff (2001) retomam uma série de elementos que buscam condensar o que subjaz as práticas culturais advindas do que Jameson (1991) caracterizou como capitalismo tardio. Capitalismo milenar, o conceito proposto por elas, refere-se tanto ao capitalismo no fim/início do milênio quanto ao seu aspecto messiânico, salvacionista e redentor.

Esse contexto, argumentam, é marcado por uma série de traços: o consumo – e seu viés ideológico, o consumismo – como algo que molda identidades, sociedades e até mesmo realidades epistêmicas; o colapso de categorias modernistas, como classe social; a presença constante de crises, em escala planetária, tanto de reprodução e comunidade quanto de juventude e masculinidade, dentre outras. Tudo isso aponta para “condições-do-ser ontológicas no capitalismo milenar” que são apresentadas a partir de três grandes eixos que indicam (1) mudanças de procedência do Estado-nação e seus fetiches, (2) aparecimento de novas formas de encantamento e (3) explosão de discursos neoliberais na sociedade civil.³

Mudanças nas relações constitutivas de produção e consumo requerem que “consideremos o significado da classe social sob condições políticas e econômicas predominantes,

3. Algumas dessas reflexões aparecem também em análises adiantadas pela clássica obra *Consumidores e cidadãos* do intelectual latino-americano Néstor Garcia Canclini.

condições que colocam cada vez mais ênfase na geração, raça e gênero como índices de identidade, afeto e ação política” (Comaroff; Comaroff, 2001, p. 3). Trata-se, em outra convenção conceitual, de questionar o que Aníbal Quijano (2014) analisa como teorias eurocêntricas das classes sociais desde que não nos esqueçamos que, como tão bem insiste María Lugones (2008), a realidade da raça e da classe, fatores constitutivos da empresa colonial, não pode jamais ser considerada sem sua intersecção com gênero e sexualidade.

Nesse contexto, a comunicação social e as mídias digitais assumem extrema importância, pois é através dessa máquina de difusão e ressonância que noções ganham contornos e se espalham – viralizam? – em proporções tanto locais quanto transnacionais, consolidando-se como modelos a partir dos quais pessoas e grupos se reúnem por meio de pertencimentos relacionados a distintos marcadores sociais da diferença.⁴

Jasbir Puar inicia seu livro *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times* (2007) com um porquê. Lembra, inicialmente, de seríssimas violações contra direitos e corpos de homossexuais no mundo. Em 2005, três homossexuais nigerianos foram sentenciados à morte por pedradas, sem que isso gerasse indignação internacional através da mídia hegemônica ou mesmo independente.⁵ No ano anterior, houve repercussão, mas também não houve protestos

4. No âmbito da análise política e antropológica desses processos na sociedade brasileira contemporânea, destacamos as instigantes pesquisas de Letícia Cesarino (2019, 2021).

5. Para um evento similar, mas com repercussões bastante diversas, em terras brasileiras, cf. Grunvald (2019).

quando a divulgação das fotos de práticas de tortura de Abu Ghraib retirou do esquecimento a revoltante homofobia das forças militares estadunidenses. Mas distinta foi a repercussão dos enforcamentos públicos de dois jovens homossexuais iranianos, Mahmoud Asgari e Ayaz Marhoni.

Os organismos internacionais de proteção e defesa dos direitos humanos, provocados por programas sintonizados com agendas políticas nacionais, alarmaram de tal maneira o acontecimento que essas mobilizações sociais e midiáticas culminaram na declaração do dia 19 de julho, em 2006, como Dia Internacional de Ação contra a Perseguição Homofóbica no Irã. Diante desse cenário, Paula Ettelbrick, então diretora da Comissão Internacional de Direitos Humanos Gays e Lésbicos, perguntou: “Por que agora? E por que o Irã?”.

A resposta, sugere Puar, deve levar em conta o fato de o presidente estadunidense George Bush, no Discurso sobre o Estado da União de 2002, ter criado a noção de “eixo do mal” para se referir a governos e Estados pensados como hostis aos EUA e, portanto, seguia o discurso, hostis à própria democracia e liberdade civil.

Nesse contexto, fica claro, como argumentou anteriormente Frantz Fanon (1968 [1961], p. 61) ao falar sobre o surgimento de mercados de consumo na África, que “os americanos levam muito a sério seu papel de patrono do capitalismo internacional”. Além disso, deve-se levar igualmente em conta que os EUA aplicavam, no início do milênio, forte intervenção militar direta no Irã, o que poderia, caso justificativas plausíveis não fossem apresentadas, ser consi-

derado justamente como uma ameaça aos mesmos direitos humanos que esse governo reivindicava defender.

É também nesse sentido que podem ser interpretados os clamores, tanto internacionais quanto domésticos, para a defesa da “família tradicional” e das crianças (Balieiro, 2018). Como mostram os estudos sobre pedofilia e violência sexual contra menores, grande parte dos casos é perpetuada por parentes ou pessoas conhecidas e próximas da vítima, sendo o espaço doméstico um dos locais onde isso mais acontece (Felipe, 2006; Landini, 2018; Lowenkron, 2013). Assim, o familismo e o culto ao lar como espaço de proteção à vivência infantil muitas vezes visam defender um ideal de infância em detrimento de crianças reais e seus sofrimentos (Lowenkron, 2013), isso quando não são usados para encobrir as próprias relações de violência que pretendem evitar.

Da mesma maneira, podem ser pensadas as acusações de “pedofilia em museus” envolvendo a performance do artista Wagner Schwartz no Museu de Arte Moderna de São Paulo em 2017, como bem analisado por Tatiana Landini (2018). Mais do que uma acusação infundada, o que ocorreu foi um ataque espetacularizado por parte de uma milícia digital antidemocrática, através de um debate emotivo e insensato, utilizado assumidamente com o objetivo de criar distração no debate público nacional justamente no momento em que o Brasil implementava no Congresso o desmonte dos direitos da população (Balieiro, 2018).

Em nome de proteger a “família” e a “criança” ou, mais especificamente, proteger um ideal de criança heterossexual e intolerante, a arte, a reflexão intelectual e os valores demo-

cráticos são agredidos e fragilizados, enquanto meninas e meninos reais continuam à mercê de seus familiares violadores e das várias formas de agressão social, em especial se forem infantes “estranhos”. Como afirmou Paul Preciado (2014): “*quem defende a criança queer?*”

Em texto intitulado *As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?*, a antropóloga americana de origem palestina Lila Abu-Lughod (2012 [2002]) busca elucidar como a retórica do salvacionismo e dos direitos humanos é utilizada para produzir processos de hierarquização que operam a partir de conceitos raciais, de gênero e temporais.

Retoma o discurso que Laura Bush, então primeira-dama dos EUA, fez à nação em cadeia nacional, pela rádio, no dia 17 de novembro de 2001 – ano anterior, portanto, à aludida formulação do dito “eixo do mal”, como dissemos anteriormente. Nesse pronunciamento, ficava explícito o enunciado, pressuposto por grande parte da mídia, de que importava menos a análise de conjunturas políticas e históricas relativas ao Afeganistão em particular e aos países árabes em geral do que conexões que podem ser pensadas como religiosas e culturais.

Esses elementos culturais eram privilegiados justamente por serem aqueles capazes de recriar a geografia imaginativa colonial através de uma série de contrastes: Ocidente *versus* Oriente, nós *versus* eles, cidadãos laicos que operam a partir da lógica dos direitos humanos *versus* crentes religiosos que operam a partir de dogmas irracionais. E também: culturas nas quais primeiras-damas fazem discursos *versus* culturas nas quais mulheres circulam si-

lenciosas com suas burcas. Como argumenta Saba Mahmood (2006, p. 121-122), após o 11 de setembro em 2001,

[s]e os apoiantes do movimento islâmico já não eram muito apreciados pelo seu conservadorismo social e rejeição de valores liberais – cujo elemento chave é a “libertação das mulheres” –, a sua associação com o terrorismo – hoje em dia quase tomada como certa – serviu para reafirmar o seu estatuto como agentes de uma irracionalidade perigosa.

Através desses elementos, promovia-se uma lógica interpretativa, que tinha no aparato midiático um de seus principais alicerces, segundo a qual a ofensiva estadunidense contra o Afeganistão não era uma ofensiva contra a soberania de um povo e, portanto, não desafiava qualquer tratado de direito internacional ou direito humano existente. Pelo contrário. Essa ofensiva, Laura Bush tão veementemente enfatizava, era uma cruzada moderna contra um povo que oprime as mulheres e que deve ser combatido, julgado e condenado por não aderir a padrões de relações de gênero que o Ocidente toma como legítimos e necessários.⁶

A refinada análise colocada pelo livro de Puar articula sexualidade, raça, gênero, nação e classe em sua relação com o funcionamento de máquinas de guerra internacionais que tomam justamente as dissidências sexogenéricas e raciais

6. Algo, aliás, profundamente discutido e problematizado por uma série de pensadoras feministas islâmicas, como Leila Ahmed, Kecia Ali, Stéphanie Abdallah, Riffat Hassan, Fatima Mernissi, além de Francirosy Barbosa, no cenário brasileiro.

ou, antes, a violência em relação a elas, como signo de primitivismo de um Estado que não opera a partir dos modernos princípios ocidentais e que, portanto, deve ser combatido e, idealmente, conduzido ao futuro democrático que os EUA, nesse mesmo movimento, passam a representar.

O ponto é, justamente, colocar em evidência como a dissidência sexogenérica produz, nesse caso, um processo de racialização de corpos que passam a ser, a partir de uma concepção de temporalidade e devir histórico colonial, carentes e pedintes de resgate que os salvará de sua própria barbárie.⁷

Dessa maneira, paradoxalmente, afirma a autora, “a frenética fixação com a homofobia do regime de Estado iraniano é, então, perpetuada, em várias instâncias, pelas mesmas facções que são responsáveis pela proliferação global de protestos contra a futura invasão do Irã” (Puar, 2007, p. xi). Essas facções são, justamente, aquelas que encampam, de modo tão enfático quanto genérico, a noção de direitos humanos como horizonte de sua ação política.

Adicionalmente, Jasbir Puar nos oferece argumentos para pensar como noções específicas de temporalidade também se imiscuem nos processos de segmentação e estratificação sociosexuais de maneira a produzir bons e maus dissidentes de gênero e sexualidade – estratificação cujos pressupostos, lembremos, já haviam sido brilhantemente analisados por Gayle Rubin (2003 [1984]).

7. No âmbito de uma teoria antropológica mais ampla, o argumento de como o tempo é utilizado na criação de acesso diferencial à humanidade civilizada e civilizatória foi desenvolvido por Johannes Fabian (2013 [1983]).

A transição, encampada por enorme quantidade de material midiático, das percepções sociais dessas pessoas como figuras de morte, marginalizadas e também contagiosas – lembremos da epidemia da aids – para figuras de vida e produtividade que se ajustam a padrões estabelecidos e legítimos de casamento e família é também, portanto, uma espécie de modernização, de avanço e progresso. Além, é claro, de assimilação das próprias dissidências dentro de um regime que é, ao mesmo tempo, racial, nacional e mercadológico.

Outra estratégia, que nos últimos anos mobilizou mídia, cultura e política, pode ser pensada a partir de processos históricos produzidos no Oriente Médio, mas que acabaram por se expandir para muitas partes do mundo ocidental. Dessa vez, é Israel e não os EUA o epicentro discursivo de construção de assimetrias que legitimam práticas necropolíticas de mortes físicas e metafísicas, genocídios e epistemicídios, para usar noções utilizadas por Sueli Carneiro (2005) para pensar o contexto brasileiro.⁸

Trata-se daquilo que ficou conhecido como *pinkwashing*, uma série de estratégias midiáticas de relações públicas utilizadas pelo Estado de Israel, que constroem uma imagem de modernidade marcada pela adesão aos direitos humanos através da ênfase aos direitos LGBTQIA+ e que, a um só golpe, escamoteiam e esfumaçam a insistente violação dos direitos humanos dos povos palestinos, alvo de suas ofensivas militares e midiáticas.

8. Sobre o conceito de epistemicídio trabalhado por Carneiro, cf., nesta coletânea, o capítulo 10, de Luciana de Oliveira Dias.

Em sua palestra no *I Seminário Queer – Cultura e Subversão das Identidades*, realizado pelo Sesc Vila Mariana e revista *Cult* nos dias 9 e 10 de setembro de 2015, Berenice Bento lembra, igualmente, a maneira como as “paradas do orgulho LGBT” se converteram em grandes eventos corporativos de apoteose do capitalismo empresarial, estampado nas camisas dos participantes, que, na exibição dos símbolos visuais de suas empresas ditas inclusivas, transformam-se em uniforme. O “inclusivas” deve ser visto com ironia, pois sabemos que muitas dessas corporações incluem pessoas de países fora do eixo euro-estadunidense em seus quadros apenas na forma de trabalhadores em condições sub-humanas e em um regime de salubridade que nada deve à escravidão.⁹

Nesses casos, os usos da visibilidade transformam gênero e sexualidade em armas de uma guerra que é tanto por territórios quanto por mercados e contribui para o extermínio brutal de milhares de pessoas no mundo. Como bem pontua Aeyal Gross (*apud* Paur, 2007), professor da Faculdade de Direito da Universidade de Tel Aviv, os *gay rights* se converteram, essencialmente, em ferramentas de relações públicas e, frise-se, aniquilamento da vida e ascensão de uma belicosa barbárie que, em teoria, combatem.

Que o gozo, desfrute e exercício dos direitos humanos e que a exaltação dos valores democráticos de uns sejam feitos à custa de outros é um argumento que já foi brilhante-

9. Mais adiante, retomaremos, a propósito do *Queermuseu*, a visibilidade e popularização crescente e relativamente recente da teoria *queer* no Brasil. Mas visibilidade também da apropriação de suas reflexões por sujeitos que não aceitam mais seu papel de objetos de investigação e passam a exigir seu devido protagonismo nas questões e demandas políticas que os infligem.

mente desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe. A face oculta do auge da biopolítica como política da vida na Europa, tal como elaborado por Foucault, tinha como contraponto necessário a necropolítica como organização da violência colonial em países do Sul Global.

Em *Políticas da inimizade*, Mbembe (2017, p. 36) lembra também que

foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade. Barões coloniais como William Beckford, plantocratas como Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington asseguram o patronato das instituições culturais.

Nosso ponto é explicitar o que pensamos como perda da inocência política que, legada de um tipo de organização social que Jean e John Comaroff argumentam se exaurir no capitalismo milenar, operava por causas, especialmente aquelas encampadas pela noção de classe social. Essa perda da inocência, contudo, não se traduz pela diminuição da importância da classe, mas (1) pela crescente intersecção das questões de classe com outros marcadores sociais da diferença que adentram a cena social e redefinem as afinidades políticas e (2) por uma ênfase cada vez maior em estratégias em detrimento de causas sociais absolutas.

Como corolário analítico, isso significa que já não podemos celebrar grupos e pessoas que preconizam a defe-

sa de determinados direitos (humanos, sociais etc.) apenas pela proclamada adesão a causas LGBTQIA+, feministas, antirracistas etc. É preciso, antes, pensar a que estratégias e interesses esses discursos servem. Em suma, para além de um discurso fácil de defesa ou ataque desses direitos, precisamos produzir análises mais finas que sejam capazes de pensar quando, onde e como essas estratégias operam e quais processos de libertação e aprisionamento, opressão e emancipação, morte e vida estão sendo aí produzidos. E para quem.¹⁰

Esses casos deixam também latente a percepção de que é impossível pensarmos de maneira apropriada ou satisfatória o aparato midiático fora de sua relação com outros aparatos sociais, sejam eles estatais, de mercado e consumo, do ativismo etc. Acionando um outro jargão acadêmico, ao refletir sobre estratégias de controle, dominação e repressão nas ditas modernas sociedades pós-industriais, torna-se impossível separar regimes de moralidade da produção concreta de um aparato de controle de corpos e populações.

10. Obviamente, não se trata de um processo de mão única. Em seu livro *Ethnicity, Inc.*, Jean e John Comaroff (2009) analisam como a mercantilização de identidades e a relação umbilical entre cultura e mercado também podem se converter em estratégias que grupos subalternizados utilizam para negociar seu lugar social – algo que, no entanto, não trataremos neste capítulo. Pontuamos apenas que, para um entendimento mais apropriado dessas estratégias, talvez seja prudente fazermos, tal como argumenta Saba Mahmood (2006), uma distinção entre resistência e agência. Este último conceito se referindo a “uma capacidade para acção criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”, pois “a capacidade de agência pode ser encontrada não só em actos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (p. 123, 131).

Além disso, mesmo concordando com o truísmo de que “pessoa (pós)moderna é um sujeito feito de objetos” (Comaroff; Comaroff, 2001, p. 4), é fundamental que percebamos como esses objetos transformam-se eles próprios em vetores de gênero, sexualidade, raça etc. De fato, como alguns trabalhos antropológicos recentes tencionam, a questão não é propriamente os objetos *per se*, mas antes o próprio consumo que também pode ser um consumo de notícias, lugares, estilos.¹¹

Queermuseu e a crítica da crítica social

Inicialmente aberta no centro cultural de um importante banco transnacional no dia 15 de agosto de 2017, a exposição *Queermuseu: cartografias da diferença na arte brasileira* foi, em pouco tempo, fechada pela própria instituição e sem consulta prévia ao curador por conter, supostamente, material que não apenas coloca a sexualidade como lugar de discussão pública de sentidos sociais, mas que profanava a infância ao aproximá-la de experiências eróticas ou pensá-la a partir de expressões de gênero inaceitáveis para esse padrão normativo e policialesco.

O nome da exposição alude a sentidos sociais importantes de serem discutidos e que estão relacionados com a estrondosa entrada, no campo político, de uma série de éticas

11. No Brasil, cf. Fry (2002), a propósito da importância do mercado e da publicidade na posituação de uma imagem social racializada, e França (2012), para uma discussão sobre como o consumo de lugares e nos lugares atrelam as demandas de mercado a um contexto de crescente pluralização e politização de identidades sexuais.

e discussões afinadas, senão explicitamente engajadas, com pressupostos da teoria *queer*. E para qualquer uma algo familiarizada com essas discussões, é difícil não sentir certo incômodo de ver essas duas palavras juntas: *queer* e museu.

Queer é uma noção que vem sendo apropriada de formas muito diferentes (e, por vezes, bem complicadas) em terras brasileiras. Mas, na insistência de que sirva para algo, ainda é possível associá-la a alguma coisa fora do lugar, recalcitrante, não facilmente encaixada ou reconhecida e, com alguma sorte, disruptiva.

Já museu aciona um conjunto de sentidos bem diferentes desses. Se a arte – ou, pelo menos, aquela que, para nós, vale a pena – é resistência, o museu, por outro lado, como lugar da arte institucionalizada, é nomeação, classificação, estabilização e higienização. O museu, qualquer museu, sempre constrói legitimidade para práticas e representações que buscam desestabilizar o que é socialmente aceitável ou normalizado e que, por isso, são, pelo menos a princípio, não legítimas.

Assim, o fato de essas duas palavras se fundirem em uma única coloca, de imediato, a desconfiança de que alguma delas tenha sido negligenciada. E não é difícil saber qual, como, aliás, fica claro a partir da resposta do banco detentor do centro cultural diante de uma série de manifestações sociopolíticas que passaram a criticar os “antivalores” alheios à tradição cristã que estariam sendo propagados pela exposição. Ponto para o museu e para o mercado. A *queer*, que associamos ao desconforto que brota de corpos e práticas sexo-gênero dissidentes, estava ali na parede branca do cen-

tro cultural do banco, literalmente e simbolicamente enquadrada, domada. E ainda assim teve que ser expurgada.

A crítica de arte e teórica *queer* Jennifer Doyle (2006), em seu *Queer Wallpaper*, fala de uma obra de Andy Warhol à qual tinha acesso livre e regular. Era uma imagem que compõe a série *Sex Parts*, toda ela excluída das grandes retrospectivas da obra do artista. Essa exclusão, aliás, não é de todo extraordinária. Na introdução do livro *Pop out: queer Warhol*, editado por Doyle, Jonathan Flatley e José Estaban Muñoz (1996), as organizadoras do volume denunciam como a história da arte oficial sempre des-homossexualizou “Andy” desde o princípio.

Para Doyle, no entanto, a natureza verdadeiramente *queer* daquela obra de Warhol não estava nas imagens de pênis e ânus que ela representava. Para ela, “o fato da imagem de Warhol mostrar sexo entre homens pode fazer dela *gay*, mas não faz dela necessariamente *queer*” (2006, p. 343). O que havia de mais *queer* naquela obra era a apreciação absolutamente despreziosa que sua exibição oferecia.

Ela estava pendurada, junto com outras obras de artistas não consagrados, na parede do M.J., um bar LGBTQIA+ que a crítica de arte frequentava com seus amigos em Los Angeles. Ninguém precisava pagar entrada para vê-la, nem ser convidada para visitar o acervo privado de algum rico colecionador. Ela estava ali, quase como um papel de parede (daí o nome do artigo), acessível a todas que quisessem entrar no bar, tomar uma cerveja e que a veriam, quem sabe, no caminho do banheiro para esvaziar uma incômoda bexi-

ga cheia de mijo. Quanta sacralidade e quanta pompa para um ícone da arte do século XX!

Mas as ressalvas e os incômodos não param por aí. Consideremos que arte *queer* não seja apenas representar corpos e práticas sexo-gênero dissidentes nem tampouco bravar contra a institucionalidade no mundo da arte. Consideremos que seja também falar da arte feita por corpos que desafiam os padrões de normalidade de gênero, de sexualidade, corporal, de raça etc. e que assumem esse lugar como um lugar político.

Arte *queer*, portanto, não apenas como arte que representa aquilo que é associado a *queer*, mas arte produzida por pessoas que assumem as dissidências de suas identidades, de seus desejos e seus corpos na produção de uma obra artística e, na mesma medida, fazem de sua existência força viva contra o CISTema¹² que as constrói como dissiden-

12. Alguns conceitos e palavras utilizadas no âmbito de nossa escrita merecem algum desenvolvimento. Cistema é um termo que, como tão bem elabora Viviane Vergueiro (2015, p. 15), é uma corruptela que, “entre outras corruptelas do tipo, tem o objetivo de enfatizar o caráter estrutural e institucional – ‘cistêmico’ – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de ‘transfobia’”. A heteronormatividade, por sua vez, como pontua Leandro Colling (2015, p. 24), é um termo que, “criado em 1991 por Michael Warner, busca dar conta de uma nova ordem social. Isto é, se antes essa ordem exigia que todos fossem heterossexuais, hoje a ordem sexual exige que todos, heterossexuais ou não, organizem suas vidas conforme o modelo ‘supostamente coerente’ da heterossexualidade. Enquanto na heterossexualidade compulsória todas as pessoas devem ser heterossexuais para serem consideradas normais, na heteronormatividade, todas devem organizar suas vidas conforme o modelo heterossexual, tenham elas práticas sexuais heterossexuais ou não. Com isso, entendemos que a heterossexualidade não é apenas uma orientação sexual,

tes, questionando os pressupostos a partir dos quais essas localizações existenciais se articulam.¹³ Essas artistas que, em geral, por isso mesmo, são excluídas do mundo canônico da própria arte e do mundo comportado e higienizado do museu.

De fato, mais precisamente, acreditamos ser possível falar de arte *queer* quando uma ética *queer*/cuir ou marica (Vidarte, 2007) é acionada na composição do plano imanente instaurado por uma obra ou conjunto de obras, algo que só é possível no tipo de aliança estabelecida entre corpos dissidentes (Castro, 2007).¹⁴

O fato é que, dada essa consideração, o *Queermuseu* se afasta ainda mais do termo que lhe dá nome, já que, em sua lista de artistas, encontramos nomes consagrados da arte brasileira, como Adriana Varejão, Volpi, Portinari etc. Porém, novamente, poucas pessoas cujo corpo é marcado por dissidências sexogenéricas. Ou, de forma ainda mais marcante, cuja ética de vida e obra seja ela própria dissidente – éticas bixa, travesti, bollera, marica, transviada, sapatão – pois, nes-

mas um modelo político que organiza nossas vidas”. Em outros momentos, utilizamos, inadvertidamente, cis-heteronormatividade para enfatizar, seguindo a sugestão de Vivi, o caráter sistêmico da própria heteronormatividade. Por fim, para a categoria cisgênero que já adentrou o imaginário político e se insinua cada vez mais fortemente no imaginário social mais amplo, cf. o artigo de Amara Moira (Rodvalho, 2017).

13. A mesma lógica é válida para a interrupção feita pela PM na performance *DNA de Dan*, que ocorreu em julho de 2017 na cidade de Brasília. O artista Maikon K., que ficava apenas imóvel e nu dentro de uma bolha de plástico, foi preso pela polícia por “ato obsceno”.

14. Para uma consideração sobre essas questões em relação ao cinema, cf. Grunvald (2016).

sas idiossincráticas considerações que estamos tecendo, há algo fundamental: a arte, dessacralizando-se pelo corpo e pela vida, torna-se indissociável dos movimentos subjetivos e dos processos que marcam esses corpos e animam essas vidas. Arte não apenas como exercício, mas como luta, enfrentamento e reXistência esquizoanalítica por excelência.

A arte, como artefato acabado do sublime do humano, tratou, como também o fará determinada concepção de política (Grunvald, 2019), de retirar o corpo e suas questões, demasiado perecíveis e sujeitas à putrefação, do escopo de suas preocupações e suas representações. Mas o corpo, insistente, não deixou, por isso, de se infiltrar nas fissuras sempre existentes em um organismo que se crê demasiado limpo e puro.

Diversas experiências e práticas da arte dita feminista, *queer* e, de maneira geral, dissidente trataram de recolocar o corpo. Mas não qualquer corpo: pênis e ânus, mas também vulvas, corpos racializados, generificados, sexualizados, corpos pornográficos. E também corpos doentes, aidéticos. Corpos que, como é o caso de um de nós, vivem com HIV.

Esses mesmos corpos que, na abertura de dita exposição, não pareciam bem-vistos ou quistos em seu ascético espaço expositivo. Dizemos isso, pois, na abertura da exposição, houve uma manifestação que ressaltava uma posição crítica a essa docilização da então dita arte *queer*.

Na intervenção, panfletos foram arremessados do alto do prédio do Santander Cultural no meio da exposição, nos quais se lia frases que denunciavam o desmonte das políticas públicas de assistência à saúde, de uma maneira geral, e para pessoas vivendo com HIV/aids mais particularmente.

As protestantes – não utilizamos o termo aqui sem certa carga de ironia – foram expulsas do museu, deixando claro que seus corpos contaminadores não teriam ali lugar. O que era urgente era expurgar sua dissidência, a despeito da celebrada noção *queer* que a exposição ensejava.

Na série televisiva *Os Simpsons*, o personagem Bart Simpson comenta em tom de anedota com Homer, seu pai, que detesta arte. Ao que ele responde: “Todo mundo detesta, filho, é por isso que ela fica trancada nos museus que ninguém nunca visita!”.¹⁵ Aparentemente, o fechamento provocado pelos cubos brancos expositivos não trancafia apenas a representação que “todo mundo odeia” dentro de seu espaço, mas, igualmente, expelle e mantém fora de si corpos e práticas que são tidos como inapropriados à sua ascética liturgia.

Difícil encontrar um lugar comum entre a noção de arte *queer* que propomos e, esperançosamente, imaginamos e a proposta do *Queermuseu*. E, outra vez, nada de novo no horizonte. A apropriação das lutas contemporâneas em torno das dissidências sexuais e de gênero pelo mundo institucional da arte, pelas “campanhas inclusivas” da publicidade e pelo mercado segmentado de produtos não nasceu com essa exposição e não vai terminar com ela, como bem argumentamos.

Mas acontece que vivemos em um mundo no qual o conservadorismo recrudescer a cada respiro que damos. E mesmo expressões domesticadas de subversão eficiente – aquela que o CISTema heteronormativo consegue incorporar sem problemas e até com ganhos – são pintadas como

15. Episódio 19 da 25ª temporada da série de animação *Os Simpsons*, intitulado “O que esperar quando Bart está esperando” (2014).

possíveis revoluções que merecem ser combatidas em nome da moral, dos costumes, da família, da religião e mesmo de uma infância supostamente profanada.

E aí tudo muda de figura. E aí que, ainda que por motivos diametralmente opostos e com uma ironia que nunca deixa de nos espantar, nós, o prefeito de Porto Alegre, os porta-vozes do MBL e os deputados do PSDB que se pronunciaram na plenária da Câmara contra as obras exibidas estamos no mesmo saco de argumentadores, o saco de críticos da exposição.

E aí que agora é preciso sair do saco e defender aquilo que era visto como problemático e incômodo. E fazer a crítica da crítica conservadora que censura a mais ínfima expressão de sexualidade como se fosse um furacão a levantar, com ventos imaginários, seus telhados de vidro. E aí os abaixo-assinados, as publicações, as matérias, as mobilizações. As indignações com as indignações. As revoltas com a revolta daqueles que acham possível abafar o mundo com um categórico “NÃO” às suas expressões visíveis.

Por sorte, àquelas pessoas com as quais nos negamos a compartilhar o saco, falta inteligência onde sobra iniciativa. E toda a censura, absorvida e encampada pelo banco que tropeçou e caiu no discurso de diversidade que ele próprio se orgulha de ter,¹⁶ acabou armando uma imensa vitrine. A exposição, que na melhor das hipóteses suscitaria questões

16. A polêmica teve desdobramentos institucionais que passam inclusive pela mudança de nome do espaço que, de *Santander Cultural*, passou a se chamar *Farol Santander* em 2019. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/arteaagenda/santander-cultural-muda-de-nome-e-reabre-com-nova-proposta-1.328757>. Acesso em: 25 fev. 2021.

a um público reduzido de pessoas de classe média, provavelmente brancas e cisgênero de uma cidade do Sul do país, passou a ser publicizada, discutida e vista em telas, matérias e jornais do mundo inteiro.

Com a carga de inesperado que não falta ao imbróglio, a crítica e a censura trouxeram à exposição um sucesso que ela jamais teria sem a ajuda dos conservadores de plantão. E o erro deles se transformou num acerto nosso, nós que, por circunstâncias esdrúxulas, acabamos por defender aquilo que criticamos. A partir daí, foi fundamental a posição tomada pelo curador: encampando o embate político não institucionalizado, Fidelis (2018) correu o Brasil em palestras, eventos e mesmo no Congresso Nacional denunciando o oportunismo das infundadas denúncias de “pornografia”, a repressão que a exposição sofreu pelo próprio banco que a patrocinou e os atentados crescentes à democracia.

Conforme a socióloga Maria Cristina Castilho Costa¹⁷ (2016), a censura no Brasil não acabou depois da abertura democrática, mas se diluiu não apenas no interior do funcionamento do Estado (a chamada “censura clássica”), mas também na rotina do mercado, na sociedade civil, no processo criativo de artistas e intelectuais e no público de cultura.

[A] censura se constitui em uma tradição que diz respeito não só ao autoritarismo de um governo que quer coibir críticas, denúncias e a oposição à sua ação política, mas também à

17. Coordenadora do Observatório de Comunicação, Liberdade de Expressão e Censura (Obcom/USP). Disponível em: <http://obcom.nap.usp.br>. Acesso em: 25 fev. 2021.

cultura que se implanta subliminarmente no público espectador e na opinião pública em geral. [...] Assim, o recurso da censura se cristaliza na cultura e se dissemina como um vírus entre partidos, coligações, movimentos sociais e pessoas em geral, independentemente do momento histórico ou da orientação partidária do governo instituído (Costa, 2016, p. 1).

No Brasil pós-ditadura civil-militar até os dias atuais, a lógica da proibição e do impedimento de acesso a materiais artísticos e intelectuais que desagradam certos grupos sociais é um recurso utilizado de maneira tão constante quanto naturalizada (Gomes; Martins, 2009). Práticas de repressão tornam-se instrumentos inquestionáveis utilizados por instituições estatais, empresas e corporações privadas e movimentos sociais de todos os espectros políticos (da direita à esquerda), justamente porque elas não se apresentam como atos de censura em si, mas como proteção ou respeito a determinados valores que se apresentam como ofendidos.

Em nosso país, ao estreitar seus laços com o nosso autoritarismo cotidiano e se espraiar na consciência social, a repressão converte-se de elemento antidemocrático a manifestação exemplar da democracia; de abuso de poder, transforma-se em defesa de grupos lesados; de opressão à liberdade de pensamento e crítica, apresenta-se hoje em dia como libertadora de valores oprimidos (Costa, 2016). O caso da exposição *Queermuseu* parece-nos exemplar: o cancelamento foi justificado como uma forma de garantir a liberdade de valores dos grupos que se sentiram ofendidos com as obras expostas

que “agrediram a sociedade” – pelo menos na visão do banco balizada pela pressão de seus correntistas de bem.

O caso, de forma ainda latente, marca como questões relacionadas a gênero e sexualidade na arte estão, hoje em dia, imbricadas em um cenário político que não pode prescindir da reflexão sobre o aumento da atuação pública de grupos religiosos, especialmente cristãos ou evangélicos.¹⁸

Ao que parece, o cenário contemporâneo brasileiro, mais do que qualquer teoria filosófica ou socioantropológica, deixa claro a importância social da arte e a premência de construirmos um conjunto consistente de reflexões sobre arte, política e moralidade, em seus cruzamentos com marcadores sociais da diferença como gênero, sexualidade e religião. Além disso, também deixa evidente a necessidade de conceber os enunciados artísticos e suas práticas como um lugar de disputa capaz de acenar para novas maneiras de construir relações que constituem o espaço público.

Enfatizamos que o espaço público é, por excelência, o lugar desses enfrentamentos, dado que se, por um lado, esse retrocesso neoconservador se inicia em 2005, por outro, como Lia Machado (2017) e uma série de estudos sobre movimentos sociais no Brasil propõem, ele é uma resposta às articulações que, pelo menos desde a década de 1970 no Brasil, vêm redesenhando a visibilidade de sujeitos sociais na arena política (Carrara; Simões, 2007).

18. Para uma discussão sobre a articulação entre religião, política e cultura/mídia, cf. Machado (2020a, 2020b) e Bispo (2018). Para outras questões referentes à presença de grupos religiosos no espaço público, cf., adicionalmente, Dullo (2015).

Dizemos isso sem, no entanto, perder de vista o que poderíamos chamar, a partir das reflexões de Rafael de la Dehesa (2015 [2010]), de mistificação das intersecções entre público e privado, lembrando, assim mesmo, como o fez Jeffrey Weeks (1998), que a própria noção de cidadania sexual complica, borra e confunde elementos simbólicos que dizem respeito a ambas as esferas sociais.

Pornografia

A exposição, além de lidar diretamente com temáticas de sexualidade e gênero sob uma perspectiva crítica, embasada nos direitos humanos e na conquista e acesso à visibilidade em espaços públicos, foi acusada de ser (ou conter) “pornografia”. Assim como no campo da educação, que nos últimos anos tem recebido o mesmo tipo de hostilidade (Leite Jr., 2019), percebe-se que várias formas de conhecimento que lidam com essas questões estão sob ataque, seja no campo acadêmico, artístico ou mesmo na área da comunicação como um todo.

Como já analisado por Gayle Rubin (2003 [1984]), nas sociedades ocidentais, em períodos de rápidas mudanças e forte tensão social, o sexo é o bode expiatório preferido, pois, através dele, ansiedades relacionadas às desigualdades de raça, gênero, classe, corpo e outras diferenças vêm à tona por meio da moralização de discursos que investem contra a produção e divulgação de conhecimentos comprometidos com efetivas mudanças sociais sob óticas progressistas e dos direitos humanos. Dessa forma, a ofensiva aos vários

meios deixa clara uma mensagem: existe um certo saber que não deve ser disseminado, pois é visto como perigoso e, sob essa ótica, deve ser proibido.

Esse saber, como já dito, seja sob a forma de produção artística ou científica, está sendo chamado de “pornografia”. A obra *Cena de Interior II*, de Adriana Varejão,¹⁹ chegou mesmo a ser recriminada por “incitar a zoofilia”. A mesma acusação foi feita em julho de 2019 pelo presidente Jair Bolsonaro em relação ao filme *Bruna Surfistinha*²⁰ e a determinados projetos cinematográficos financiados pela Ancine. Também em setembro do mesmo ano, a imputação se repete pelo à época prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, à HQ *Vingadores: a cruzada das crianças*²¹ por causa da imagem de um beijo gay entre dois personagens. O político enviou a polícia à Bienal do Livro daquela cidade para a apreensão dos gibis que não estivessem dentro de um plástico preto lacrado avisando que continham “material impróprio para crianças”.

Ora, se pensarmos a pornografia não como algum tipo de produto específico, mas como uma forma de classificação criada para categorizar produções consideradas como ilegítimas e perigosas por quem as classifica, a acusação revela seu caráter político: é chamada de pornografia a produção que apresenta (ou representa) um saber sobre sexualidade e gênero que critica e/ou desestabiliza uma outra forma de conhecimento vista como tradicional e consolidada.

19. Disponível em: <http://www.adrianavarejao.net/br/imagens/categoria/0/obras>. Acesso em: 25 fev. 2021.

20. Filme brasileiro de 2011, dirigido por Marcus Baldini.

21. Publicada em 2010, com roteiro de Allan Heinberg (Salvat Editora).

Assim, a pornografia insere-se num campo em disputa por conhecimentos (com suas definições, conteúdos, representações e cooptações morais) que buscam legitimidade e influência na sociedade. Como espaço de crítica, arte e educação são dois campos preferenciais em que o conhecimento com chances diretas de influenciar as mudanças sociais pode ser produzido e assim, conseqüentemente, disputado.

O termo pornografia foi criado dentro de um museu no século XIX como um vocábulo hermético, ao mesmo tempo ininteligível para o vulgo e inacessível para a quase totalidade das classes letradas, visando classificar obras pertencentes a seu próprio acervo nas quais se apresentavam cenas de sexo e nudez, em variadas formas e combinações, que não deveriam ser expostas ao público em geral (Hunt, 1999; Preciado, 2008). Não deixa de ser irônico que, no século XXI, esse mesmo termo seja usado como uma acusação contra uma série de museus e suas exposições que, ao também lidarem com obras relativas à sexualidade e nudez, sofrem represália justamente por agora terem como objetivo a difusão e o debate público sobre esses temas, ao mesmo tempo que, como já foi citado, expulsam ou ignoram artistas cujo corpo é marcado por dissidências sexogenéricas.

Nesse sentido, a produção *queer* (seja acadêmica ou artística) é preferencialmente considerada pornográfica, pois ela pretende questionar diretamente valores normativos binários, assimilacionistas e essencialistas defendidos pelas já citadas instituições e grupos neoconservadores e/ou reacionários. Um desses valores, já há séculos questionado e tão em voga atualmente, é a religiosidade.

Não apenas sexo sempre foi um tema político, como no campo dos saberes ocidentais, até a modernidade, falar sobre sexo era indissociável de falar sobre filosofia e religião (Bataille, 1987 [1957]). Estes eram os campos que, sobre esse assunto, detinham o saber visto como legítimo para a época. Assim, criar obras que debatiam sexualidade e gênero era algo indissociável da discussão sobre Igreja e Estado. Dessa forma, muito da produção artística que trata desse assunto, da Idade Média europeia até as produções ocidentais internacionalizadas de hoje, a religião cristã é um dos temas mais criticados, em especial nas Américas (Santos, 2015). Essa crítica, pelo viés dos fiéis e das autoridades eclesásticas e teológicas, é comumente considerada uma forma de blasfêmia.

Ora, “blasfêmia” (assim como “sacrilégio”) é uma acusação tipicamente religiosa e que só faz sentido no contexto de lutas por poder no campo da religião (Miklos, 2012). No interior do Estado laico, dentro de um “centro cultural” gerenciado por uma instituição financeira totalmente alheia e distante do espaço sagrado dos templos, acusar artistas de blasfemar é tentar impor o controle da religião sobre a produção artística como um todo. Evocando valores caros à primeira (Igreja), tais como a nudez e o sexo como elementos em si mesmos perigosos e perversos (Gomes; Martins, 2009) – mas completamente sem sentido para a segunda (Arte) –, a imputação de que alguma obra ou artista pode blasfemar é também o reconhecimento da perda de influência social da religião, pois vem acompanhada do apelo ao sistema jurídico estatal, pois o sistema eclesástico é impotente nesses casos (Miklos, 2012).

As obras *Cristo Nosso de Cada Dia* (1978), de Roberto Cidade; *Cruzando Jesus Cristo com o Deus Shiva* (1996), de Fernando Baril; e *Last Resort* (2016), de Felipe Scandelari, todas presentes na exposição *Queermuseu*, foram chamadas de blasfêmia. Seja pelo viés da crítica *queer* ou não, é importante ressaltar que não existe representação da sexualidade no Ocidente (seja classificada como arte erótica ou pornografia) que não dialogue direta ou indiretamente com a religião cristã (Miklos, 2012). Das pinturas italianas renascentistas tuteladas pela Igreja, passando pela literatura libertina francesa do século XVIII, às performances de Pêdra Costa no Brasil do século XXI, refletir sobre sexualidade e gênero na arte é indissociável de debater a influência, ainda hoje enorme, do cristianismo nesses campos.²²

Nesse sentido, todos os trabalhos aqui citados são essencialmente “obscenos”, embora não necessariamente sejam *queer*. Colocam em cena aquilo que, pelo viés conservador, era esperado que estivesse fora dela, como a religião cristã dentro da temática sexual, provocando assim uma reflexão que é encarada pelos fiéis como um tipo específico de discurso ofensivo, isto é, a blasfêmia.

É importante lembrar aqui que, em 2006, outra artista brasileira, Márcia X, sofreu a mesma acusação com as fotografias de sua performance *Desenhando com terços*, na qual a artista usava terços católicos para retratar vários falos. A obra fazia parte da exposição itinerante *Erotica: os sentidos*

22. Lembrando que a nudez e a sexualidade de Cristo, como mostra Steiberg (1997), não só existiam nas pinturas da época, como eram fundamentais para a discussão teológica sobre o caráter e o *status* da experiência da encarnação divina.

na arte, exibida pelo Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro que, ao receber protestos de grupos religiosos ameaçando encerrarem suas contas-correntes no banco, decidiu retirar o trabalho da mostra e, logo em seguida, interromper definitivamente a própria exposição, que estava originalmente programada para continuar a ser exibida em outras capitais do país.

Tal como colocado por Michel Bozon em conferência proferida durante o 43º Encontro Anual da Anpocs, o pânico moral deixa de ser apenas pânico quando é instrumentalizado politicamente, passando a ser mais propriamente caracterizado como cruzada moral. Na esteira dessa sugestão que consideramos particularmente iluminadora é que propomos a noção de cruzada sexogenérica sem perder de vista que, tal como diversas pesquisadoras têm pontuado, a moralidade, nesse caso, não se trata apenas de um ideário de valores, mas de um importante operador a partir do qual são construídas políticas públicas e regimes jurídicos.²³

Para encerrar, voltaremos a uma das mais importantes críticas da reflexão artística *queer* e dos feminismos não asentados no liberalismo econômico: o desejo de assimilação social a todo custo, em especial via mercado. Tanto o ativismo (Di Giovanni, 2015; Grunvald, 2019; Ortega, 2015; Raposo, 2015) como as pesquisas sobre a privatização da cultura (Michetti, 2017; Wu, 2006) mostram o quanto este pode ser um caminho enganoso, pois o mercado investe em arte não pela possibilidade de mudança radical que ela possa trazer

23. Cf., nesse sentido, as considerações de Marco Aurelio Prado e Sonia Corrêa (2018) sobre o que chamam de cruzadas antigênero.

para a sociedade, mas por sua possibilidade de se converter em capital econômico, político ou social, conservando a ordem sociopolítica que o mantém (Cunha, 2016). Assim, encerramos nossa reflexão questionando se centros culturais de bancos funcionam a partir de lógicas culturais ou lógicas de banco, isto é, visceralmente direcionadas às possibilidades de lucro (inclusive pela visibilidade da “diversidade”) e às oscilações de mercado.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, maio/ago. 2012 [2002].

BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, p. 1-15, 2018.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987 [1957].

BEAUVOIR, Simone de. Deve-se queimar Sade? In: SADE, D. A. F. *Novelas do Marquês de Sade*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. p. 5-63.

BISPO, Raphael. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 249-277, set./dez. 2018.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 65-99, jan./jun. 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 91-126, mar. 2007.

CESARINO, Letícia. Identidade e representação no bolsonarismo. Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019.

CESARINO, Letícia. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: uma explicação cibernética. *Ilha*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 73-96, 2021.

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

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham: Duke University Press, 2001.

COSTA, Maria Cristina Castilho. Isto não é censura – a construção de um conceito e de um objeto de estudo. In: ENCONTRO DOS GRUPOS DE PESQUISAS EM COMUNICAÇÃO, 16.; CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 39., 2016, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2016. p. 1-15.

CUNHA, Marina Roriz Rizzo Lousa. *Quando o mercado invade o museu*. A dinâmica das instituições culturais na pós-modernidade: os casos de Inhotim (Brasil) e Saint Louis Art Museum

(EUA). 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

DE LA DEHESA, Rafael. *IncurSIONES queer en la esfera pública. Movimientos por los derechos sexuales en México y Brasil*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015 [2010].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004 [1972].

DI GIOVANNI, Julia Ruiz. Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2, p. 13-27, 2015.

DOYLE, Jennifer; MUÑOZ, José Esteban; FLATLEY, Jonathan (org.). *Pop out: queer Warhol*. Durham: Duke University Press, 1996.

DOYLE, Jennifer. Queer wallpaper. In: JONES, Amelia (ed.). *A companion to contemporary art since 1945*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 343-355.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: Paula Montero (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Ed. Unicamp, 2015. p. 27-47.

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013 [1983].

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FELIPE, Jane. Afinal, quem é mesmo pedófilo? *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 201-223, jan./jun. 2006.

FIDELIS, Gaudêncio. *Queermuseu e o enfrentamento do fascismo e do fundamentalismo no Brasil em defesa da livre*

produção de conhecimento. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 417-423, jan./jul. 2018.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRY, Peter. Estética e política: relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil. *In: GOLDENBERG, Mirian (org.). Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 43-66.

GOMES, Mayra; MARTINS, Ferdinando. Comunicação e interdição: a censura moral sobre o corpo e a palavra. *RuMoRes*, [s. l.], v. 2, n. 4, 2009.

GRUNVALD, Vi. Butler, a abjeção e seu esgotamento. *In: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FIGARI, Carlos Eduardo (org.). Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 31-68.

GRUNVALD, Vi. Cinema *queer*? Sugestões de-formativas. Texto para catálogo. *Festival forumdoc.bh*, Belo Horizonte, p. 203-210, maio 2016.

GRUNVALD, Vi. Lâmpadas, corpos e cidades: reflexões acadêmico-ativistas sobre arte, dissidência e a ocupação do espaço público. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 55, p. 263-290, set./dez. 2019.

HUNT, Lynn. Obscenidade e as origens da modernidade, 1500-1800. *In: HUNT, Lynn (org.). A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999. p. 9-46.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

LANDINI, Tatiana Savoia. Pedofilia em museus: quando o antigo conceito de pânico moral se faz presente. *Dilemas: revisio-*

ta de Estudos de Conflito e Controle Social, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 512-532, set./dez. 2018.

LEITE JR., Jorge. Pornografia convencional, novas pornografias e debates sobre gênero. *In*: MARQUETTI, Flávia; FUNARI, Pedro Paulo (org.). *Autorretrato: gênero, identidade e liberdade*. Londrina: Eduel, 2019. p. 228-254.

LOWENKRON, Laura. O monstro contemporâneo: notas sobre a construção da pedofilia como “causa política” e “caso de polícia”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 303-337, jul./dez. 2013.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dic. 2008.

MACHADO, Carly. Fazendo política em outros congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 19-59, ago./dez. 2020a.

MACHADO, Carly. Samba gospel: sobre pentecostalismo, cultura, política e práticas de mediação nas periferias urbanas do Rio de Janeiro. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 81-101, jan./abr. 2020b.

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, [48] p., 2017.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MICHETTI, Miqueli. O discurso da diversidade no universo corporativo: “institutos” empresariais de cultura e a conver-

são de capital econômico em poder político. *Contemporânea: revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos*, v. 7, n. 1, p. 119-146, jan./jun. 2017.

MIKLOS, Aline. Blasfêmia e arte contemporânea: uma questão de método. *Proa: revista de Antropologia e Arte, Campinas*, v. 1, n. 4, p. 123-138, 2012.

ORTEGA, Visitación. El activismo como acción estratégica de nuevas narrativas artístico-políticas. *Calle 14*, v. 10, n. 15, p. 100-111, 2015.

PRADO, Marco Aurelio Maximo; CORRÊA, Sonia. Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero. *Revista Psicologia Política, São Paulo*, v. 18, n. 43, p. 444-448, set./dez. 2018.

PRECIADO, Paul B. Museo, basura urbana y pornografía. *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, n. 64, p. 38-67, 2008.

PRECIADO, Paul B. Quem defende a criança *queer*? *Revista Geni*, out. 2014.

PUAR, Jasbir. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014.

RAPOSO, Paulo. "Artivismo": articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 365-373, jan./abr. 2017.

RUBIN, Gayle. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 1-88, 2003 [1984].

SANTOS, Érica Ramos Sarmet. *“Sin porno no hay posporno”*: corpo, excesso e ambivalência na América Latina. 2015. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

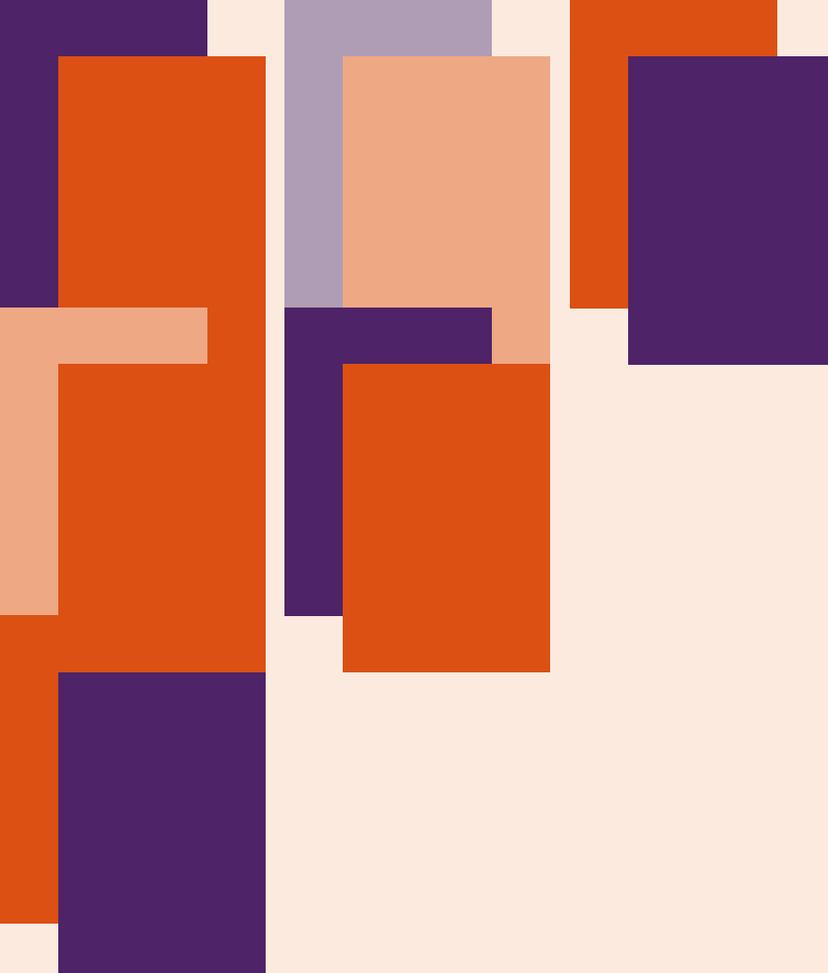
STEIBERG, Leo. *The sexuality of Christ in renaissance art and in modern oblivion*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VIDARTE, Paco. *Ética Marica*: proclamas libertarias para uma militancia LGBTQ. Barcelona: Editorial Egales, 2007.

WEEKS, Jeffrey. The sexual citizen. *Theory, culture, society*, v. 15, n. 3-4, p. 35-52, 1998.

WU, Chin-Tao. *Privatização da cultura*: a intervenção corporativa nas artes desde os anos 80. São Paulo: Boitempo: Sesc/SP, 2006.



PARTE II

**Estudos de gênero e sexualidade
em interseccionalidade com outros
marcadores sociais da diferença**

CAPÍTULO 7

Da urgência da Arte Travesti: *rexistências* entre tradições e contradições

Iêda Figueiró de Oliveira

Glauco B. Ferreira

Neste capítulo, narram-se os processos de produção e os bastidores de *Pirenopolynda*, um filme protagonizado, coescrito e codirigido pela artista Tita Maravilha,¹ em colabo-

1. Licenciada em Artes Cênicas pela Universidade de Brasília (2018), Tita Maravilha é *performer*, cantora, dançarina e *drag queen*. Vive atualmente em Portugal, trabalhando com a artista Cigarra no projeto “Trypas-Corassão”. Trabalhos de Tita Maravilha estão disponíveis em: a) <https://www.instagram.com/tita.maravilha>; b) https://www.instagram.com/trypas_corassao; c) <https://is.gd/K1uJuF>; d) <https://is.gd/IOeBOO>. Acesso em: 18 jul. 2021.

ração com Bruno Victor² e Izzy Vitória,³ em torno da Festa do Divino Espírito Santo, uma tradicional manifestação popular e religiosa realizada há mais de duzentos anos na cidade de Pirenópolis, no interior do estado brasileiro de Goiás. São abordados aqui as disputas e conflitos surgidos ao longo dos bastidores de produção do filme, tocando nas narrativas contraditórias entre diferentes agentes sociais sobre quem podia ou não se associar ou se considerar como parte da festa realizada na cidade, reconhecida e registrada desde 2010 como patrimônio cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).⁴

Esses conflitos se acirraram em torno do fato de que Tita Maravilha é pirenopolina, nascida em Pirenópolis, artista e travesti que buscava explorar naquele trabalho audiovisual a sua relação pessoal com a festa, em sua cidade natal, em suas relações familiares e afetivas. Tendo em conta que parte de sua equipe de produção também era constituída por outras artistas travestis, como Lêda Figueiró de Oliveira, uma das autoras deste capítulo, buscamos aqui desenvolver algumas noções em torno do que denominamos e identifica-

2. Cineasta formado em Audiovisual pela Universidade de Brasília. Dirigiu e roteirizou, em parceria com Marcus Azevedo, o curta *Afronte* (2017), premiado em festivais nacionais. Seus trabalhos estão disponíveis em: a) <http://linktr.ee/brunovctor> e b) <https://is.gd/QRxPNz>. Acesso em: 18 jul. 2021.

3. Com formação em Teoria, Crítica e História da Arte pela Universidade de Brasília e em Realização em Audiovisual pela Escola Pública Vila das Artes de Fortaleza.

4. Registro patrimonial certificado através do processo nº 01450.000715/2010-15 e detalhado em recente Dossiê Interpretativo do mesmo órgão governamental (Brasil, 2017).

mos como uma urgência da Arte Travesti. Importante notar que este capítulo foi elaborado através da colaboração entre Lêda Figueiró de Oliveira, antropóloga e artista integrante da equipe de produção do filme, e Glauco B. Ferreira, antropólogo e professor da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

Essa interlocução se desenvolveu através da relação de orientação na pesquisa de mestrado⁵ em Antropologia Social, que Lêda desenvolveu ao longo de dois anos e meio, e em conversações mais recentes entre nós, que se sucederam no primeiro semestre de 2021, após a defesa da dissertação. Lêda, que é também conhecida através de seu projeto artístico e musical como Figueira Infinita,⁶ abordou no mestrado suas trajetórias artística, acadêmica e espiritual enquanto travesti, celebrando e teorizando, em seus encontros com outras travestis artistas e criadoras, a formação de coletivos e comunidades no tecer de epistemologias encantadas de vida a partir da arte.

5. Em partes, este capítulo tem sua origem em reflexões realizadas na dissertação de mestrado intitulada *Do íntimo ao coletivo: Figueira Infinita em busca da plenitude ontológica*, de Lêda Figueiró de Oliveira, defendida em março de 2021, no Mestrado da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Outros trechos se tratam de novas contribuições nossas, que apresentamos aos/as leitores/as a partir de outras elaborações e reflexões realizadas em nossa interlocução ao longo da escrita conjunta.

6. Trabalhos visuais e sonoros de Figueira Infinita estão disponíveis em: a) <https://www.instagram.com/iedaoriginal>; b) <https://is.gd/AQ7a7r>; c) <https://is.gd/f0XTYv>. Acesso em: 11 jul. 2021.

Ao longo do texto, o/a leitor/a perceberá que se alternam estilos distintos de narrativa, ora em primeira pessoa, ora em dimensão mais descritiva, coletiva e etnográfica e em alguns pontos buscando amarrar e relacionar as dimensões sociais descritas com aspectos teóricos possíveis em nossas análises. Em trechos do texto, sou eu, Lêda, que escrevo em primeira pessoa, a partir de minhas experiências como travesti, como artista e musicista, enquanto participante da equipe que produziu o filme e, finalmente, também como antropóloga, refletindo sobre estas experiências em campo, em minha percepção muito próxima das situações vivenciadas, daquilo que transcorreu, que rememoro e narramos aqui. Em outras passagens, sou eu, Glauco, que opto por dar um passo atrás, habitando os “bastidores” dessa representação etnográfica, inserindo-me na narrativa e articulando-me com Lêda, em nosso diálogo e reflexão compartilhada, no que é possível e em certos limites evidentes, a partir das minhas próprias posicionalidades, como pessoa cisgênero e homossexual, parte que sou do espectro manifesto nas identidades coletivas sugeridas pela sigla LGBTQIA,⁷ com os estigmas e prejuízos sociais que enfrentamos e que são associados a estas populações contemporaneamente no Brasil.

Já em algumas passagens do texto, será interessante notar que optamos por utilizar a narração em tempos verbais

7. A sigla corresponde e abarca as pessoas que se reconhecem como lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, *queers*/questionadores/as/us e assexuais. Assinala também a proliferação e o processo de construção social entre sexualidades, identidades sexuais e de gênero que são coletivas, negociadas em relações sociais, em pesquisas acadêmicas e em movimentos sociais existentes no Brasil ao longo das últimas décadas.

e representações articuladas no coletivo, “borrando” a autoria mais individual e reafirmando certos acordos que temos, como dupla que escreve estas linhas em parceria, em coalizão e compartilhamento. Em alguns trechos desse escrito, nós dois, Lêda e Glauco, partilhamos de certos estranhamentos, de certas insatisfações com regimes coloniais de perseguição, nomeação e classificação, optando assim, em alguns momentos, por abordar determinados temas em terceira pessoa. Desenvolvemos, assim, uma narrativa que pode ser conjunturalmente articulada numa voz mais coletiva/conjunta, ainda que contingente, ao mesmo tempo que consideramos as nossas diferenças conjunturais, ao habitarpos posicionalidades e identidades/identificações que são distintas.

Nas elaborações aqui apresentadas, procuramos construir sugestões relativas aos modos como as produções de arte, de espaços e de epistemologias travestis desafiam certas noções locais tradicionais de sociabilidade em cidades do interior de Goiás e na festa que se desenvolve em Pirenópolis. Simultaneamente apontamos que Arte Travesti se trata de um tipo de recriação, de reinventar através de outros termos as tradições festivas existentes nesses contextos sociais locais. Ao longo do capítulo, abordamos certas dinâmicas persecutórias que foram vivenciadas no contexto etnográfico aqui endereçado, as possibilidades de ocupações reversivas – na reinvenção e transformação de tradições culturais populares⁸ – e a criação de espaços nos quais se pro-

8. O debate teórico especializado sobre “invenção de tradições” culturais tem uma longa carreira na antropologia e em outros campos das ciências humanas. Embora aqui estejamos adotando um sentido um tanto diferente do comumente utilizado na literatura

duzem encontros, celebrações e artes entre artistas travestis, tal como narramos a seguir.

Pirenopolynda: conflitos em torno da Festa do Divino na produção de um filme

Em minha dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Goiás, desdobrei várias histórias a partir dos meus encontros com outras travestis artistas, criadoras de universos, como é meu caso. Naquela pesquisa, dava enfoque à importância de nossas criações, na constituição de matilhas, de nossas famílias, tanto para nossa e minha sobrevivência quanto para a consolidação de novas epistemologias, para a recriação de nossa história coletiva, algo que considero essencial para a saúde de nossa sociedade, tão adoecida pelos processos coloniais, patriarcais e racistas que a formaram e a moldam até hoje. Em especial, um desses encontros, ocorridos antes e ao longo do mestrado, foi com Tita Maravilha, com quem me aninhei durante muito tempo. Moramos juntas, formamos coletivos, montamos espetáculos, cantamos juntas, sofremos, levantamos e tivemos nossos processos de redescoberta de nós mesmas, confluindo em todos esses momentos. Desde que conheci Tita, através dela comecei a me relacionar com a mística e

– por enfatizamos, ao longo do texto, os processos de invenção de tradições mais específicos e relativamente autônomos engendrados por travestis e pessoas trans em sua reversão de tradições populares –, recomendamos que se confira algumas das principais contribuições à discussão sobre “invenção de tradições” em: Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984), Eric Wolf (2003 [1988]), Benedict Anderson (2008 [1983]) e Roy Wagner (2010 [1975]).

memória da Festa do Divino Espírito Santo e das Cavalhadas em Pirenópolis, sua cidade natal.

A Festa do Divino⁹ é uma manifestação cultural que dura muitos dias, decorrendo ao longo de dois meses, encerrando-se no domingo de Pentecostes. Surgida majoritariamente de tradições cristãs, ao longo dos anos foi se mesclando com outras práticas populares através de entrecruzamentos entre o rural e o urbano, entre noções de sagrado e de profano, entre as esferas do público e do privado. Durante as Cavalhadas, representam-se as encenações de batalhas entre mouros e cristãos, culminando na catequização dos “pagãos” e aludindo às batalhas de Carlos Magno e dos Doze Pares de França para libertarem a Península Ibérica do domínio sarraceno (Brasil, 2017, p. 62). Na encenação, existe também a figura da Onça, representando a ameaça do “espião mouro” que, “disfarçado de cristão”, é morto ao final dos festejos por um dos Cavaleiros que compõem as Cavalhadas em sua apresentação anual.

Envolvendo grande parcela dos habitantes da cidade em uma variedade de eventos e celebrações, a festa produz sociabilidades ao se caracterizar como evento de média duração para o qual os moradores se preparam durante todo o decurso do ano. Como um conjunto de performances, seu ápice se dá depois da Páscoa, no Domingo de Pentecostes, ao se realizarem

9. Um registro videográfico intitulado *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO*, com direção de Maurício Pinheiro e produção de Eduardo Rocha, realizado em 2008 com apoio do Iphan/CNEFCP, está disponível em: <https://is.gd/k8MUto>. Acesso em: 11 jul. 2021.

as folias da Roça, da Rua e do Padre, que 'giram' os bairros da cidade e a zona rural do município, recolhendo donativos para a festa. As celebrações do Império, com os cortejos do Imperador, jantares, novena, missas cantadas, alvoradas, levantamento do mastro e queima de fogos. As Cavalhadas, encenação de batalhas medievais entre mouros e cristãos. Os mascarados que, a pé ou a cavalo, circulam irreverentes pelas ruas e no Campo das Cavalhadas. A encenação de dramas e operetas e do auto 'As Pastorinhas', além de ranchões, bailões sertanejos e outras formas de expressão associadas à festa (Brasil, 2017, p. 148).

Nas pesquisas realizadas sobre a festa (Ana Cláudia Lima e Alves, 2004; Carlos Rodrigues Brandão, 1974, 2004, 2010, 2015; Caroline Tereza Lôbo, 2006; Carlos Eduardo Maia, 2002; Mônica Martins da Silva, 2001, 2011),¹⁰ observam-se paralelos que poderiam ser realizados com as festas medievais de origens católicas existentes no continente europeu e tam-

10. É necessário aqui explicitar que optamos por transcrever os nomes e sobrenomes completos das autoras e autores utilizados em nossas citações de estudos e pesquisas presentes no corpo do texto. Esse procedimento de escrita se apresenta dessa maneira em decorrência de uma posição política e epistemológica ao buscarmos visibilizar as autorias e pesquisas realizadas por mulheres, pessoas não brancas e também por pessoas trans e travestis. Seguimos, assim, a sugestão de numerosas e variadas pesquisadoras feministas no que diz respeito à importância da visibilidade feminina e de mulheres (cis e trans) nas nuances e minúcias presentes no campo das políticas de citação e de produção de conhecimentos institucionalizados e científicos. Todas as citações que se seguem apresentam-se neste formato.

bém o fato de que, em certa medida, as festas semelhantes no Brasil se apresentam já como uma reinvenção dessas tradições, transplantadas em territórios sul-americanos pelos colonizadores ibéricos que aqui se instalaram. A batalha travada pelos Cavaleiros se trata de uma encenação simbólica de luta contra os “invasores mouros”, de uma reafirmação da supremacia da figura do Imperador e de devoção ao Espírito Santo, parte da Santíssima Trindade componente da cosmologia e liturgia católicas. No regime de encenação ali presente, é interessante notar que se encarnam nos festejos as representações de combates anticoloniais travados na Península Ibérica durante o período medieval da Reconquista, trasladados agora, metafórica e literalmente, nas festas realizadas em terras sul-americanas colonizadas e cristianizadas pelos portugueses.

Nos registros oficiais do Iphan e na literatura especializada em torno da celebração, encontram-se alguns dos elementos que são definidores dessa manifestação cultural como parte da identidade e religiosidade popular da cidade. Como celebração engendrada no período colonial e de origem portuguesa, constitui-se como uma manifestação do catolicismo popular em Goiás (Carlos Rodrigues Brandão, 2010) e se assemelha, de certo modo, a muitas das festas públicas em honra do Divino Espírito Santo. O diferencial da Festa do Divino talvez se distinga na incorporação relativamente recente de outros elementos estruturais no roteiro ritualístico representacional das celebrações, que se manifestam através da realização das Cavalhadas, da encenação do Auto das Pastorinhas e do cortejo de Mascarados.

O aparecimento dos Mascarados e a introdução das encenações envolvendo as Pastorinhas se dão entre as décadas de vinte e trinta do século XX, sendo que os Mascarados, com roupas coloridas e brilhantes, se caracterizam como bufões portando máscaras de bois com chifres repletos de flores, de onças, de capetas, de caveiras e monstros que circulam em bandos pela cidade, a cavalo ou a pé, exibindo-se e pedindo dinheiro ao público que participa da festa, passando “pelas arquibancadas, camarotes, ranchões, praças e bares nas imediações do campo do Cavalcódromo no sábado do Divino, na véspera do domingo de Pentecostes” (Brasil, 2017, p. 71). Suas origens na festa estão cercadas de controvérsias e mistérios, permeados por diferentes versões populares e representações que

se perdem no tempo e convivem na memória local, refazendo-se permanentemente. Antes de tudo, entretanto, confirmam a onipresença dos mascarados e sua importância na construção não só da dinâmica da festa, como também da identidade local. Para os pirenopolinos, o brincar coletivo – ou o saber brincar – tem uma forma, um tempo e um lugar: os mascarados, durante a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Brasil, 2017, p. 79).

Já as Pastorinhas são parte de uma encenação composta por canções performadas somente por 24 meninas pertencentes a famílias da população local, divididas entre dois “cordões” (azul e vermelho), e de outras personagens de viés feminino, tais como a “Fé, Esperança, Caridade, Cigana,

Anjo, Diana e Religião. Aos homens cabem os papéis de Simão, o velho Benjamin (o menino) e Luzbel (o capeta). Uma pequena orquestra acompanha o espetáculo” (Brasil, 2017, p. 108). Com seu aspecto vistoso, para muitos dos habitantes locais e também para o público externo (de turistas, curiosos e estudiosos), identificam-se nas Cavalhadas componentes dos festejos os quais reencenam justamente processos de colonização, dominação e cristianização na Europa. O cortejo de Mascarados, com seu caráter bufão e com as figuras mais galhofeiras e imprevisíveis da celebração, torna-se o elemento mais reconhecível e sinônimo dos festejos.

Segundo registros históricos, patrimoniais e informais, as Cavalhadas tornam-se parte mais consistente dos festejos a partir dos anos sessenta do século passado, ao mesmo tempo que coincidem processos de patrimonialização que começam a ser associados à festa. Notava-se também o crescente papel que a “intervenção de órgãos estaduais de turismo, empenhados em construir uma identidade cultural regional” (Brasil, 2017, p. 57), tinha na consolidação das Cavalhadas na cidade, no esforço de certo resgate a partir de novos arranjos inventivos de tradições locais (Mônica Martins da Silva, 2011) numa “consciência da tradição” por parte das populações locais engajadas na celebração.

Tita é apaixonada por estas tradições de sua cidade e sempre contava mil histórias sobre como as vivências nos festejos marcaram sua infância e adolescência, em especial o desejo antigo de participar dessas festividades representando personagens tais como as Pastorinhas ou as Porta-bandeiras, que em cortejo pela cidade carregam a bandeira

do Divino e outros estandartes, aqueles de bandas que animam a festa, tal como a Banda Phoenix, o acompanhamento musical oficial das celebrações. Estas eram então, em geral, as figuras proibidas para seu corpo, travesti em formação.

Quando criança, esse tipo de empoderamento e posicionamento, como uma das figuras de destaque e/ou de grande visibilidade feminina na festa, estava impossibilitado, pois essas eram as figuras sempre proibidas para ela, como ela mesma era proibida para si, como somos todas as travestis, proibidas. Esse processo de fascínio e de aproximação com estas personagens da festa teve marcas na trajetória pessoal e acadêmica de Tita e se desdobrou em grande parte de sua pesquisa em artes cênicas pela Universidade de Brasília, onde nos conhecemos. Em nossas parcerias, cheguei a atuar em seu projeto de direção, em 2017, no qual recriamos cenários através dos símbolos típicos dos festejos em Pirenópolis. Nessa ocasião, eu fazia um papel performático e minha figura estava envolta de sucatas, plásticos, restos de lixo, maquiagem bem-marcada, representando a imagem da pomba do Divino Espírito Santo. Na performance, apontamos e indagamos sobre a possibilidade da presença dessa força, da presença potente do Divino Espírito Santo, como algo existente também nos lugares mais marginalizados, com as travestis, em becos escuros – pessoas que, na visão de muitos, não poderiam ser iluminadas por essa dádiva protetiva e sagrada.

Em 2018, um grupo de amigos se reuniu com Tita e elaborou o projeto de um filme inspirado em sua trajetória de vida. Fomos contempladas pelo Fundo de Apoio à Cultura do

Distrito Federal (FAC-DF) com um projeto que seria rodado durante a Festa do Divino e protagonizado por Tita, revisitando suas memórias e recriando suas possibilidades de existência, de modo a ir recuperando alguns daqueles mesmos espaços enquanto travesti que volta às suas origens, em sua cidade natal. A verba do edital só foi disponibilizada em 2019 e em nosso planejamento iríamos gravar somente em 2020, mas com o atravessamento da pandemia do coronavírus, a festa foi cancelada e nosso projeto ficou em espera, suspenso. No ano de 2021, voltamos a nos reunir, pois sentíamos que esse projeto era importante e não poderia mais esperar para que fosse realizado. Naquele ano, novamente a festa foi cancelada, assim como tinha acontecido no ano anterior, ocorrendo através de eventos *online* e se adaptando virtualmente ao contexto excepcional da pandemia (Tereza Caroline Lôbo; Isis Lôbo Oliveira; João Guilherme da Trindade Curado, 2021).

Não teríamos a festa, porém decidimos recriá-la poeticamente. Tita, Izzy Vitória e Bruno Victor, que também assinam a direção do filme, adaptaram o roteiro, e a produção se encarregou de tomar as devidas providências de segurança em relação a nossa saúde para que pudéssemos nos reunir, realizar testes regulares relativos ao coronavírus, usando máscaras, em espaços onde pudéssemos estar isoladas. O filme, que recebeu como título *Pirenopolynda*, se transformou em um documentário-ficção no qual se mesclam lembranças de Tita, conversas com suas avós, imagens de arquivo da festa em edições passadas e a adição de cenas em que Tita vive seus sonhos: dessa vez, é ela quem promove a festa, imperatriz de si. Através da arte, Tita pôde realizar

seu sonho de ser uma Pastorinha. Sinto-me grata por ter vivenciado isso, testemunhado a Pastorinha mais linda que eu já vi andando nas ruas vazias de Pirenópolis. Eu vi Tita ser a Porta-bandeira, vi Tita ser a Onça e dessa vez escapar da Cavalaria. Assim, a partir de sua perspectiva marginalizada, pudemos promover questionamentos críticos importantes em relação a essas tradições, que por um lado, durante um momento, reúnem quase toda a população da cidade e por outros também promovem uma forte exclusão.

Em meio às gravações, boatos começaram a correr pela cidade, por meio de mensagens em grupos dos aplicativos WhatsApp e Facebook, dando conta de que nós estávamos gravando um filme pornô, misturando “imagens de bundas” e as associando com a bandeira do Divino Espírito Santo, um dos símbolos religiosos e um dos principais estandartes da festa. Nesses grupos virtuais, pessoas anônimas começaram a espalhar fotos que estavam disponíveis nas redes sociais de Tita, provindas de diversos outros momentos pessoais de sua trajetória e de outras performances que realizou no passado. O intento de difusão parecia estar centrado em difamar a trajetória pessoal de Tita e a realização do próprio filme que estávamos produzindo. A equipe realizadora recebeu mensagens da Comissão Pirenopolina de Folclore, do padre responsável pela Igreja Matriz e do prefeito da cidade, alertando para que parássemos as gravações, que nós estávamos cometendo uma “atrocidade”, que a realização do nosso audiovisual era um “desrespeito” muito grande, entre outros descabros, fofocas e difamações.

As mensagens persecutórias começaram a chegar em meio à principal semana de gravações e, embora já tivéssemos gravado algumas cenas, ainda faltava serem realizados alguns importantes registros em locações que tínhamos previamente definido no projeto e no roteiro. Uma das cenas emularia uma apresentação das Cavallhadas, contexto no qual, como mencionado antes, um Cavaleiro cristão mata uma onça, personagem que na liturgia do festejo representa a figura do “Mouro disfarçado”. Essa cena seria gravada no Cavallhódromo (também conhecido como Campo das Cavallhadas), um dos espaços destinados na cidade aos festejos e locação que já tínhamos definido como certa, pois tínhamos combinado com o responsável pelo local para que pudéssemos gravar ali algumas das cenas, do mesmo modo como tínhamos também com antecedência providenciado com um costureiro local o aluguel de um figurino representativo do personagem do Cavaleiro.

Porém, na noite anterior, véspera da gravação, começamos a receber as mensagens que sinalizavam uma tentativa literal de proibição à nossa produção. Várias pessoas com quem tínhamos realizado acordos previamente entraram em contato conosco avisando da impossibilidade de continuar contribuindo com nosso filme. Uma das mensagens revelava a ocorrência de uma visita de dois participantes dos festejos, que comumente representavam os Reis mouro e cristão, à casa do costureiro com quem tínhamos combinado o contrato de aluguel de um dos figurinos. As figuras dos Reis mouro e cristão são caracterizadas pelo prestígio e poder que têm no festejo, representando a luta dos “senho-

res feudais cristãos”, legítimos donos das terras portuguesas, contra os “invasores” (os “Pagãos”, mouros sarracenos, colonizadores da Península Ibérica em tempos medievais), além de simbolizarem a defesa santificada contra os perigos dos novos territórios conquistados nas Américas, geralmente associados aos povos indígenas e aos animais inexplicáveis e raivosos que aqui encontravam, como as onças presentes na fauna atlântica sul-americana. Geralmente as personagens dos Reis são posições ocupadas por homens de “posses” da cidade, “chefes de famílias abastadas” e tradicionais da região, no regime coronelista informal que caracteriza certas relações de poder e sociabilidade no interior de Goiás. Os indivíduos que representam os Reis mouro e cristão são pessoas que têm poder simbólico e financeiro para que possam comprar as fantasias desses personagens principais, de maior prestígio, que são também figurinos que custam valores mais elevados, se comparados a outros personagens componentes da festa.

Depois que recebemos as mensagens acusatórias e difamantes que foram distribuídas em grupos virtuais, o relato que nos chegava por parte das pessoas que se recusaram a trabalhar conosco era o de que estas pessoas importantes nos esquemas de sociabilidade da cidade as tinham “proibido” de auxiliar nosso grupo. O relato que recebemos do costureiro era de que tinha sido impedido de realizar qualquer tipo de transação ou acordo conosco, sendo proibida até mesmo a possibilidade de que pudesse nos alugar o figurino que desejávamos que integrasse nossa produção nas gravações, que já tínhamos acordado com ele. A interdição

e proibição tinham se dado através de um poder bastante eficaz e simbólico dessas figuras de poder na cidade, proibindo o costureiro sob pena de que este viria a perder sua posição já definida, ao longo dos anos, na estrutura ritual do festejo anual.

Depois desse incidente, intensificou-se a disseminação de notícias falsas sobre nosso filme. Rapidamente houve uma articulação de “autoridades” locais engajadas em dificultar nossas gravações para que elas não acontecessem de fato. Começamos a nos questionar e a entender também que os papéis encenados na festa destinam e outorgam àquelas pessoas, de maior prestígio e poder financeiro na cidade, uma certa autoridade perante a população local, mesmo fora do período comum dos festejos. Quem personifica figuras como Cavaleiros, Reis e Imperadores tem também certo poder simbólico e de persuasão sobre as decisões tomadas na cidade e sobre aqueles/as que estão submetidos à sua autoridade.

A versão difamatória propagada injustamente sobre Tita e sobre nossa produção de cinema parecia ser a única que bastava e acabava por justificar aquela perseguição que se desenhava e era travada contra nós. Mas, nos pareceu interessante notar que aquela postura inquisitória e persecutória provinha de certa parcela da elite local e que não necessariamente era um sentimento generalizado entre todos que tiveram contato com nossa equipe de produção cinematográfica. Entendemos que as coisas eram diferentes quando se tratava de pessoas mais próximas de nosso coletivo, pessoas que nos auxiliavam na produção do filme, seja

de forma mais voluntária e direta ou mediada por algum tipo de serviço que era prestado, possibilitando um tipo de apoio que era também bastante incentivador para que a filmagem prosseguisse.

Em muitos casos, estabelecemos diálogo com várias pessoas da cidade, explicando sobre o que se tratava o filme. Muitas vezes, algumas dessas pessoas se emocionaram com nossa história e nos ofereceram apoio e acolhida. Tentando remediar a situação, por meio de aplicativos de mensagens, Tita enviou um apelo por meio de gravação de áudio para uma das pessoas integrantes da Comissão Pirenopolina de Folclore que tinha acionado nossa equipe, alguém que a conhecia desde pequena e que estava intimamente envolvida com a festa. Sua intenção nesse contato pessoal era o de explicar o profundo respeito e admiração que ela tinha pela Festa do Divino, destacando e mencionando que, por tudo que tinha vivido no festejo ao longo da vida e em sua cidade natal, sabia que a força do Divino também seguia com ela, por onde quer que ela fosse. Tita mencionou também que em momento algum a produção do filme tinha por intenção “difamar” a festa ou as pessoas associadas ao festejo em seu projeto de realizar nossa peça audiovisual. A intenção real era simplesmente narrar suas próprias memórias, ao recriar cenas e momentos de modo que ela também pudesse de fato “fazer parte da festa”. Em resposta a esse contato pessoal realizado por Tita por aplicativos, a integrante da Comissão Pirenopolina de Folclore se manteve inflexível, preferindo ignorar nosso convite para um diálogo que pudesse

se desenvolver para solucionar em parte os conflitos que tinham surgido.

Em meio a todas essas ofensivas que nossa produção estava sofrendo, começamos a nos perguntar quais eram os motivos para tantos boatos e ataques. Começamos a nos perguntar sobre que tipos de coisas passariam pela cabeça de algumas daquelas pessoas. Imaginávamos que estas projeções e transferências que se realizavam naquela ocasião eram associações e representações que podiam remeter ao modo bastante preconceituoso como pessoas trans e travestis são encaradas em espaços públicos e nas maneiras como são “autorizadas” ou não a realizarem seus projetos. Certamente coisas tais como a hipersexualização das travestis, os pânicos morais e preocupações sobre a respeitabilidade associada à Festa do Divino, como patrimônio cultural reconhecido por instituição nacional estatal, estavam em jogo e moviam algumas destas pessoas e seus ataques, para além das evidentes restrições e interdições religiosas católicas que poderiam ser acionadas naquele tipo de mentalidade.

Tal como bem elabora a antropóloga Gayle Rubin (1993 [1984], p. 152-153, 163-164), o que parecia ocorrer ali era um desdobramento em torno de pânicos e julgamentos morais, resultando em pessoas incomodadas com um pretense desrespeito às hierarquias constituídas em um sistema de valores sexuais e de gênero cis-hétero-normativo que opera no Brasil e também na Festa do Divino. Nos termos de Gayle Rubin, eram temores de que sexualidades e identidades de gênero consideradas “condenadas”, “não naturais”, “anormais” pudessem cruzar uma fronteira ou linha imagi-

nária “sagrada”, atravessamento esse que se constituía como agressão a limites que não deveriam ser transpostos e muito menos serem habitados ou convocados pelas travestis, em suas existências que eram, certamente, ligadas ao “risco” e ao “perigo” para algumas dessas pessoas, em uma moralidade sexual conservadora, que tem muito em comum com os processos discriminatórios racistas e coloniais, se não é, na realidade, engendrada em si mesma por estes mesmos processos de dominação e marginalização.

Aqueles episódios de ataques em Pirenópolis expressam o medo/pânico de que se qualquer coisa fosse permitida – como, por exemplo, se nosso filme se tratasse de uma “profanação” da bandeira do Divino e da própria festa –, as fronteiras tão bem guardadas entre o sagrado e o profano iriam sucumbir e se desfazer. Se cruzássemos as linhas imaginárias entre as sexualidades consideradas “boas” e “más” por aquelas pessoas – fronteiras estas delimitadas contra estas mesmas sexualidades “impuras”, as identidades sexuais e de gênero “condenadas” e “não naturais” –, algo incompreensível e inaceitável ocorreria. Permitiria, assim, que algo da ordem do indescritível pudesse cruzar os limites tão bem definidos e conservados por tantas décadas, destruindo uma integridade “sagrada”, uma legitimidade patrimonial institucionalizada e a própria respeitabilidade turística de todo o sistema – algo que certamente, na visão deles, poderia colocar em jogo o funcionamento adequado de toda aquela celebração religiosa e popular.

Ora, uma travesti gravando um filme não poderia ser nada além de, certamente, algo de caráter pornográfico ou

“imoral”... Ora, uma travesti, quase sempre tida como “persona profana”, não poderia se misturar ao sagrado associado à festa popular na cidade e nem se imaginar também abençoada pela imagem do Divino Espírito Santo, afinal, quase sempre, a tradição tem sido mesmo a de sua exclusão, não só das festas religiosas, mas de vários outros espaços e expressões. Os conflitos que enfrentamos na produção do filme em Pirenópolis, em nossas relações e endereçamento com a Festa do Divino, nos inspiraram a pensar, neste capítulo, sobre como se criam e se reproduzem tradições, como se legitimam certas reivindicações de elites locais de que nós, como travestis realizando um filme, estávamos desrespeitando uma tradição local.

Faz com que nos perguntemos: que tradições são essas que as elites reivindicam? Que entendimentos de tradições são esses? Quem pode e quem não pode participar, determinar ou imaginar seus mundos e aquilo que é divino em torno dessas tradições? Sem necessariamente buscar responder essas perguntas ou dar a elas algum tipo de resolução definitiva, nos parece que de forma recorrente as ideias associadas ao que é considerado “tradição” acabam sendo acionadas para reivindicar um caráter inabalável, quase imutável, de certa posição hierárquica “superior” em regimes de poder instituídos localmente, tal como se essa fosse uma posição mais “natural” e aparentemente compulsória nessas relações, em certos contextos sociais. Outras magias das/nas tradições ficam de escanteio.

Expressões coletivas, em suas diversidades, em suas pluralidades acabam por não encontrar guarida, pois não

são autorizadas a se misturar, a se imaginar também como parte daquilo que é sagrado e, em certos sentidos, também daquilo que dá dimensão e significado ao tradicional e ao sagrado em acepção cristã. Aliás, em que tradição as travestis estão incluídas e inseridas? Em quais tradições as travestis são criadoras e também produzem suas próprias tradições religiosas e mágicas? Na alusão e descrição dos episódios de conflito ocorridos em Pirenópolis, procuramos a seguir também refletir sobre algumas tradições sustentadas por travestis brasileiras ao lutarem pelas suas próprias vidas, ao expandirem os sentidos do que podem ser suas existências, ao prosseguirem na tentativa de curar feridas coloniais, buscando perspectivas plurais frente a um regime segregacionista de histórias únicas, fundadas nas tradições patriarcais, machistas, transfóbicas e racistas presentes na formação do Brasil como nação.

Tirar as máscaras: recriar tradições a partir de suas contradições

Manifesto então a reestruturação de tudo aquilo que te parece mais óbvio, que nas camadas e nas subjetividades eu consiga caminhar. O melhor de tudo é poder acessar a cidade que tenho construída dentro de mim. Onde sou o que sou e já desfruto disso. Muito tão gostoso ser essa corpa. E como se diz, colocar a cara no sol e ver no que dá, corpo jamais será encerramento (Trecho do manifesto escrito por Tita Maravilha, que passa a narração do filme *Pirenopolynnda*).

Para além da dimensão religiosa e oficial, associada à Igreja Católica e a instituições governamentais locais, existe também a Festa do Divino de Pirenópolis que se negocia e se disputa no momento mesmo de sua preparação ao longo do ano, em sua própria realização, através de uma performance que se repete e se reinventa ao longo dos mais de duzentos anos na constituição anual de seus festejos. De certo modo, como tradição religiosa e popular, o discurso vigente e abrangente é aquele associado à manutenção das práticas, dos objetos e dos procedimentos ritualísticos que lhe são associados, tornando-a assim reconhecível de edição para edição. Ainda assim, essa performance, encenada repetidamente ao longo dos anos, não é sempre a mesma.

O enredo que envolve a Festa do Divino em Pirenópolis, apesar de ser uma festa “tradicional”, sugere o encontro de diversas tradições que acabam por tornarem tensas anualmente as movimentações que são inerentes a qualquer estrutura ritual em sua repetição, ou seja, seus componentes não são estáticos, cristalizados no tempo e no espaço. Certamente a festa se transformou e se transforma no presente como fenômeno social sempre aberto para reinvenção e para que também esteja receptiva à incorporação de elementos que não estariam, numa primeira vista, relacionados a ela. Um aspecto ilustrativo dessa dimensão dinâmica e transformativa é o fato de que certas manifestações componentes dos festejos, que hoje fazem parte e têm lugar central no enredo, não eram, em determinado momento histórico, “bem-vistas” e entendidas como próprias ou como aquelas mais características do evento. Alguns destes elementos eram então considerados

como parte de uma dimensão exógena, como algo da ordem do estranho e do que estava em patamar subalterno ou mais mundano, mesmo se considerado o caráter religioso dessa manifestação popular em Pirenópolis.

Nos movimentos que narramos aqui em seções anteriores, relativos aos conflitos e oposições à gravação de nosso filme, uma das mensagens que recebemos da Comissão Pirenopolina de Folclore nos comunicava que poderíamos “mexer” – no sentido de aludir diretamente em nosso projeto – com a imagem dos Mascarados, mas que a bandeira do Divino estava interdita e proibida, pois esta era um símbolo muito importante e religioso, com o qual não deveríamos nos associar ou utilizar em nossas filmagens. Essas mensagens nos deram conta de que existia um temor em associar imagens sagradas com aquilo que se considerava da dimensão do profano, característica que as pessoas que conosco tinham conflito talvez estivessem associando às nossas existências, como travestis, e ao próprio filme. Mas, nos comunicava também que, na hierarquia de símbolos associados à festa, nós poderíamos incorporar somente aqueles que eram de uma ordem profana, nesse caso, a imagem dos Mascarados, que simbolizam justamente as características festivas, do excesso e da folia na Festa do Divino.

Como apontado anteriormente, a festa é constituída por diversos componentes, como as novenas realizadas de casa em casa, com as Pastorinhas e as Porta-bandeiras e outros procedimentos ritualísticos cristãos, mas também é constituída por elementos de matiz carnavalesco que se materializam através das Cavalhadas, um dos principais

símbolos associados à festa. Na realização das Cavalhadas, constituem-se, põem-se em diálogo e são representadas as figuras mais emblemáticas entre as manifestações culturais pirenopolinas: a figura dos Mascarados. Esses personagens são marcados pelo improviso, pela galhofa e por seu caráter relacionado à folia e alegria na festa, tornando-se ali quase um sinônimo do festejo, com grupos locais que saem portando máscaras pela cidade em carnavais de escárnio.

Não há requisitos para “sair de mascarado”, como se diz em Pirenópolis, a não ser o uso de máscaras e a vontade de brincar, tendo o anonimato como uma das premissas fundamentais. A maioria dos mascarados é pirenopolina, independentemente do lugar de moradia ou da renda mensal – com a máscara no rosto, todos ficam “iguais”. E todos saem: velhos, moços e crianças. [...] Desde muito pequenas, crianças – meninos e meninas – saem de máscaras com seus pais ou parentes, já que esse é um gosto aprendido em família e transmitido de geração a geração. [...] [A] importância de ser mascarado foi reiterada [...] por ser o meio mais livre, descompromissado e democrático de participação na Festa do Divino de Pirenópolis. Tradicionalmente, o universo dos mascarados é masculino, mas as mulheres também têm encontrado nele um lugar. [...] Pode-se observar, ainda, nos últimos anos um número crescente de mulheres que se exibem com os cavalos mascarados (Brasil, 2017, p. 73).

Nos ditos e histórias locais que circulam pela cidade, de boca em boca e de geração em geração – e como nos diziam também certas pessoas participantes de nossa equipe de filmagens –, as figuras dos Mascarados eram entendidas como algo mais da ordem do profano, tanto por fazerem parte do carnaval e das festas quanto por não estarem tão intimamente associadas com as imagens religiosas cristãs, tal como o é no caso da bandeira do Divino, do Imperador, das Pastorinhas e dos próprios Cavaleiros e Reis mouros e cristãos. Contava-se também que o surgimento dessa figura se relacionava a grupos sociais mais marginalizados em Pirenópolis; em geral, habitantes da cidade que não tinham poder financeiro e prestígio social para ocuparem os lugares e as personas nos festejos de Cavaleiros mouros ou cristãos em função de sua origem social subalterna em relação aos poderes coloniais constituídos na cidade há mais de duzentos anos.

Entre mitos e mistérios rondando sua origem em tempos passados, destacam-se versões que dão conta que seu surgimento estaria vinculado à vontade de grupos de pessoas negras escravizadas, que então eram proibidas de estarem na festa e, à revelia de seus “proprietários”, conseguiram mesmo assim participar dos festejos protegidos pelas máscaras, não sendo assim reconhecidas por seus senhorios (Brasil, 2017, p. 77). Conta-se que, sendo proibidas de participar dos festejos desempenhando papéis de prestígio, essas pessoas se tornavam anônimas como possível, de forma que sua participação não viesse a acarretar algum prejuízo: cobriam todo o corpo, modificando suas vozes, vestindo as máscaras de bois, de ani-

mais e de monstros, pedindo dinheiro de modo galhofeiro, curtindo e fazendo assim parte dos festejos.

Em pesquisa realizada em torno do processo de patrimonialização e do papel das máscaras na festa, relata-se que os Mascarados são considerados por algumas pessoas como “baderneiros, se apresentando como uma quebra em certos padrões socioculturais estabelecidos localmente, representando assim certo confronto de ideias”, em um “espaço potencial da subversão, do tumulto, da inventividade, em oposição à formalidade ritualística do jogo teatral das Cavalhadas” (Maria Cristina de Freitas Bonetti, 2017, p. 145). Como expressão de “arte popular em sua relação com a memória das comunidades que fazem parte da festa”, acabam por se constituir e construir um “patrimônio, inventado pela vontade de participar do ‘carnaval dos mascarados’” (p. 148-149).

Mesmo que tenham se incorporado aos festejos, com espaço e temporalidades definidas – do sábado do Divino até Corpus Christi, período em que podem sair às ruas desde meio-dia até o anoitecer –, é interessante notar que os regimes de perseguição e censura aos personagens tidos como exógenos ainda permanecem até certo ponto vigentes quando se constata e se sabe popularmente que “a polícia e o poder Judiciário sempre tentaram coibir e controlar a atuação desses personagens” (Brasil, 2017, p. 72). Ao mesmo tempo que essas figuras desafiam os poderes e regulações locais, a incorporação dos Mascarados foi se dando de modo que a imagem de certas máscaras, principalmente daquela do boi com cornos repletos de flores, tenha passado a representar os próprios festejos, tornando-se “um dos ícones da

Festa do Divino e da própria cidade, na qual se veem várias estátuas de mascarados instaladas em pontos estratégicos, para deleite dos turistas” (Brasil, 2017, p. 79).

Desenha-se, nesse esquema de coisas, uma relação de inclusão e exclusão no englobamento de tais figuras no arranjo da festa, pois ao mesmo tempo que “não existe Festa do Divino sem os mascarados”, como se diz e tanto se repete de boca em boca na cidade, sabe-se também que sua presença, nos primórdios do festejo, no começo do século passado, era entendida como indesejada, como algo estranho e fora das prescrições religiosas e do caráter religioso da festa. Mesmo com o englobamento contemporâneo dos Mascarados, ao representarem certa aceção de autonomia e de crítica aos roteiros religiosos sugeridos pela festa, sua participação continua a assinalar certo deslocamento ou contra-ponto mais mundano, mais “profano” para a encenação na Festa do Divino.

Ainda que sua presença seja hoje fundamental e reconhecida – até mesmo enquanto parte do acolhimento institucional do Iphan no reconhecimento como patrimônio cultural –, esse englobamento não sinaliza, necessariamente, que sua incorporação e memória, frente aos modelos prescritivos sugeridos pela festa, não envolvam certos conflitos e disputas de poder que ainda permeiam as relações sociais na cidade. Que histórias cabem nos mistérios em relação à origem dos Mascarados? Quais memórias existiriam por detrás das máscaras? Que consideram da ordem do sagrado as pessoas por detrás das máscaras, nessa folia profana? Por que certas memórias importam mais que outras?

Com os episódios de perseguição, nos perguntávamos estas e outras questões ao nos interrogarmos: não poderiam estar por detrás destas máscaras também as travestis? Certamente elas também ali estariam e estavam, no momento em que tentávamos realizar um filme, hostilizadas e proibidas em nossa participação nos festejos, caso ocorressem em 2021, ou mesmo em sua reencenação através de um filme, interditas, tal qual foram um dia proibidos ou indesejados os Mascarados. Parecia haver uma intenção deliberada de que os Mascarados continuassem sem memória, sem história, que sua origem permanecesse nebulosa, assim como se trata de fazer, de modo semelhante, com as travestis. E se Xica Manicongo fosse pirenopolina, ela estaria portando a bandeira ou estaria escondida, por detrás de uma máscara, como uma das Mascaradas?

Tita Maravilha, habitante e figura obviamente “profana” para certo senso comum instaurado ali, reivindicava na festa e no seu filme uma posição no sagrado, nessa manifestação para ela tantas vezes interdita. Talvez o que Tita estivesse realizando era um desmonte, retirando a cobertura e as máscaras, para se mostrar completamente. Tita tira a máscara, sem medo ou talvez com um pouquinho de medo, quem sabe. Mas, afinal, essa ação ou tentativa articulada em nosso filme se configurava como um exercício de proclamação de Tita como travesti, tirando a máscara para reclamar de forma orgulhosa sua subjetividade perseguida, uma expressão poética de si, de sua própria história de vida e de sua memória afetiva, assim como fizeram outras antes dela e como farão muitas das que virão depois.

Talvez seja por isso que, quando estávamos nos associando à Festa do Divino, tentando ali entender e construir, junto com Tita, os sentidos muito pessoais e afetivos que todos os objetos, festejos e personagens tinham para ela, esse movimento pudesse ser encarado por alguns como algo da ordem do profano ou do embuste, tal como se esse tipo de associação ou reocupação reversiva fosse indevida, fora dos esquemas normativos das coisas, fora do *script* e daquilo que era desejado. Tal como se Tita não fosse, ela mesma, sendo natural da cidade, parte daquele festejo pelo simples fato de ser, agora, travesti. Ela buscava justamente fazer essa aproximação e associação por meio de sua arte, de sua performance e através da realização de um filme. Parecia, a princípio, algo muito cristalino e possível.

Associar a Festa do Divino à figura de uma artista travesti, mesmo sendo ela pirenopolina, poderia quem sabe, na visão de algumas, “macular” o caráter sagrado religioso, mas também, em outra dimensão mais mercadológica, atrapalhar a imagem atrativa com a qual a festa está associada ao longo das últimas décadas do século XX. Pirenópolis atrai uma considerável quantidade de turistas, que “injetam” seu dinheiro e geram maiores investimentos em uma região que tem grande parte de seus ganhos vinculados à recepção destes visitantes, que prestigiam a festa, o aspecto colonial de suas edificações e as lindas cachoeiras da região. No final, talvez, todo o conflito gerado não tivesse somente relação com a dimensão metafísica, com os desafios entre aquilo que é considerado do sagrado ou do profano, mas com interesses e conjunturas bastante mundanas e capitalistas.

Dias antes dos ataques que ocorreram em Pirenópolis, eu caminhava com Tita pelas ruas da cidade. Estávamos a caminho da casa de sua avó, pois ela nos receberia com um almoço incrível, com pães de queijo feitos na hora e um cafezinho surreal de tão bom. Fomos nós duas ao longo do caminho conversando sobre as santas da Igreja Católica, sobre suas histórias de vida, sobre o fato de que muita coisa devia estar mascarada por detrás do véu azul e da virgindade das santas. Falávamos sobre a família das Marias, sobre as histórias de Pombagiras, tantas Marias e tantas as histórias não contadas. Falamos sobre as dimensões dos sagrados e daquilo que é proibido, sobre as dimensões da vida e de seus disfarces.

Quando chegamos na casa de sua avó, ela segurava duas rosas – de cores mescladas, rosa e branca. Ela oferecia uma rosa para mim e outra pra Tita. Eram rosas da Mãe Rainha, um grupo de amigas do qual fazia parte a avó de Tita e que se reunia para louvar Nossa Senhora e para cultivar as rosas, que eram oferecidas na Festa do Divino para as mulheres que participavam dos festejos. As rosas nos chegaram como bênçãos. Nossas vidas, aparências, poéticas não se apresentavam como rivais ou mesmo estranhas à crença da avó de Tita, pois são histórias que se entrecruzam, não eram trajetórias opostas. As duas, avó e neta, se amam muito, falam sobre isso em alto e bom som. A avó de Tita nos falava e recomendava para que eu cuidasse bem da neta dela, que era mimada que só ela! É um alívio saber que tradição não seja apenas aquilo que as elites detentoras de poderes locais têm como crença e certeza,

com uma fictícia prerrogativa em determinar e controlar as coisas, tal como se pudessem definir quem fazia e quem não fazia parte dos festejos.

Nesses tipos de coisas, como em algumas dimensões da vida, nem sempre são eles que decidem, mesmo que queiram ter o privilégio e a autoridade para tal. Apesar do histórico e as origens das políticas de opressões variadas que sofremos, estamos agora também falando a partir e de dentro desses espaços e os reocupando, assim como estamos também criando outros agenciamentos com a morte, com os processos de exclusão, produzindo reversões. Aqui, me lembro de Tita sendo uma das Pastorinhas como uma dessas operações de inversão, uma dessas ocupações reversivas, reinventando a tradição que habita em suas memórias, nas experiências íntimas da infância, como parte de algo que ela achava tão belo e que a chamava, ao mesmo tempo que era para ela algo proibido. Anos depois, essa mesma tradição se refaz a partir dela – a figura proibida e interdita ao realizar sua performance retorna para realizar um filme, para justamente engajar nessa criação seu envolvimento pessoal e íntimo com a Festa do Divino. Tita narra um pouco dessa perspectiva quando realiza um processo reversivo e de ocupação, que ela define como uma traumatização das tradições:

Falo também da importância enquanto pessoa trans gerando narrativa. Nós nunca tivemos espaços não estigmatizados e agora a partir da minha experiência colho cacos e transformo em algo. Conto meus viveres e andanças enquanto

traumatizo tradições. Se não me vem enquanto potência me rasgo enquanto raio de luz transformador. Cada cicatriz enquanto potência. Cada desejo enquanto potência e oceano. Cada gozo e também cada dor e desconforto se torna enfrentamento. Por mais espaço de visibilidade, por ocupação de espaços não estigmatizados. O nosso lugar é onde a gente quiser. Falo do meu empoderamento como agridoce. Falo de violência enquanto linguagem, falo de abrir espaços não óbvios (Tita Maravilha Moreira Mélo, 2018, p. 34).

Acho que é importante ressaltar que quando Tita fala em traumatizar tradições ou em violência enquanto linguagem não é porque pretendemos infligir traumas e violências em pessoas, mas justamente reverter os processos históricos e estruturais que forçam as diversidades culturais de nossas terras a uma constante situação de guerra. O corpo travesti se forma a partir da violência, a linguagem endereçada a nós desde crianças, desde nossas ancestrais, é esta – partimos de interdições, proibições, ridicularizações, invisibilizações, negações... E contra essas negativas, nos levantamos, colhemos esses cacós e os transformamos em algo novo e reinventado.

Nossa transmutação abre caminhos para um outro mundo possível, pois nesses fazimentos, renascemos promovendo curas, curando grandes traumas. Pois se “mundo” como se entende é restrito ao evento colonial, genocida e epistemicida, em curso há séculos, essas feridas coletivas não cicatrizam, continuam aí abertas.

Eu escrevi a sangue na calçada dos invasores: vocês nos devem. Minha profecia diz que, assim como nós, os nossos fantasmas virão cobrar. Que já estão a caminho. Escrever a frase na pele do país não garante que cesse a luta contra a sensação de que sou eu que devo. Isso não passa de uma forma de cortar o mundo. E o mundo é meu trauma. Eu sou maior que o meu trauma. (?). Porque se o mundo, que é meu trauma, não para nunca de fazer seu trabalho, então ser maior que o mundo é meu contratrabalho (Jota Mombaça, 2017, p. 23-24).

É interessante também notar que, mesmo com todos os impedimentos, disputas e conflitos, o filme foi realizado (Figura 1), com adaptações necessárias no roteiro e nas locações que tinham sido imaginadas, lidando também com algumas interdições que foram enfrentadas diante das resistências, principalmente institucionais, que se desenharam na ocasião. O produto audiovisual que foi desenvolvido toca agora, depois do ocorrido, também em questões que abordamos aqui ao longo do capítulo, em torno dos conflitos, constituindo-se como um filme documentário-ficção, estreado em outubro de 2023 nos festivais Goiânia Mostra Curtas e DocLisboa. Desde então, o filme já circulou por festivais no Brasil, como FestCine BH, Tiradentes, For Rainbow e PiriDoc; e acumula cinco prêmios, entre eles, Melhor Filme Goiano, Melhor Filme Latino-Americano e Melhor Direção de Fotografia.

Figura 1 - Tita Maravilha nos bastidores das gravações de *Pirenopolynda*



Fonte: Registros de Marcus Takatsuka (01) e Heloísa Abreu (02, 03 e 04). Arquivo pessoal das autoras (2021).

Considerações finais: Arte Travesti é urgente

Então, num convite metalinguístico língua com língua, eu a história que jamais me beijou em público, safada e romântica desdobro camadas de memória e elas me gritam de longe que quase não ouço lá do vale das que não pude-ram, das que não estiveram, das que não foram, e das que vão beber cachaça e dançar no início e no final de todas as coisas. Nós somos todas

as coisas, hoje, ontem e para sempre. O convite é de dentro pra fora e por sua vez de fora pra dentro. Saudade delas que nem conheci, mas que são tudo que existe e que passa por cima de quando se nega existência. Ontem sonhei que estava com elas e que trazia comigo a força de quem constrói. Já fui fui passado presente penumbra. Que se reconstrua a partir da negação das que jamais serão descobertas e sim reaberta de túmulos confidentes. A proposta se baseia num ato contemporâneo de abertura de cicatrizes para análise. Se você me pergunta: Você tem cicatrizes? Eu respondo: Sim, eu sou da América Latina. Hoje a festa é na minha casa. Vem, pode entrar, sentar, fica à vontade pra comer e beber. Me passa pela cabeça que busco uma reestruturação de elementos que foram perdidos, de símbolos desfragmentados e histórias que ainda não foram contadas. Minha casa que é meu corpo onde abro nos meus poros o desconhecimento sobre pessoas que são barro e fogo, as que são água, as que vieram antes e as que virão depois, as que carregam o som da festa e as que já nasceram cavalo. Buscamos cada centímetro dessa memória. O preço é nosso corpo, nossos desejos, nossa fome. HOJE A FESTA É NA MINHA CASA, mas na verdade não se sinta tão confortável. Hoje a festa vai durar pra sempre. Hoje a festa é travesti (Trecho do manifesto escrito por Tita Maravilha, que passa a narração do filme *Pirenopolynda*).

Tornar a travesti transmutada como parte daquilo que é sagrado talvez fosse o movimento que Tita desempenhava em nosso filme e aquilo que muitas de nós também realizamos. Nessas ocasiões de conflito e embate com certa matriz religiosa cristã, a sanha colonial faz parecer que tudo que tocamos é revestido de uma dimensão profana, sempre nos associando ao “mundano”, ao que não é espiritual. Esse é, porém, um mecanismo para a manutenção de nossa subalternidade e sofrimento. Pensar em uma mulher de pau, em testículos femininos, por exemplo, reverte o discurso comum a respeito da disforia que sentem muitas pessoas trans, entendida diversas vezes como um tipo de sentimento permeado por uma profunda inadequação corporal, tal como aquele de ter nascido em um “corpo errado”. Porém, esse corpo talvez não estivesse ou fosse considerado “errado” se de início compreendemos uma corporalidade na qual as definições, enquadramentos, contextualizações, teorizações em torno dela não sejam exclusivamente advindos de um pensamento cisgênero, de um pensamento branco e colonial.

A travesti, artista, escritora e psicóloga clínica Castiel Vitorino Brasileiro propõe algo muito interessante e que caminha nessa direção em uma de suas aulas, intitulada “A heresia é um testículo feminino”, parte de seu curso *Estéticas macumbeyras na clínica da efemeridade*. Ali ela sugere uma sobreposição de triângulos, uma triangulação das estruturas que, em suas palavras, designam nossas táticas de luta contra a morte, em entrecruzamento com as nossas estratégias de vida:

A nação brasileira é isso aqui ó... É uma relação triangular de cis-hétero-sexualidade, normativi-

dade, na verdade, né... Racismo e cristianismo. E a sobrevivência para nós, corpos subalternizados nesse tempo/espço colonial, é conseguir produzir um outro espaço nesse território que nos despatializa.... Então, esse outro espaço pode e tem sido construído, pelo menos por mim, numa relação triangular de desobediência, heresia e malandragem. E é nessa integralidade que a bixa e a travesti surgem e conseguem sobreviver. Nessa relação de negociação [riso].¹¹

Essas triangulações cruzadas sugeridas por Castiel formam a figura de uma estrela e, bem ali, nossa existência é central. A nossa existência já é em si uma desobediência; nas malandragens de escapar à morte, criamos epistemologias. Quando digo escapar à morte, isso se expressa mesmo num verso, na letra de uma música, algo que se perpetua ainda que nossos corpos, por vezes, não... Pensar um testículo feminino pode parecer e soar como uma heresia para alguns, pelo modo como as genitálias foram sacralizadas pelas ciências biomédicas e pelas reminiscências do cristianismo no Ocidente. Nessa lógica, a figura de uma travesti, de uma mulher de pau, ocupando o lugar de Jesus na cruz, pode parecer algo da ordem do profano, mas que ganha,

11. A fala, em vídeo breve, pode ser prestigiada no seguinte endereço: <https://is.gd/s0kE4G>. Castiel Vitorino Brasileiro realiza uma interessante proposição artística audiovisual no trabalho de interlocução e construção de relações com outras travestis negras que são parte de religiões brasileiras de matriz africana, na série de trabalhos intitulada *Quando encontro vocês: macumbas de travestis, feitiços de bixa* (Série de vídeos, Vitória/ES, 2019-2020). Disponível em: <https://is.gd/wJGHcD>. Acesso em: 21 jul. 2021.

entre certas expressões de Arte Travesti, uma dimensão re-
dentora e espiritual, uma dimensão do sagrado que pode
ser endereçada como parte de uma contranarrativa e atra-
vés de um exercício poético.

O que torna tão naturalizada a perseguição contra nós e
nossas formas de expressão em artes a ponto de ser endos-
sada pelo Estado, pela justiça, pelas igrejas, pela mídia, por
parte da população? Por que nossa aproximação com aquilo
que é entendido enquanto sagrado provoca tanto descon-
forto em certos grupos? Quais os motivos pelos quais se
provoca tanto alvoroço em torno do fato de que também
somos criadoras de narrativas sagradas? Por que essa ini-
ciativa de recuperação e reivindicação de uma dimensão do
sagrado em nossas vidas acaba por ser quase sempre trata-
da como criminosa, desrespeitosa ou perturbadora da paz?
Quem tem direito à paz?

Precisamos que todas, todos e todes sejamos capazes de
imaginar, de intuir novas possibilidades de vida, se quisermos
sair da situação de guerra instaurada no Brasil no presente,
no começo da década de 2020 do século XXI. Mesmo que
saibamos que a sanha persecutória contra as travestis e ou-
tros grupos subalternizados faça parte do próprio programa
colonial – algo que constitui mesmo o próprio cis-tema, que
continua abrindo suas feridas, que ardem como nunca –, nós
sempre reexistiremos, sempre estaremos aqui, na poesia de
nosso existir, como sonho vivo e palpável. Mesmo com as
perseguições que enfrentamos, ao cultivar nossas poesias de
vida, sabemos que nosso caminho é aquele mais fértil, ao se-
guirmos na vereda de uma imaginação e de uma Arte Travesti

que promovem possibilidades de cura, aquela que é mais do que necessária nos dias de hoje, aquela que é urgente. Ainda que tramem nossa desapareição, que nos queiram confusas e acuadas em meio ao “tiroteio”, que queiram que nunca sonhemos, vamos permanecer aqui, vivas e plenas; continuaremos sonhando, pois esse é nosso maior talento.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

ALVES, Ana Cláudia Lima e. *Minotauros, capetas e outros bichos: a transgressão consentida na Festa do Divino de Pirenópolis, de 1960 ao tempo presente*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2004.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. A máscara de boi e os mascarados: Pirenópolis e o Carnaval em Pentecostes. *Revista de Teoria da História, Goiânia*, v. 18, n. 2, p. 130-152, dez. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalhadas de Pirenópolis*. Goiânia: Oriente, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora UFG, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima; PEREIRA, Robson Mendonça; D’ABADIA, Maria Idelma Vieira; CURADO, João Guilherme (org.). *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015. p. 25-72.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e folia: festa e romaria*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2010.

BRASIL. Ministério da Cultura. *Dossiê IPHAN (17): Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás*. Coordenação: Yêda Barbosa. Brasília, DF: Iphan, 2017.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LÔBO, Tereza Caroline. *A singularidade de um lugar festivo: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Juizado de São Benedito em Pirenópolis/Goiás*. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

LÔBO, Tereza Caroline; OLIVEIRA, Isis Lôbo; CURADO, João Guilherme da Trindade. Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis: antigas tradições, novos enfrentamentos. *Revista Temporis[ação]*, Cidade de Goiás, v. 21, n. 1, p. 1-32, jan./jun. 2021.

MAIA, Carlos Eduardo dos Santos. *Enlaces geográficos de um mundo festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional*. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

MÉLO, Tita Maravilha Moreira. *Putá híbrida ou a lenda da garota do pau Brasil: escritos sobre artivismos de um corpo dissidente enquanto potência*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Artes Cênicas) – Instituto de Artes, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

MOMBAÇA, Jota. O mundo é meu trauma. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 11, p. 20-25, 2017.

OLIVEIRA, Iêda Figueiró de. *Do íntimo ao coletivo: Figueira Infinita em busca da plenitude ontológica*. 2021. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David M. (ed.). *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1993 [1984]. p. 3-44.

SILVA, Mônica Martins da. *A Festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: Agepel, 2001.

SILVA, Mônica Martins da. As festas populares e a “invenção” das tradições: uma reflexão sobre as cavalcadas e a procissão do fogaréu em Goiás (1940-1980). *Patrimônio e Memória*, Assis, v. 7, n. 1, p. 212-230, jun. 2011.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

WOLF, Eric. Inventando a sociedade. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília, DF: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003 [1988]. p. 307-324.

CAPÍTULO 8

Raça, gênero e pandemia no Brasil: vidas e números

*Isadora Lins França
Gustavo Rossi*

Era 20 de maio de 2020 quando Mércia Francisco Alves, de 68 anos, faleceu no hospital Emílio Ribas, em São Paulo. Foi a primeira profissional de saúde a morrer em decorrência da covid-19 naquele hospital que, desde o início da pandemia, se tornou referência para os casos da doença no estado. Mércia era uma mulher negra que há 28 anos trabalhava como auxiliar de enfermagem.¹ Era hipertensa e diabética.

1. Este capítulo foi escrito em julho de 2021. Os dados e os estudos aqui mencionados revelam o quadro de informações e debates produzidos até aquele momento. Nossa parceria neste trabalho, no entanto, iniciou-se em 2020, como parte de nossas atividades didáticas no contexto da pandemia de covid-19 na Universidade de Campinas. A ideia, naquele momento, era arriscar uma reflexão politicamente engajada, voltada para o debate com nossos estudan-

Na notícia sobre sua morte, na *Folha de S. Paulo*, sua filha afirmou que a mãe deveria ter sido afastada desde o início da pandemia, devido à idade e às comorbidades. A profissional e outros funcionários de grupos de risco da pandemia estavam na lista para serem deslocados a outro setor do hospital, de modo a protegê-los do contágio pelo vírus. Segundo a filha, no entanto, o nome de Mércia não apareceu na lista e ela seguiu trabalhando. O diretor do Emílio Ribas afirmou que Mércia já estava trabalhando na área administrativa do hospital e que ela poderia ter se contaminado em qualquer lugar. Nas redes sociais, segundo a notícia, os colegas de trabalho questionavam como Mércia, naquela idade e com suas comorbidades, ainda estava trabalhando no andar de pacientes com covid. Somente após o seu falecimento que o hospital passaria a orientar o afastamento de funcionários acima de 65 anos, e não só aqueles acima de 70 anos, como era quando Mércia adoeceu (Collucci, 2020).

Já Cleonice Gonçalves tinha 63 anos quando faleceu em razão da pandemia. Cleonice também era uma mulher negra; trabalhava como doméstica e foi a primeira pessoa a morrer de covid-19 no estado do Rio de Janeiro, em 17 de março de 2020. Assim como Mércia, ela também era dia-

tes de graduação e que trouxesse as dimensões de raça e gênero para o centro da discussão da pandemia. Nosso objetivo também era homenagear as vítimas da pandemia na figura de Mércia Alves e Cleonice Gonçalves, mulheres negras cujas mortes nos pareciam representativas das vulnerabilidades de raça e gênero no âmbito da crise sanitária. Nossa pretensão, portanto, não era – e continua não sendo – oferecer uma abordagem totalizante sobre as dimensões de raça e gênero na pandemia, mas antes propor uma reflexão que tomasse essas dimensões como um eixo e um ponto de partida, elaborada no calor do momento.

bética e hipertensa. Quando Cleonice faleceu, o coronavírus ainda não havia se espalhado pelo Brasil, muito embora já se transformasse em motivo de preocupação, com medidas de distanciamento social sendo adotadas em vários lugares. Naquele momento, contudo, parecia improvável que Cleonice tivesse se contaminado na cidade de Miguel Pereira, onde residia, a 120 km do seu local de trabalho, no bairro do Leblon, na cidade do Rio de Janeiro. Ocorre que Cleonice trabalhava e morava na casa da patroa, recém-retornada da Itália, onde, ali sim, a pandemia enfrentava o seu pico. Ao retornar da viagem internacional, a família entrou em quarentena, mas não dispensou Cleonice. Quando a patroa testou positivo para covid-19, Cleonice já estava internada e faleceria pouco depois. Sem o diagnóstico imediato, teve suas chances diminuídas. Cleonice começou a trabalhar como doméstica com 13 anos de idade e há 20 anos trabalhava para a mesma família (Melo, 2020).

Desde as mortes de Mércia e Cleonice, em meados do primeiro semestre de 2020, ainda no início da pandemia, o Brasil acumulou números e cenários assombrosos. No momento em que escrevemos esse texto, o país já somava mais de meio milhão de mortes, as quais revelam e acentuam as muitas formas como as políticas de fazer e deixar morrer são atravessadas por raça, classe e gênero. Escolhemos, contudo, iniciar nossa discussão com as histórias de Mércia e de Cleonice, porque elas qualificam um pouco o que são esses números. Por que mulheres? Por que mulheres negras? Por que tão expostas? Por que suas vidas poderiam ser preservadas e não foram? Essas são algumas das perguntas que

funcionam como nosso ponto de partida, bem como as próprias histórias de Mércia e Cleonice. Neste capítulo, pretendemos explorar esses temas à luz da contribuição dos feminismos negros na articulação com trabalhos que trataram das intersecções entre raça, gênero e trabalho no Brasil, com foco nas profissionais de saúde e no trabalho doméstico. A ideia aqui não é fazer nada exaustivo, mas destacar alguns pontos que, ligados entre si, revelam algo sobre como vivemos uma pandemia que tem gênero, raça e classe.

Mundos pandêmicos, perspectivas feministas

Muito tem se falado sobre a relação entre gênero, trabalho e cuidado na pandemia. Pesquisadoras têm destacado a sobrecarga que compete às mulheres no sistema de *home office*, dividindo-se entre o cuidado com os filhos, o trabalho doméstico e as atividades profissionais (Bonelli; Marinho, 2020; Castro; Chaguri, 2020; Matos, 2020). O trabalho de cuidado com idosos e enfermos também recai sobre mulheres, dentro ou fora de casa – e isso explica também como elas se encontram mais vulneráveis em epidemias, como mostra o trabalho da antropóloga Denise Pimenta (2019) sobre o ebola em Serra Leoa. Dados da ONU Mulheres (2020) indicam que 54% das mulheres dependem do trabalho informal na América Latina, o que as posiciona como mais vulneráveis à perda do seu rendimento com a pandemia de covid-19 (6 razões [...], 2020). Ainda, segundo a Organização Internacional do Trabalho, são cerca de 14 milhões de mulheres que

atuam como trabalhadoras domésticas em casas de família na América Latina e Caribe, parte significativa delas sem proteção trabalhista ou social adequadas (OIT, 2020). Definida como uma espécie de “pandemia invisível”,² a violência contra meninas e mulheres cresceu durante as medidas de restrição de circulação adotadas para a contenção da pandemia. Ver também Costa (2020) e Silva (2020).

Não é difícil perceber que estamos diante de um panorama bastante complexo em termos de gênero. Contudo, como já afirmou Donna Haraway (2004), uma teoria feminista de gênero tem de ser ao mesmo tempo uma teoria da diferença racial em condições históricas específicas. Gênero e raça existem em sistemas históricos de produção e de reprodução: o trabalho realizado por homens e mulheres é uma espécie de moldura para o entendimento de como raça e gênero vão se conformando nas suas interseções. As dimensões de produção de riqueza ou de reprodução da própria vida admitidas pelo trabalho são, aliás, indissociáveis – e, aqui, precisamos falar de feminismos como quem fala da exploração do trabalho no capitalismo catastrófico contemporâneo. Trata-se, ainda, de uma relação de exploração que é marcada pelo racismo e pela escravidão como experiência histórica que atravessa os corpos de homens e mulheres negros e negras nas Américas. A contribuição dos feminismos negros pode nos ajudar a entender as fragilidades que marcaram a exposição de Mércia e Cleonice à

2. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/digital-library/multimedia/2020/4/infographic-covid19-violence-against-women-and-girls>. Acesso em: 13 jul. 2021.

covid-19, como mulheres negras trabalhadoras em setores marcados pela desvalorização e pelo cuidado.³

Retomando o trabalho de feministas negras, como Hortense Spillers (1987) e Hazel Carby (1987, 2012), e na esteira das suas reflexões, Haraway argumenta que as mulheres negras foram racial e sexualmente constituídas numa instituição específica, a escravidão, que as excluía das normas de parentesco que conformaram a subordinação das mulheres pela obrigação do casamento heterossexual. Carby (2012) chama a atenção para como as ideologias da domesticidade e da maternidade femininas negras se construíram por meio do trabalho escravizado das mulheres negras como empregadas domésticas ou como “amas de leite” ou “mães substitutas” para famílias brancas, mais do que para suas próprias famílias. Isso nos obriga a questionar não apenas o lugar dessas mulheres nas hierarquias de gênero e raça, mas também o uso de conceitos como “família” e “reprodução”: “o que significa o conceito de reprodução numa situação em que as mulheres negras realizaram o trabalho doméstico fora de seus próprios lares a serviço de famílias brancas?” (Carby, 2012, p. 219).

3. Haveria muito mais a dizer sobre esse tema, mas há outras questões que nos importam aqui. Haraway (2004) conclui seu texto sobre a trajetória do conceito de gênero fazendo alusão à imagem de uma “fênix que falará todas as línguas de um mundo virado de ponta cabeça”. Essa fênix é o próprio conceito, revirado e reconstruído até renascer falando outra língua, uma língua plural. Essa língua plural é a língua das mulheres lésbicas, negras, chicanas, imigrantes, não ocidentais, indígenas, que têm travado uma luta intensa e constante nos feminismos de modo a alargar e desestabilizar a categoria “mulher”, reivindicando-a para si e ao mesmo tempo recusando-a quando ela aparece sob o signo do colonialismo e do racismo. Entendemos isso claramente quando complicamos a dimensão de gênero a partir do empreendimento colonial e da escravização de pessoas negras nas Américas.

Por outro lado, como lembra Hortense Spillers (1987), muito embora as mulheres escravizadas também se reproduzissem, dando origem a outros sujeitos, nesse caso não se pode ler essa relação como equivalente à relação instituída pela filiação no caso de mulheres brancas, já que tanto mulheres como homens negros escravizados tiveram roubado o seu direito parental quando davam origem, antes de tudo, a novos sujeitos escravizados, os quais eram propriedade por direito dos homens e mulheres brancos. Como veremos adiante, a partir da contribuição de Lélia Gonzalez, guardadas as devidas singularidades de cada contexto nacional, tais relações históricas também marcaram os lugares destinados a mulheres negras no universo societário brasileiro. O mundo que essas relações instituíram implica as maneiras pelas quais nós hoje vivenciamos os complexos entrecruzamentos entre raça, gênero e desigualdades, inclusive durante uma emergência como a pandemia. Tais relações seguem ecoando nas vidas e mortes de mulheres negras.

Patricia Hill Collins (2019, p. 43) afirma que as feministas negras produzem um pensamento que visa também “encontrar maneiras de escapar da, sobreviver na e/ou se opor à injustiça social e econômica prevalente”. Estamos falando, portanto, sobre “saberes de resistência”, construídos a partir de uma experiência social e histórica compartilhada.⁴ Não existe um ponto de vista homogêneo da mulher negra,

4. Como argumenta Collins (2019), as experiências de mulheres negras são diversas e certamente vividas a partir de outros pertencimentos – sexualidade, nacionalidade, classe social, geração etc. –, como a perspectiva das interseccionalidades enfatiza. Isso não impede, porém, o reconhecimento de uma experiência histórica compartilhada.

uma mulher negra essencial, arquetípica, cujas experiências sejam “normativas” ou “autênticas”. É “mais correto dizer que existe um ponto de vista coletivo das mulheres negras, caracterizado pelas tensões geradas por respostas diferentes a desafios comuns” (p. 73).

Esse corpo coletivo de saberes interpela não apenas o modo pelo qual essas mulheres vivem a dimensão de raça numa sociedade desigual, mas também a maneira pela qual gênero é um aspecto inseparável de como a raça é experienciada. Ao longo de sua história de exploração, as mulheres negras desenvolveram redes organizacionais comuns, compartilharam experiências e construíram um corpo coletivo de saberes, e isso tem tudo a ver com trabalho. Segundo Collins (2019), as mulheres negras, ao serem relegadas em boa parte à exploração econômica no trabalho doméstico, puderam desenvolver seu pensamento a partir de um ponto de vista social único, ao mesmo tempo de dentro e de fora (*outsider within*): elas tinham uma visão dupla que alcançava as elites brancas – de perspectivas que eram vedadas aos homens negros – e uma experiência social negra compartilhada. Ao trabalhar nas casas de mulheres brancas e de classe alta e, ao mesmo tempo, estar fora-dentro dessas fronteiras, as mulheres negras ampliaram o alcance do seu olhar sobre as dinâmicas sociais.

Recorrendo novamente a Donna Haraway (1995), as perspectivas dos subjugados não podem ser tomadas como posições “inocentes”, mas estão mais propensas a reconhecer o sentido parcial do conhecimento na sua dimensão crítica e nem por isso menos objetiva. Muito pelo contrário, os

saberes subjugados parecem “prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas, transformadoras do mundo” (Haraway, 1995, p. 24). Tal promessa, contudo, não se dá por um passe de mágica, mas porque esses saberes corporificados justamente recusam a ficção de um saber totalizante e universalizante que, no final, é restrito a um universal masculino, branco e ocidental. Entretanto, quando transpostos para ambientes acadêmicos, tais saberes são continuamente recusados, bem como são negadas

as realidades das mulheres negras [...] por todos os pressupostos nos quais se baseia o pertencimento pleno a um grupo: a branquitude como condição para integrar o pensamento feminista, a masculinidade como condição para integrar o pensamento social e político negro, e a combinação de ambas para fazer parte do setor dominante da academia (Collins, 2019, p. 48).

Impedidas de ocupar plenamente posições internas, as mulheres negras permaneceram num lugar marginal, que acabou por proporcionar mais uma vez uma perspectiva própria sobre o pensamento feminista e o pensamento social e político negro. Uma das contribuições mais notáveis dos feminismos negros foi pensar o lugar do trabalho na experiência de mulheres negras. Na Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres nos Estados Unidos, em 1851, Sojourner Truth, uma mulher negra ex-escravizada, tensionava as posições tanto de homens contrários aos direitos das mulheres, como das mulheres brancas. Angela Davis

(2016, p. 71) descreve esse momento no âmbito de uma análise sobre classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres nos Estados Unidos:

Com simplicidade persuasiva, Sojourner Truth apontou que ela mesma nunca havia sido ajudada a pular poças de lama ou a subir em carruagens. As mulheres negras jamais foram o “sexo frágil”. Dizia Truth: “Não sou eu uma mulher?” [...] “Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?”.

A fala de Truth ainda hoje ressoa, faz pensar o ponto de vista das mulheres negras e sua relação com a exploração do trabalho. Isso porque às mulheres negras é relegado o trabalho duro, em condições sub-remuneradas. Nos Estados Unidos, Collins (2019) conta como o trabalho doméstico realizado por mulheres negras em residências particulares foi hoje substituído por mulheres imigrantes. Como podemos imaginar, isso não significa o fim de um padrão de exploração nesses trabalhos, nem mesmo da exploração das mulheres negras. Ainda que nos Estados Unidos elas não sejam mais a maioria no trabalho doméstico, esse mercado de trabalho se-

que reservando às mulheres negras as vagas mal remuneradas em restaurantes de *fast food*, asilos, creches e lavanderias no setor secundário de empregos. No setor primário, essas mulheres ocupam os estratos inferiores quando são secretárias e auxiliares administrativas; e são professoras, assistentes sociais, enfermeiras e administradoras quando ocupam seus estratos superiores. São ocupações que têm certas coisas em comum: “as mulheres negras se ocupam do suporte emocional e da higiene de outras pessoas”, frequentemente com salários mais baixos, como argumenta Collins (2019, p. 90).

Ainda, soma-se a isso o trabalho não remunerado desenvolvido no âmbito doméstico pelas mulheres negras. Ele tem sido entendido ao mesmo tempo como limitante, quando é exemplo da exploração do trabalho de mulheres e das desigualdades na família, e como potente, quando a casa, o cuidado e o afeto assumem formas de resistência ao racismo, mas pouco se fala sobre quão árduo é esse trabalho. É por isso que Hill Collins mobiliza o trabalho da antropóloga Zora Neale Hurston (2002) para dizer que as mulheres negras são as “mulas do mundo”, carregando nas costas um pesado fardo em trabalhos que também as desumanizam.

Como, no Brasil, tais processos podem ser situados desde uma perspectiva histórica da articulação entre raça, gênero e trabalho? Na trilha dos feminismos negros, mobilizamos a contribuição de Lélia Gonzalez (1984) no modo como ela situa as formas pelas quais a mulher negra ganha uma certa existência social e simbólica na história e no imaginário das relações raciais brasileiras. Em seu texto “Raça e Sexismo na Cultura Brasileira”, Lélia vai armar essa discussão por meio da

polissemia de sentidos da categoria “mucama”: seu significado como a “amásia”, ou seja, a mulher negra escravizada que era obrigada a manter relações sexuais e extraconjugais com o senhor; mas também como a mulher negra escravizada que trabalhava no âmbito doméstico das casas-grandes e, por fim, mas também “por vezes”, como ela chama a atenção, no sentido de “ama de leite”, ou seja, a mulher negra que cuidava e amamentava a prole de crianças brancas das casas-grandes. De modo que a mucama é vista por Lélia como uma espécie de categoria socialmente geradora dessa face tripartida de como a mulher negra, ou o lugar da mulher negra, vai coexistir na vida e no imaginário social e racial da sociedade brasileira: a mucama como “amásia/mulata” (um significado sexual), a mucama como “empregada doméstica” (uma função de trabalho) e a mucama como ama de leite e figura da “mãe preta” (ou seja, função materna no seu próprio grupo e para o grupo dominante).

Todas essas categorias guardam ao mesmo tempo uma relação de violência e de cuidado, porém, e talvez por isso mesmo, não são propriamente exclusivas umas às outras: elas podem se deslocar de uma à outra conforme as situações específicas em que as mulheres negras são vistas (Gonzalez, 1984).⁵ Entretanto, todas essas imagens recolocam lu-

5. Ou seja, a mulher negra, no tecido da sociedade escravista e nas atualizações de seu lugar na história brasileira, é virtual e potencialmente essas três figuras, com fronteiras frágeis umas das outras, podendo uma se reverter na outra nessa triangulação simbólica entre a empregada/mulata/mãe ou ama de leite (mas que é também a figura das “babás”). Mas elas continuam sendo, como afirma Gonzalez (1984), atribuições de um mesmo sujeito subalternizado, que são as mulheres negras.

gares e atribuições que o racismo naturaliza como próprios da mulher negra na sociedade brasileira.

Trabalho doméstico, cuidado e saúde

Foge ao escopo do nosso texto entender as dinâmicas envolvendo raça e gênero no mercado de trabalho. Restringindo-nos às ocupações que exerciam Mércia e Cleonice, às vidas das quais rendemos homenagem aqui, nos parece importante apontar alguns caminhos para a compreensão das relações entre raça, gênero e trabalho no setor de saúde e no setor doméstico, particularmente considerando o modo como eles se interseccionam a partir da dimensão de cuidado que compartilham.

No setor doméstico, diferentemente dos Estados Unidos, as mulheres negras brasileiras continuam sendo maioria no trabalho doméstico em residências particulares no Brasil. Como bem demonstram Márcia Lima e Ian Prates (2019), segundo dados da Pnad de 2012, são 5.239.867 os trabalhadores domésticos no Brasil. Entre esses milhões de trabalhadores, 64% eram pessoas negras e 92,8% eram mulheres. Os autores também apontam o envelhecimento do perfil do emprego doméstico, que se dá pela redução da participação das mais jovens nesse segmento – em parte absorvidas também pelo setor de serviços, como auxiliares administrativas, trabalhadoras nos serviços de embelezamento e higiene e operadoras do comércio em lojas e mercados. Apesar dos números indicarem mudanças gerais no perfil do emprego doméstico na articulação com o setor de

serviços num momento específico de redução das desigualdades sociais no Brasil nas primeiras décadas dos anos 2000, os dados apontam a persistência das desigualdades raciais, com diferença salarial de 17% no setor doméstico e de 19% no setor de serviços em favor das mulheres brancas. Lima e Prates (2019) destacam, ainda, um cenário negativo para trabalhadores domésticos no país, mesmo diante das políticas específicas realizadas nos governos do Partido dos Trabalhadores. A perspectiva contemporânea de fragilização dos direitos trabalhistas e sociais indicava a difícil sustentação dos poucos avanços na área, e, como veremos, a pandemia de covid-19 aprofundou ainda mais essa fragilização.

Em relação aos profissionais de saúde, setor no qual atuava Mércia e que, por isso, também é de interesse deste capítulo, Mônica Wermelinger *et al.* (2010) apontam, com base nos dados do IBGE do ano 2000, que 66% da força de trabalho no setor de saúde está concentrada nas mulheres, distribuídas desigualmente entre as funções de maior prestígio e remuneração. No setor com formação universitária, entre médicos e médicas, as mulheres representavam 35,94%, sendo parcela minoritária; mas, entre as enfermeiras, esse número subia para 90,39% de participação feminina. Entre profissionais de nível técnico e auxiliar, a presença das mulheres era ainda maior: perfaziam 73,7% do total e, entre os técnicos e auxiliares de enfermagem, chegavam a ser 86,93%. Os dados mostram que a tendência geral de feminização do trabalho no setor de saúde não se distribui igualmente entre as profissões: essa feminização acompanha as desigualdades de gênero, estando as mulheres sobrerrepresentadas

nas profissões de menor prestígio, nível de escolaridade e remuneração. Segundo as autoras, se considerássemos as trabalhadoras que estão na informalidade, esse número tenderia a aumentar. Além disso, se considerarmos as cuidadoras domiciliares, há também aí uma representação maciça de mulheres, muitas vezes na fronteira entre a profissional de saúde e a empregada doméstica.

Esses poucos dados já são suficientes para entendermos como as mulheres estavam na linha de frente do enfrentamento à covid-19 no setor de saúde, desempenhando esse trabalho em condições desiguais. Entrecruzados com raça, adicionam-se a essas desigualdades outros aspectos. Maria Lombardi e Veridiana Campos (2018) trazem dados específicos sobre raça e gênero nas três principais profissões do campo da enfermagem: enfermeiros/as de nível superior, técnicos/as em enfermagem e auxiliares de enfermagem. As autoras trabalham com dados de 2015 da Relação Anual de Informações Sociais (Rais) do Ministério do Trabalho, além de dados da pesquisa Perfil da Enfermagem, realizada pela Fiocruz em 2015. Ainda, mostram como a enfermagem se constitui historicamente como subordinada à medicina, o que empurra seu *status* social para baixo, e como isso tudo tem uma interação fundamental com gênero e raça. Em 2015, 85,6% das enfermeiras eram mulheres, dentre as quais apenas 29,6% se autodeclaravam negras. Já entre as técnicas e auxiliares de enfermagem mulheres, 39,8% se autodeclaravam negras.

Os números atestam, portanto, a maior presença de mulheres negras nos estratos mais baixos da enfermagem

e levantam a hipótese da sua menor presença nos empregos formais na área da saúde quando comparadas com as profissionais brancas. Tudo isso também nos transporta para o processo histórico que empurrou gradativamente as mulheres negras para os estratos mais baixos da profissão, na medida em que ocorria um projeto de profissionalização da enfermagem a partir do final do século XIX, quando

uma grande gama de trabalhos de cuidado até então prioritariamente executada por uma população negra tende a se transformar em profissão específica e, sob essa égide, vai passar por processo de branqueamento, sinônimo de respeito social e a elitização (Lombardi; Campos, 2018, p. 33).

Esse processo também mostra continuidades e disjunções históricas, a partir do século XIX e do pós-abolição, nas quais diferenças de gênero, raça e classe lograram efeitos decisivos, de um lado, na exclusão ou inserção subordinada de mulheres negras no campo profissional da saúde e, de outro, na sua retenção nos estratos mais baixos da estrutura ocupacional brasileira, sobretudo nas atividades mal remuneradas ou não pagas, fortemente associadas ao feminino (doméstico) e à negritude (atividades de cuidados e “de servir”) (Graham, 1992).

“Cleonice Gonçalves, presente!”: esse foi um dos gritos de luta nos grupos de WhatsApp de trabalhadoras do-

mésticas, como descreve Louisa Acciari (2020). A autora relata que as domésticas estavam “apavoradas” com a covid e, com base na sua experiência de pesquisa, afirma ainda que elas costumam sofrer de comorbidades importantes na evolução da doença, como diabetes e hipertensão, além de hérnia, problemas de coluna e pedras na vesícula e outras questões de saúde que podem ser associadas ao trabalho pesado e à própria pobreza e dificuldades de acesso à saúde. Segundo as sindicalistas entrevistadas por Acciari, cerca de 90% das diaristas estavam sendo demitidas sem remuneração naquele momento ainda inicial da pandemia. Como são autônomas, não contavam com nenhuma proteção trabalhista. No caso das empregadas domésticas registradas, 70% foram afastadas com remuneração, negociando antecipação de férias e outras possibilidades, mas esses dados dizem respeito apenas às sindicalizadas no município de São Paulo. As cuidadoras de idosos, por fim, são um dos setores mais preocupantes, pois foram consideradas “trabalho essencial” diante das medidas de distanciamento social adotadas na gestão da pandemia – e a maioria seguiu trabalhando. Nesses casos, inúmeros abusos foram registrados, como, por exemplo, a não disponibilização de equipamentos de proteção e a obrigação de quarentena forçada no local de trabalho, com alguns sindicatos chegando a falar em “cárcere privado”. A luta, como diz Acciari, é para que as trabalhadoras domésticas também tenham o direito ao cuidado adequado, para que sejam consideradas como “seres humanos”. Cleonice, que começou a trabalhar como doméstica aos 13 anos, não teve esse direito.

No caso das profissionais da enfermagem, como Mércia, aquelas responsáveis pelo cuidado direto e asseio dos doentes encontraram-se em grande exposição, particularmente quando não contavam com equipamentos de proteção adequados. Seu trabalho é essencial para o bem-estar e recuperação dos doentes – e também são esses profissionais que muitas vezes confortam enfermos e famílias, realizando um trabalho emocional muito desgastante. O Conselho Federal de Enfermagem (Cofen) lançou em maio de 2020 o Observatório da Enfermagem, onde se registra os dados de adoecimento e óbito pela covid. Em junho de 2021, quando escrevemos este texto, foram 57.268 casos reportados desde o início da pandemia no Brasil, em março de 2020 – cerca de 40.000 desses casos se deram em curva acentuada entre abril e setembro de 2020 e aproximadamente 85% deles são de mulheres. Entre os 808 óbitos, com uma taxa de 2,54% de letalidade, a curva de crescimento é mais distribuída e cerca de 68% são de mulheres.⁶ Isso representa, evidentemente, a presença feminina na profissão e a sua conseqüente exposição ao vírus.

Infelizmente, não há dados por raça ou por estrato profissional na enfermagem, que seriam importantes para uma análise interseccional. O Conselho, porém, nos ajuda a entender esses dados para além da “fatalidade”. No dia 6 de maio de 2020, o presidente do Cofen fez a seguinte declaração à imprensa:

6. O Observatório da Enfermagem está disponível em: <http://observatoriodaenfermagem.cofen.gov.br>. Acesso em: 13 jul. 2021.

Esta situação gravíssima reflete a escassez de Equipamentos de Proteção Individuais (EPIs), treinamento adequado das equipes, profissionais de grupos de risco mantidos na linha de frente do atendimento, subdimensionamento das equipes, dentre outros fatores. Não somos máquinas (Feris, 2020).

O Cofen precisou acionar a justiça para garantir o afastamento de profissionais em grupo de risco e a realização de testes. Para Mércia, infelizmente, nada disso chegou a tempo.

Considerações finais

Quando falamos sobre a covid-19 no Brasil, os números são tão importantes – e alarmantes – que precisamos fazer o esforço de lembrar das vidas por trás deles. Gostaríamos que este capítulo fosse lido a um só tempo como um ensaio, mas também como uma tentativa de registro da pandemia e uma homenagem a Mércia e a Cleonice. Há, por certo, muitas outras questões envolvendo a precariedade da vida e do trabalho de populações pobres e negras no Brasil que rebatem na experiência da pandemia. Há também a vulnerabilidade diferencial em termos de gênero: o contraponto exemplar às mulheres pobres e negras, domésticas e profissionais de saúde talvez sejam os entregadores de aplicativo ou os motoristas de ônibus. Isso excede, contudo, o escopo da reflexão aqui proposta.

Gostaríamos de concluir retomando a discussão sobre cuidado e trabalho doméstico. A pandemia, essa emergên-

cia global que se mostra em classe, raça e gênero, explicita na sua letalidade a desvalorização do trabalho do cuidado e do trabalho doméstico na sociedade brasileira – uma marca, aliás, não só da sociedade brasileira, mas que acompanha a experiência histórica da escravidão nas Américas. Essa desvalorização acontece numa via de mão dupla: tais ocupações são historicamente desvalorizadas e, por isso, são mais desempenhadas por mulheres e mulheres negras; e o fato de serem desempenhadas por mulheres e mulheres negras faz com que novamente raça e gênero se atualizem na (re)produção de mais desigualdade. Não desejamos apagar todas as nuances que aí existem, mas enfatizar o precário reconhecimento que historicamente perpassa essas ocupações e que se manifestam desigualmente em termos de gênero e de raça num país no qual não se pode dizer que a abolição da escravidão se deu plenamente.

Referências

6 RAZÕES pelas quais o impacto do coronavírus sobre as mulheres é maior. *OXFAM Brasil*, São Paulo, 31 mar. 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/blog/6-razoes-pelas-quais-o-impacto-do-coronavirus-sobre-as-mulheres-e-maior>. Acesso em: 13 jul. 2021.

ACCIARI, Louisa. 'A trabalhadora doméstica também é um ser humano': o direito a quarentena remunerada como novo privilégio social? *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, Rio de Janeiro, reflexões na pandemia, p. 1-8, 15 abr. 2020. Disponível em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-5>. Acesso em: 13 jul. 2021.

BONELLI, Maria da Gloria; MARINHO, Rossana. Gênero, profissões e *home office* na pandemia. *Contemporânea*, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 443-455, jan./abr. 2020.

CARBY, Hazel. Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. In: JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. p. 209-243.

CARBY, Hazel. *Reconstructing womanhood: the emergence of the Afro-American woman novelist*. New York: Oxford University Press, 1987.

CASTRO, Bárbara; CHAGURI, Mariana. Gênero, tempos de trabalho e pandemia: por uma política científica feminista. *Linha mestra*, Campinas, v. 14, n. 41a, p. 23-31, 2020. Disponível em: <http://lm.alb.org.br/index.php/lm/article/view/388/0>. Acesso em: 13 jul. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Patrícia Rosalba Salvador Moura. Violências contra mulheres em tempos de covid-19. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: Anpocs; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 252-255.

COLLUCCI, Cláudia. Auxiliar de enfermagem de 68 anos é 1ª funcionária do Emílio Ribas a morrer de Covid-19. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 maio 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/05/auxiliar-de-enfermagem-de-68-anos-e-1a-funcionaria-do-emilio-ribas-a-morrer-de-covid-19.shtml>. Acesso em: 21 jul. 2020.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FERIS, Flávia. Cofen registra 10 mil casos suspeitos de Covid-19 na enfermagem. *Coren/PR*, Curitiba, 7 maio 2020. Disponível em: <https://www.corenpr.gov.br/porta1/noticias/1085-cofen-registra-10-mil-casos-suspeitos-de-covid-19-entre-profissionais-de-enfermagem>. Acesso em: 21 jul. 2020.

GONZALEZ, Lélia. Raça e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223-224, 1984.

GRAHAN, Sandra Lauderdale. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, p. 201-246, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HURSTON, Zora Neale. *Seus olhos viam Deus*. São Paulo: Record, 2002.

LIMA, Marcia; PRATES, Ian. Emprego doméstico e mudança social: reprodução e heterogeneidade na base da estrutura ocupacional brasileira. *Tempo Social*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 149-172, maio/ago. 2019.

LOMBARDI, Maria Rosa; CAMPOS, Veridiana Parahyba. A enfermagem no Brasil e os contornos de gênero, raça/cor e classe social na formação do campo profissional. *Revista da ABET*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 28-46, jan./jun. 2018.

MATOS, Marlise. Pandemia covid-19 e as mulheres. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: Anpocs; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 256-258.

MELO, Maria Luisa. Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon. *Uol Notícias*, Rio de Janeiro, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em: 21 jul. 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *O trabalho remunerado na América Latina e Caribe*. Notas OIT. Brasília, DF: OIT, 2020. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasilia/documents/publication/wcms_229664.pdf. Acesso em: 21 jul. 2020.

ONU MULHERES. *Gênero e covid-19 na América Latina e no Caribe: dimensões de gênero na resposta*. Brasília, DF: ONU Mulheres Brasil, 2020. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2020/03/ONU-MULHERES-COVID19_LAC.pdf. Acesso em: 13 jul. 2020.

PIMENTA, Denise. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (a epidemia de Ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SILVA, Mayara Costa de Oliveira. Quarentena como fator de risco: reflexões sobre violência doméstica durante a pandemia da covid-19. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo (org.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: Anpocs; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 264-268.

SPILLERS, Hortense. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. *Diacritics*, v. 17, n. 2, p. 64-81, Summer 1987.

WERMELINGER, Mônica *et al.* A força de trabalho do setor de saúde no Brasil: focalizando a feminização. *Revista Divulgação em Saúde para Debate*, Rio de Janeiro, n. 45, p. 54-70, maio 2010.

CAPÍTULO 9

Encruzilhadas de memórias LGBT em contextos pandêmicos, ou sobre duas histórias de solidão e confinamento

Milton Ribeiro

“Pode me abraçar sem medo.
Pode encostar tua mão na minha...”

Final Feliz (Jorge Vercillo)



Este breve ensaio é a primeira tentativa de considerar uma possível aproximação entre a epidemia de HIV/aids e a pandemia de covid-19, interpretando duas *threads*¹ que circularam no Twitter em 2020. Quando narradas por homens

1. Os “fios” são postagens conectadas que narram uma história e/ou informação em sequência.

gays mais novos que as personagens dos relatos, essas histórias acabam por conectar paisagens de memórias de um passado recente e do presente pandêmico. Os pânicos morais quando colocados em perspectiva e relacionalmente em contraste com as narrativas evidenciam a circulação não apenas dos vírus, mas de episódios de medo, solidão e confinamento cotidianos. Portanto, os dois relatos a seguir dimensionam reflexivamente o impacto do isolamento social, da fissura nas relações diárias, da sociabilidade agora fragmentada e da necessidade de cuidado de si entre diferentes gerações de homens *gays* e estabelecem panoramas diferentes entre estas escrevivências:² uma que distancia e aproxima os dois contextos epidêmicos partindo da visão dos mais jovens e uma outra narrativa que entrelaça sofrimento e duração entre os mais velhos, quando aponta o recrudescimento do preconceito e da discriminação contra grupos em vulnerabilidade no Brasil. As escrevivências, neste texto, centram-se na possibilidade de “escrever vivências” (ou “escrever de nós”) em uma aglutinação de palavras que nos permita pensar as narrativas escolhidas na sua intersecção com gênero, sexualidade e geração – porém, no contexto original, o uso se referia especificamente à intersecção entre gênero e raça. As duas narrativas são marcadas por perspectivas e anseios distintos em termos de tempo e espaço, e esse será o ponto de inflexão para pensar as memórias de pessoas LGBT sobre as epidemias de HIV/aids e da covid-19.

2. Uso o termo escrevivências em referência direta à proposta da escritora negra mineira Conceição Evaristo, elaborada no Seminário “Mulher e Literatura”, em 1995 (Evaristo, 2020, p. 49).

O caráter de *microblog*, pelo qual ficou conhecido o Twitter no início, quando foi criado em 2006, e a possibilidade de fazer postagens em 140 caracteres – agora ampliada para 280 e permitindo construir mensagens encadeadas, os famosos “fios” – ajudavam a condensar narrativas e torná-las menos integradas. Porém, devido aos novos arranjos da plataforma a partir de 2017, hoje é possível expandir os limites de um único *tweet* e construir narrativas mais longas, que podem ter continuidades e durar até meses e anos. E foi assim, salvando e acompanhando as respostas aos fios originais que fiquei interessado em escrever algo sobre as duas postagens: o primeiro fio publicado em 17 de abril de 2020, por Pavinatto (2020b), e o segundo feito em 17 de junho de 2020 – com uma complementação da história feita em 15 de agosto de 2020 –, publicado por Carvalho (2020a, 2020b). Neste texto, acabo por separar as postagens de junho das feitas em agosto pelo mesmo autor apenas porque nesta última há o desenrolar trágico daquela história.³

A transcrição literal desses *tweets* enseja uma reflexão ética e metodológica sobre os limites do público e do privado, uma vez que essas narrativas estão nos perfis pessoais de cada um dos autores; porém, ainda continuam *online* e com

3. Agradeço imensamente a Maurício Carvalho, que autorizou o uso da história neste texto, em maio de 2023, e que também me informou que as duas partes dessa narrativa se transformaram em um conto presente na antologia *(Des)encontros em contos*, organizada por Fábio Figueiredo Camargo e publicada pela editora O sexo da palavra, em 2021. Apesar do contato com Tiago Pavinatto, ele ainda não retornou as mensagens, porém decidi manter o “fio”, porque também foi publicado integralmente (com uma pequena introdução) pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, em 18/4/2020, sob o título “Bello ciao, bello ciao, bello ciao, ciao, ciao” (Pavinatto, 2020a).

engajamento contínuo, visto que registraram uma importante intersecção entre diferentes pandemias e lograram efeitos e reações na comunidade LGBTQIA+, considerando os milhares de comentários em cada uma das publicações. Mas esses *tweets* já se tornaram públicos além do Twitter, pois serviram de base para dois outros materiais: uma publicação *online* em coluna de jornal de grande circulação e uma antologia de contos publicada por editora comercial. Assim, à época das escolhas desses “fios”, a intenção era que eles servissem como documentos (e no futuro como monumentos) de uma “página infeliz de nossa história”, como diria Chico Buarque, trazida pela pandemia de covid-19, em 2020.

De forma didática, o capítulo encontra-se dividido em seis seções que apresentam as duas histórias em separado para que, ao final, seja possível conectá-las com base nas dimensões descritas acima, que aproximam ambos os contextos social e historicamente. Fez-se necessária também a exposição dos *tweets*⁴ originais, que copiei das publicações: o primeiro contendo quase 30 mil curtidas e quase 5 mil *retweets*;⁵ e o segundo com quase 60 mil curtidas e quase 8,5 mil *retweets* – sem contar a segunda parte da história que trouxe o desfecho e contou com quase 50 mil curtidas e mais de 5 mil *retweets*. Pretendo ao final, com a publicação deste livro, retornar às pessoas autoras desses “fios” este ensaio e tentar mobilizar assim uma prática de restituição tão cara ao disciplinamento antropológico contemporâneo (Rial, 2014).

4. O nome dado às postagens (ou “post”) no Twitter, exclusivamente.

5. O nome dado aos compartilhamentos no Twitter, exclusivamente.

A seguir, tentei reproduzir o primeiro *tweet* do *thread* como elemento imagético-narrativo de aproximação da pessoa leitora com esta rede social e, principalmente, para que sejam apresentadas as primeiras percepções e relações nele contidas: uma possível conexão entre contextos sociais e históricos distintos vividos durante a epidemia de HIV/aids, nos anos 1980, e posteriormente com a pandemia de covid-19 a partir de março de 2020.

Tiago Pavinatto

@Pavinatto

Um amigo meu, também gay, no alto dos seus sessenta e poucos anos e profundamente deprimido, no telefone desabafou: "Eu que nasci, aliás, todos nós gays que nascemos até o início dos anos 70, nascemos muito mal. Viver o auge da nossa sexualidade entre os anos 80 e meados dos 90 🙄"

8:23 AM · 17 de abr de 2020 · Twitter for iPhone

O início acima, narrado por sobre os ombros de um interlocutor *gay* mais velho no perfil de seu amigo também *gay* e mais novo, serve-me como fagulha inicial no desenrolar da minha trama antropológica cujo intento aqui é re-

fletir sobre a dinâmica de sociabilidade e vida nas médias e grandes cidades frente à pandemia de covid-19, o distanciamento e o isolamento social.⁶ Assim sendo, o primeiro *tweet* evidencia a maldição que foi nascer até o início dos anos 1970, uma vez que o auge da sua experiência geracional em termos sociosexuais apenas pôde ser vivido “entre os anos 80 e meados dos 90”. A memória “profundamente deprimida” desse homem “no alto dos seus sessenta e poucos anos” o faz associar os efeitos negativos experimentados na dupla epidemia/pandemia como “um pesadelo”.

Eu tomei a liberdade de reproduzir esse relato, primeiramente, para pensarmos a possibilidade de refletir sobre este momento único para uma geração mais velha que, diferentemente da minha geração (que está chegando aos 40 anos), passa por algo inédito na sua forma de experimentar a cidade, a sociabilidade e o modo de vida *gay*. E, em segundo, por achar que esse relato traz à tona uma experiência geracional de alguém que experimentou o pânico sociosexual causado pela epidemia de HIV/aids nos anos 1980 e que, depois, vivenciou novas práticas de isolamento e pânico moral causadas pelo coronavírus.

6. Em texto anterior, apontei algumas das inúmeras dificuldades que se apresentaram desde o início da pandemia de covid-19, em seu avanço pelo Brasil, e os impactos para pesquisas sobre sexualidades dissidentes (Ribeiro, 2019). Também afirmei que foram diante de “telas (de televisões, computadores, celulares, tablets e outros meios de transmissão da imagem e do som) que vimos o ano de 2020 passar diante das nossas percepções” (Ribeiro, 2021, p. 15).

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
foi um pesadelo. Além do preconceito por sermos gays, evitávamos, às vezes entre nós mesmos pela ignorância sobre a AIDS, o contato com nossos colegas doentes. Quando o amor e a compaixão falavam mais alto, passávamos nós também, não infectados, a viver um isolamento social: 🙅

No segundo *tweet* (acima), o narrador mais novo continua expondo os pontos da conversa, que rapidamente apresentam as encruzilhadas de memórias entre a dupla epidemia/pandemia: o preconceito experimentado pela ignorância sobre o que era o HIV/aids que levou a geração dele ao primeiro isolamento social. Esse temor, medo e pavor permitiram que “não infectados” se afastassem dos “nossos colegas doentes”, ou seja, o pânico causado pela possível contaminação fazia com que:

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
ao lado de um amigo ou namorado doente, restava ficar em casa curando feridas ou num hospital onde médicos e enfermeiros, na maioria das vezes, tinham receio em tocar no paciente, ou, ainda, nas ruas encarando o distanciamento (e julgamento) das pessoas... [e aí começou chorar] 🙅

O léxico epidêmico contido no relato do amigo mais velho espalha-se de “pesadelo”, “preconceito”, “ignorância” e “iso-

lamento” para “receio”, “distanciamento” e “juízo”, como mostra a postagem acima. E, nesse momento, o homem de “sessenta e poucos anos” irrompe em choro ao lembrar dos momentos mais fúnebres desse passado recente:

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
sem contar os incontáveis velórios... Pavi, você tem ideia do é enterrar um amigo? Alguém da sua idade que era ser companheiro de aventuras, eco das suas risadas e ombro pras suas tristezas? Inumar o amigo mais velho que foi seu suporte para encarar a vida gay? Sepultar, ainda, 🙄

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
aquele amigo mais novo, às vezes bem mais novo, que tínhamos como filho, nosso protégée? Ainda corta meu coração. Ainda sinto a dor. Ainda choro quando vejo alguma foto.
E trabalho? Era extremamente difícil. As portas do Mercado estavam fechadas pra nós; pelos menos as ditas 🙄

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
profissões tradicionais. Tínhamos que esconder a sexualidade (até 90 e poucos uma doença)... se ficávamos doentes então... era o fim em todos os sentidos.
Meu amigo, vivi esse inferno por quinze anos. Vivi o isolamento por 15 anos. Vivi a morte por 15 anos. Vivi o risco do 🙄

O ponto relativo aos velórios, enterros e lutos narram as fraturas nas experiências de sociabilidade de homens *gays* jovens nos idos dos anos 1980 e que agora se veem diante de novas despedidas, que “cortam meu coração”. Lembraças de catástrofes pessoais e coletivas que vitimavam tanto o “companheiro de aventuras” quanto o “*protégée*”. E ainda que estivesse padecendo e perdendo amigos para a epidemia de HIV/aids, havia a dificuldade de trabalhar, que encontrava um ônus sob o signo da sexualidade dissidente, com “portas fechadas pra nós”. Naquele momento, era preciso “esconder a sexualidade”, pois “até 90 e poucos uma doença” – e “se ficávamos doentes então... era o fim em todos os sentidos”. Nesse ponto, podemos perceber os mecanismos de vulnerabilidade social se abrindo para essas experiências sexo-dissidentes, uma vez que ser *gay* era sinônimo de pessoa vivendo com HIV ou, na condição negativa e preconceituosa construída na época, *aidético*.

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020

desemprego por 15 anos.

A História é macabra comigo... com todos os *gays* da minha idade.

O sol nasceu e orgulho e a alegria de ser *gay* e viver a homossexualidade eram possíveis... Mas, para nós se-xagenários, septuagenários (se é que existam muitos), esse sol, essa alegria não 🙄

A história macabra continua com a narrativa sobre o “inferno”, o “isolamento”, a “morte” e o “risco do desemprego” vivido “com todos os gays da minha idade” em longa duração: “por 15 anos”. Essa narrativa de duração e sofrimento acompanha os anos 1980 e meados dos anos 1990 e traz à tona a memória da perda, do fim de vínculos de afeto, companheirismo e solidariedade, da ruptura com o presente. No entanto, o “sol nasceu” e o interlocutor pode entender que com base nas primeiras respostas à epidemia do HIV/aids, com a administração de medicamentos antirretrovirais, por exemplo, ainda nos idos dos anos 1990, era possível ter “orgulho e alegria” em ser *gay* e “viver a homossexualidade” como um modo de vida. Porém, “esse sol, essa alegria não durou 25 anos”. E então, o relato começa a aproximar as duas experiências epidêmicas/pandêmicas, pois os sexagenários e septuagenários *gays* (“se é que existam muitos”) são agora “grupo de risco”, isolados e sozinhos, como aponta o *tweet* a seguir:

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020

durou 25 anos.

Nessa pandemia, somos grupo de risco. Mais uma vez estamos isolados e, como a maioria de nós nunca se casou ou teve filhos, sozinhos. Voltamos a encarar o distanciamento de segurança, voltamos ao luto (sem possibilidade de velório), voltamos ao medo da miséria, 🙄

O trinômio velório, enterro e luto volta a fazer parte do cotidiano desse homem *gay* de sessenta e poucos anos e, aliado ao trinômio isolamento, distanciamento e solidão, faz ressurgir um terceiro trinômio: temor, medo e pavor. Todos esses trinômios se relacionam às inúmeras perdas, no passado e no presente. Este último trinômio aciona também a possibilidade da falta de recursos materiais:

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020
pois a maioria de nossa geração é autônoma. Enfim, voltamos ao medo... inclusive ao medo do sexo com a desconfiança (e prudência) de que um poderá infectar o outro.
Esse desabafo, Pavi, é porque perdi um amigo. Ele sobreviveu ao HIV, mas sucumbiu ao COVID.
Nós gays de 60 ou mais 🙄

O medo foi o catalisador das experiências de homens *gays* que agora são septuagenários: o medo do sexo, o medo da perda do amigo pelo HIV/aids ou pela covid-19, o medo de ficar sem recursos financeiros, o medo que a solidão trouxe consigo como duração, presença e como fantasma que assombra o nascer do sol, o orgulho e a alegria de ser quem se é. Acompanhando este relato trágico, já no fim, podemos entender quem são os “Jós da modernidade”, espremidos entre a dupla epidemia/pandemia que modificaram as estruturas sociais para sempre – tanto em horror quanto em desgraça.

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020

somos os Jós da modernidade.

Meus poemas prediletos eram do Bandeira, do Drummond e do Quintana... poemas coloridos, poemas reconfortantes, cheios de afeto.

Infelizmente, são somente os poemas preferidos.

O poema de nossas vidas, que o destino tornou icônico, é de Castro Alves: 🙌

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020

'Quem são estes desgraçados

Que não encontram em vós

Mais que o rir calmo da turba

Que excita a fúria do algoz?

Quem são? Se a estrela se cala,

Se a vaga à pressa resvala

Como um cúmplice fugaz,

Perante a noite confusa...

Dize-o tu, severa Musa,

Musa libérrima, audaz!... 🙌

Tiago Pavinatto @Pavinatto · 17 de abr de 2020

Senhor Deus dos desgraçados!

Dizei-me vós, Senhor Deus,

Se eu deliro... ou se é verdade

Tanto horror perante os céus?!...!”

E, pela primeira vez depois de um longo tempo, chorei.

III

Um pouco diferente da seção anterior, aqui, reduzirei o número de apresentações de *tweets*, visto que os dois fios que compõem o conjunto dessa narrativa foram maiores que o anterior, que contou com apenas 12 postagens. O primeiro teve 24 *tweets* e o segundo 18, totalizando 42 postagens que narram a vida de seu vizinho de condomínio em um intervalo de tempo de dois meses entre as duas exposições naquela rede social.

A vida aqui narrada parte também da perspectiva de um homem *gay* mais novo que apresenta a vida de seu vizinho, chamado por ele de Roberto. A perspectiva que aparece também é a da diferença geracional: uma apresentação da vida do outro que mobiliza todas as distâncias possíveis para construir um relato de longe – e de dentro, apesar das diferenças etárias. O artifício da marcação das distâncias/diferenças talvez tenha seguido no sentido de tornar a narração mais objetiva, menos pessoalizada e, portanto, com menos julgamento. Mas sabemos que as representações do outro sempre escolhem um lado, e quase sempre esse lado é eivado de interpretações nossas (de quem percebe), ou seja, o “outro” acaba sendo um “eu” projetado naquilo que constituímos como diferente, distante e estranho (Hall, 2016).

Mauricona

@Maucarvalho

Um dos moradores aqui do prédio é gay (deve haver outros, enfim, são 02 blocos e 64 apartamentos) mas digo isso porque oficialmente ele sempre foi 'o morador gay do prédio' Mora aqui desde os anos 80.

4:29 AM · 17 de jun de 2020 · Twitter Web App

A primeira diferença é construída na representação de Roberto como o “morador *gay* do prédio”. Uma diferença constitutiva da existência dele naquele condomínio, uma vez que era dessa forma que as demais pessoas moradoras daquele lugar se referiam a ele, inclusive o pai do narrador. É importante ressaltar que essa é uma das marcas que desqualificam as sexualidades dissidentes e quem delas compartilha algum símbolo, traço ou experiência; e isso será um termômetro para medir as relações de preconceito e discriminação pelas quais Roberto passará ao longo de sua vida – visto sempre como “o do contra” nas reuniões condominiais, por exemplo.

Mauricona @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Ele tem no mínimo uns 25 anos a mais que eu e toda vez que o encontrava no elevador, ele me dizia um 'oi' e perguntava do meu pai. Eu dizia tudo bem e ele mandava eu enviar um abraço. Eu agradecia e pronto. A conversa se resumia a isso.

Mauricona @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

O pessoal do prédio não gostava muito dele. Eu nem sabia o que era homofobia ainda e encarava tudo como má vontade do povo, sei lá. Nas reuniões de condomínio (eu gostava das treta), ele sempre era o 'do contra'.

A marca diferencial de geração entre o narrador e Roberto é de 25 anos. E ambos moram no mesmo condomínio desde os anos 1980, pelo menos. Encontravam-se esporadicamente no elevador, mas sempre se tratando de forma cordial; embora Roberto não fosse uma unanimidade. Em um desses encontros, Roberto encontrou o narrador com uma camiseta da Madonna e daí trocaram gravações de shows em fitas VHS – o que estabelece inclusive um diferencial geracional e narrativo entre este que conta a história de Roberto e sua audiência, percebida por ele como talvez mais nova: “Na época o mundo era analógico e digital só havia o relógio”.

Mauricona @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Meu pai nunca quis muita conversa com ele. Mais de uma vez o vi reclamando em casa do 'viado do Roberto que falava merda na reunião do condomínio” Moradores e porteiros comentavam da bicha do 301, que levava homem pro apto. E eu encantado por tamanha 'independência' e afronta.

Mauricono @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Nunca vi ou soube de qualquer problema com ele. O que eu sabia era o que se dizia: a bicha solteirona, chata, que saía de noite e voltava de madrugada, às vezes acompanhado. Passados os anos, vida corrida, a gente acaba mal vendo o povo do prédio.

A história avança para as percepções sobre Roberto construídas no condomínio, vistas sempre partindo do prisma das homossexualidades em suas conotações preconceituosas: o “viado”, a “bicha”, a “bicha solteirona”. É desse lugar de representação construído para Roberto que o narrador começa a perceber que o modo de vida que o vizinho levava estava diretamente relacionado à experiência homossexual: uma vida de “independência e afronta”, que “saía de noite e voltava de madrugada, às vezes acompanhado” e “que levava homem pro apto”.

A partir daquele momento, a vida dos dois se desencontram, mas a pandemia voltou a colocar Roberto no radar do narrador. Este ainda morador do apartamento da mãe e do pai, mesmo depois da separação do casal e da saída das/os irmãs/os mais velhas/os de casa. E, após muitos anos e muitas mudanças nas vidas de ambos, ele avista Roberto já “velhinho” antes do estabelecimento das medidas de segurança contra a covid-19:

Mauricono @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Qual não foi minha surpresa, ano passado e depois de muito tempo sem vê-lo pelo prédio, avistei Roberto velhinho, sem o andar rápido que ele tinha, sentado numa cadeira, olhando fixo pra rua. Quietos. Ao lado dele uma moça de branco.

O processo de envelhecimento de Roberto é visto pelo narrador com assombro: o vizinho perdeu o “andar rápido” e agora olha “fixo pra rua”. Além disso, agora é acompanhado por “uma moça de branco”. O que aconteceu com Roberto é descoberto em conversa com o porteiro: após uma cirurgia malsucedida para operar um glaucoma, o vizinho acabou por perder a visão dos dois olhos. O relato depois desse momento começa a ganhar ares de reflexividade, pois é encarado pelo narrador como um lugar de tristeza e solidão, conforme o seguinte *tweet*:

Mauricono @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Eu fiquei tão arrasado quando soube. Me fez pensar como a velhice pode ser cruel e ainda mais entre os gays. Aquilo me deixou alguns dias desalentado. E toda vez que passo por ele, está lá, sentado, em silêncio, às vezes conversa com a cuidadora.

Depois desse relato há um salto temporal, que não fica muito evidente de quanto tempo foi, e Roberto aparece à

porta do narrador completamente perdido, “de pijama” porque resolveu dar uma volta pelo condomínio e se perdeu. Agora, ele não conta mais com a ajuda da “moça de branco”, que era sua cuidadora, pois ela havia morrido de câncer três meses antes. E ele, Roberto, encontra-se agora cego, sozinho, sem companheiro, sem filhos e sem família próxima. Tudo isso é colocado em perspectiva para o narrador, que neste ponto já é identificado também como o “morador gay do prédio” – pelo menos pelo porteiro.

Mauricona @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

O porteiro sabe de tudo: ‘às vezes ele não bate muito bem depois que ficou cego. Não tem ninguém. Num casamento, num teve filho (me olhando com aquela cara de ‘tá vendo?) A cuidadora morreu de câncer faz 03 meses. Tem 02 irmãos de campina grande que num gostam muito dele”

“Mas e quem cuida dele?” é a pergunta que o narrador se faz e que, por extensão, nós nos fazemos também, não é? Então, Roberto vive sozinho e conta com a ajuda de vizinhas/os, dos porteiros e do síndico: as/os primeiras/os cuidam de sua alimentação (“Um morador faz café, almoço e jantar e leva no apto dele”) e da limpeza do apartamento (“empregada de um dos moradores dá uma geral na casa”), os segundos “ficam ligados quando ele desce” e o último “vai lá uma vez ao dia”; além das contas serem pagas pelo “gerente do itaú”, e dos “moradores do andar, [que] ao me-

nor sinal [de que ele saiu do apartamento], já dão o alerta". É com essa rede de apoio que Roberto conta, pois a família vive na Paraíba. E assim a vida de Roberto é construída com a ausência da visão, de amizades e de companhia cotidiana. O "confinamento" de Roberto encruzilha-se em várias memórias, do passado e do presente, e se materializa quando articulamos modos de vida dissidentes, os distanciamentos das diferenças e a solidão nas médias e grandes cidades.

Mauricona @Maucarvalho · 17 de jun de 2020

Lembrei do comentário do porteiro: "ele é intrigado com a família, acho que não gostam dele, também nunca vi amigo aqui" Pensei em confinamento; não esse atual, mas outros. Cuidem-se. Cuidemo-nos. Exercitem seus afetos.

IV

Quase dois meses depois que conheci Roberto por meio dos *tweets* acima, em 15 de agosto de 2021, veio o desenrolar de sua história em novo fio, feito pelo mesmo narrador. Este, logo de início, falou sobre a repercussão das postagens anteriores e da rede de solidariedade que se formou, com pessoas querendo saber sobre os cuidados com Roberto dali em diante. E, em seguida, começa a refletir acerca da solidão partindo de si – de "nós", pessoas LGBT.

Mauricona @Maucarvalho · 15 de ago de 2020

E toda a preocupação com a situação dele reflete entre nós, LGBTs, pela questão da velhice – o medo de ficar sozinho, desamparado de alguma forma. É real e bem cruel. E acho que particularmente pra nós é um sentimento que vai rondando toda a vida.

O desenrolar de sua investigação pessoal sobre o presente de Roberto esbarra em poucas informações, vindas dos porteiros e de algumas pessoas moradoras que auxiliam o vizinho cego e solitário. Porém, ele já contava com nova cuidadora durante a semana, e “um vizinho ajudava com a cozinha e uma ou outra coisa”; mas a “família, pelo que soube, era de fato afastada”. O desconforto com a cegueira, pelo que foi relatado por Roberto a um porteiro, fazia-o temeroso de “que alguém o seguisse e adentrasse seu apto”. Sozinho, saía pelos corredores, se perdia e, quando o achavam, reclamava que queria alguém para conversar – isso ocorreu uma vez às 7 horas da manhã, o que talvez fosse reflexo da perda da noção de tempo, como demonstra o narrador. Nesse ínterim, houve também uma mobilização de moradoras/es, preocupadas/os com a atual situação de Roberto, que reuniram documentos, incluindo uma filmagem, para denunciar ao Ministério Público sua situação de abandono.

Eu não consigo ler o restante dos *tweets* sem chorar, pois desde que tomei conhecimento dessa história passei a viver nela, afinal sou um homem *gay* de quase 40 anos – idade dos dois narradores das histórias aqui apresentadas e que

serviram de base para as considerações que apresentei até aqui. No entanto, não consigo avançar sem emocionarme profundamente e, devido a isso, deixo com vocês os últimos *tweets* dessa história de solidão e confinamento.

Mauricona @Maucarvalho · 15 de ago de 2020

Os finais dos domingos são melancólicos, são inseguros. O entardecer, como disse Maria Bethânia, 'é uma passagem, a troca de guarda na Terra'. Nem dia, nem noite. O meio – o instável. E aí finalmente escurece.

Mauricona @Maucarvalho · 15 de ago de 2020

Mas não amanheceu. Me pergunto o que se passou, se foi um delírio. Lembrei da sala, os discos todos ali organizados – silenciosos. Passou o Fantástico, talvez não tenha esperado, talvez não quis...ouvir. Da sala para o quarto. Silêncio. As paredes, as quinas – cuidado com elas.

Mauricona @Maucarvalho · 15 de ago de 2020

Na escuridão, veio o choque. Foi um barulho tão grande, que os moradores que acordaram no susto pensaram ser a queda de um grande vaso de plantas. Roberto lançou-se na escuridão, sem freio, sem vista (segundos); firme, como o chão que parou toda aquela agonia. Estouro. Silêncio.

Mauricon @Maucarvalho · 15 de ago de 2020

...

Naquela mesma segunda-feira, mas agora já era noite, as luzes do apartamento de Roberto estavam acesas. A família tinha chegado por lá.

V

É notório que a pandemia de covid-19 trouxe novas práticas de viver coletivamente, uma vez que a atenção e o cuidado de si resvalam nas condições de saúde e bem-estar de pessoas próximas. Limpar as mãos com álcool em gel ou lavar com água e sabão, usar máscaras em lugares fechados e com pouca circulação de ar, praticar o distanciamento em lugares públicos e, nos casos específicos, o isolamento social foram as formas encontradas para driblar a contaminação. Ainda não sabíamos quais eram as maneiras mais eficazes de impedir que o vírus se proliferasse, mas as saídas apontadas tinham surtido efeito no coletivo.

No entanto, o que quero chamar atenção nesta última seção nada tem a ver com medidas profiláticas de contenção do coronavírus, mas justamente algo que ele fez com que não mais acontecesse: impediu pessoas de experimentarem o espaço público por tempo indeterminado. Esse processo afetou, em especial, a vida da população LGBT, principalmente porque as formas de sociabilidade mais comumente vividas por nós têm relação direta com o uso de bares e boates como modo de vida (noturna).

Em uma tentativa de não estender demais essa questão, trago algumas referências sobre esse assunto para explorar brevemente: a) o texto clássico de Nancy Achilles (2011), *The development of the homosexual bar as an institution*, de 1967; b) o famoso ensaio de Gayle Rubin (2017), *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade*, de 1984; c) o livro de Kath Weston (1991), *Families we choose: gays, lesbians, and kinship*; d) o artigo de Matthew Johnson e Claude Summers (2015), *Gay and lesbian bars*, de 2005; e) o artigo escrito por Carmem Izabel Rodrigues e por mim, *Na rua, na praça, na boate: uma etnografia da sociabilidade LGBT no circuito GLS de Belém-PA* (Ribeiro; Rodrigues, 2012); f) o artigo de Regina Facchini, Isadora Lins França e Camilo Braz (2014), *Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos*; g) o artigo escrito por Bruno Puccinelli (2014), *Como encontrar um “gueto gay”: possibilidades analíticas de uma expressão controversa*; e h) o artigo de Isadora Lins França, Regina Facchini e Maria Filomena Gregori (2016), *Ville et différence: les études sur l'érotisme et la diversité sexuelle et de genre au Brésil*.

Nesses textos, é possível observar que parte do constituinte das relações (e da identificação como) homossexuais, das sexualidades não conformadas à heteronorma e da dissidência sexual e de gênero ocorre em relação com os espaços de sociabilidade, como bares e boates. Achilles (2011, p. 2, tradução minha) afirma que “os bens e serviços fornecidos pelo bar são adequados às necessidades da comunidade homossexual. O serviço mais importante que ele fornece é um local onde a interação social pode existir; sem

esse lugar para se reunir, o grupo deixaria de ser um grupo". Rubin (2017, p. 105) afirma que os "processos de ocupação de comunidades por parte de minorias eróticas, assim como as forças que buscam inibi-las, levam a conflitos quanto à natureza e aos limites das zonas sexuais". Esse excerto é parte do debate da autora sobre a conformação de "mundos sexuais marginais" (p. 106) e a territorialidade de "homens gays, prostitutas e algumas travestis" nas grandes cidades e como isso leva essa população a confrontos com policiais "a fim de defender sua presença em determinadas ruas, parques e becos" (p. 107). Ainda de acordo com a autora, "há qualidade de vida dentro do gueto" (p. 107).

O livro de Weston (1991), em especial o capítulo 5, traz uma discussão sobre o sentido de comunidade, que ela chama de multifacetado por ser referir às instituições históricas ou à totalidade de pessoas que se autodefinem como LGBT ou à identidade sexual comum manifestada, e que tem como ponto de partida o uso do espaço público, mais especificamente do bar: "muitas vezes em contraste com o 'isolamento', a comunidade é submetida a um dos primeiros sentidos de sair do armário: fazer uma estreia pública em um bar *gay*" (Weston, 1991, p. 400, tradução minha). Johnson e Summers (2015) mapeiam experiências de estabelecimentos voltados à sociabilidade *gay* e lésbica antes mesmo do século XX – alguns romances e filmes ajudam a compor essas cenas anteriores. Mas é durante os anos 1970 que veremos de forma mais óbvia a expansão desses espaços de sociabilidade:

Durante os anos 1970, o escopo da vida institucional *gay* e lésbica em áreas urbanas diversificou-se a uma extensão até então inimaginável. Mesmo no setor comercial, as empresas não estavam mais restritas a bares, mas agora incluíam restaurantes, livrarias, eventos especiais e uma imprensa amplamente expandida (Johnson; Summers, 2015, p. 5, tradução minha).

Extrapolando os limites do Norte Global, volto-me para os textos sobre a especificidade dos usos dos espaços à brasileira: primeiramente, olhando para a pesquisa que desenvolvi durante o mestrado e percebendo ligações entre a experiência de jovens LGBT que usavam os espaços de sociabilidade como mediadores nas construções de suas subjetividades e na identificação positiva com a comunidade (Ribeiro; Rodrigues, 2012); e, em segundo, observando a análise de Puccinelli (2014, p. 171) sobre as duas possíveis formas de encarar o famigerado “gueto *gay*”: ora como “um espaço reconhecível como de apropriação e pertença por um determinado grupo”, ora como “um espaço limitado para uso de determinado grupo”. Essas duas formas de encarar os lugares de frequência homossexual refletiriam em dinâmicas antagônicas: uma que os perceberia como espaços de segurança e outra que evidenciaria a segregação espacial em outras áreas da cidade pelas quais as pessoas do “gueto” estariam proibidas de circular. Essas são disposições interessantes para pensar a continuidade do “gueto” como forma de sociabilidade entre pessoas LGBT, principalmente nas grandes cidades.

Por último, os textos de Facchini, França e Braz (2014) e de França, Facchini e Gregori (2016) são uma revisão e um mapeamento de trabalhos em Antropologia que lidaram diretamente com sexualidade, sociabilidade e mercado, no primeiro caso, e produções que articularam a cidade aos estudos de gênero e sexualidade no Brasil, no caso do segundo. Em ambos há um exercício de rastrear as formas de entendimento que partem das sexualidades contra-hegemônicas, como é o caso das homossexualidades, ou de experiências de identidades não cisgênero, como é o caso, por exemplo, das travestilidades e transexualidades. Estes dois últimos artigos também apresentam trabalhos que têm nos espaços dos bares e boates LGBT uma parte importante não apenas da pesquisa de campo, mas da análise, porque permitiam colocar em perspectiva os fatores que levavam as pessoas interlocutoras a experimentarem tais lugares (e viverem aquilo como exercício de *coming out*), uma vez que para a minha geração, por exemplo, uma parte importante da escrevivência como LGBT dava-se na rua, no “meio gay” (Ribeiro; Rodrigues, 2012).

VI

Aqui apresento algumas questões levantadas em “The coronavirus is testing queer culture”, de Spencer Kornhaber (2020), escrito para *The Atlantic* em junho de 2020. Logo de início, o autor da matéria diz: “em outras palavras, o orgulho não foi feito para o distanciamento social”. E ainda complementa com: “a comunidade LGBTQ muitas vezes foi definida exatamente pelo que agora é reprimido pelo coronavírus:

o prazer da reunião” (tradução minha). Nesses breves trechos, Kornhaber ratifica o que apresentei na seção anterior: a forma como a comunidade LGBT estabelece seu direito à existência tem relação direta com as formas como vivencia a cidade – seja na rua, na praça ou na boate (Ribeiro; Rodrigues, 2012). Isso está presente nos debates acadêmicos e em outros modos de observação da vida social, como o jornalismo, por exemplo – além dos romances e filmes, como apontam Johnson e Summers (2015).

A vida do amigo *gay* mais velho de @Pavinatto teve a ver diretamente com esse ordenamento espacial que entendia o espaço público como um lugar de “frequência e segurança” (Puccinelli, 2014, p. 171) que garantia sua identificação com a comunidade LGBT. Assim, de maneira similar, acontece com Roberto, o vizinho *gay* de @Maucarvalho: “a bicha que saía de noite e voltava de madrugada”. Essas duas histórias cruzam perspectivas de sociabilidade que foram quebradas pela dupla epidemia/pandemia, do HIV/aids e de covid-19, em espaços e temporalidades distantes cerca de 25 anos, mas que reificam o confinamento pelo qual essa população em vulnerabilidade está passando. Como ainda diz Kornhaber (2020, tradução minha): “reuniões *queer* são uma rejeição do isolamento *queer*: de se esconder no armário, de acreditar que se está sozinho na própria identidade, de temer que abraçar a verdade resulte em dano físico”. No entanto, durante a pandemia, foram adotadas formas de evitar danos maiores pela contaminação, como “espaços de sociabilidade online, com versões virtuais de eventos regulares, como paradas e festas, além de grupos de apoio para aqueles que sofrem pre-

conceito em casa” (Lima, 2020). Porém, estes não se mostram suficientes, como venho argumentando.

Os dois casos relatados nas primeiras seções são bastante emblemáticos se partimos da ideia de que no primeiro é a perda (das pessoas amigas, dos recursos e afins), o luto e a repetição dos mesmíssimos acontecimentos (distanciamento, isolamento e confinamento direcionados às populações em vulnerabilidade) que refazem o trajeto de memórias e associações dos dois momentos epidêmicos/pandêmicos pelo amigo de @Pavinatto. No segundo caso, a reclusão já fazia parte do cotidiano de Roberto devido à cegueira, mas a pandemia de covid-19 trouxe um complicador a mais, pois o confinamento duplicou porque o mundo parou e ele ainda perdeu a cuidadora, que era alguém que também precisava de cuidados. Vimos aí uma sobreposição de cuidados, uma pessoa com câncer cuidando de alguém cego, e uma pergunta que fica: quem estava cuidando de quem, afinal? Roberto, como vimos, recusava a ideia do confinamento, mas não podia ir muito longe, porque contava apenas com a rede de solidariedade do condomínio, nada além disso; nem família, parentes e amigas/os integravam sua rede de cuidados.

Nos anos 1980, com o surgimento do HIV/aids, o pânico moral deslocou para a população LGBT, principalmente para os homens *gays*, o estigma da “peste gay”, que conformou o preconceito e a discriminação na chave do “problema de saúde pública” (Miskolci, 2007, p. 108). A partir dessa data, houve a necessidade dos grupos se reconfigurarem e se alinharem à lógica liberal pelos direitos civis, recrudescerem as bases essencialistas das identidades e desvalorizarem “os

aspectos ‘marginais’ das vivências gays e lésbicas em benefício de objetivos assimilacionistas” (p. 108). Ou seja, pararam de frequentar os guetos e evitavam situações em que pudessem se contaminar.

Há algo semelhante aí? Acredito que sim. No entanto, se não temos mais um grupo específico como outrora, para ser transformado em bode expiatório; com a pandemia de covid-19, vimos outros grupos sendo perseguidos, e assim ampliamos os “grupos de risco”: pessoas negras, pessoas pobres, moradoras de periferia, pessoas sem instrução escolar formal, pessoas encarceradas, moradoras das cidades do interior e/ou quaisquer outras que performam vulnerabilidades foram colocadas em suspeição – sob a suspeita de serem potenciais agentes transmissores do coronavírus e de não atenderem de forma correta as determinações das organizações de saúde. Os contextos são distantes espaço-temporalmente, mas as práticas de estigmatização dos “outros” ainda encontram técnicas eficazes de reprodução.

Para finalizar, em 7 de janeiro de 2021, o psicólogo Veriano Terto Jr., em publicação no *site* da Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Abia), instituição brasileira historicamente reconhecida no combate à epidemia de HIV/aids, apontou possíveis encruzilhadas e distanciamentos sobre a dupla epidemia/pandemia:

As duas epidemias apresentam várias diferenças entre elas, mas também muitas semelhanças e paralelos. Sem querer aprofundar aqui esta comparação, as diferenças estão resumidamente relacionadas às vias de infecção e formas

de adoecimento e tratamento. Por exemplo, a COVID 19 tem cura para um número significativo de pessoas, diferentemente da infecção pelo HIV. Por outro lado, ambas as epidemias têm sua disseminação influenciadas pela desigualdade social, por decisões políticas equivocadas (como o negacionismo), juízos de valor estigmatizantes (como aquele que iguala AIDS à “doença de gay”; ou a COVID 19 a um vírus chinês), entre outros (Terto Jr., 2021).

Em termos de contribuição, Terto Jr. aponta que a resposta à covid-19 pode vir das “lições advindas da aids”, como a continuação da prioridade do trabalho com HIV, porque os casos continuam crescendo e atingindo as populações mais vulneráveis; a melhoria do acesso à saúde (individual e coletiva); a atuação no campo preventivo de forma criativa e em diálogo com as pessoas acometidas pelo vírus, sem negacionismos e com informações corretas e atualizadas; a mobilização do campo da assistência, do tratamento e cuidado como formas de garantir estudos que possam ser transformados em medicamentos e vacinas; e, por fim, a promoção dos direitos humanos e da saúde pública para toda a população. Essas são as lições. Poderosas lições que ainda estamos aprendendo.

Referências

ACHILLES, Nancy. Le développement du bar homosexuel comme institution. *Genre, sexualité et société*, hors-série, n. 1,

p. 1-11, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/gss.1743>. Acesso em: 3 jul. 2021.

CARVALHO, Maurício. *Há dois meses eu fiz uma postagem aqui* [...]. Recife, 15 ago. 2020a. Twitter: @Maucarvalho. Disponível em: <https://twitter.com/Maucarvalho/status/1294531080293355521>. Acesso em: 3 jul. 2020.

CARVALHO, Maurício. *Um dos moradores aqui do prédio é gay* [...]. Recife, 17 jun. 2020b. Twitter: @Maucarvalho. Disponível em: <https://twitter.com/Maucarvalho/status/1273155814518292480>. Acesso em: 3 jul. 2020.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância; NUNES, Isabella (org.). *Escrivivência: a escrita de nós*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 48-54. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 18 maio 2023.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins; BRAZ, Camilo. Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, p. 99-140, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420099>. Acesso em: 3 jul. 2021.

FRANÇA, Isadora Lins; FACCHINI, Regina; GREGORI, Maria Filomena. Ville et différence: les études sur l'érotisme et la diversité sexuelle et de genre au Brésil. *Brésil(s)*, n. 9, p. 1-17, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/bresils.1773>. Acesso em: 3 jul. 2021.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

JOHNSON, Matthew; SUMMERS, Claude. Gay and lesbian bars. *GLBTQ Archive*, [online], 2015. Disponível em: http://www.glbtqarchive.com/ssh/gay_lesbian_bars_S.pdf. Acesso em: 3 jul. 2021.

KORNHABER, Spencer. The coronavirus is testing queer culture. *The Atlantic*, 10 jun. 2020. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2020/06/how-quarantine-re-shaping-queer-nightlife/612865/>. Acesso em: 3 jul. 2021.

LIMA, Juliana. Orgulho LGBTI: os encontros e expressões em meio a pandemia. *Nexo*, 19 jun. 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/06/19/Orgulho-LGBTI-os-encontros-e-express%C3%B5es-em-meio-%C3%A0-pandemia>. Acesso em: 3 jul. 2020.

PAVINATTO, Tiago. Bello ciao, bello ciao, bello ciao, ciao, ciao. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 18 abr. 2020a. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/bello-ciao-tiago-pavinatto/>. Acesso em: 18 maio 2023.

PAVINATTO, Tiago. *Um amigo meu, também gay* [...]. São Paulo, 17 abr. 2020b. Twitter: @Pavinatto. Disponível em: <https://twitter.com/Pavinatto/status/1251109124672229376>. Acesso em: 3 jul. 2021.

PUCCINELLI, Bruno. Como encontrar um “gueto gay”: possibilidades analíticas de uma expressão controversa. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 6, p. 165-182, jul./dez. 2014. Disponível em: https://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-6/artigos/8_Como_Encontrar_um_Gueto_Gay.pdf. Acesso em: 3 jul. 2021.

RIAL, Carmen. Roubar a alma: ou as dificuldades da restituição. *Tessituras*, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 201-212, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/4879/3768>. Acesso em: 3 jul. 2021.

RIBEIRO, Mílton. A etnografia urbana, o isolamento e as pesquisas em sexualidades em tempos de covid-19: um olhar partindo da Amazônia. *Novos Debates*, Brasília, DF, v. 5, n. 1-2, p. 103-115, 2019. Disponível em: [http:// abant2.hospedagem-desites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F4.-Mi%CC%81lton-Ribeiro.pdf](http://abant2.hospedagem-desites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F4.-Mi%CC%81lton-Ribeiro.pdf). Acesso em: 3 jul. 2021.

RIBEIRO, Mílton. Prefácio. In: CARDOSO, Denise; BANDEIRA NETTO, Felipe (org.). *60 dias de isolamento: uma interpretação sobre o viver e sentir durante a pandemia*. Belém: Gato Ed, 2021. p. 12-19. Disponível em: <https://editoragatoed.com.br/ebooks/60-dias-de-isolamento.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2021.

RIBEIRO, Mílton; RODRIGUES, Carmem Izabel. Na rua, na praça, na boate. *Ponto Urbe, [s. l.]*, n. 11, p. 1-22, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.365>. Acesso em: 3 jul. 2021.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Ed., 2017. p. 62-128.

TERTO JR., Veriano. Como o movimento social de AIDS pode contribuir no enfrentamento da Covid-19? *Abia: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids*, Rio de Janeiro, 7 jan. 2021. Disponível em: <https://abiaids.org.br/como-o-movimento-social-de-aids-pode-contribuir-no-enfrentamento-da-covid-19-algumas-consideracoes/34501>. Acesso em: 3 jul. 2021.

WESTON, Kath. *Families we choose: gays, lesbians, and kinship*. New York: Columbia Press, 1991.

CAPÍTULO 10

“Combinamos de não morrer”: pensamento feminista negro e questões de direitos humanos

Luciana de Oliveira Dias

“Minha mãe sempre costurou a vida com fios
de ferro.”

Conceição Evaristo (2015, p. 68)

Nas últimas décadas, a adoção de ações afirmativas, sobremaneira de políticas afro-reparatórias, nas universidades públicas brasileiras provocou mudanças na sua composição racial. Por um lado, é amplamente perceptível um aumen-

to no número de pessoas negras e de mulheres negras¹ nas universidades; por outro, é notório como os campos de produção de conhecimentos e de teorizações têm experimentado mudanças em decorrência das interlocuções, até então inexistentes, propostas por mulheres negras. Gradualmente, e concordando com Nilma Lino Gomes (2010), essas mulheres negras têm passado a ser vistas não mais como meros objetos de pesquisa, mas como sujeitos que possuem e mobilizam conhecimentos.

Considerando essas movimentações, o esforço de escrita neste ensaio foi, primeiramente, por delinear os contornos de um pensamento feminista negro tal qual vem se expressando no Brasil. Em um segundo momento, verifica-se como o feminismo negro tem se tornado uma forma de resistência propositiva às violações de direitos humanos de mulheres negras. O recorte empírico das reflexões aqui apresentadas recaiu sobre a universidade como o espaço de produção de conhecimentos que tem se tornado, nas últimas décadas, mais plural no que se refere aos pertencimentos étnico-raciais das pessoas que a compõem. De acordo com bell hooks (2013, p. 273), “a academia não é o paraíso. Mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades”. Escolhi, pois, compreender

1. Betty Ruth Lozano Lerma (2019) estuda a impossibilidade de compartimentação da experiência de vida quando se é uma mulher e negra. A estudiosa do feminismo negro expande sua compreensão para a grafia, não fazendo a separação entre os termos mulher e negra. Por compartilhar da compreensão desta mulher negra, adoto aqui a mesma grafia.

e explicar os delineamentos do pensamento feminista negro por meio do acesso a uma bibliografia que o evidenciasse.

As universidades são responsáveis por 90% do conhecimento científico produzido no Brasil (Andifes, 2016), entendendo que o saber/fazer que é tomado como conhecimento científico foi herdado de uma modernidade que se conjuga com uma colonialidade (Grosfoguel, 2008). Importante reafirmar, como o fez Sueli Carneiro (2005) em sua tese de doutorado, que a colonização que oprimiu povos não europeus, tanto economicamente quanto na dimensão religiosa, política e laboral, o fez também na dimensão epistêmica. Nessa perspectiva, os genocídios foram combinados com epistemicídios e ontoepistemicídios, sendo que foi também sobre esses instrumentos, consolidadores de hierarquias raciais (Carneiro, 2005), dentre outros tantos mecanismos de hierarquização social, que as universidades se estabeleceram.

Desde o início dos anos 2000, as universidades brasileiras têm adotado políticas de ações afirmativas, ou políticas afro-reparatórias, que têm provocado mudanças. Conforme estudo realizado por Luciana de Oliveira Dias e Ana Luísa Machado de Castro (2020), essas mudanças podem ser notadas a partir das alterações estéticas, relacionadas a uma maior presença de pessoas negras, inicialmente na condição de estudantes. As presenças negras nas universidades triplicaram em dez anos (Cardim; Caramori, 2019) e, desta forma, não há como negar a ativação de processos de ressignificação dos corpos, não mais tão homogêneos racialmente, que passaram a compor os espaços das universidades. Contudo, as mudanças não são somente estéticas. Uma segunda

alteração que indica as mudanças às quais me refiro é de ordem ética, já que com a introdução de corpos declaradamente racializados, fazem-se presentes também dimensões alicerçadas em outras cosmologias, outras culturas, outras linguagens, outros valores e outras formas de saber e fazer.

Fundamental é uma maior atenção a essa movimentação, que tem provocado fissuras em estruturas erigidas e sustentadas em uma base ética e estética particular e localizada, que fora histórica e politicamente tornada universal. Representações sociais estereotipadas de mulheres negras ainda vigoram, inclusive nas universidades, sendo responsáveis pela constatação que inferioriza e pela projeção que colabora com um aprisionamento desses “novos” sujeitos em uma teia de múltiplos preconceitos e discriminações. Vale um realce aqui para evidenciar que a consideração de mulheres negras como “novos” sujeitos é assim tomada em ambientes homogêneos, hegemônicos e até supremacistas raciais. Feito o destaque, considero que o imaginário coletivo prevalecente conta com a eficácia das representações sociais estereotipadas que têm dificultado uma apreensão coletiva das mulheres negras como intelectuais e produtoras de saberes.

O feminismo negro “amefricano” (Gonzalez, 2018), presente inclusive no âmbito das universidades, tem colaborado para um dismantelamento desse imaginário coletivo e tem contribuído para que sejam detectados outros horizontes indicadores de outras possibilidades de existência, não mais reprodutoras dos saberes instituídos e hegemônicos, mas reveladoras de potencialidades e humanidades que foram histórica, social e politicamente violentadas e suprimidas de

espaços de tomada de decisão e de poder. As pautas pontuadas pelo feminismo negro brasileiro contemporâneo pressupõem posturas antirracistas e antimachistas, inclusive no âmbito das universidades e dos esforços de teorização que ali são exercitados. O que, por sua vez, dialoga diretamente com propostas de uma educação em/para direitos humanos, esta uma potente aliada na ativação de processos de transformação sociocultural e de realização de qualquer justiça social.

Por um delineamento do pensamento feminista negro

“Enquanto trabalhamos para resolvermos as questões mais prementes da vida cotidiana, [...] nos engajamos num processo crítico de teorização que nos capacita e nos fortalece.”
(bell hooks, 2013, p. 97)

Ao adentrarmos em campos de produção de conhecimentos tais quais aqueles que se produzem e se reproduzem nas universidades, pode ser observada uma espécie de cultura acadêmica que, por um lado, se vincula fortemente a uma tradição responsável pela consolidação da área de conhecimento enquadrada por uma perspectiva específica. E, por outro lado, pode ser observada uma disputa pelo campo, que promove uma transgressão em modelos compreensivos clássicos e em esquemas explicativos instituídos. Ou seja, nesses ambientes, por onde circulam e interagem pensamentos, saberes e fazeres, podem ser observados pelo menos esses dois movimentos, que são retomados

aqui para auxiliar na busca por compreensão e explicação dos contornos de um pensamento feminista negro.

O primeiro movimento indica processos de produção de conhecimentos vinculados a uma tradição acadêmica que tende ao conservadorismo teórico e metodológico e à preservação de matrizes de pensamento hegemônicas e, ainda que não declaradamente, situadas quanto às posicionalidades, especialmente de raça e de sexo/gênero. Sabemos como as ciências se consolidaram sobre a canonização de pais fundadores, processo este que tem desconsiderado, anulado e condenado ao esquecimento concepções políticas e epistemológicas não hegemônicas que poderiam pluralizar o campo de saberes por meio de contribuições intelectuais outras. Três mentes inquietas da Antropologia (Dias; Souza; Henning, 2020) escreveram um artigo no qual evidenciam conceitos, críticas e contribuições de intelectuais negras para a Antropologia, sendo estas intelectuais entendidas como *mulheres-raízes*, em contraposição à ideia de pais fundadores. Aquela escrita “atrevida” (Gonzalez, 2018) possibilitou o reconhecimento do legado, da atualidade e da potência do pensamento de *mulheres-raízes*, intelectuais negras negligenciadas no campo de produção de conhecimentos.

O segundo movimento observado, revelador de disputas no campo, vincula-se a um saber/fazer desestabilizador de um *status quo* e propositivo de interlocuções que considerem dimensões que foram histórica e politicamente silenciadas, invisibilizadas e desconsideradas nos formatos clássicos de produção de conhecimentos nas universidades. É nessa perspectiva que podem ser visualizados múltiplos

pensamentos, plurissaberes e também um pensamento feminista negro, no qual saberes e fazeres empreendidos majoritariamente por mulheres negras têm se apresentado para a interlocução e interpelado formatos hegemônicos de produção e movimentação de saberes e de realização da docência e dos processos de ensino e aprendizagem. A interseccionalidade, que permite apreender a complexidade da articulação de eixos de discriminação, evidenciada pelas mulheres negras nas universidades, tem possibilitado acessar um delineamento do pensamento feminista negro.

De acordo com bell hooks (1995), em muitos momentos o trabalho intelectual aproxima o sujeito do sofrimento e da dor, pois o desperta para duras realidades, como a noção de que empreendimentos de dominação e de opressão moldam a vida de todas as pessoas, especialmente das mulheres negras. A autora reconhece também o caráter dúbio do trabalho intelectual e realça a necessidade de “andar em meio a esse sofrimento para trabalhar com ideias que possam servir de catalisadoras para a transformação de nossa consciência e nossas vidas, e de outras, é um processo prazeroso e extático” (hooks, 1995, p. 478). A feminista negra norte-americana, que afirma que seu nome deve ser grafado com letras minúsculas para dar destaque ao conteúdo da escrita e não ao seu nome, compreende que as mulheres negras têm um ponto de vista peculiar por conta da sua múltipla marginalização e por isso são capazes de “criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominantes e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia” (hooks, 2015, p. 208).

Nessa mesma esteira compreensiva, Patricia Hill Collins (2016) assevera que as mulheres negras possuem um estatuto de *outsider within*, ou de sujeitos estrangeiros, que confere a elas uma perspectiva singular diante da realidade. Esse *status* informa uma capacidade ampliada, atrelada à localização societária e ao pertencimento identitário das mulheres negras, de produção de análises distintas circundadas por questões como gênero, classe e raça, além de outras. Em relação às intelectuais negras, a autora em tela afirma que essa posição de *outsider within* favorece a elevação de uma capacidade de apreender padrões que dificilmente poderiam ser captados por sujeitos forjados em campos hegemônicos. Esses sujeitos estrangeiros de dentro, chamados por Luciana de Oliveira Dias (2019) de “quase da família”, podem ser compreendidos também como “intelectuais marginais”, cuja postura crítica seria essencial para o desenvolvimento crítico e criativo das ciências (Collins, 2016).

Essas reflexões permitem identificar os contornos de um pensamento feminista negro que, mais que denunciar as múltiplas opressões que acometem as mulheres negras, tem buscado evidenciar as especificidades, inclusive epistêmicas, relacionadas a essa singular posicionalidade que articula pensamento abstrato e ação pragmática. Um tema central do pensamento feminista negro é a importância da autodefinição das mulheres negras. O que emerge como um desafio às imagens estereotipadas que foram historicamente construídas. Os estereótipos, ao controlarem e definirem imagens de mulheres negras, têm cumprido um papel central na desumanização e subjugação desses sujeitos. Assim sendo,

“feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir” (Collins, 2016, p. 104). Complementarmente, essa socióloga, ativista negra norte-americana, informa a compreensão de que a autodefinição das mulheres negras promove uma rejeição às autoridades exógenas que buscam defini-las e, concomitantemente, a autodefinição “valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos” (p. 104).

Lélia Gonzalez (1982) esteve atenta aos estereótipos e advertiu em seus escritos que a história oficial contada sobre o Brasil e sobre o período colonial apresenta e fixa um imaginário coletivo de pessoas negras como passivas, infantis, incapazes intelectualmente e que aceitaram, sem se opor, a condição de escravizadas. A figura da *mãe preta*, por exemplo, cuja função era garantir o bom funcionamento da casa-grande, realizando desde as tarefas domésticas até a amamentação e criação dos filhos dos senhores, tem sido apresentada como um símbolo de integração e de harmonia racial. O estereótipo da *mãe preta* representaria “o negro acomodado, que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu segundo a maneira cristã, oferecendo a outra face ao inimigo” (Gonzalez, 1982, p. 72). A fixação de estereótipos sobre as mulheres negras cumpre o perverso papel social de retirar-lhes autonomia política, liberdade de pensamento e capacidade de resistência e até mesmo de desumanizá-las.

Contemporaneamente, a representação social da mulher negra ainda está limitada à figura da empregada doméstica ou da “mulata” sempre disponível sexualmente (Gonzalez, 1982).

É evidente que a “representação iconográfica da negra imprime na consciência cultural coletiva a ideia que a mulher negra está neste planeta principalmente para servir aos outros” (hooks, 1995, p. 468). Sendo que esse ato de servir é válido tanto para a mesa quanto para a cama. Nesse sentido, a hipersexualização das negras a partir da figura da “mulata” converte-se em uma forma eficaz de reduzir esse sujeito a mero objeto sexual ou produto para exportação e consumo (Gonzalez, 1982). Atentemos à forma como as mulheres negras são representadas nos meios de comunicação, sendo ainda muito associadas a uma sensualidade e erotismo extremado.

Essas representações se convertem em barreiras robustas a uma apreensão coletiva das mulheres negras como intelectuais ou como produtoras de conhecimentos. Herdeiras de um passado escravista que as aprisionou na condição de servir, condição que é atualizada com as contemporâneas representações sociais que fixam um papel ou um destino a elas, como o de ser trabalhadora doméstica, resta às mulheres negras uma difícil associação com a intelectualidade. Urge uma desestruturação de uma imagem coletiva estereotipada para que *a posteriori* seja vislumbrada uma outra imagem mais humanizada. Fundamental é a quebra de estereótipos para que as mulheres negras revelem as potencialidades e humanidades que as constituem. bell hooks (1995, p. 472) também argumenta que essa representação estereotipada é um dos fatores impeditivos às mulheres negras de se tornarem intelectuais e afirma que há sempre uma “necessidade de demonstrar e defender a humanidade dos

negros incluindo sua habilidade e capacidade de raciocinar logicamente, pensar coletivamente e escrever lucidamente”.

Diante deste cenário, a autodefinição, conforme proposta por Patricia Hill Collins (2016) e pelo feminismo negro, emerge como importante estratégia de desestruturação de estereótipos e instituição de outras perspectivas. Contemporaneamente, sobremaneira em decorrência das políticas afro-reparatórias instituídas nas universidades brasileiras, a autodefinição tem sido uma realidade possível para as negras que têm adentrado os espaços de poder, como as universidades, “com seus conhecimentos, demandas políticas, valores, corporeidade, condições de vida, sofrimentos e vitórias” (Gomes, 2012, p. 99), promovendo uma rearticulação entre teoria e prática, desde perspectivas próprias. A ampliação do direito à educação e a democratização do ensino superior ocorridas nas duas últimas décadas têm aumentado a presença e saberes de sujeitos antes excluídos, silenciados ou invisibilizados, já que desconsiderados como sujeitos detentores e mobilizadores de conhecimento.

As universidades têm lentamente se constituído como ambientes um pouco mais plurais com essas presenças negras que denunciam as exclusões, silenciamentos e invisibilizações que sedimentaram um saber/fazer hegemônico. Com esses corpos negros, entendidos como “corpos vividos” (Evaristo, 2005, p. 205) que explicitam as “dores e delícias” da dupla condição de ser mulher e negra, transitando pelos centros de produção de conhecimentos, tem sido revelada também uma circulação de saberes não hegemônicos. Toda esta movimentação tem favorecido a emergência de espa-

ços críticos e criativos, inclusive no campo das pluriepistemologias, com uma notável abertura para os plurissaberes. Além de pluralizar o campo epistemológico, o pensamento feminista negro se eleva, nesses contextos, de forma propositiva, provocando abalos também no campo político e forçando mudanças que têm colaborado para a efetivação de direitos humanos e a realização de dignidades.

Mulheresnegras nas universidades e efetivação de direitos

“Não são definições minhas, mas as adoto por estar com elas de acordo e pela certeza de facilitar tua compreensão. Como já te adiantei, sou negra, uma juntada de pretos e pardos.”
(Sueli Carneiro, 2005, p. 22)

Edilza Correia Sotero demonstrou, em estudo publicado em 2013, um aumento nas taxas de escolarização de pessoas negras entre os anos de 2003 e 2009. Conforme a estudiosa, a presença de mulheresnegras e de homens negros, na condição de estudantes de ensino superior, aumentou cinco pontos percentuais no intervalo de tempo analisado (Sotero, 2013). Contudo, a presença de mulheres brancas e homens brancos como estudantes de ensino superior nas universidades brasileiras ainda é significativamente maior que a de mulheresnegras e homens negros. Se considerarmos que a população nacional é composta por 55,8% de pessoas negras (pretos + pardos), o país segue com sub-representação de pessoas negras como discentes em suas universidades,

que aparecem com 50,3% (Cardim; Caramori, 2019) em estudos mais otimistas e merecedores de mais atenção aos viesamentos provocados, por exemplo, quando se contabiliza os discentes pelas matrículas e não pela permanência ou conclusão do curso superior.

Além da sub-representação, as universidades têm sido ambientes hostis às mulheres negras. Delcele Mascarenhas Queiroz e Carlinda Moreira dos Santos (2016) analisam as presenças das mulheres negras nas universidades a partir de experiências de discentes negras de cursos de elevado prestígio social da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e destacam que, para as mulheres negras, ocupar esses ambientes é assumir o ônus do estrangeirismo que “implica um enorme esforço cotidiano, que exige o confronto com uma realidade que as exclui e as desqualifica, realidade que insiste em querer lhes fazer crer que esse não é o seu lugar” (Queiroz; Santos, 2016, p. 86).

Érika Costa Silva (2016) destaca em seu trabalho de final de curso em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Goiás (UFG), como as universidades ainda são territórios de reprodução de perversidades, hostilidades e racismos contra as mulheres negras que buscam esses lugares para sua escolarização, aprimoramento intelectual e qualificação profissional. Nos relatos reunidos pela pesquisadora, destacam-se como demonstrativos de racismo no ambiente universitário o “sentimento de não pertencimento” e a “falta de referenciais” com os quais as pessoas negras se identifiquem racialmente. A percepção das estudantes negras, ao mesmo tempo que indica situações de rejeição às suas

presenças, também denuncia, com certa angústia, que “eles não entendem o que é o racismo” (Silva, 2016, p. 39), como se o racismo fosse uma questão somente para as pessoas negras. Esses achados da pesquisa levam a um entendimento mais aprimorado da forma de reprodução do racismo na universidade e no país como um todo. E aproxima-nos da compreensão de Kabengele Munanga (2013) que fora manifestada em uma videoaula, quando afirmou que “o racismo é um crime perfeito”, porque não responsabiliza quem o comete e inculca na vítima um sofrimento profundo, levando-a à perda de dignidade.

Apesar de discussões mais amplas e abrangentes sobre direitos humanos, ainda assim são notórias as dificuldades enfrentadas para assegurar a realização da dignidade humana para segmentos significativos da população brasileira e mundial. Tem sido pontuado e vastamente denunciado, sobretudo pelos movimentos sociais, que esses direitos não têm sido efetivados e, em muitas situações, não são sequer reconhecidos. Nesse sentido, repensar questões de efetivação/violação de direitos humanos a partir de chaves compreensivas vinculadas ao pensamento feminista negro pode contribuir para o desenvolvimento de estratégias e alternativas não eurocêntricas de efetivação de direitos e garantia de dignidades. O pensamento feminista negro permite considerar presenças e narrativas, agências e autorias que foram histórica e politicamente silenciadas, ocultadas ou eliminadas de campos de discussão, de poder e de produção de conhecimentos.

No contexto brasileiro, processos de efetivação/violação de direitos humanos estão atrelados a construções históricas nas quais o racismo estrutura questões de classe, de gênero, de sexualidade, etárias etc. O desafio de pensar as mulheres negras como agentes importantes nas lutas pela efetivação de direitos humanos nos coloca em contato com a concepção de “amefricanidade” (Gonzalez, 1988) como uma necessidade para a restituição de dignidades perdidas em decorrência de preconceitos e discriminações múltiplas, acumuladas e que se interseccionam. Amefricanidade como uma categoria político-cultural tem o potencial de captar a experiência das pessoas negras, ou afrodescendentes, nas Américas e incorporar “um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 1988, p. 76).

Ao focar, em suas reflexões, a experiência de pessoas negras no continente americano, em especial da América Latina e do Caribe, Lélia Gonzalez, ao mesmo tempo que colabora para robustecer um pensamento feminista negro, propõe uma ruptura epistemológica e política com as heranças coloniais e imperialistas. Essa ruptura tem potencial transformador das relações hierarquizadas e indica uma perspectiva que reconhece outros saberes, práticas e direitos gestados de maneira autônoma e autodeterminante. Pensar questões de efetivação/violação de direitos humanos no Brasil e na América Latina perpassa pela consideração da “articulação das categorias de raça, classe, sexo e poder” (Gonzalez, 1988, p. 138) desde uma perspectiva interseccio-

nal. Lélia Gonzalez (1988, p. 138) destaca que “a afirmação de que somos todos iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades”. Isso porque “o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (p. 138).

Em diálogo estreito com Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento (1980) cunha o conceito de quilombismo e o faz inspirado pelas experiências de resistência de africanos escravizados, e seus descendentes, para garantir a sua liberdade e dignidade desde o período colonial. Para o ativista pan-africanista e fundador do Teatro Experimental do Negro, “a sociedade brasileira contemporânea pode se beneficiar com o projeto do quilombismo, uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo” (Nascimento, 1980, p. 9). Sua proposta de um Estado Nacional Quilombista, inspirado na experiência da República dos Palmares, se baseia em uma sociedade livre, justa, igualitária e soberana, na qual “o igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade” (p. 10).

As categorias de amefricanidade e de quilombismo “são algumas possibilidades para novas gramáticas de direitos humanos, ‘em versões internas’ brasileiras” (Baldi, 2015, p. 64). O pensamento que vai se fazendo presente a partir de todas

essas reflexões é marcado pela criticidade e por uma proposta de episteme protagonizada por sujeitos que foram subalternizados, além de serem violentamente alocados em um projeto eurocêntrico da modernidade. Essas “epistemologias de fronteira” (Grosfoguel, 2008, p. 140) revelam saberes decoloniais tais quais aqueles que são enunciados pelas mulheres-negras intelectuais que ocupam hoje, ainda que de maneira sub-representada em termos quantitativos, as universidades brasileiras. Esses sujeitos, com suas epistemologias de fronteira, apresentam possibilidades transformadoras de relações opressoras. Mais que destacar a pluralidade de saberes e informar outras racionalidades possíveis, a presença de negras intelectuais nas universidades tem demandado agência do Estado em processos de efetivação de direitos, tais quais o direito à educação (Carneiro, 2015).

Para além de lembrar aqui a importante Lei nº 10.629/2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases e institui no ensino básico a obrigatoriedade do ensino de história africana e cultura afro-brasileira, há que se considerar que a educação em/para direitos humanos, que sustenta inclusive o direito à educação, pode ser tomada como fundamento para transformações sociais. O antirracismo, o feminismo e as demais lutas contra-hegemônicas, além de comporem a pauta de um feminismo negro, dialogam francamente com propostas de uma educação em/para direitos humanos. Relembro que uma educação em/para direitos humanos compreende questões relativas a uma educação formal, além de permitir avançar para dimensões orientadas por princípios de autonomia, emancipação e libertação. Não é demais rea-

firmar que esta abrangência da educação em/para direitos humanos está em sintonia com o que temos delineado aqui como pensamento feminista negro.

No âmbito da graduação e da pós-graduação, nas universidades brasileiras, é o pensamento feminista negro que tem encorajado mudanças, por exemplo, nos planos de ensino, especialmente em suas ementas e referenciais bibliográficos. Há todo um deslocamento que deve ser feito em direção à instauração de discussões mais polifônicas e mais heterogêneas quanto à seleção e quanto à abordagem de autoras e autores lidos em uma disciplina. No artigo “Saberes e pertencimentos espelhados: quando uma professora negra fala sobre feminismo negro” (Santos; Dias, 2019), as autoras demonstram a relevância de referenciais positivos inspiradores, desde a perspectiva de discentes negras e negros da pós-graduação. Há uma abertura de horizontes epistêmicos, vibram a criticidade e a criatividade quando estudantes negras e negros se espelham na figura de uma professora negra e de um referencial teórico/bibliográfico composto por pensadoras negras e indígenas, como aconteceu numa disciplina realizada em 2019 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG.

Por fim, importa realçar que uma das principais características dos feminismos negros é a consideração da questão racial de maneira interseccionada com sexo/gênero, classe e sexualidade, dentre outras. Em contextos multirraciais, raça é um componente essencialmente importante para compreender e explicar violências e violações de direitos sofridas por mulheres negras. A interseccionalidade eleva-

-se como uma perspectiva metodológica essencial para as reflexões relacionadas à temática dos direitos humanos e também central para combater uma espécie de universalismo retórico, que encobre desigualdades estruturais e estruturantes. A abertura para a circulação de uma pluralidade de saberes confronta epistemicídios e permite revelar um pensamento feminista negro, bem como toda a sua potencialidade para efetivação de direitos humanos.

Considerações finais

Os conhecimentos que circulam nas universidades ainda são majoritariamente fundamentados em uma espécie de universalização da contribuição europeia, ou anglo-saxã, ou ocidental. Para uma verificação desta afirmação, é suficiente uma observação atenta aos planos de ensino da graduação e pós-graduação, suas ementas e referencial bibliográfico. Com esta configuração, toda uma produção intelectual de sujeitos não hegemônicos pensantes do Sul Global é desconsiderada, silenciada, anulada, apagada. Os resultados perceptíveis indicam cruéis processos de epistemicídios que são denunciados por ativismos, discursividades e pensamentos insurgentes, tais quais o pensamento feminista negro que tem sido levado a cabo nos contextos das universidades pelas mulheres negras.

A adoção de ações afirmativas nas universidades brasileiras nos últimos anos tem provocado um aumento das presenças discentes negras e também indígenas. Essas presenças, com suas corporalidades, discursividades, cosmo-

logias e demandas por pluralização e realização de justiça reparatória, têm interpelado um campo consolidado, ainda muito caracterizado pelo eurocentrismo. Essas presenças insurgentes despertam também pactos tácitos entre si que têm possibilitado a revisão do passado histórico, agora visto por outras lentes e narrado por outras vozes. As redes de apoio e acolhimento formadas nas universidades pela agência e autoria de mulheres negras têm feito valer o alerta de Conceição Evaristo (2015) quando assevera: “combinamos de não morrer”.

O potencial criativo e cognitivo do *status outsider within*, que é ocupado pelas intelectuais negras brasileiras nas universidades, contribui para o reconhecimento de uma pluralidade de saberes que subvertem as representações estereotipadas, estas que vigoram como imaginário coletivo constituído e constituidor das mulheres negras. O pensamento feminista negro, que opera por meio da consideração da interseccionalidade, abre um importante campo de atuação na luta pela efetivação de direitos humanos, não somente para as mulheres negras, mas para todos os seres humanos, já que revela e problematiza cruéis processos de desigualdades que estruturam as relações socioculturais.

A luta por reconhecimento de direitos e combate às desigualdades sistêmicas e estruturais é empreendida de maneira muito singular por mulheres negras que circulam pelas universidades brasileiras, ocupando-as de maneira engajada. Essas poucas intelectuais negras não têm se esquivado de pensar de maneira crítica e criativa em alternativas para a compreensão e efetivação de direitos, a partir do reconheci-

mento da centralidade das hierarquias raciais e da manutenção das desigualdades. É nesse contexto que o pensamento feminista negro ocupa a cena nas universidades brasileiras, não somente como mobilizador de epistemes insurgentes, mas também como uma ação que possibilita compreender, qualificando-a, a complexidade da defesa e da afirmação dos direitos humanos, tão necessários e urgentes.

Referências

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR (ANDIFES). *Políticas de expansão e inclusão mudam o perfil dos estudantes*. [S. l.: s. n.], 2016. Disponível em: <https://www.ufg.br/n/90869-politicas-de-expansao-e-inclusao-mudam-o-perfil-de-estudantes>. Acesso em: 19 out. 2022.

BALDI, César. Para uma sociologia das ausências da descolonização dos direitos humanos: notas iniciais sobre os aportes afros. *Hendu*, Belém, v. 6, n. 1, p. 47-68, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/2461>. Acesso em: 19 out. 2022.

CARDIM, Nathália; CARAMORI, Iana. UnB: número de estudantes negros triplica em 10 anos. *Metrópoles*, 21 nov. 2019. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/educacao-df/unb-numero-de-estudantes-negros-triplica-em-10-anos>. Acesso em: 19 out. 2022.

CARNEIRO, Aparecida Suelaine. *Mulheres e educação: gênero, raça e identidades*. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Humanas e Biológicas, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 19 out. 2022.

DIAS, Luciana de Oliveira. Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo. *Humanidades & Inovação*, Palmas, v. 6, n. 16, p. 8-12, 2019. Disponível em: <https://revista.unifins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1823>. Acesso em: 19 out. 2022.

DIAS, Luciana de Oliveira; CASTRO, Ana Luísa Machado de. Mulheres negras nas universidades e saberes decoloniais: por uma teorização de um pensamento feminista negro. *Monções: revista de Relações Internacionais da UFGD*, Douros, v. 9, n. 17, p. 535-561, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes/article/view/10293>. Acesso em: 19 out. 2022.

DIAS, Luciana de Oliveira; SOUZA, Cristiane Santos; HENNING, Carlos Eduardo. Orí e Cabaça são femininas: mulheres-raízes e suas insurgências na intelectualidade brasileira. *Humanidades & Inovação*, Palmas, v. 7, n. 25, p. 88-105, 2020. Disponível em: <https://revista.unifins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4903>. Acesso em: 19 out. 2022.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. *In: _____*. *Olhos d'Água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015. p. 62-68.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In: SCHNEIDER, Liane; MOREIRA, Nadilza Martins*

de Barros (org.). *Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ideia, 2005. p. 219-229.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 419-441.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, jan./abr. 2012. Disponível em: http://www.apeoesp.org.br/sistema/ck/files/5_Gomes_N%20L_Rel_etnico_raciais_educ%20e%20descolonizacao%20do%20currículo.pdf. Acesso em: 19 out. 2022.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira (uma abordagem político-econômica). In: MADEL, Luz T. (org.). *O lugar da mulher: (estudos sobre a condição feminina na sociedade atual)*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 87-106.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricandade-lesia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 19 out. 2022.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana: Ed. Filhos da África, 2018.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 19 out. 2022.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 19 out. 2022.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 16, p. 193-210, jan./abr. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193. Acesso em: 19 out. 2022.

LERMA, Betty Ruth Lozano. *Aportes a un feminismo negro decolonial: insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolumbianas tejidas con retazos de memorias*. Quito: Abya-Yala, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Relações Étnico-Raciais - Prof.º Dr. Kabengele Munanga. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (50min). Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=7FxJOLf6HCA>. Acesso em: 19 out. 2022.

NASCIMENTO, Abdias. Documento nº 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras. In: _____. *Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 245-281.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas; SANTOS, Carlinda Moreira. As mulheres negras brasileiras e o acesso à educação superior. *Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 25, n. 45, p. 71-87, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/2286>. Acesso em: 19 out. 2022.

SANTOS, Débora Sirno; DIAS, Luciana de Oliveira. Saberes e pertencimentos espelhados: quando uma professora negra fala sobre feminismo negro. *Humanidades & Inovação*, Palmas, v. 6, n. 16, p. 13-22, 2019. Disponível em: <https://revista.unifins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1824>. Acesso em: 19 out. 2022.

SILVA, Érika Costa. *Negra sou! Políticas de ações afirmativas e trajetórias de identidades de mulheres negras na UFG*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SOTERO, Edilza Correia. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. In: MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* (org.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília, DF: Ipea, 2013. p. 35-52.

CAPÍTULO 11

Masculinidades negras e antinegitude

Osmundo Pinho

Neste capítulo, proponho uma leitura para a constituição do campo das masculinidades negras no Brasil, considerado como efetivamente transdisciplinar. Na verdade, mais do que isso, o campo tem se definido como uma práxis e como uma clínica e, eventualmente, também como um campo de atuação crítica. Como instância dessa potencialidade crítica, exploro as possibilidades interpretativas associadas a determinada contradição, estrutura de sentimento,¹ que se apresenta como duplamente vinculada à produção da heterossexualidade ne-

1. Presente na obra do sociólogo Raymond Williams, a noção de estrutura de sentimento enfatiza as articulações subjetivas com as forças emergentes da História, dando conta nesse sentido de modulações estruturais, e de suas contradições, vividas no plano da experiência, onde são capazes de serem “sentidas” e interpeladas no campo das representações literárias, por exemplo, como formas de “sentir” historicamente condicionadas (Williams, 1979).

gra normatizada e à performance da própria negritude como uma condição especular vivida ou fabulada no mundo antinegro. Ou seja, naquele definido pela estrutura de antagonismos raciais, materializado a um só tempo pela economia política e pela economia libidinal. Nesse caso, falo da relação, já discutida por Fanon e inúmeros outros, entre o homem negro e a mulher branca. Abordar tal estrutura deve permitir reconhecer as prerrogativas da antinegritude na própria formação dos sujeitos e de suas identidades e subjetividades. De outro ponto de vista, a ordem objetivada da sociedade brasileira, mais particularmente a sua versão local no Recôncavo da Bahia, pode ser descrita, do ponto de vista dos homens negros, como o cenário histórico da antinegritude e da morte social. Dessa forma, resenho também muito brevemente uma produção antropológica recente vinculada ao território do Recôncavo da Bahia.

Interrogando masculinidades negras

Nos últimos anos, o debate sobre masculinidades de um modo geral e sobre masculinidades racializadas, em particular, tem ultrapassado os limites da bolha acadêmica e ativista, ganhando espaço em campanhas de governo e na esfera pública mediatizada (Lemos, 2021; Masculinidade [...], 2019). Tal expansão ocorre contra um pano de fundo de longa duração que criminaliza e demoniza homens negros, sob diversas modalidades de representação, imagens-controle e políticas estatais antinegro (Amparo-Alves, 2009; Rocha, 2019; Vigoya, 2018).

A imagem mais ameaçadora para a ordem objetivada da antinegritude continua sendo o homem negro com suas presumidas propensões para o crime, a sexualidade predatória, a violência, o abuso de drogas e álcool. O que se repete e confirma pela proliferação de personagens e estereótipos na mídia, na imaginação popular e mesmo nas ciências sociais (Ferguson, 2004; Kelley, 2008; Sexton, 2017). Ora, a expansão recente dos estudos de masculinidade negra parece reagir em grande medida a esse passivo racista, histórico e estrutural, paradoxalmente retroalimentado por meio da valorização das chamadas polífticas de respeitabilidade, que têm grande penetração nas tradições das comunidades negras na diáspora (Gordon, 1997). A respeitabilidade, entretanto, parece por sua vez desconsiderar ou minimizar a dimensão “construída” dos padrões de masculinidade, negritude e moralidade, assumindo como valores normativos a reificação, às vezes patriarcal, dos ideais de masculinidade, moralidade, sexualidade e negritude. A recusa, mais que justificada, dos estereótipos racistas que demonizam o homem negro, nesse sentido, obscurece as assimetrias e violências de gênero e esquece o lugar do patriarcado na construção do mundo colonial antinegro (hooks, 2004; Lugones, 2007; McClintock, 2010; Nkosi, 2014).

Observamos um crescimento exponencial dos estudos de masculinidades negras nos últimos anos (Pinho; Souza, 2019; Restier; Souza, 2019). O crescimento é heteróclito e diverso, e não poderia ser facilmente reduzido aos campos disciplinares tradicionais. Pelo menos três “matrizes” se cruzam e se multiplicam nesse sentido. De um lado, a tradição

das ciências sociais e/ou historiografia. Grande parte do vocabulário conceitual que informa o debate vem desse campo, como a discussão sobre subalternidade e hegemonia (Kimmel, 1998). O livro de Richard Miskolci (2012), *O desejo da nação*, é um bom exemplo nesse caso. Uma perspectiva crítica, ou desnaturalizante, e historicista-relativista é central, assim como um esforço de objetivação para os processos e sujeitos em discussão. Há, por outro lado, outra matriz, que chamaria de normativa ou “clínica”, para a qual a “crise” seria o tropo central, e nesse caso, como é óbvio, a antevisão de uma saída ou superação da “crise” é o horizonte regulatório (Machado, 2019). Como se a instituição do mundo antinegro e do capitalismo racializado heteropatriarcal não fosse a nossa própria crise constitutiva. A proliferação de grupos de reflexão ou terapia dá, nesse caso, o tom de um desenvolvimento que parece não ver contradição entre a pessoa do homem negro e os valores morais e princípios de coerência subjetiva da modernidade ocidental. Uma boa amostra para esse caso seria o filme *O silêncio dos homens*² (Carta Capital, 2019). Haveria por fim uma terceira matriz, que reivindica autonomia epistemológica para centralizar categorias como “africanidade”, “família preta” e mesmo “raça”. Tal perspectiva ou matriz oferece uma oportunidade para a recusa radical da supremacia branca, representada, por exemplo, na investidura epistemológica objetificante encontrada na ciência moderna (Moraes; Brito; Costa, 2020). A ausência de uma perspectiva mais autorreflexivamente crítica impede, entre-

2. O documentário está disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE>. Produção: Papo de Homem e Instituto PdH (2019). Acesso em: dez. 2023.

tanto, que se reconheça, neste último caso, os fundamentos históricos para a instauração do mundo antinegro em sua plenitude, associada à reprodução do capital em nível global e de suas instituições, como a família nuclear burguesa e patriarcal. Essas matrizes conversam, se repelem e se atraem, às vezes com amarga hostilidade.

Gostaria de ressaltar ainda como a gênese desses estudos desenvolveu-se em estreita conexão com o campo da saúde reprodutiva em algumas instituições que, nos anos 1990, puderam pesquisar e produzir no campo das masculinidades, sem a preocupação explícita com a “raça” ou racismo. Como outros já apontaram para os estudos LGBTQIA+, a crise do HIV/aids nos anos 1980 motivou o surgimento de diversas iniciativas de pesquisa e de intervenção social nesse campo, com o respectivo aporte de recursos advindos do Estado brasileiro e de instituições estrangeiras. O aporte de recursos no caso do HIV/aids permitiu a institucionalização de diversas organizações que atuavam na interface saúde pública, direitos humanos, sexuais e reprodutivos e feminismo (Adorno; Alvarenga; Vasconcellos, 2005; Arilha; Unbehau; Medrado, 1998).³ Dentre estas, o Instituto Papai de Recife,⁴ fundado em 1997, e o Promundo,⁵ também no Brasil desde 1997, ambas trabalhando no campo das paternidades responsáveis. Na-

3. Ver, por exemplo, o boletim *Ação anti-AIDS*, publicado em 2002 pela Abia e Healthlink (Ação [...], 2002), e o número especial dedicado a masculinidade e saúde e direitos reprodutivos, publicado pela Fundação MacArthur (Perspectivas [...], 2000).

4. Disponível em: http://www.papai.org.br/antigo/conteudo/view?ID_CONTEDO=537. Acesso em: dez. 2023.

5. Disponível em: <https://promundo.org.br/sobre-o-promundo>. Acesso em: dez. 2023.

quele momento, a preocupação com a racialização era relativamente ausente. Apenas nos anos 2000, o trabalho de alguns pesquisadores passou a privilegiar esse aspecto: Luís Eduardo Batista (2002), no campo da saúde coletiva, demonstrando correlações entre cor, raça e saúde; Waldemir Rosa (2006), na antropologia, discutindo a produção de masculinidades no campo do *hip-hop* brasileiro; Marília Pinto de Carvalho (2004), discutindo, na educação, a correlação entre gênero e raça nas trajetórias escolares; e eu mesmo discutindo a invenção do “brau” como uma personagem masculina e racializada no contexto da reafirmação em Salvador (Pinho, 2005). Essa geração representou a transição do paradigma normativo da saúde, do cuidado e dos “direitos” para a proliferação de perspectivas, grupos e autores que vemos agora, e que está bem representada na coletânea *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades* (Restier; Souza, 2019).

Os homens negros apareciam eventualmente como sujeitos de pesquisa, ou interlocutores, mas não havia a preocupação explicitamente enunciada com processos de racialização. Assim, por exemplo, Rolf de Souza (2019) fala de homens suburbanos em seu *A confraria da esquina*, que seriam provavelmente mais ou menos negros, mas a “raça”, entretanto, não aparece como categoria central; do mesmo modo no trabalho de Fátima Cecchetto (2004) sobre galeras funk em comunidades cariocas, tradicionais espaços negros, que igualmente secundariza a raça na abordagem. Novidade de fato, nos dias que correm, é a absorção dos estudos de masculinidade pelo eixo gravitacional dos estudos negros e da diáspora, um

efeito derivado e particular das políticas de ação afirmativa nas universidades.

Tornar-se homem, tornar-se negro: o homem negro e o mundo antinegro

A dimensão relacional é central para a abordagem de processos sociais que envolvem a (re)produção de padrões de desigualdade, subjetividade e violência. Isso é claro tanto nos estudos de gênero quanto no campo das relações raciais. A própria posicionalidade negra, ou a invenção estruturada da negritude, é fundamentalmente relacional. Como Fanon diz em algum lugar, o problema não é ser negro, mas sê-lo diante do branco, como sabemos bem.⁶ Ou como, de outra parte, diz Beatriz Nascimento, a invenção da negritude, mediada pela passagem do meio e pela escravidão, determina-se por uma troca, um intercâmbio, uma “*change*” (Ratts, 2007). Relacional e trocável, a posicionalidade negra, e as formas subjetivas associadas, escapa obviamente a qualquer essencialização, mas se realiza exatamente nessa interface conflituosa, que define uma instabilidade ontológica essencial.

Como nos diz Lewis Gordon (1999), é o branco o Outro poderoso dessa relação, e para o homem negro, presumidamente heterossexual, a mulher branca é a matriz primária da afeição. Por isso, no mundo antinegro, o *phallus* – que atribui, por negação ou interdição, significado à negritude – é

6. Na verdade, o texto diz literalmente o seguinte: “a ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 104).

a pele branca. Observaríamos aí um tropo, um motivo, um padrão e, talvez mais do que isso tudo, uma exigência estrutural, como um dispositivo de dupla face que produz a heterossexualidade masculina ao mesmo tempo que produz a negritude como dependente do reconhecimento branco (nesse caso, da mulher branca).

A estrutura relacional desse dispositivo é recorrente – como uma “estrutura de sentimento” – na literatura e na imaginação negra da diáspora, como eu mesmo já tive ocasião de discutir em outro lugar (Pinho, 2018). Em Fanon (2008, p. 69), mais uma vez, há a formulação já clássica: “esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio”.

Na literatura brasileira, Jorge Amado (1995 [1935]) – que não poderíamos considerar exatamente, à luz de sua obra como um todo, um autor da negritude – tem em seu *Jubiabá*, escrito em sua fase “comunista”, um libelo à masculinidade negra, como um elogio da formação da classe operária baiana.⁷ Como Duarte (1996) e Paes (1991) enfatizam, a obra de Jorge Amado foi analiticamente dividida em duas fases. De 1934, ano de lançamento de *O país do carnaval*, até *Os subterrâneos da liberdade*, de 1954, temos o Jorge Amado esquerdista, criador do romance de “formação” proletário. Do lançamento de *Gabriela, cravo e canela*, em 1958, até o final de sua carreira, temos o Jorge Amado trovador da polifonia carnavalesca de

7. Não deixa de ser irônico, ou revelador, que os mesmos valores de coragem, virilidade e galantaria, presentes em Amado, se vejam redivivos em parte da retórica associada à representação das masculinidades negras.

clichês baianos (Duarte, 1996; Paes, 1991). *Jubiabá*, que tem como herói não o pai de santo Jubiabá, mas o “negro Balduíno”, estivador, pugilista, malandro sedutor e revolucionário, nascido às margens da romântica cidade da Bahia nos anos 1930, inscreve-se na primeira fase. Vejamos como Amado descreve o modo como Balduíno “tornou-se homem”:

No entanto essa noite sonhou com Lindinalva. Ele a viu nua e acordou. Então se lembrou dos vícios que os moleques do morro praticavam e ficou sozinho. Não, não ficou sozinho. Dormiu com Lindinalva que sorria para ele com seu rosto de folhinha, e para ele abria as coxas alvas e lhe ofertava os seios duros de criança. Virou homem nesta noite. E daí por diante, dormisse com que mulher dormisse, era com Lindinalva que o negro Balduíno estava dormindo (Amado, 1995, p. 52).

Assim, a “alva” Lindinalva, redundantemente branca, é o passaporte imaginário de Balduíno para o reino da masculinidade.

Mesmo um personagem tão radical, e tão radicalmente identificado com o retorno à África e com o pan-africanismo revolucionário, como Marcus Garvey, encontra a revelação de sua autorrealização como homem e como negro na relação com a mulher branca.⁸ Ora, é da forma seguinte que

8. Garvey teve uma vida e tanto, nascido em St. Ann’s Bay, na Jamaica, em 17 de agosto de 1887, mudou-se para Kingston em 1906. Entre 1911 e 1920, viajou pela América Central, Europa e Estados Unidos, onde se tornou um conhecido e famoso orador. Em 1920, a organização que criou, chamada *Universal Negro Improvement As-*

Garvey descreve sua epifania racial, motivada, como em Balduíno, pela frustração de um amor juvenil:

Quando tinha quatorze anos minha coleguinha branca e eu fomos separados. Seus pais pensaram que era a época de nos separar e marcar a linha de cor. Eles a mandaram com outra irmã para Edimburgo, Escócia, e a disseram que ela nunca deveria escrever ou tentar entrar em contato comigo, porque eu era um “negro” [Nigger]. Foi então que eu descobri pela primeira vez que havia alguma diferença na humanidade, e que havia diferentes raças, cada uma tendo a sua própria e distinta vida social (Garvey, 2004, p. 2, tradução minha).

É claro que muitos homens negros não se reconhecem nessa relação, que muitos estão engajados em relações amorosas e conjugais com mulheres negras. Entre o mito e o desejo também está, por outro lado, a demografia, e como José Luis Petruccelli, Diva Moreira e Batista Sobrinho e outros já demonstraram, contrariamente ao propalado ideologicamente, a tendência dos padrões de conjugalidade brasi-

sociation (UNIA), organizou em Nova Iorque a Primeira Convenção Anual dos Povos Negros do Mundo. O centro de suas atividades nos Estados Unidos foi o Harlem, de onde publicava o jornal *The Negro World*. Morreu na Inglaterra, em 10 de junho de 1940, com apenas 52 anos. Sua obra influenciou o *Black Panther Party* e nacionalistas negros nos Estados Unidos e em todo o mundo, inclusive na África. Jomo Kenyatta, líder da emancipação do Quênia, e Kwame Nkrumah, líder nacionalista de Gana, por diversas vezes expressaram sua admiração pelos escritos de Garvey. O movimento Rastafari na Jamaica o tem como profeta e suas palavras ecoam na poética de Bob Marley e de outros artistas da música *reggae* (Blaisdel, 2004; Garvey, 2004; Okonkwo, 1980).

leiros é a endogamia, sendo que entre os pretos os padrões de endogamia são mais significativos para as mulheres (Moreira; Batista Sobrinho, 1994; Petruccelli, 2001; Vieira, 2012). A maioria dos homens negros (pretos e pardos) no Brasil estão casados ou se relacionam com mulheres negras. Mas no plano das configurações estruturais do desejo, ou da invenção das narrativas de gênero e raça na diáspora, no plano da economia libidinal da antinegitude, tudo se passa como se, de um modo intrínseca e intensamente contraditório, houvesse a exigência de que, para a performance completa da masculinidade negra, para que a subjetividade do homem negro “de verdade” se tornasse real, a relação com a mulher branca fosse necessária. Quase como um rito de passagem.⁹ E mais uma vez voltamos a Fanon (2008, p. 76):

Conversando recentemente com alguns antilhanos, soubemos que a preocupação mais constante daqueles que chegam na França é dormir com uma mulher branca. Logo que desembarcam no Havre, dirigem-se às casas de prostituição. Uma vez cumprido esse rito de iniciação à ‘autêntica’ virilidade, tomam o trem para Paris.

Se há, todavia, esse complexo ou estrutura de sentimento performativa da masculinidade negra baseada na relação com esse Outro poderoso e magnético, a mulher

9. Há também o estupro como rito de passagem, como no trecho frequentemente mal interpretado de Eldridge Cleaver em *Soul on ice* (1991). Encontramos trechos semelhantes em *O homem invisível* de Ellison (1990) e também em *Filho nativo* de Wright (1990), onde, na verdade, o assassinato acidental de uma mulher branca é o núcleo da trama.

branca; se aponto aqui para essa forma, não é certamente para acusar o homem negro ou acrescentar novos estigmas a quem já carrega bastante deles. Mas, inversamente, para acusar como o mundo antinegro está presente na formação mesma das subjetividades negras, como esse mundo antinegro, que celebra a morte negra, ao mesmo tempo nos faz ser quem somos. Ainda é Fanon que define o principal desse debate, notadamente na discussão sobre o romance de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, onde o pobre Jean Veneuse amarga uma paixão impossível pela moça branca (uma vez mais): "Jean Veneuse gostaria de ser um homem como os outros, mas sabe que sua situação é insustentável. Ele é um pedinte. Ele procura tranquilidade, a permissão nos olhos do branco. Pois ele é o 'outro'" (Fanon, 2008, p. 78).

A preocupação ontológica, enunciada por Fanon, é central no afropessimismo, em que a negritude está equacionada à posicionalidade do escravo, e o significado da escravidão está definido pela violência direta e total e pela violação pessoal infinita (Wilderson, 2020). O que tem como consequência a desonra crônica e inalienável, que torna a pessoa do escravo impossível, uma verdadeira contradição, colapsada pela violência originária sob a forma de uma mercadoria, coisa e pessoa. A escravidão, de um ponto de vista mais antropológico, tem sido também definida como a dominação permanente e violenta de pessoas desenraizadas, o "não parente". Este, uma vez manumitido ou alforriado, carrega e transmite aos descendentes a marca indelével do cativo, o que Patterson (2008) e Vargas (2017) chamam de *continuum* escravista, que apresenta ademais a natureza de uma

violação do gênero e do parentesco, na medida em que a escravidão é definida pela descendência materna, como discutiu pioneiramente Spillers (1987).

A morte social e o conseqüente esvaziamento ontológico, a fungibilidade escrava e a identificação com a mercadoria configuram a ontologia política do negro, que diante da forma particular dessa “existência” encontra limites rígidos (Marriot, 2000; Sexton, 2011; Wilderson, 2010). Porque como fabula Ralph Ellison (1990), em seu prólogo ao *Homem invisível*, tudo que o homem branco vê quando está diante do negro são fantasmas de sua própria imaginação racializada, “uma criatura de pesadelo”. Como se estivesse citando Fanon, Ellison discorre sobre como a “invisibilidade” implica uma perda da forma ou da “imagem”. Mas, ora, como diria Beatriz Nascimento, “não ter noção da própria forma é experimentar a morte” (Ratts, 2007, p. 66).

Em suma, o problema não é do homem negro, mas do mundo antinegro e de sua dependência da morte negra e da norma heterossexual, como aparece também em contextos etnográficos, o que veremos a seguir.

Masculinidades negras na periferia colonial

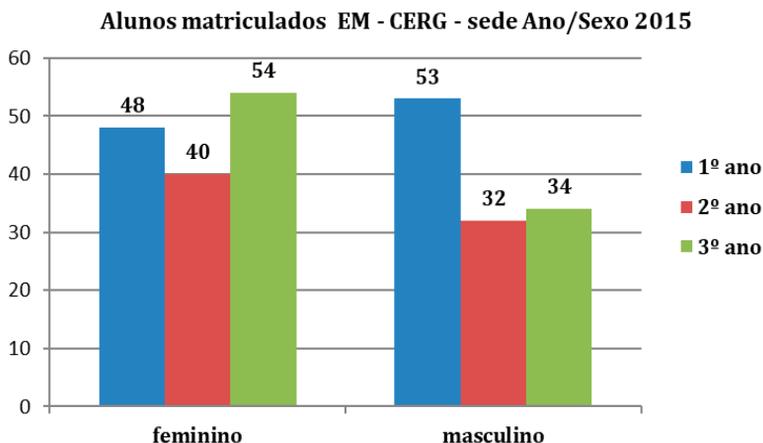
A discussão sobre a natureza sociológica da antinegri-tude, ou de formas concretas e objetivas através das quais poderíamos capturá-la na inscrição etnográfica, reflete-se no trabalho de João H. Costa Vargas (2010), Jaime Amparo Alves (2013), Luciane Rocha (2016) e outros. Enquanto uma fatia importante e nuclear do pensamento afropessimista, de

natureza mais abstrata, se ocupa de estudos de cinema ou de literatura, ou ainda fundando novas historiografias, como na obra de Hartman (1997), os autores brasileiros citados acima têm produzido antropologia social sob o impacto do afropessimismo e da teoria da antinegitude. Nos esforços de pesquisa que temos realizado em Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, território marcado pelo colonialismo, pela escravidão, pela pobreza e desassistência, mas também pela força da ancestralidade nos candomblés e nos sambas, temos sido levados a buscar também essa conciliação.

A tese de doutorado de Beatriz Giugliani (2019, p. 39), por exemplo, interroga o “modo como a construção social das masculinidades racializadas condiciona o percurso escolar de jovens estudantes negros” em uma escola pública na cidade de São Felix, separada de Cachoeira por uma ponte de 365 metros que atravessa o rio Paraguassu. Buscando ampliar a compreensão dos processos de discriminação interseccional, Beatriz se move por uma constatação, confirmada em outros estudos, de que os homens negros têm o pior desempenho dentre os grupos de raça e gênero na escola (Carvalho, 2004). O problema é enigmático e contradiz certa compreensão de que as mulheres negras sempre estão no último lugar. Ao menos na escola pública, ao menos no Recôncavo da Bahia, isso não é bem verdade. O que não nega, é claro, todos os enormes óbices que as mulheres negras enfrentam em suas trajetórias, mas deixa claro que homens negros também são sujeitos de gênero e que uma abordagem interseccional também torna visível o prejuízo estrutural em ser negro e homem.

Beatriz apresenta dados muito convincentes, fruto tanto do trabalho etnográfico quanto da realização de um minicenso na escola em questão. Vejamos, no Gráfico 1, um exemplo das tabulações reveladoras que fez.

Gráfico 1 - Alunos matriculados no ensino médio do Colégio Estadual Rômulo Galvão – sede – por ano e sexo (2015)



Fonte: Giugliani (2019).

Observamos assim como o número de estudantes homens decresce ao longo das séries. A autora discute com os próprios interlocutores esses resultados e documenta o “desencanto” dos meninos com relação à escola e com relação ao futuro.

Pesquisadora: Você conhece alguns colegas teus, amigos, que abandonaram o ensino médio?

César: Conheço. Conheço vários.

Pesquisadora: E o que eles estariam fazendo hoje?

César: Alguns estão no tráfico de drogas. E outros começaram a trabalhar, porque já tem filhos.

Pesquisadora: Qual o teu maior pesadelo?

César: Já falei. É não saber o meu futuro. (Giugliani, 2019, p. 254).

A dissertação de Júlio Cesar Cerqueira Araújo (2019) descreve, por sua vez, a construção de projetos de vida de jovens rapazes negros, alunos de uma escola na zona rural de São Felix. A ruralidade, ao menos no Recôncavo da Bahia, não tem nada mais a ver com um estilo de vida tranquilo, distante do ritmo e dos perigos da vida nos grandes centros urbanos. Pelo menos no que se refere a ideais de consumo e a presença trágica da violência, dos grupos armados e da repressão policial, a distância entre o mundo rural do Recôncavo e a realidade da periferia urbana de Salvador é pequena. O que Júlio pode descrever muito bem e com as nuances necessárias:

Se formos pensar em termos de violência, fundamentada em longos períodos de troca de tiros, roubos constantes ou a expressão da violência com uma característica mais expressiva, talvez seria errôneo utilizar esse termo para descrever o que ocorre na localidade do Outeiro Redondo, mas quando procuramos compreender o que se pauta em termos de violência em um campo de ordem estruturada, pela criminalidade ou pela ação dos dispositivos de poder ao exemplo da segurança pública, onde o primeiro estabelece regras para convivência interna e o segundo reproduz os mecanismos de controle,

como forma de enfrentamento a criminalidade, podemos compreender que a violência se manifesta na localidade (Araújo, 2019, p. 54).

O que Júlio observa muito bem é que a ordem objetivada na localidade já está toda definida pela lógica de violência e pelas soberanias horizontais disputadas entre os grupos armados e a polícia, impondo códigos de conduta, hábitos de linguagem, um modo de vida, enfim, assegurado pela presença constante da morte. Como o diálogo entre o etnógrafo e “Seu José”, um informante-chave, revela:

Agora aqueles que fica de baderna, procurando se envolver cum que num deve, leva até sem tá errado, e eles num se emenda, não. Pra você ter uma ideia, esse menino (gesticulando comigo), aqui já aconteceram muitas tragédias casos de muleque, que morreu ai por baixo (apontando para os pastos na lateral da escola) correndo e troca de tiro e foi morto, a polícia diz, que é sempre entre eles, mas sabemos que as vezes não, mas eles não aprende, tem meninos desses aqui que tem parente que já morreu e não toma como exemplo fica na mesma coisa (Araújo, 2019, p. 58).

A violência antinegra, ou a “guerra racial de alta intensidade” e os efeitos que ela provoca, é o tema da tese de doutorado de Fred Aganju Santiago Ferreira. Fred analisa com rigor o que ele chama de “dispositivos necropolíticos na Segurança Pública da Bahia” ao mesmo tempo que de-

vam postos formais de trabalho, ou seja, 10,3% da população ativa do município (Ferreira, 2020). As duas cidades são, por fim, majoritariamente negras. O censo demográfico de 2010 indicou que, dos aproximadamente 35 mil habitantes de Cachoeira, 13 mil eram da cor preta, 3 mil da cor branca, 650 da cor amarela e 14 mil da cor parda. De modo que, somando as categorias preta e parda, podemos aferir que mais de 80% da população se autodeclarava negra, tornando a região uma das mais negras do Brasil. A região tem sido, além disso, como já dito, assediada pela violência. Fred mostra como São Félix, desde 2001, vem aumentando sua média de homicídios, de modo que em 2013 atingiu a taxa de homicídios de 32 óbitos por 100 mil habitantes, superando a média nacional na época, que era de 26,99 óbitos por 100 mil habitantes. O mesmo aconteceu em Cachoeira, com uma taxa de homicídios de cerca de 27,96 óbitos por 100 mil habitantes em 2013 (Ferreira, 2020).

O autor também discute com seus interlocutores esses resultados e seus significados na experiência ordinária. O pesquisador pergunta sobre amigos assassinados: “Porra nunca parei pra contar. Mas deixa eu pensar... Umas 10 cabeças. Alguns bem próximos, outros não. Nos últimos 3 anos, uns 3 por ano eu acho. (FRANCISCO, morador de Cachoeira-BA, entrevista cedida em: 05/12/2019)” (Ferreira, 2020, p. 211). E sobre como tanta violência os afeta:

Porra pode crer pivete. Afeta todo contexto, porque na verdade a gente se guia através disso né pivete. Pensando que a gente vive em um contexto violento e a qualquer segundo, por

exemplo, você pode ser vítima dessa violência tá ligado. A gente projeta tudo a partir disso, desse contexto violento. Porra é onda pivete. Se fosse falar em poucas palavras, é tipo assim, me sinto em uma corda bamba. Eu me sinto basicamente assim tá ligado, caminhando em um desfiladeiro, a qualquer hora, se não tiver visão posso cair. (FRANCISCO, morador de Cachoeira-BA, entrevista cedida em: 05/12/2019) (Ferreira, 2020, p. 214).

Equilibrando-se em um precipício, vivendo sobre o fio da navalha, jovens negros do Recôncavo e de inúmeras outras partes do Brasil defrontam-se com a natureza essencialmente antinegra da sociedade brasileira ao mesmo tempo que veem a ordem social objetivada projetar-se como uma sombra de outras eras por sobre suas subjetividades e consciência.

Conclusão

Neste capítulo, procurei, em primeiro lugar, propor uma leitura sintética da formação do campo dos estudos de masculinidades negras, definido por seus atravessamentos entre a ação institucional e a reflexão crítica, assim como pela coexistência de paradigmas distintos, que nomeei como: 1) a tradição das ciências sociais e/ou historiografia; 2) a matriz normativa ou “clínica”; 3) um paradigma afrocentrado. Cada um destes porta suas potencialidades e contradições, que em grande medida refletem as distintas posicionalidades dos sujeitos envolvidos. Em segundo lugar, discuti, mobilizando o repertório conceitual do pensamento radical negro,

determinado dispositivo, fenomenologicamente inscrito como uma estrutura de sentimento masculina, que está implicado na formação relacional – especular – da masculinidade negra, aprisionada nos paradoxos da antinegitude. Por fim, apresentei sumariamente alguns *flashes* etnográficos que permitem flagrar a antinegitude, discutida anteriormente em um nível teórico reflexivo, em sua materialização como ordem social objetivada, inscrita nas práticas, cenários sociais e instituições no território do Recôncavo da Bahia, onde nosso grupo de pesquisa tem desenvolvido suas atividades. De modo que, contra o pano de fundo da formação do campo, que aparece de modo múltiplo e algo autocontraditório, aponto em direção a uma perspectiva teórica específica para lançar luz sobre a determinação estrutural, global e histórica para a racialização das masculinidades, com as consequências necropolíticas e antinegras conhecidas. O que busquei retratar minimamente a partir da etnografia das masculinidades no Recôncavo da Bahia, que sem dúvida é particular, mas não deixa de espelhar tensões reencontradas em outros contextos.

Referências

AÇÃO anti-AIDS: boletim internacional sobre prevenção e assistência à AIDS. Rio de Janeiro: Healthlink: Abia, n. 47, mar./maio 2002.

ADORNO, Rubens C. F.; ALVARENGA, Augusta T.; VASCONCELLOS, Maria P. C. (org.). *Jovens, trajetórias, masculinidades e direitos*. São Paulo: Edusp, 2005.

ALVES, Jaime A. From Necropolis to Blackpolis: necropolitical governance and black spatial praxis in São Paulo, Brazil. *Anti-pode*, v. 46, n. 2, p. 323-339, 2013.

AMADO, Jorge. *Jubiabá*. Rio de Janeiro: Record, 1995 [1935].

AMPARO-ALVES, Jaime. Narratives of violence: the white imagiNation and the making of black masculinity in *City of God*. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 301-310, jul./dez. 2009.

ARAÚJO, Júlio César C. *Notas etnográficas: um diálogo sobre raça, racismo, violência e projetos de vida entre os jovens homens negros no anexo Outeiro Redondo, São Félix-BA*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2019.

ARILHA, Margarete; UNBEHAUM, Sandra; MEDRADO, Benedito (org.). *Homens e masculinidades: outras palavras*. São Paulo: Ecos: Ed. 34, 1998.

BATISTA, Luís Eduardo. *Mulheres e homens negros: saúde, doença e morte*. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2002.

BLAISDELL, Bob. Introduction. In: GARVEY, Marcus. *Selected writings and speeches of Marcus Garvey* (edited by Bob Blaisdell). Mineola, NY: Dover Publications, 2004. p. iii-xii.

CARTA CAPITAL. "O Silêncio dos Homens": documentário discute masculinidade tóxica. *Carta Capital*, 16 set. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/o-silencio-dos-homens-documentario-discute-masculinidade-toxica>. Acesso em: dez. 2023.

CARVALHO, Marília P. O fracasso escolar de meninos e meninas: articulações entre gênero e cor/raça. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, p. 247-290, 2004.

CECCHETTO, Fátima R. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CLEAVER, Eldridge. *Soul on ice*. New York: Delta Books, 1991.

DUARTE, Eduardo A. *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

ELLISON, Ralph. *O homem invisível*. São Paulo: Marco Zero, 1990.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FERGUSON, Roderick A. *Aberrations in black: toward a queer of color critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FERREIRA, Fred A. S. *Maafa: políticas de morte no contexto da guerra racial de alta intensidade na Bahia contemporânea*. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

GARVEY, Marcus. The negro's greatest enemy. In: _____. *Selected writings and speeches of Marcus Garvey* (edited by Bob Blaisdell). Mineola, NY: Dover Publications, 2004. p. 1-10.

GIUGLIANI, Beatriz. *O abandono dos jovens homens negros no ensino médio: um estudo interdisciplinar na escola pública no município de São Félix (Bahia)*. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

GORDON, Edmund T. Cultural politics of black masculinity. *Transforming Anthropology*, v. 6, n. 1/2, p. 36-53, 1997.

GORDON, Lewis. *Bad faith and anti-black racism*. Amherst: Humanity Books, 1999.

HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University, 1997.

HOOKS, bell. *We real cool: black men and masculinity*. New York: Routledge, 2004.

KELLEY, Robin D. G. Looking for the "real" nigga: social scientists construct the ghetto. In: _____. *Yo' mama's disfunkcional!: fighting the culture wars in urban America*. Boston: Beacon Press, 2008. p. 15-42.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 103-117, 1998.

LEMONS, Nina. Morte de MC Kevin: quando a masculinidade tóxica mata os meninos. *Universa*, 19 maio 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/nina-lemos/2021/05/19/morte-de-mc-kevin-quando-a-masculinidade-toxica-mata-os-meninos.htm>. Acesso em: dez. 2023.

LUGONES, Maria. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

MACHADO, Bernardo. Os desafios das masculinidades em tempos de crise. *UOL Tab*, 19 out. 2019. Disponível em: <https://bernardomachado.blogosfera.uol.com.br/2019/10/01/desafios-das-masculinidades-em-tempos-de-crise/?cmpid=copiaecola>. Acesso em: dez. 2023.

MARRIOT, David. *On black men*. New York: Columbia University Press, 2000.

MASCULINIDADE tóxica é tema de campanha do Governo da Bahia. *Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM/BA)*, 14 maio 2019. Disponível em: <http://www.mulheres.ba.gov>.

br/2019/05/2408/Masculinidade-toxica-e-tema-de-campanha-do-Governo-da-Bahia.html. Acesso em: dez. 2023.

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

MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Anablume, 2012.

MORAES, Viviane M.; BRITO, Thiago H. B.; COSTA, Walkiria, G. E. Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. *Itaca*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 281-320, 2020. Edição especial – Filosofia Africana.

MOREIRA, Diva; BATISTA SOBRINHO, Adalberto. Casamentos inter-raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: COSTA, Albertina O.; AMADO, Tina (org.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. p. 81-107.

NKOSI, Deivison F. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva A. (coord.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104.

OKONKWO, Rina L. The Garvey Movement in British West Africa. *The Journal of African History*, v. 21, n. 1. p. 105-117, 1980.

PAES, José Paulo. *De "Cacau" a "Gabriela": um percurso pastoral*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1991.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social*. São Paulo: Edusp, 2008.

PERSPECTIVAS em saúde e direitos reprodutivos. [S. l.]: Fundação MacArthur, v. 2, n. 3, 2000.

PETRUCCELLI, José Luis. Seletividade por cor e escolhas conjugais no Brasil dos 90. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 1, p. 29-51, 2001.

PINHO, Osmundo; SOUZA, Rolf M. Subjetividade, cultura e poder: politizando masculinidades negras. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, v. 5, n. 2, p. 40-46, 2019.

PINHO, Osmundo. Etnografias do *Brau*: corpo, masculinidade e raça na reafirmação em Salvador. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127-145, jan./abr. 2005.

PINHO, Osmundo. O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto da antinegitude em Salvador. In: CAETANO, Marcio; MELGAÇO, Paulo (org.). *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. p. 146-173.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza: Imprensa Oficial, 2007.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf M. (org.). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2019.

ROCHA, Igor C. S. A ordem pública e as masculinidades negras: o controle objetivo e subjetivo do homem negro. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, v. 5, n. 2, p. 47-78, 2019.

ROCHA, Luciane. De-matar: maternidade negra como ação política na "Pátria Mãe (Gentil?)". In: PINHO, Osmundo; VARGAS, João H. C. (org.). *Antinegitude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira*. Cruz das Almas: EdUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 197-202.

ROSA, Waldemir. *Homem preto do gueto*: um estudo sobre a masculinidade no rap brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado

em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

SEXTON, Jared. *Black masculinity and the cinema of policing*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

SEXTON, Jared. The social life of social death: on afro-pessimism and black optimism. *Intensions Journal*, n. 5, p. 1-47, 2011.

SOUZA, Rolf M. *A confraria da esquina: o que os homens de verdade falam entre si em torno de uma carne queimando. Uma etnografia de um churrasco numa esquina do subúrbio carioca*. Rio de Janeiro: Edições Malungo, 2019.

SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. *Diacritics*, v. 17, n. 2 (Culture and counter-memory: the "American" connection), p. 64-81, Summer 1987.

VARGAS, João H. C. *Never meant to survive: genocide and utopia in black diaspora communities*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

VARGAS, João H. C. Por uma mudança de paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 48, n. 2, p. 83-105, 2017.

VIEIRA, Isabela. Pesquisa mostra que raça é fator predominante na escolha de parceiros conjugais. *Agência Brasil*, 17 out. 2012. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/2012/10/pesquisa-mostra-que-raca-e-fator-predominante-na-escolha-de-parceiros-conjugais>. Acesso em: dez. 2023.

VIGOYA, Mara V. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WILDERSON, Frank B. *Red, white & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Durham: Duke University Press, 2010.

WILDERSON, Frank B. *Afropessimism*. New York: Liveright, 2020.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WRIGHT, Richard. *Filho nativo*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

CAPÍTULO 12

Silêncios impostos, estupros em família: sobre mães solteiras e "crias" espúrias

Jane Felipe Beltrão

Este capítulo retoma a história de duas mulheres, mãe e filha, que revelam um segredo terrível vivido por uma “mãe solteira” na primeira metade do século XX, em Belém (PA). O caso permite retomar questões sobre violência sexual no Brasil, revendo os modos de culpabilização das vítimas e as estratégias familiares usadas para garantir a honra da família. A moralidade de ontem permanece, a mudança não se fez sentir para mulheres estupradas e crianças descendentes da relação não consentida que deita fortes raízes e, a depender do tempo, se revela mais forte ou esmaecida pelo silêncio imposto às vítimas. Maria Angélica¹ era uma pessoa

1. Os nomes e os lugares utilizados no texto são todos fictícios, dada a imperiosa necessidade de preservar a identidade da família descrita, conforme rogou a narradora do caso.

discreta, sempre reservada. Convivemos durante quase três décadas, e a narrativa que apresento neste capítulo me foi contada em segredo. Após a narrativa, feita sob uma cortina de lágrimas, ela solicitou docemente que eu só divulgasse a história após “sua passagem”, pois o medo de represálias assaltava seus pensamentos. Afinal, ela era filha de um estupro e tinha vergonha do ocorrido com a mãe.

Disse-me Maria Angélica: “na casa de minha mãe eram seis irmãos, quatro mulheres e dois homens. Os meus avós eram fazendeiros no Marajó e possuíam alguns alqueires de terras, criavam gado e, à época, eram considerados pessoas ‘de posses’, não muitas”, como se dizia nos anos 50 do século XX.

“Eu sempre quis conhecer o Marajó”, disse-me Maria Angélica, mas minha mãe repetia sempre que “não queria mais transpor a baía, pois ficava amedrontada”. Jamais me conformei com aquela desculpa, repetia minha interlocutora, e se perguntava como se amedrontava? As desculpas da mãe pareciam sem sentido, mas com o passar dos anos “muitos fragmentos foram se juntando, um aqui outro ali”, os quais ofereceram a Maria Angélica os “fios perdidos da meada de linha”.

Mãe solteira, sinônimo de vida difícil²

Maria Angélica cresceu em meio a dificuldades, a mãe vivia sobre uma máquina de costura fazendo “roupas para

2. Hoje, é usual chamar as mulheres não casadas e com filhos/as de “mãe solo”, entretanto conservo aqui o vocabulário da época de Maria Angélica, assim mesmo, carregado de preconceito e que acarretou a dolorosa discriminação de Maria Flor e descendentes.

fora”, tinha algumas clientes, mas o grosso de seu trabalho era destinado às pequenas camisarias da cidade que terceirizavam algumas etapas da produção. Na casa eram três pessoas, a mãe, a filha e o irmão, um pouco mais velho que Maria Angélica, chamado José Maria. Moravam no subúrbio de Belém em uma casa humilde, nas imediações do bairro popular Terra Firme.

Muito cedo, Maria Flor internou seu filho e sua filha em escolas para crianças “órfãs de pai”, José Maria ficou em um educandário para meninos que Maria Angélica não mais lembrava o nome e ela foi interna no Instituto Santa Tereziinha, em Bragança (PA), para desespero da pequena “órfã de pai”, pois era difícil ver a mãe.³

Maria Angélica e José Maria não conseguiram permanecer nos educandários para órfãos, ela não lembra se a mãe não conseguia pagar as taxas – que não eram tão altas – ou se as traquinagens ou a discriminação sofrida por serem negros, mesmo sem se darem conta à época, fez a mãe desistir de educá-los nos orfanatos.

Desse modo, os irmãos não concluíram a instância escolar que hoje é chamada de ensino básico. Ela me disse que a obrigação de fazer caligrafia deixou-a dona de “letra desenhada”, mas o irmão não chegou a aprender a escrever

3. À época, chamava-se de “órfãos de pai” as crianças filhas de mãe solteira, “órfãos de pai e mãe” as crianças cujos genitores faleceram ou que tinham sido abandonadas na roda dos expostos ou em algum outro lugar. “Órfãos de mãe” eram crianças cujas mães poderiam ter falecido de parto. No caso dos “órfãos de pai”, não se supunha a morte do pai, mas a condição da mulher que supostamente atentou contra as normas vigentes, não interessando as razões da ausência paterna.

com letra cursiva. Assim, com o malogro da educação escolar, José Maria trabalhou desde cedo com transporte de cargas em carroças e carrinho de mão para ajudar em casa. Maria Angélica ajudava nas costuras fazendo o “serviço de mão” que as máquinas de costura da época não faziam. Hoje, me disse Maria Angélica, as máquinas só faltam falar, ninguém sabe mais o que é “serviço de mão”, que tomava um longo tempo e ela devia fazer rapidamente para poder entregar as roupas às freguesas/clientes.

Ninguém da família lhes estendia a mão. Maria Flor foi expulsa da casa dos pais quando ficou grávida pela primeira vez, jamais recebeu um pedaço da pequena fazenda dos pais. Esta foi herdada integralmente pela irmã mais velha. Com o tempo, os dois irmãos e as três irmãs de Maria Flor se casaram e, por conta dos filhos/as que deveriam estudar, vieram para Belém.

Maria Angélica estranhava a relação da mãe tanto com os irmãos quanto com as irmãs. Os irmãos iam, com alguma regularidade, à casa de Maria Flor. Entretanto, as irmãs, que mandavam chamá-la sempre que alguém adoecia e que eram pessoas “bem-sucedidas”, garantiam que Maria Flor entrasse sempre pela porta lateral ou, como se diz hoje, pela área de serviço. Elas nem sempre eram recebidas pelas parentas. Por mais próximas que fossem, as parentas tinham ascendido socialmente, e uma moradora da Terra Firme e mãe solteira só poderia prestar serviços às “embranquecidas” irmãs.

Outro motivo de estranheza em relação aos/às parentes/as, segundo Maria Angélica, era o fato de que, quando saíam do subúrbio e vieram para o centro da cidade, as re-

lações se modificaram. Inicialmente, ela atribuiu a mudança ao fato de Maria Flor ter se tornado uma modista de respeito e com uma razoável clientela.

Com o passar do tempo, um dos cunhados de Maria Flor, casado com Maria Dália, que era padrinho tanto de José Maria, como de Maria Angélica, passou a vir todos os dias à casa da família.

José Guilherme, casado com Maria Dália, passava bem cedo, vindo do Ver-o-Peso,⁴ e deixava o necessário para o almoço dos três. O padrinho repetiu o gesto até falecer. Maria Angélica julgava que o fato ocorria porque o viúvo sentia falta de Maria Dália e, ao conversar com Maria Flor, amenizava as saudades. As duas irmãs (Maria Flor e Maria Dália) eram muito parecidas aos olhos de Maria Angélica.

Minha interlocutora se interrogava a razão da visita e das dádivas. Maria Dália jamais tratou Maria Flor com deferência, pelo contrário, sempre discutiam e os encontros, não raras vezes, terminavam em choro. Ela também se interrogava porque as visitas se mantiveram quando a situação financeira da família tinha melhorado e as dádivas não eram necessárias como antes. O tempo foi passando, mas ela não desistiu de tentar entender.

Maria Angélica conseguiu um emprego de balconista em uma loja do centro comercial de Belém, e José Maria tornou-se vendedor. A vida mudou. Entretanto, alguns segredos se mantiveram, e Maria Angélica, sempre atenta, procurava desvendá-los. O maior deles era não saber quem era seu pai.

4. Mercado e feira onde os moradores de Belém faziam suas compras diárias até os anos 70 do século XX quando surgiram os supermercados e maiores facilidades para adquirir refrigeradores.

Descoberta infame

Na certidão de Maria Angélica e de José Maria, no item filiação, consta apenas o nome de Maria Flor. O irmão e a irmã tinham muita curiosidade de saber quem era o pai, mas a mãe sempre se esquivou e evitava falar sobre o assunto. Maria Angélica, desconfiada, revirava papéis em busca de algo que lhe permitisse saber quem era seu pai. Ela tanto pediu à mãe que acabou descobrindo o nome do pai. Entretanto, a descoberta foi desesperadora.

Maria Flor, mais idosa, depois de ter perdido as irmãs, na altura dos seus 80 anos, avó de netos e netas, decidiu que era chegada a hora de contar à filha o segredo de uma vida. Maria Angélica finalmente saberia quem era o pai.

Disse-me Maria Angélica, “ela sentou em sua cadeira de embalo, próximo da janela, a luz do sol iluminava o rosto e os cabelos prateados pelo tempo e falou: minha filha querida, vou contar quem é o pai de vocês, mas você e meu José não vão gostar e talvez até passem a me desprezar”.

Chorou um pouco e começou, “o pai de vocês não era um homem bom, não teve coragem de assumir vocês... Eu namorei com ele por um tempo, mas a Maria Dália era a minha irmã caçula e sempre foi formosa, quando ele a conheceu me deixou de lado.”

A mãe, com a voz embargada, continuou:

meu pai fez gosto, minha mãe apoiou, o que eu podia fazer? A minha irmã Maria Cândida era gêmea de Maria Dália e namorava com o irmão do pai de vocês que também era gêmeo com

ele... Todos achavam lindo e, depois, casar "gêmeas com gêmeos", era muita coincidência, era "coisa de destino". O que eu ia dizer? Falavam até que era "mandado do céu". Como ninguém sabia que eu tinha namorado com José Guilherme, calei, chorava pelos cantos e quando alguém perguntava eu respondia que chorava porque minhas irmãs vão casar e eu vou ficar só, todos se vão e eu fico.

Maria Angélica disse-me que a mãe estava lívida e muito emocionada. E ela perguntou: o meu pai é meu padrinho José Guilherme? A mãe aquiesceu. A história começava a ser desvendada. A mãe, com muita dificuldade, confessou o segredo que guardou a sete chaves durante sessenta anos.

E se transportou para o "tempo que se foi" e disse:

o casamento das minhas irmãs foi completo e dentro da pompa e circunstância que, à época, eram permitidas em uma fazenda marajoara com as posses dos meus pais e da família dos noivos. Teve de tudo um pouco, as pessoas estavam felizes, assistiram o ritual, dançaram, comeram e beberam, mas eu tive de esconder minha tristeza, na verdade meu "desencantamento" com o pai de vocês.

Como a festa terminou tarde, as pessoas que não voltaram para suas casas se deixaram ficar pelo terreiro da fazenda e se distribuíram pelos muitos quartos e pelo avarandado da casa.

Escondida, Maria Flor foi descoberta pelo agora cunhado e antigo namorado, o qual conseguiu enganá-la uma vez mais e, longe das vistas de convidados/as, fez juras de amor que ela pouco acreditou, mas era apaixonada. José Guilherme insistiu para tê-la consigo, mas ela resistia. Acontece que, bêbado, arrancou as roupas de Maria Flor, ali mesmo na “quebrada do terreiro”, forçou a relação, ela quis gritar, mas o bruto lhe tapou a boca e, como um animal resfolegando, promoveu a noite de núpcias com ela. A irmã não teve a chance de usar, como se dizia no passado, a “camisola do dia” e nem de desfrutar do marido, pois este estava desfrutando sem consentimento de sua irmã.⁵

Maria Flor quase enlouqueceu, pois o José Guilherme que ela conheceu era amável. Na verdade, ela foi possuída de forma truculenta por alguém que enganou as duas irmãs. O dia do casamento se encerrou tragicamente para a mãe de Maria Angélica. Como tinha o corpo arranhado e roxo pela violência, pois foi posta contra uma parede de chapisco,⁶ passou a esconder-se. Como as irmãs permane-

5. Sobre a brutalidade dos homens ao praticarem o estupro, conferir: Beltrão (2016a, 2016b, 2017) e, ainda, Beltrão, Barata e Aleixo (2017), textos nos quais apresentamos as violências cometidas contra meninas e jovens indígenas e quilombolas, cuja saga se diferencia da situação de Maria Flor no que diz respeito à reação diante de seus algozes.

6. Parede irregular e rugosa pronta para receber as demais camadas de argamassa que, aplicada sobre a alvenaria, recebe depois a aplicação do emboço para regularizar a superfície do chapisco e por último receber o reboco, camada de acabamento que torna a parede lisa. Durante os anos 50 e 60 do século passado, nem todos os construtores tinham condições de proceder o acabamento, e a barra mais próxima do chão permanecia sem acabamento. No Pará, esse tipo de parede chama-se “biribá”, por lembrar a rugosidade da casca da fruta.

ceram na fazenda, o almozinho continuou a procurar Maria Flor, que tinha pavor de vê-lo por perto. Ela foi estuprada todas as noites em que não conseguiu fugir de José Guilherme. Perdeu a conta de quantas vezes disse não.

Maria Angélica me disse que, se tivesse adivinhado, não teria perguntado tanto pelo pai que não conhecia. Preferia ter ficado com a figura do padrinho que lhe fazia mimos.

Passado uns meses, o resultado dos sucessivos estupro apareceu, Maria Flor estava grávida do filho que veio a chamar-se José Maria e tudo veio à tona. Maria Dália também engravidou do marido, o pai – senhor José Alcebíades – era pessoa severa e a todos ameaçou. Como Maria Flor não saía de casa, ela foi submetida a rigoroso interrogatório na frente de toda a família. Foi demasiado constrangedor e a menina acabou apontando o seu “infelicitador”.⁷ Como ele era casado com Maria Dália, a irmã e o marido se protegeram acusando Maria Flor de “ficar se assanhando” para José Guilherme e, assim, como me disse Maria Angélica, a mãe quase foi “apedrejada como Maria Madalena”.

Para encurtar a história, Maria Flor foi expulsa de casa e abandonada à própria sorte com 20 anos.

A mãe de José Maria, com ele no ventre, foi ajudada – às escondidas dos pais – pelo irmão André e veio a Belém. Instalou-se na capital e, sem estudos, começou a costurar para pagar as contas. A gravidez a deixou cheia de proble-

7. Vocábulo utilizado na primeira metade do século XX para designar o defloramento de uma menina/mulher virgem antes do casamento, o fato tinha resultado drástico para a “infelicitada”, pois a tradição machista exigia que as meninas se casassem virgens, sob pena de serem devolvidas à família de origem, caso escondessem o fato do marido.

mas pelos enjoos e pela desnutrição, dada a mudança da alimentação, pois na fazenda comia proteína, tinha leite e queijo frescos. Na cidade, o “de comer” era escasso. As dificuldades se somavam dia após dia, e nossa protagonista teve o primeiro filho na Santa Casa de Misericórdia, como indigente, e assim foi sobrevivendo, como informou a filha.

A filha, mesmo indignada com a narrativa, perguntou quase que em surdina: e eu, como nasci? A mãe, alquebrada pela emoção e vendo a filha em prantos, disse docemente: “vou parar, amanhã conto sobre você. Deixe-me dormir, estou exausta.”

Maria Flor, segundo a narrativa de Maria Angélica, não dormiu tranquila, parecia sonhar, meio desassossegada, parecia que chorava e soluçava. A filha se “maldisse”, afinal provocou a mãe e se martirizava com o assunto. Ela se interrogava se não teria sido melhor ficar sem saber do pai, pois agora a figura supostamente bondosa do padrinho tinha “pés de barro” e se quebrou com a narrativa de Maria Flor.

No dia seguinte, a mãe acordou cedo e, ao sentar-se com a filha para tomar café, continuou a triste narrativa. Disse Maria Flor que, quando veio escorraçada para Belém, ficou um tempo longe das ameaças de José Guilherme, mas quando a irmã e o marido se mudaram para Belém, o tormento tornou-se mais amiúde. As casas eram distantes uma da outra, fato que permitia a José Guilherme continuar o assédio sexual impunemente, pois ela morava sozinha com José Maria, seu primeiro filho.

Maria Angélica narrou que a mãe ainda tremia contando o acontecido. A mãe soluçava ao lembrar e narrar as ocor-

rências. Dois anos após a chegada da irmã e do marido, ela engravidou de Maria Angélica, a saga acontecida com José Maria se repetiu com o nascimento da minha interlocutora.

José Guilherme ainda exigiu ser padrinho de Maria Angélica. Minha interlocutora declarou que se o dito padrinho/pai e a tia estivessem vivos, ela teria, talvez, desatinado. Felizmente, eles tinham partido há alguns anos. Ela olhou fixamente para mim e disse: “tive um criminoso como pai... e padrinho e madrinha também criminosos. Quanta afronta... que falta de caráter e, sobretudo, de humanidade”. Sempre que Maria Angélica me contava um pouco da saga, se emocionava e chorava muito.

Retalhos mal-ajambrados

Quando conheci Maria Angélica, não me dei conta do quão amargurada era a sua vida. Depois de anos de convivência, fui descobrindo aos poucos os fragmentos da vida que ela insistia em buscar considerando a necessidade de encontrar razão para o que aconteceu à mãe. Pouco a pouco, me apresentou os retalhos, talvez não todos, mas o suficiente para montar uma colcha daquelas que Maria Flor ajambrava com os retalhos que sobravam das roupas que produzia. Colchas que serviam de coberta à filha e ao filho na barraca⁸ da Terra Firme.

8. Toda casa “modesta” coberta de palha com paredes emboçadas, localizada nos subúrbios da cidade de Belém no Pará, era chamada de barraca. Casa coberta com palha em duas águas, de porta e janela e ao fundo um pequeno quintal.

A “menina curiosa”, que tornando-se madura um dia descobriu a verdade, juntou, na esperança de aplacar seu sofrimento, cada retalho que a vida se encarregou de espalhar. Tomando os fios da dor, reuniu um a um, emendou-os e fez o “rosário de penas” que ela acreditava que ia desfazendo, como no fado, e “chorava a cantar”.⁹

Certo dia, Maria Angélica me “encheu de perguntas”. Interrogou-me porque sua mãe passou por aquelas situações. Ela desejava escrever a história, mas tinha medo de expor uma vez mais a mãe, afinal, mesmo Maria Flor, Maria Dália e José Guilherme terem partido, existiam os/as primos/as, o irmão, os filhos/as e agora os netos/as. Ela me disse: não vão crer no que digo, vão achar que estou “caduca”, variando pela idade.

Maria Angélica não queria revelar o segredo “por revelar”, queria que as pessoas pensassem sobre a crueldade do caso, pensava que as muitas “órfãs de pai” com quem conviveu no internato podiam ser fruto de histórias semelhantes. Sua mãe ao narrar asseverou que o fato acontecia com muitas meninas no seu tempo de mocidade e que elas viviam amarguradas pelo abandono, mas não confessavam os casos, tinham muita vergonha e sentiam-se culpadas pelo desenlace dos fatos. A filha insistiu que ela revelasse outros casos, mas Maria Flor silenciou, disse que não tinha o direito de contar as histórias de outras mulheres, elas não lhe pertenciam. Muitas narrativas foram feitas como confidências em momentos de dor, de doença das crianças, ou relembrando a expulsão da casa dos pais, pois como disse

9. Alguns dias, quando a tristeza lhe assaltava, ela ouvia a canção *Foi Deus*, na voz de Amália Rodrigues (Foi Deus, 1992).

Maria Flor: “mulher é sempre culpada, ninguém ouve o que se diz, meus pais não me deixaram explicar”. Na verdade, José Guilherme era casado com Maria Dália e não convinha aos pais romper a aliança, afinal seriam dois “escândalos”. O caso de Maria Flor era mais fácil de abafar, expulsando-a de casa, sem chance de dizer nada sobre o acontecido.

Penso que Maria Angélica sugeria que eu, como pesquisadora, a partir de uma história particular cuja protagonista era sua mãe, examinasse as questões de fundo que o relato contemplava. Considerando a insistência de Maria Flor em apontar outros casos, mas silenciar sobre os nomes das mulheres constrangidas e pensar nas inúmeras meninas internas colegas de Maria Angélica, as questões de fundo estavam em tese expostas, como fraturas. Perguntei os nomes das demais “órfãs de pai”, entretanto minha interlocutora foi discreta, arrolou uma meia dúzia de nomes, mas evitou revelar os sobrenomes.¹⁰ Talvez se eu tivesse insistido um pouco mais, teria descoberto os nomes que Maria Angélica se negou a revelar. Entretanto, achei, à época, que não deveria provocar outras narrativas, pois elas eram demasiado doloridas para alguém que revelou a mim um segredo tão estarrecedor.

10. Para inventariar os nomes, eu teria que ir ao Instituto Santa Therezinha, em Bragança (PA), e obter autorização para pesquisar os arquivos contemporâneos à internação de Maria Angélica. Entretanto, como antropóloga, sei que as ocorrências são muitas, no passado elas eram ocultadas, hoje elas são denunciadas e, segundo o noticiário, o Brasil registrou, em 2019, pelo menos um caso de estupro coletivo a cada 100 minutos. Podemos contar também com a possibilidade de subnotificação, pois os dados são do Ministério da Saúde. No Pará, entre 2011 e 2019, 1231 casos foram registrados, todos com mais de um envolvido. “Os números podem ser maiores, já que muitas vítimas preferem esquecer tudo que passaram a procurar uma delegacia ou hospital” (Souto, 2021).

A trama dos retalhos da colcha

Segundo a legislação brasileira, o crime de estupro é definido como qualquer conduta, com emprego de violência ou grave ameaça, que atente contra a dignidade e a liberdade sexual de alguém. O elemento mais importante para caracterizar esse crime é a ausência de consentimento da vítima, caso de Maria Flor.

A trama da colcha tecida pela mãe de Maria Angélica, ao unir retalhos “da vida”, traz impressa os muitos crimes perpetrados contra essa mulher nascida na virada do século XIX para o XX. A guarda do segredo, por tantos anos, parece ter observado a necessidade de proteger seu filho e sua filha, que eram crianças consideradas “espúrias”, “bastardas” ou “órfãs de pai”, fruto de relações de parentesco subestimadas (depreciadas ou espúrias).

Maria Flor considerava uma sorte ter saído viva do episódio, pois “crimes de honra” costumam ser lavados com o sangue de quem ousa praticá-lo. A suposta sorte que Maria Flor atribuía a si deixa o estupro para trás. Ela, provavelmente, chamou a si a versão relativa ao “manchar a honra” da família (Corrêa; Souza, 2006).¹¹

A estratégia de enfrentamento da situação, levada a efeito por Maria Flor, parece ter sido estabelecer uma trégua

11. Conferir a excelente coletânea organizada por Mariza Corrêa e Érica Renata de Souza (2006), a partir de um encontro internacional, do qual participaram pesquisadoras de diversas partes do mundo que apresentaram seus trabalhos sob a perspectiva de estabelecer comparações a respeito dos “crimes de honra” que produzem violência contra as mulheres.

com os diversos núcleos domésticos com os quais conviveu, e quem sabe por considerar que, discriminada e longe da família de origem, fosse possível sobreviver. Talvez, para ela, o estupro produzisse dor, mas nada comparável ao “crime de honra” que os parentes consanguíneos e afins imputaram a ela ao expulsarem-na da casa da família de origem. A morte física não ocorreu, mas é possível afirmar que a “morte social” se consumou.

Os pressupostos parecem complementares. Inicialmente, os retalhos tingidos de púrpura pelo “sangue derramado”, em face da violência e da brutalidade dos muitos estupros pelos quais a protagonista da narrativa passa, tornam-se arroxeados pelas marcas indeléveis que a violência deixou no corpo e na memória de Maria Flor, com nuances rubras pela vergonha. Afinal, duas irmãs terem filhos/as de um mesmo homem, o qual era marido de uma delas e a outra era tomada como a “leviana”, para dizer pouco, era no início do século XX um escândalo que poderia ser classificado como incesto e adultério.

Na paleta de cores das dores impostas à protagonista, o bege se faz presente e diz respeito às diversas oportunidades em que foi humilhada pelos/as parentes ou por desconhecidos/as com quem interagiu. Mesmo guardando o segredo por muitos anos, uma mulher solteira e com filhos era alvo de suspeitas, pois representava um perigo às demais famílias. O fato de Maria Flor não ter sido morta produziu penas severas a quem supostamente foi permitida a vida.

O pai e o cunhado de Maria Flor, mesmo não tendo reagido, como se costumava dizer no Brasil até o início do sé-

culo XXI, em *legítima defesa da honra* ou *sob violenta emoção*, culpabilizaram a vítima do estupro garantindo a total impunibilidade do algoz (Pimentel; Pandjarian; Belloque, 2006). Algoz que ainda se permitia ser “generoso”, levando diariamente óbolos aos filhos que não assumiu, o que por certo produzia abertura da ferida de Maria Flor, que muitas vezes resmungava sobre as visitas do cunhado. Resmungos pouco entendidos pelos filhos, pois José Guilherme encarnava então a figura do padrinho bondoso.

Douradas são as nuances do enfrentamento da situação por Maria Flor, que, por ter segurado, entre os dentes, a raiva de seus algozes, permitiu que os filhos considerados espúrios constituíssem suas famílias longe do anátema que se abateu sobre ela. Como religiosa que foi, nossa protagonista tentou expiar seus pecados que pareciam ser muitos: infidelidade, incesto, adultério e desonra da família. Maria Angélica confessou que a mãe frequentava a Igreja Católica e, contrita, rezava durante as missas e festividades, nessas oportunidades parecia feliz, embora no cotidiano fosse uma pessoa considerada de mau humor.

Em uma de nossas conversas, brinquei com Maria Angélica dizendo-lhe que o mau humor poderia ser uma forma de proteger-se do mundo e dos homens. Maria Flor era uma negra linda aos olhos da filha,¹² que teve muitos admi-

12. A afirmação de Maria Angélica permitiria uma análise mais aprofundada da questão racial, caso, em outros momentos da narrativa, as referências raciais associadas à sexualidade e gênero fossem mais presentes. Entretanto, penso que vale trazer a lume que, desde os trabalhos de Sonia Maria Giacomini (1988) sobre “mulher e escrava”, chegando às referências de “raça, gênero e sexualidade no embate colonial” de Anne McClintock (2010), as relações de po-

radores, mas não se permitiu “contrair núpcias”, como dizia, não era para o “seu bico”, para sua vida! Morreu “de velhice” e, como se dizia antanho, caduca, caduca, sem se dar conta do mundo a sua volta, aos 85 anos. E como disse Maria Angélica: “foi na paz!”.

Narrativa final sobre crimes em família

Com as mudanças legais recentes, os crimes em família, ao serem revelados, não mais permitem a realização de justiça por morte dos autores e nem a prescrição e falta de provas. O caso de Maria Flor é emblemático da virada do século XIX para o século XX, mas podemos encontrar casos semelhantes ainda no século XXI.

As mulheres – meninas e jovens – continuam a enfrentar, muitas vezes sozinhas, situações de violência que as envergonham. Mesmo considerando que os “delitos contra a honra e os bons costumes” passam a ser nomeados como “delitos contra a liberdade sexual ou a integridade sexual” e que haja leis novas, como a que tipifica o crime de importunação sexual, os regulamentos de assédio e outros tantos instrumentos legais, a sociedade ainda é machista. É possível afirmar que os “crimes de honra” exigem, para serem compreendidos, a possibilidade de trabalhar a interseccionalidade, como indica Kimberlé Crenshaw (1991). No caso de Maria Flor, como se pode inferir pelo depoimento da in-

der colonial que permeiam o cotidiano de mulheres negras estão postas e desembaraçar-se delas, na virada do século XIX para o XX, não seria tarefa fácil para Maria Flor que, talvez, aos olhos de muitos homens fosse objeto de cobiça sexual.

terlocutora, há relações assimétricas entre os protagonistas da violência, nas quais a hierarquia patriarcal se faz presente. A questão racial permeia as relações estabelecidas, pois Maria Angélica considera que a mãe era uma “negra linda”, que parece ter sido admirada por muitos. Não há referência à cor da pele dos demais protagonistas, mas a pessoa negra foi “desamparada” por muitos, fato que indica não apenas a presença de discriminação racial, mas também uma associação com a discriminação de gênero.

O sistema jurídico vigente no Brasil ainda se encontra impregnado de concepções como “mulher honesta”, “mulher virgem”, em que pese todo o esforço dos movimentos feministas e as mudanças na letra da lei. As concepções apontadas evidentemente não são os únicos entraves à restauração dos direitos humanos das mulheres, pois para além das concepções possuímos legislação e decisões jurisprudenciais marcadas pela impunidade dos agressores, incorporação de estereótipos, preconceitos e discriminações à demandante.

Se o caso de Maria Flor tivesse sido julgado, provavelmente ela seria tomada como uma mulher não honesta, pois o relacionamento com José Guilherme, antes do primeiro estupro, não era do conhecimento dos pais. O relacionamento com Maria Dália parece premeditado, pelo algoz, para usufruir das duas irmãs sem maiores admoestações. O que “atrapalhou” os planos de José Guilherme foi a gravidez de Maria Flor. Assim, a acusação de leviandade, infidelidade e adultério contra a jovem teria salvado o casamento de Maria Dália, e a expulsão de Maria Flor teria lavado a honra da família Silva.

Suspeito que o estupro de Maria Flor no dia do casamento de Maria Dália jamais tenha vindo à mesa de “reunião”, que pode ser qualificada de inquisitorial, feita entre os membros da família Silva. Nos casos de “crimes de honra”, o que importa é a restauração da honra familiar, especialmente considerando as sociedades de pequeno porte e as relações de poder da família. Por certo, no dia da reunião, não existiam convidados/as à mesa, como no dia do casamento, e a distância entre as propriedades facilitava a tomada de decisão e a sua ocultação.

Pela coerção patriarcal presente na decisão, cada membro da família teve um papel, para alguns a indignação e a violência contra Maria Flor, para outros a resignação aplacada pela expulsão da “mulher pouco séria”, caso de Maria Dália e do próprio criminoso. Para André, restou acobertar a irmã e fazer cumprir a expulsão conduzindo-a para Belém. É possível que mesmo a viagem e a instalação de Maria Flor no bairro da Terra Firme, em Belém, tenham sido financiadas pelo patriarca da família, José Alcebíades, afinal era necessário afastar dos campos do Marajó as marcas da suposta desonra.

As considerações que apresento, à guisa de conclusão, são pressuposições colhidas a partir de outros relatos de meninas e jovens que, como Maria Flor, foram tomadas como culpadas das situações de violência que enfrentaram.

Com sugere Natalia León Galarza (2006), a honra foi e é uma mediação de natureza ideológica para a prática de violência de gênero, a qual se fundamenta na postulação de que a honra masculina é balizada pelo comportamento

sexual das mulheres, mesmo que a mulher seja vítima de estupro. O pacto fraterno intrafamiliar parece oscilar entre a violência e o respeito, marcado pela ausência de sororidade feminina, visto que minada pelo patriarcalismo. A permanência de longa duração dos casos de mulheres em situação de violência parece indicar que pouco mudou quando se trata do estatuto social da mulher, a tutela parece não ter sido modificada, em que pese as lutas feministas.

Os “crimes de honra” ainda produzem assassinatos reais ou simbólicos de mulheres, por formarem, como ensina Hoda Rouhana (2006), um padrão que atravessa comunidades, culturas, castas, estamentos, classes, religiões e nações e por apresentarem como resultado o controle da autonomia das mulheres.

Referências

BELTRÃO, Jane Felipe. Cunhatãs de uso comum, segredos guardados em Igaçabas ou direitos de indígenas meninas violadas. In: VELLOSO, Elísio Augusto; FONSECA, Luciana Costa; CHICHOVSKI, Patrícia Blagitz (org.). *Direitos humanos na Amazônia*. Salvador: Ed. Juspodivm, 2017. p. 89-106.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e quilombolas: crianças em circulação ou em situação de violência? *Mundaú*, Maceió, n. 1, p. 91-102, 2016a.

BELTRÃO, Jane Felipe. Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 204-213, 2016b.

BELTRÃO, Jane Felipe; BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco; ALEIXO, Mariah Torres. Corporeidades silenciadas: refle-

xões sobre as narrativas de mulheres violadas. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 592-615, 2017.

CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica Renata (org.). *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

FOI DEUS. Intérprete: Amália Rodrigues. Compositor: Alberto Fialho Janes. *In: ABBEY Road 1952*. Intérprete: Amália Rodrigues. [S. l.]: Valentim de Carvalho, 1992. 1 CD, faixa 1.

GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.

LÉON GALARZA, Natalia Catalina. Honor y violencia conyugal: rupturas, desplazamientos y continuidade. *In: CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica Renata (org.). Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006. p. 209-238.

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

PIMENTEL, Sílvia; PANDJIARJIAN, Valéria; BELLOQUE, Juliana. "Legítima defesa da honra". Ilegítima impunidade de assassinos: um estudo crítico da legislação e jurisprudência da América Latina. *In: CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica Renata (org.). Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006. p. 65-134.

ROUHANA, Hoda. Crimes de honra. Perspectivas das mulheres que vivem sob a lei muçulmana. *In: CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica Renata (org.). Vida em família: uma perspectiva*

comparativa sobre “crimes de honra”. Campinas: Pagu/Unicamp, 2006. p. 373-387.

SOUTO, Luiza. Violência contra a mulher. *Universa UOL*, 11 maio 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/05/11/estupro-coletivo.htm>. Acesso em: 11 maio 2021.

CAPÍTULO 13

Envelhecimento e homossexualidade masculina em pesquisas antropológicas brasileiras: corpos, sexualidades e relacionamentos

Júlio Assis Simões

Desde a virada do milênio, em meio à crescente relevância social alcançada pelas questões de sexualidade e gênero como domínios privilegiados de autodefinição pessoal, produção de subjetividades, manifestações coletivas e reivindicações políticas, assistimos ao aumento de estudos e pesquisas nas ciências sociais brasileiras, especialmente na antropologia, sobre diversidade sexual e de gênero. Essa crescente literatura tem sido objeto de várias resenhas e balanços críticos.¹ Este capítulo é um esforço de reflexão sobre investimentos etnográficos realizados no cruzamento entre envelhecimento

1. Ver, entre outros, Grossi (2010), Simões e Carrara (2014), Debert, Simões e Henning (2016), Facchini e França (2017) e Franch e Nascimento (2020).

e homossexualidade masculina, a partir de minha própria experiência e pesquisa e da de outros pesquisadores mais jovens que se dedicaram a relacionar esses temas.

A maior parte das pesquisas tratando de homossexualidade masculina e envelhecimento que servirão de apoio a esta discussão foi realizada em grandes cidades e capitais, como São Paulo (Henning, 2014, 2016a, 2016b; Saggese, 2015, 2018; Simões, 2004, 2011, 2013), Rio de Janeiro (Mota, 2014; Soliva, 2016, 2019), Fortaleza (Paiva, 2009, 2013), Porto Alegre (Duarte, 2013; Pocahy, 2012; Seffner; Duarte, 2015) e Florianópolis (Santos; Lago, 2016). Mas há também pesquisas realizadas no “interior” (Cardoso, 2015; Passamani, 2015, 2018). Essa lista não é exaustiva: oferece uma amostra de alguns trabalhos que tiveram mais circulação. A maioria deles focalizou homens velhos acima de 50 e raramente além dos 75 anos, predominantemente identificados como brancos, com nível educacional médio e superior. A discussão que apresento é, portanto, parcialmente enviesada pelas características predominantes do perfil das pessoas pesquisadas nesse recorte, mas, como se verá, as fronteiras de sexualidade, gênero, raça e idade dos interlocutores das pesquisas não são tão rígidas como a descrição simplificada acima pode dar a entender.²

2. Pode-se ilustrar isso com o estudo de Passamani (2018), realizado nas cidades de Corumbá e Ladário, na fronteira com a Bolívia, que incluiu também uma mulher lésbica e duas pessoas trans, em que aparecem mais interlocutores de mais de 75 anos, de classe baixa, pardos e pretos. Em menor proporção, há trabalhos focalizando mulheres lésbicas (Alves, 2010; Lacombe, 2016) e travestis e pessoas trans (Sabatine, 2017; Sander; Oliveira, 2016; Siqueira, 2015), que não serão tratados neste ensaio.

O campo de estudos de diversidade sexual e de gênero é bastante fértil, mas também acidentado. Estou ciente dos problemas envolvidos com a categoria “homossexualidade”, inclusive sua aparente obsolescência em face do amplo, diferenciado e muitas vezes intratável espectro das condutas, identidades e subjetividades associadas a sexualidade, gênero e outros eixos de diferenciação. Minha própria experiência de pesquisa neste campo, que se desenvolveu a partir dos anos 2000, teve lugar em meio ao crescente processo social e político de dissolução do campo das homossexualidades em uma multiplicidade de expressões de sexualidade e de gênero, referidas por siglas móveis e mutáveis.³ Ainda assim, por questões de inteligibilidade e economia discursiva, mantenho o uso da expressão “homossexualidade masculina” para me referir a uma parte do universo das relações sexuais e afetivas entre “homens”, isto é, pessoas cisgênero cujos corpos são designados pelo sexo masculino, visto que são as experiências de envelhecimento dessas pessoas que formam o principal objeto das pesquisas aqui comentadas.

3. No momento em que escrevi este texto, o movimento social adotava formalmente o acrônimo LGBTI+ para designar lésbicas, gays, bissexuais, travestis e pessoas trans, incluindo o “I” para intersexuais e + como indicativo de abertura para outras identidades não abarcadas na sigla atual. Na comunicação convencional, inclusive na mídia, o acrônimo LGBT ainda prevalece, mas tem sido progressivamente substituído por LGBTQIA+, incluindo o Q de “*queer*” e o A de “*assexuais*”. Já se assiste também à inclusão do P de “*pansexuais*” e o N de “*não binários*”. Para mais discussões sobre as siglas e seus sujeitos, ver, entre outros, Simões e Facchini (2009), Aguião (2018), Bulgarelli (2017) e Facchini (2020). Sobre a diversificação dos espaços de sociabilidade e consumo homossexual em São Paulo nos anos 2000 em diante, ver, entre outros, Simões e França (2005) e França (2012).

O modo como essas pessoas se nomeiam em termos de sua sexualidade também varia muito (“gay”, “homossexual”, “gosto de rapazes”, “homem”). Para simplificar a comunicação, adotarei as expressões “homens homossexuais”, “homens gays” ou simplesmente “homens”, ciente de que são categorias igualmente instáveis e inconstantes.

Começo com comentários sobre a proeminência alcançada pelas questões de diversidade sexual e de gênero e com uma discussão que relaciona e problematiza enfoques sobre mudanças na experiência social da homossexualidade masculina e considerações sobre o “envelhecimento bem-sucedido” provenientes da gerontologia. Para tanto, faço uma retomada das orientações que guiaram minha própria preocupação de pesquisa, na virada do milênio, e introduzo o argumento geral de que a criação de novos significados e sensibilidades em relação às orientações sexuais e às identidades de gênero, bem como ao envelhecimento e à velhice, levam a marca de uma experiência geracional específica, historicamente circunscrita e articulada por marcadores sociais de gênero, raça e classe. Na segunda parte, destaco alguns achados de etnografias recentes que permitem abordar a complexa engenharia acionada pelas pessoas nelas retratadas para lidar com corpos, sexualidades, relacionamentos e outros desafios postos pelo envelhecimento.

Homossexualidade masculina e envelhecimento bem-sucedido

O foco antropológico em questões de envelhecimento e diversidade sexual e de gênero acompanhou a tendência

geral de aumento de interesse nas temáticas de gênero e sexualidade a partir dos anos 2000. Isso, por sua vez, está relacionado com a intensificação, nesse período, do processo de cidadanização das pessoas e coletivos longamente afetados pelos estigmas de orientação sexual e expressão de gênero (Carrara, 2015, 2016); assim como com a própria expansão do campo de ensino e pesquisa de pós-graduação em Ciências Sociais e, em particular, na Antropologia no Brasil (Simião; Feldman-Bianco, 2018).

Os precursores imediatos dessas pesquisas são estudos que vinham tematizando gênero, sexualidade e envelhecimento, desde a década anterior, sob diferentes enfoques.⁴ Desde o estudo de Mauro Brigeiro (2000, 2002) sobre os “senhores sacanas” cariocas e de meu ensaio motivado pelo encontro com os “coroas” paulistanos (Simões, 2004, 2013) até a recente coletânea que analisa e celebra as “velhices LGBT” (Baron; Henning; Ortiz, 2021), acompanhamos o florescimento de um novo campo de estudos, refletindo esse novo tema político produzido em meio ao aumento da sua evidência no campo social.

Cabe qualificar o que estou chamando de “novo tema político”. De certa forma, trata-se de um velho encanto novo. Nas pesquisas pioneiras sobre homossexualidade nas ciências sociais, como as de José Fabio Barbosa da Silva (2005 [1958]) e Carmen Dora Guimarães (2004 [1977]), homens de meia-idade apareciam entre os interlocutores. No seu influente estudo sobre prostituição masculina, Nestor Per-

4. Ver, entre outras, Debert (1999), Lins de Barros (1998), Motta (1998), Peixoto (2004) e o número *Gênero em gerações* da revista *Cadernos Pagu*, organizado por Guita Grin Debert (*Gênero [...]*, 1999).

longher (2008 [1987]) tampouco pôde deixar de tematizar a idade entre os “tensores libidinais” que conectavam os garotos de programa aos seus clientes mais velhos. O que Perlongher chamou de “dação pederástica” (p. 241) evoca uma convenção duradoura e persistente nos roteiros de parceria homossexual masculina, do mais velho como iniciador do mais jovem, dentro de uma espécie de sistema de trocas em que a juventude e a virilidade aparecem como contraprestações à série de dádivas diversas (viagens, diversões, “cultura”, socorro material etc.) proporcionadas pelos mais velhos.⁵

Os mais velhos, portanto, sempre estiveram lá, embora não no centro da atenção. No momento em que se produziram as pesquisas tidas como fundadoras do campo de estudos antropológicos sobre homossexualidade “moderna”⁶

5. O que não equivale necessariamente à prostituição. Confira este trecho do relato autobiográfico do filósofo e ativista Guy Hocquenghem (1946-1988), publicado em *Le Nouvel Observateur* em 10 de janeiro de 1972: “Estava no ginásio, tinha quinze anos e há alguns meses havia estabelecido uma ‘ligação’ com um homem muito mais velho do que eu. Senti prazer quando ele me iniciou, e ao mesmo tempo um grande orgulho. Pensava: ‘*Isto jamais aconteceu com meus irmãos e irmãs*’. Não ousava, entretanto, voltar para casa. Estava convencido de que ‘aquilo’ seria logo percebido e se tornaria um escândalo. Meu amigo tentara me tranquilizar: ‘*Você já sabe que existem coisas que não podem ser contadas para seus pais. Isto aqui não é diferente*’. Começou a me mostrar o mundo, a me levar ao teatro. Conheci outros homens que me desejavam e com os quais algumas vezes dormi. Comecei a viver duas vidas separadas. Tornava-me homossexual” (Hocquenghem, 1980, p. 23-24).

6. Tomo a expressão “moderno” da coletânea organizada por Kenneth Plummer (1981), *The making of the modern homosexual*, um marco na abordagem construcionista sustentada no argumento de que “homossexualidade” é uma ideia moderna com profundos efeitos na estruturação das experiências que envolvem relações sexuais entre pessoas “do mesmo sexo”.

no Brasil, nos anos 1970 e 1980, as redes que ocupavam a cena eram compostas predominantemente por adultos jovens na casa dos vinte ou trinta anos, muitos deles ligados às artes, ao teatro, à universidade e às profissões liberais. Para esses rapazes, era não apenas possível, mas também viável que um homem pudesse ter práticas sexuais e afetivas com outro homem sem necessariamente se fixar numa determinada posição sexual ou expressão de gênero. Eram os “entendidos”, cuja primeira descrição etnográfica apareceu no trabalho de Carmen Dora Guimarães,⁷ que acompanhou uma rede de rapazes estabelecidos na Zona Sul do Rio de Janeiro no começo dos anos 1970, apresentando-os como “*climbers* de classe média” (Guimarães, 2004 [1977], p. 27), de estilo marcado pelo “*requinte*”, que “*transavam homens*” e, assim, se distinguiam das “*bichas*” que buscavam machos viris “ativos”. Os “entendidos”,⁸ que logo passaram a

7. O trabalho de José Fabio Barbosa da Silva, de 1958, é bem anterior ao de Carmen Dora Guimarães, mas permaneceu ignorado até sua existência ser “redescoberta” pelos pesquisadores interessados no tema no final dos anos 1970, através do artigo de José Reginaldo Prandi (1979), “Homossexualismo: duas teses acadêmicas”, publicado no jornal *Lampião* em 1979. Acreditava-se que a monografia original havia se extraviado, tendo sobrado dela só um artigo, que Perlongher (2008 [1987]) citou como referência para compreender as persistências e mudanças nos territórios homossexuais do centro histórico de São Paulo entre 1960 e 1980. Em 2005, a monografia original foi localizada e publicada na íntegra (Green, 2005). A dissertação de Carmen Dora Guimarães só foi publicada em 2004.

8. Atualmente raras, as categorias “*entender*” e “*entendido*” eram populares até os anos 1970 nas cenas de sociabilidade homossexual masculina nas grandes cidades brasileiras para se referir a homens de aparência viril que podiam manter práticas homossexuais, até serem rapidamente substituídas por “*gay*” no começo dos anos 1980. Nessa acepção, são similares a “*entender*” e “*entendido*” usados na Espanha,

se chamar de homossexuais ou *gays*, seriam os expoentes do que Peter Fry rotulou de “modelo igualitário” – que viria a colonizar outros modelos locais concorrentes de conceituar relações sexuais entre homens no Brasil (Fry, 1982; Fry; MacRae, 1983).

Na perspectiva adotada por Fry e por pesquisadores que o seguiram (MacRae, 2018 [1990]; Perlongher, 2008 [1987]; Heilborn, 1996), a difusão de uma identidade homossexual ou *gay* não deveria ser tratada como mais um exemplo de dependência cultural, mas como a realização de um processo “comum a toda sociedade moderna e capitalista” sob “condições sociais específicas” (Fry, 1982, p. 108-109). A transformação de concepções de homossexualidade estaria relacionada com a reconstituição das classes médias e altas das grandes metrópoles do país, bem como com cosmologias religiosas e ideologias de raça e idade, que remetiam a

que, conforme o sociólogo espanhol Oscar Guasch, sintetizariam uma característica da cena homossexual naquele país. Guasch (1991) enfatizou que a força da categoria “*entender*” consistia em expressar a capacidade de manter relações homossexuais, independentemente da frequência ou intensidade de tais práticas e sem implicar a adoção de uma identidade distintiva a partir dessa diferença. Para Guasch (1991), ecoando algo do “sistema mediterrâneo” de Pitt-Rivers, “*entender*” e “*entendido*” expressavam um modo “latino” de conceber práticas homossexuais, estruturado pela polaridade ativo-passivo, sem envolver um sentido de identidade ou pertencimento a uma comunidade particular, portanto estruturalmente opostos ao modelo *gay*. Fry, em contraste, interpretou o “*entendido*” brasileiro como um passo decisivo na produção do “modelo igualitário” consagrador da identidade *gay*, apoiado na etnografia de Carmen Dora Guimarães e na bibliografia de sociologia e história social sobre a emergência do “papel homossexual” na Inglaterra, cujas raízes estariam nas teorias médicas e psicológicas europeias do final do século XIX sobre a diferença de natureza entre homossexuais e heterossexuais.

um contexto mais amplo de disputas políticas. Nesse sentido, essa perspectiva aparecia como “interseccional” *avant la lettre*, em sua preocupação com o modo muito particular com que diferenças e desigualdades de classe, *status*, raça, região – mas também geração e idade – podiam ser formuladas em termos da adesão mais ou menos completa a tal ou qual modelo de compreensão da homossexualidade (Carrara; Simões, 2007).⁹

Implícita, embora não desenvolvida, estava a preocupação com um incipiente confronto entre padrões geracionais distintos de socialização para a homossexualidade. Nas considerações de Edward MacRae sobre a veloz transformação dos espaços de sociabilidade homossexual rumo a um emergente mercado de consumo *gay* em São Paulo, do final dos anos 1970 ao começo dos anos 1980 (quando ainda não havia a tomada de consciência social em relação à epidemia de HIV/aids, que grassava silenciosa), já se levantava o problema de que a crescente aceitação das práticas homossexuais em espaços comerciais especializados trazia junto uma forte tendência de segregação baseada em classe, raça e idade,¹⁰ além de incitar sentimentos ambivalentes

9. A discussão de Fry poderia talvez ser lida hoje também como um esforço de acrescentar a dimensão da sexualidade e da “orientação sexual” aos eixos de desigualdade político-econômica, étnico-racial e geográfico-regional constitutivos da noção de “colonialismo interno”, nos termos de González Casanova (2007).

10. MacRae dialoga principalmente com os artigos breves e furiosos de Guy Hocquenghem (publicados em 1976 e 1977 no *Libération*) contra o “código homossexual respeitável” que o autor francês associava ao estilo *gay* estadunidense moderno. Cf. especialmente “Nem todo mundo pode morrer em sua cama” e “A fenda de Barcelona” (Hocquenghem, 1980).

de desprezo e condescendência dos jovens *gays* modernos em relação aos frequentadores do “gueto” mais tradicional (MacRae, 2005 [1983], p. 304-305).

Na cena estadunidense, que aparecia como principal referência comparativa, a segregação dos mais velhos no florescente modelo de comunidade *gay* estruturado por um estilo de vida orientado para a maximização do prazer sexual, segundo valores de juventude, beleza e consumo, era já um tema incipiente de reflexão desde o final dos anos 1960. Em seu célebre estudo sobre as condutas sexuais, John Gagnon e William Simon trouxeram depoimentos que sugeriram que homens homossexuais experimentavam a crise do envelhecimento precocemente, na passagem dos trinta ou quarenta anos, quando a percepção do declínio corporal impresso na aparência física solaparia as chances nos circuitos de sociabilidade e busca de encontros sexuais, o que poderia desencadear sintomas de depressão prolongada e ideias suicidas (Gagnon; Simon, 2005 [1973], p. 110-111). Essa reatualização da imagem sombria de horror à velhice (rastreadável pelo menos até *O retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde) seria frequentemente mal interpretada como um aspecto supostamente inerente e universal da homossexualidade masculina *per se* – mas Gagnon e Simon ressaltavam que ainda se sabia pouco sobre a “gestão do envelhecimento entre homens homossexuais” e sugeriam que os efeitos dessa transição dramática poderiam ser abrandados através do apoio de redes de amizade.

Paralelamente, aparecem outros estudos sugerindo que tal destino terrível de solidão e abandono não seria inevitável.

Duas ideias centrais relacionadas, a de “competência em crises” e a de “gestão do estigma”, foram mobilizadas para sugerir que as batalhas travadas na experiência pessoal de autoaceitação e de “assumir-se”, somadas ao cultivo de uma rede de relações e associações fora dos vínculos familiares, poderiam oferecer vantagens comparativas para homens homossexuais no enfrentamento das crises do envelhecimento (Berger, 1996; Berger; Kelly, 1996; Kimmel, 1978). Assim, homossexualidade poderia ser um elemento capaz de contribuir para uma experiência de velhice bem-sucedida, ou pelo menos mitigar as dificuldades enfrentadas no envelhecimento.¹¹

Já na década de 2000, ultrapassado em parte o período mais doloroso de sofrimento e morte imposto pelos primeiros anos de convivência com a epidemia de HIV/aids, quando os territórios de sociabilidade homossexual do centro de São Paulo, mapeados décadas antes por Silva (2005 [1958]) e Perlongher (2008 [1987]), voltavam a pulsar, quem os percorresse não teria dificuldade em identificar uma quantidade considerável de homens de meia-idade ou idosos, vários deles com aspecto de vovô de comercial de margarina, nas aglomerações noturnas em calçadas em frente a botequins, bares e boates. A impressão que transmitiam esses idosos não vitimizados, ativos e sexualizados contrastava vivamente com as figurações mais convencionais do envelhecimento

11. Nesse sentido, da perspectiva de uma “gerontologia positiva”, a orientação homossexual poderia oferecer vantagens comparáveis às atribuídas à etnicidade na conformação de uma experiência bem-sucedida de envelhecimento, cf. Debert (1999, p. 91-92). Para uma discussão dessas interpretações do envelhecimento entre homens homossexuais, ver Simões (2004, 2013). Para uma atualização da discussão em termos de uma “gerontologia LGBT”, ver Henning (2016a, 2016b).

homossexual como uma experiência marcada por amargura, monotonia, desdém e abandono. Entre eles, reencontrei pessoas que havia conhecido duas décadas antes, quando havia me iniciado no percurso dos circuitos homossexuais de São Paulo – o que me levou a pensar que se tratava de “entendidos que envelheceram”.

Coroa,¹² *maduro*, *paizão*, *tiozão*, termos usados no próprio universo homossexual, foram empregados por pesquisadores para designar estes homens mais velhos com apresentação viril, bem-dispostos e com recursos suficientes para frequentar espaços de sociabilidade, conhecer amigos, festejar, se divertir e tentar a sorte no mercado de paquera. Esses termos não traziam os matizes pejorativos de outros, também frequentes, como *bicha velha*, *maricona*, *cacura*. Antes, materializavam convenções de gênero e corpo que reafirmavam (mas também reinventavam) certo padrão de erotização do envelhecimento associado à imagem do homem maduro, viril, provedor e responsável. Pareciam ilustrar as hipóteses de “competência em crises”: de que era possível transformar o estigma da homossexualidade em uma vantagem comparativa ao envelhecer, mantendo certo grau de vida pública e ainda participando de redes de sociabilidade que (ainda) atravessavam parcialmente as barreiras de idade, classe e raça.

No campo da gerontologia, como mostrou Debert (1999, 2010), desenvolveram-se teorias de envelhecimento bem-sucedido que promoveram a desconstrução da velhi-

12. Na linguagem comum, “coroa” é um termo de dois gêneros atribuído às pessoas de idade avançada, com sinais visíveis de envelhecimento, a caminho da velhice. Para uma contrapartida feminina e heterossexual do termo, ver Goldenberg (2008).

ce como período de doenças, perdas e desengajamento, passando a enfatizar as vantagens e possibilidades proporcionadas pela idade avançada. A “competência em crises” pôde assim abraçar-se às ideologias da “terceira idade” ou da “melhor idade” no âmbito dos promotores da gerontologia positiva (Berger; Kelly, 1996). Difundiu-se, sobretudo, a mensagem de um “envelhecimento bem-sucedido” como meta ao alcance de todos, mediante a adoção de estilos de vida saudáveis, isto é, capazes de prolongar a juventude. Longe de promover mais tolerância para com os mais velhos, porém, esse processo de resignificação do envelhecimento tem contribuído para consagrar a juventude como um estilo de vida a ser perseguido por toda a existência. A promessa de juventude eterna torna-se premissa da organização de novos mercados de consumo para os mais velhos (Debert, 2010, p. 65-66).

Acrescente-se a isso o encontro da gerontologia com a sexologia, e a nova cruzada que ambas passam a promover contra “o mito da velhice assexuada”. O declínio da atividade sexual, relacionado à idade, passa a ser cada vez menos tolerado e reconcebido como uma espécie de alteração corporal disfuncional, passível de tratamento médico. Os saberes gerontológicos e sexológicos, seguindo um padrão recorrente de apropriação seletiva de problematizações e reflexões das ciências sociais, reelaboram a “velhice assexuada” como um “mito” (no sentido de uma ilusão socialmente construída) que reforça o estigma da velhice. “Assexuado” torna-se assim um qualificativo privilegiado para assinalar a anulação do próprio sujeito que envelhece (Brigeiro, 2002). Os espe-

cialistas em sexualidade no campo da gerontologia argumentam que a atividade sexual pode ser menos frequente com o passar dos anos, mas isso pode ser compensado pela maior intensidade do prazer sexual na idade avançada. Essa vivência mais plena e gratificante da sexualidade poderia ser alcançada mediante esforços de libertação de condicionamentos e coerções morais que permitam assumir a legitimidade do desejo sexual em qualquer idade e erotizar o corpo por inteiro (Debert; Brigeiro, 2012). Os idosos são assim interpelados a reorientar seus pontos de vista sobre sexualidade e envelhecimento, bem como a buscar auxílio farmacêutico, médico e psicológico especializado para superar o impacto das pressões sociais que os obrigaram a conformar-se com a inevitável ausência da atividade sexual e a ajustar-se a esse suposto imperativo moral.

O encontro entre gerontologia e sexologia tem um papel estratégico no processo mais geral de diluição da periodização da vida como uma sucessão de etapas: desenvolvimento (infância e juventude), estabilidade (vida adulta) e declínio (velhice); substituindo-a pela imagem de um “platô indefinidamente extenso de consumo ativo e agradável” (Featherstone, 1994). Nessa desconstrução ou “descronologização” da vida, o que importa é manter a capacidade de controle dos movimentos e funções corporais, da expressão das emoções e das faculdades cognitivas – atributos básicos que permitem que uma pessoa seja reconhecida, valorizada e levada em conta como sujeito-cidadão dotado de autonomia. A velhice torna-se, então, a falência dessas capacidades; enquanto os atributos que antes marcavam a juventude são

agora transpostos a todas as idades. Vida adulta, maturidade e velhice passam a ser experimentadas também como períodos de exploração e recomposição da identidade, abertas à reinvenção e renovação de si.¹³

As mudanças na sensibilidade em relação à periodização da vida têm sua contrapartida teórica na emergência do chamado “paradigma do curso de vida”, que confronta narrativas anteriormente prevalentes de ciclo de vida, com seus períodos bem delimitados (infância, juventude, vida adulta, velhice), questionando seus pressupostos de ordenação e a própria previsibilidade das etapas da vida. Em vez de pressupor as tarefas, desafios e questões que todos devemos enfrentar ao longo da existência, numa sequência de desenvolvimento pré-definida, trata-se de reconhecer que qualquer ponto da trajetória de vida precisa ser analisado de uma perspectiva dinâmica, como consequência de experiências passadas e expectativas futuras e de uma integração entre os motivos pessoais e os limites e possibilidades do contexto social e cultural correspondente. A ênfase aqui não é somente em continuidade e reprodução, mas nos hiatos, rupturas, improvisações e invenções que singularizam experiências etárias e geracionais (Simões, 2004, 2013).

Assim, sob contingências históricas específicas, certos grupos geracionais podem se mostrar extremamente ativos no direcionamento de mudanças de comportamento e na

13. A discussão aqui dá ênfase à sensibilidade coletiva em favor da “descronologização da vida”, mas esses argumentos apoiam-se também nas mudanças ocorridas no processo produtivo, na família e na configuração das unidades domésticas. Para uma discussão mais abrangente, ver Debert (1999), especialmente os capítulos 1 e 2.

produção de uma memória ou tradição de referência coletiva. Featherstone (1994) argumentou que os *baby boomers*, pessoas que viveram a infância e primeira juventude nas décadas de crescimento e prosperidade após a Segunda Guerra Mundial, nos países capitalistas do Norte, impuseram sua marca geracional na produção, disseminação e consumo de bens, ideias, imagens e valores associados à redefinição das etapas mais avançadas da vida. Essa foi a geração que dispôs de um leque de escolhas mais amplo no campo das experiências sensoriais, das drogas ilícitas ao relaxamento das atitudes em relação à sexualidade. Foi também a que promoveu os movimentos sociais de afirmação e libertação dos anos 1960 e 1970, o feminismo da “segunda onda” e o ativismo em torno das orientações sexuais e expressões de gênero.

Estendendo o argumento de Featherstone, é possível situar uma conexão geracional¹⁴ na articulação dos temas do envelhecimento e da diversidade sexual e de gênero. Desse modo, os modelos de desenvolvimento da identidade homossexual tornam-se a produção discursiva de um grupo geracional particular em seu esforço de constituir-se como ator coletivo. O que tais modelos evidenciam é um modo recorrente de estruturar fatos e experiências compartilhados de “revelar” e “assumir” uma identidade homossexual, que formaram uma espécie de enquadramento da memória coletiva de certa parcela de homens que viveram como adolescentes e adultos jovens nos anos 1960 e 1970.

14. A noção de conexão geracional foi definida classicamente por Mannheim (1993 [1928]) como a possibilidade concreta de participar dos mesmos acontecimentos desenvolvendo formas específicas de consciência e experiência em relação ao mundo.

A noção de curso de vida permite também pôr em perspectiva as formulações que buscaram desenhar o processo por meio do qual se poderia alcançar uma existência pessoal e publicamente reconhecida como uma pessoa “homossexual” ou “gay”, com ênfase no processo de *coming out* ou “sair do armário”. A discussão geral nesses termos foi pautada pelo influente modelo de estágios proposto por Plummer (1983), em que cada estágio do processo de formação da identidade homossexual masculina estava associado a uma determinada etapa da vida. O estágio de revelação – rebatizado depois de “subculturalização” – ocorreria tipicamente no meio ou no final da adolescência, quando os rapazes começariam a estabelecer contatos com outros rapazes e homens que se autodefinem como “homossexuais” ou “gays”. Desse modo, aprenderiam os papéis de “homossexual” ou de “gay” e passariam a definir-se como tais. O último estágio corresponderia à vida adulta, em que o indivíduo poderia se sentir tranquilo e confortável com a própria homossexualidade de modo a se comprometer com ela como um modo de vida.

Esses modelos de desenvolvimento de identidade homossexual ainda se mantêm parcialmente presos a certa concepção psicossocial de desenvolvimento progressivo: através de etapas definidas de transição, a pessoa alcança uma identidade pública em conformidade razoável com o que corresponderia a sua verdade interior, em termos de orientação do desejo e da sexualidade. Espelham também um esforço de compreender os marcos nos quais se desenvolveu o tema da “crise de identidade”, a partir da influência dos trabalhos do psiquiatra e psicanalista Erik Erikson, que

acentuavam a perda do senso de continuidade histórica, em termos de uma ruptura no processo mais amplo de transmissão cultural entre gerações.

A “crise de identidade” era uma condição atribuída com frequência à adolescência ou, mais amplamente, à juventude, imaginadas privilegiadamente como período crucial no desenvolvimento individual, em que se é obrigado a escolher um rumo a ser seguido, “mobilizando recursos de crescimento, recuperação e nova diferenciação” (Erikson, 1972 [1968], p. 14). Mas Erikson sustentou também que as gerações que cresceram nos Estados Unidos dos anos 1950 e 1960, por efeito de uma combinação de circunstâncias históricas e sociais, deixaram em grande parte de reconhecer o estilo de vida de seus pais como modelos a seguir, cultivando uma sensibilidade geracional voltada para uma combinação entre autenticidade e abertura para a mudança, em termos de uma busca de saber não apenas “quem sou”, mas também “quem posso ser” e “quem devo me tornar”. Em meio às grandes transformações sociais do mundo eura-mericano posterior à Segunda Guerra Mundial, essa nova sensibilidade coletiva teria sido uma fonte importante para impulsionar os movimentos de direitos civis e de politização da vida pessoal das décadas de 1960 e 1970, como os feminismos e a libertação *gay*.¹⁵

15. Talvez se encontre aí também as raízes do debate internacional de longa duração em torno dos sentidos e implicações das chamadas “políticas de identidade”, que atravessam e tensionam as relações dos movimentos feministas, negros, LGBT, entre outros, com os partidos e organizações “progressistas” ou da esquerda. Ver, por exemplo, Lilla (2018, p. 49-78).

Enquanto discursos políticos, orientados para a conformação de identidades coletivas e comunidades – tendo, portanto, uma dimensão normativa incontornável –, esses modelos de desenvolvimento da identidade homossexual contribuíram também para consagrar verdades supostamente fundamentais da moderna experiência *gay*, a saber: o “armário” é quase sempre um espaço inabitável; “assumir-se” e “subculturalizar” são ações imprescindíveis para não naufragar na solidão e no isolamento. Em contrapartida, pesquisas de orientação etnográfica, como veremos a seguir, evidenciam trajetórias peculiares de “construção de si”, atravessadas por formas institucionais e estruturais de produção de diferenças e desigualdades e suas modulações, que não se encaixam nos modelos de desenvolvimento psicossocial de pretensão universal. Também ajudam a problematizar as fronteiras entre práticas, sujeitos e sensibilidades das épocas de antes e depois do advento do modelo *gay*.

Corpos, sexualidades e relacionamentos: contrapontos etnográficos

Pesquisas sobre diferentes expressões de sexualidade e gênero no curso da vida estão permeadas pela preocupação comum de relacionar um passado de maior silenciamento – que, no entanto, sob certas circunstâncias, podia ser contornado e driblado – e um presente de maior evidência, embora ainda permeado de tensão e violência (Valle; Simões, 2015). Essa caracterização bastante ampla não deve ser tomada como um contraste simples entre duas temporalida-

des supostamente bem delineadas, opondo uma era de repressão e sofrimento a outra de libertação e prazer. Uma das importantes contribuições das pesquisas etnográficas sobre envelhecimento e homossexualidade, como se argumentará, reside justamente no esforço de complexificar a questão dos regimes de ocultação e evidenciação, silenciamento e discursividade das vivências e expressões não normativas de sexualidade e gênero, chamando a atenção, entre outras coisas, para as variadas estratégias de “gestão da visibilidade”¹⁶ acionadas em diferentes cenários e contextos.

Nos comentários a seguir, a partir de uma colagem de falas e temas captados nas pesquisas, chamo a atenção para os modos como se procura lidar com a velhice como um processo inevitável de declínio corporal que impõe um desengajamento crescente e afeta o lugar central que a sexualidade ocupa no senso de autonomia pessoal e de vida pública. Examino também diferentes posicionamentos e avaliações proferidas por interlocutores em relação a suas próprias ex-

16. “Visibilidade” é um termo consagrado nas políticas contemporâneas de diversidade sexual e de gênero como metáfora sensorial para conotar publicidade, presença e reconhecimento de categorias, pessoas, sujeitos e coletivos associados às expressões não normativas de sexualidade e gênero. O termo também está consagrado em expressões de caráter analítico, como “gestão de visibilidade” e “regime de visibilidade”. Em consideração à força e extensão do uso do termo, como categoria êmica, no discurso político dos movimentos relacionados às lutas de gênero e sexualidade, assim como de vários outros movimentos que buscam pôr em evidência diversas formas de estigmatização e preconceito, conservo seu uso em algumas passagens deste texto, apesar de estar ciente de suas eventuais implicações capacitistas.

periências de envelhecimento corporal, o lugar da sexualidade em suas vidas e suas percepções do “mundo gay de hoje”.

Entre os interlocutores de minha própria pesquisa (Simões, 2011), ressalta-se a visão mais amplamente compartilhada de que envelhecer é um processo inevitável de declínio corporal (“seu corpo começa a despencar, não tem como”); por isso, requer cuidados especiais para enfrentar e manejar as limitações do corpo (“saber administrar isso é que é importante”). Ao mesmo tempo, a maioria dos entrevistados viam os efeitos negativos do envelhecimento mais nos “outros” do que em si mesmos, sentindo-se “melhores” e “mais ativos” em comparação com as pessoas idosas que encontravam no cotidiano. Algumas vezes, esse sentimento de “envelhecer melhor” era atribuído a uma capacidade cultivada ao longo de uma existência agitada por um esforço de superação de obstáculos, a começar pela convivência e aceitação da própria homossexualidade, em termos que evocam a “competência em crises”:

Eu me vejo diferente. Eu me sinto mais ativo, mais atirado, mais vivo. E as outras pessoas estão tão mais abatidas, tão caídas. Eu não vejo aquilo como futuro pra mim. Acho que esse modelo de velho, para as pessoas que passaram pelo que eu já passei, ainda está para ser criado (Simões, 2011, p. 124).

Abel,¹⁷ autor da fala acima, nascido em 1945, fez parte da primeira onda do movimento homossexual brasileiro, no

17. Nome fictício.

final dos anos 1970, assim como estava entre os primeiros a militarem nas associações civis dedicadas às respostas à epidemia de HIV/aids desde meados dos anos 1980. Vivenciou o chamado “desbunde”, desfrutou da primeira eclosão do espetáculo de consumo homossexual em São Paulo e, um pouco mais tarde, já na virada dos anos 1990, descobriu-se soropositivo. Abel viveu a juventude e os primeiros anos da maturidade num cenário político e cultural comparativamente menos aberto e mais hostil à diversidade sexual, em que as expressões de homossexualidade eram mais camufladas e resguardadas. Sua trajetória política o singulariza em relação aos demais interlocutores que teve, e não surpreende que ele seja um dos principais porta-vozes do famoso mote “eu não me sinto velho”.¹⁸ Entretanto, foi também ele quem apresentou as visões mais sombrias quando refletia sobre as perspectivas do envelhecimento para os homens homossexuais. Sua visão de si e das pessoas e relações constituídas nos ambientes de sociabilidade homossexual que vivenciou é carregada de ambivalências:

As amizades entre os homossexuais são fortes, mas também são marcadas por certo humor meio maldoso, meio maldito. Acho que nós nos detestamos um pouco. À medida que a gente não aceita o que é, passa a odiar o outro também. Isso tem consequências muito grandes

18. Referência a “*I don’t feel old*”, expressão recorrentemente usada pelos interlocutores de uma famosa pesquisa analisando histórias de vida de idosos de diferentes classes sociais na Inglaterra (Thompson *et al.*, 1991), que atualmente converteu-se em frase popular, inspiradora de incontáveis memes.

ao longo da vida da gente e, obviamente, na velhice. Eu costumo dizer que o homossexual é a criatura do momento. Como ao homossexual não é dado outra perspectiva de vida como é dado aos outros segmentos da sociedade, ele pensa: vou aproveitar esse momento, porque depois não sei o que vem, não tem outra perspectiva mesmo, não vai casar, não vai ter filhos. O desejo está gritando na frente. Vai saber quando vai ter outra oportunidade. Você se joga, se joga mesmo (Simões, 2011, p. 125).

Essa fala evoca uma luta íntima, talvez nunca resolvida, pela aceitação de si; a vida em meio ao duplo padrão moral que condena as práticas homossexuais públicas enquanto as tolera em segredo (Pecheny, 2004); o lado mais ferino e maledicente da sociabilidade entre homens homossexuais; a sexualidade vivida como uma força intensa, irresistível, indisciplinável, eventualmente destrutiva. Sob vários aspectos, como argumentaria Meccia (2011),¹⁹ soa como uma fala antiorgulho: a homossexualidade como um destino de sofrimento, vergonha e silêncio, de momentos e oportunidades de prazer intenso, fugaz e culpado, sem lugar para investimentos afetivos. Abel certamente concordaria com a de-

19. Meccia (2011) elaborou uma sofisticada interpretação da transição entre o regime da "comunidade de destino homossexual", marcada por sofrimento, marginalidade e vergonha, e o que chamou de "regime da gaycidade", que envolve a construção de um senso de comunidade caracterizado pelo orgulho, a formação de um movimento político por reconhecimento e a extensão das redes de sociabilidade para além do gueto, com a consequente organização de um mercado de estilos e lugares de consumo, segmentado segundo linhas de classe e geração.

claração de um entrevistado do documentário *Bailão* (2009): “Fui educado para ser marginal, não dá para ser mocinho agora... Então, vou continuar a ser marginal”.²⁰

Como observou mais prosaicamente MacRae (contemporâneo de Abel e também seu colega de ativismo), a compartimentalização entre sexo e afeto, nessas circunstâncias, “tinha sua razão de ser” em face da “constelação de atitudes em torno da dicotomia bicha-bofe”, visto que a virilidade do parceiro “macho” estaria posta em questão no caso de qualquer relacionamento mais durável com a “bicha”. Mas, acrescentava MacRae (2005 [1983], p. 302), essa separação não só se mantinha como era reforçada na “enxurrada de estabelecimentos voltados para o mercado *gay*” que apareciam em São Paulo já no começo dos anos 1980, como as saunas, “onde as relações sexuais ocorrem entre parceiros que só se veem na penumbra ou entre nuvens de vapor”.

A separação entre sexo e afeto respondia também às pressões familiares e sociais para casar-se heterossexualmente, ter filhos, prover a família – pressões que muitos homens da idade de Abel vivenciaram como imposições incontornáveis de produção de si, como filho, marido e pai, com encargos de cuidado e responsabilidade: “Na minha época não tinha escapatória”, como sintetizou um interlocutor de Henning (2016a). Em alguns casos, essas pressões se impuseram, com os homens mantendo casamentos he-

20. O curta-metragem *Bailão*, com roteiro e direção de Marcelo Caetano, costura depoimentos curtos de homens idosos anônimos sobre a experiência da homossexualidade. O título é retirado de ABC Bailão, bar e boate do centro de São Paulo, frequentado por homens mais velhos. Passamani (2018, p. 191) também recordou esta cena.

terossexuais e famílias junto com “escapadas” ocasionais, aproveitando-se da tolerância convencional para com relacionamentos extraconjugais de qualquer espécie, desde que mantidos sob segredo, como parte dos privilégios sexuais masculinos em sentido amplo.

Outras narrativas falam de arranjos e negociações em termos do que poderíamos chamar de “gestão do armário” (Saggese, 2015), em particular no que diz respeito aos acordos instáveis para lidar com afetos e normatividades construídos nas famílias de origem (Oliveira, 2013). Nessas situações, muitas vezes a noção de “respeito” ganha destaque: “conquistar respeito”, “dar-se ao respeito” são atitudes que condicionam, de certa forma, as possibilidades de aceitação e tolerância.

É frequente que homens mais velhos tracem fronteiras em relação aos mais jovens através da noção de “respeito” e seu contrário, a “bagunça”. Essas críticas podem se dirigir ao que consideram exageros de comportamento juvenil em situações públicas, tais como manifestações ostensivas de afeto ou atitudes de “dar pinta”, como se os mais jovens desconsiderassem o potencial de reações hostis à sua volta ou ultrapassassem certos padrões morais de convivência de forma irresponsável (Saggese, 2015). Essas críticas muitas vezes tornam-se uma expressão de mágoa ou lamento pelo desprezo ou desconhecimento dos mais jovens em relação às condições restritas nas quais os mais velhos podiam vivenciar sua sexualidade no passado, ou em relação às suas contribuições para que o tempo presente de maior liberdade fosse possível (Seffner; Duarte, 2015); e podem adquirir um tom particularmente áspero quando se referem

ao comportamento supostamente leviano e inconsequente dos mais jovens em relação à prevenção do HIV/aids. Como disse um interlocutor de Henning (2014, p. 281), “as bichinhas de hoje em dia não reconhecem nem sabem o que foi aquela luta contra a aids, hoje elas têm todos os remédios e nem se importam mais se tão pegando ou passando”.

Essas prescrições de discrição, prudência, contenção e “respeito” ganham outros sentidos quando os mais velhos narram as peripécias de seu próprio percurso. Sob esse aspecto, as pesquisas feitas no “interior”,²¹ como a de Passamani (2018), tornam-se especialmente interessantes como contraponto à leitura convencional sobre a impossibilidade de vivenciar dissidências sexuais e de gênero em contextos em que as redes de relações são interconectadas, todos se conhecem e a vigilância exercida pela fofoca e o escândalo é mais estrita. Descrevendo diferentes estratégias de gestão da visibilidade de expressões de sexualidade e gênero ao longo de percursos de vida e no tempo de oportunidades e protagonismos propiciados pelas festas, Passamani pôde mostrar as potencialidades para a produção de diferenças e existências de diversidade sexual e de gênero em uma cidade de menor porte da fronteira oeste do Brasil. Ao lado das descrições que realçam a vigilância e controle exercidos através da fofoca e das ameaças de escândalo, bem como do esforço investido na conservação de uma reputação de bom

21. “Interior”, no sentido amplo que se opõe a “capital” ou “metrópole”, recobre uma pluralidade e complexidade de situações que evidentemente não podem ser reduzidas a dicotomias simples. Não há espaço aqui para tratar dessa discussão. Ver, entre outros, Domingues e Gontijo (2021).

marido (“o casamento como armário”), há o contraponto das *farras* e *carnavais*, que abalam e deslocam fronteiras e convenções.²² Na perspectiva dos interlocutores de Passamani, a “bagunça” criticada nas “novas gerações” se manifesta sobretudo na confusão de papéis envolvendo “bichas” e “machos” e na intensificação das trocas sexuais condicionadas por trocas materiais de presentes e agrados.

As narrativas e reflexões dos homens mais velhos trazem, assim, visões ambivalentes do passado e do presente. Um passado idealizado de festas e *farras*, em que tudo era permitido, desde que praticado segundo a estratégia adequada (Passamani, 2018), livre do exibicionismo consumista que aliena os mais velhos no presente (Seffner; Duarte, 2015), se confronta muitas vezes com um passado de raras boas lembranças, embaçadas por violências, sofrimentos e opressões que cerceavam anseios e projetos de liberdade, que somente se tornaram viáveis no presente (Henning, 2014; Saggese, 2015). Nostalgia nem sempre dá o tom. Alguns chegam mesmo a afirmar que suas vidas sexuais nunca foram tão animadas quanto hoje em dia, em que estão mais velhos. Pedro,²³ um interlocutor de Henning, revelou-se um entusiasta das vantagens propiciadas pelo “mundo gay de hoje”, ao qual se

22. A importância das festas e das redes de encontros sexuais como meio para a construção e manutenção de amizade e solidariedade não é uma particularidade das cidades interioranas, como mostram os trabalhos de Soliva (2016, 2019), sobre a “Turma OK” no Rio de Janeiro, e de Seffner e Duarte (2015), sobre um grupo de ajuda mútua e cuidado (“Oficina de Gente”) em Porto Alegre. Isso, por sua vez, remete à relevância das amizades como suporte afetivo, tema do qual a “gerontologia positiva” se apropria e dá grande ênfase.

23. Nome fictício.

considerava integrado, sobretudo por ter aprendido a lidar com as novas tecnologias de comunicação através da internet: "O meu tempo é agora... Antes era bom, mas era um tempo muito tenso. Já me acostumei ao mundo *gay* de hoje. Eu nunca saí com tantos caras!" (Henning, 2014, p. 227).

Valorizadas por facilitar contatos e ampliar as possibilidades de encontros sexuais, as tecnologias de comunicação em suas variadas formas (salas de bate-papo, *sites* de encontros e, mais recentemente, os aplicativos de mensagens instantâneas e de relacionamentos) são frequentemente referidas como um ponto de inflexão na vida social e sexual de homens *gays* mais velhos. Muitas vezes são amigos mais jovens que ensinam os mais velhos a se familiarizarem com as novidades tecnológicas. Em casos como o de Pedro, as tecnologias de comunicação *online* forneceram uma chave para o reingresso nos circuitos de paquera e sociabilidade do "mundo *gay* de hoje", bem como para ampliar repertórios e possibilidades de encontros, relacionamentos e socialização. Mais do que realçar o impacto da internet em suas próprias vidas, vários interlocutores realçaram a transformação mais ampla nas dinâmicas de interação homoerótica a partir da adesão à internet, sobretudo por dispensar a frequência a bares, boates, banheiros, cinemas ou à "caçada de rua". Não deixa de haver crítica e estranhamento ao mundo resultante do triunfo de aplicativos e *smartphones*, com seu "sexo quantitativo", "frio", "rápido", "sem carinho". Às vezes essa crítica é acompanhada, novamente, pela nostalgia dos "guetos homossexuais" de antigamente, o que também deixa expressar o sentimento de desconforto e deslocamento

que alguns experimentam em relação à moda, às músicas e a formas de performance e interação nos bares, boates e demais “espaços gays atuais”.

Vários de meus interlocutores paulistanos demonstraram um aguçado senso de observação do próprio corpo e do impacto do corpo envelhecido na sociabilidade e nas interações sociais em diversos planos. Sinais de envelhecimento são, em alguns casos, meticulosamente investigados, reconhecidos e analisados, mesmo levando em conta que rugas, cabelos brancos, calvície ou barriga podem se converter em itens de apelo erótico. O cuidado com o corpo se estende à preocupação com a postura e a aparência em geral, no que se refere à seleção e uso de roupas e acessórios, especialmente no lazer e na paquera. Com modulações, essa preocupação parece se guiar pelo esforço de encontrar um difícil meio-termo entre se mostrar “jovial” e, ao mesmo tempo, controlar performances de gênero e recursos de apresentação pessoal de modo a não atravessar os limites que podem pôr tudo a perder. Devem ter cuidado na fala e nos gestos, assim como na escolha de roupas e acessórios, de modo a não aparecerem como “cacuras ridículas” que “fazem a adolescente” (Henning, 2014). Ser referido pejorativamente no feminino, nesses casos, é o sinal ofensivo de uma performance fracassada. A jovialidade precisa ser administrada dentro de certas balizas que não sugiram descontrole, não sejam ridicularizadas nem desmoralizadas.²⁴

24. Guasch (1991) fez observações parecidas em relação aos *carrozas* na Espanha (uma espécie de equivalente dos *coroas*), lembrando que o termo (que em português pode ser traduzido por “carruagem” ou “carro alegórico”) também se aplica ao indivíduo

A discrição pode estar associada à avaliação do tipo de conduta que esses homens julgam mais adequada a si mesmos, como também à produção de um estilo de apresentação pessoal mais atraente e valorizado do ponto de vista das expectativas de contatos e trocas eróticas, as quais, deve-se insistir, são instáveis e variam conforme os contextos. Combinam-se aqui uma hierarquia estética de valorização da aparência viril e a adoção de estratégias seletivas de evidencição e ocultamento. “Coroas”, “paizões” e “tiozões” parecem ser mais valorizados no mercado da paquera na medida em que sejam capazes de desempenhar e manter apresentações corporais e performances de gênero que componham imagens de virilidade, autocontrole e confiança.

As parcerias homoeróticas intergeracionais que emergiram em diferentes pesquisas (Cardoso, 2015; Paiva, 2009; Pasamani, 2018; Pocahy, 2012; Simões, 2011) sugeriam uma dinâmica de relacionamentos conforme um roteiro que realça os mais velhos como proporcionadores de uma série diversa de contraprestações materiais e simbólicas, tais como levar a restaurantes, cinema, teatro, exposições e espetáculos em geral, oferecer pequenos presentes e até mesmo suporte a outras pessoas com quem o mais jovem mantém relações de parentesco e convivência. Acompanhei um interlocutor que dava suporte material à filha de um ex-amante seu mais jovem, e

que incorpora posturas e vestimentas associadas aos jovens numa tentativa inútil de parecer mais atraente: “As atitudes juvenis dos *carrozas* são vistas como ridículas e condenáveis, porque mostram o possível futuro de qualquer homem homossexual. Em geral, são referidos na forma masculina: *el carroza*. Quando se quer que o termo soe ofensivo ou pejorativo, usa-se o feminino: *la carroza*” (p. 94-95, tradução minha, grifo no original).

era tratado pela garota afetuosamente como “tio”. Outro entrevistado em minha pesquisa era reconhecido pela esposa e filhos de um ex-amante mais jovem como “amigo da família”, com quem podiam contar nas horas de aperto financeiro.

Mesmo nas trocas sexuais mais claramente mediadas por dinheiro, como as que aconteciam em saunas frequentadas por *boys*²⁵ ou garotos de programa (conhecidas em São Paulo como *saunas de michê*), a distância entre gerações parece ser um fetiche sinalizador de algo mais do que a condição financeira do cliente. Não é incomum que encontros circunstanciais resultem em “programas fixos” ou “casos” mais ou menos duráveis. O cliente mais velho que se torna “programa fixo” é certamente um mantenedor, que pode arcar com despesas do *boy* e oferecer várias formas de dívida, dentro ou fora das saunas, por um determinado período da vida de ambos. Há histórias de clientes e garotos de programa que “estabelecem relações antigas de fidelidade profissional, envelhecendo juntos” (Pocahy, 2012, p. 146) em relacionamentos que envolvem afeto e sentimentos de parte a parte (Santos, 2012).²⁶

Levando tudo isso em conta, conforme argumentei em outro trabalho (Simões, 2011), pode-se dizer que o problema para os mais velhos, nos diversos circuitos de sociabilidade

25. *Boy*, no uso mais corrente pelas gerações jovens, perde a conotação de “garoto de programa”, tendo o sentido geral de rapaz, namorado ou “ficante”.

26. Passamani (2018, p. 177-211) traz um relato vívido da formação de parcerias intergeracionais “nas calorosas noites de Corumbá e Ladário”, onde não há estabelecimentos como saunas, mas não faltam criatividade e estratégias para manter encontros e relacionamentos intergeracionais similares aos descritos acima.

que estamos enfocando, não é tanto a falta de interesse dos mais jovens, mas a necessidade de administrar esse interesse e manter algum controle para que o relacionamento não transborde os acordos e contratos tácitos estabelecidos. Ser “masculino” e “discreto” parece ser também uma maneira de se proteger desses riscos, ainda que essa forma de proteção implique seus próprios riscos. Faz parte desse código de masculinidade pagar as despesas quando se está com um jovem acompanhante. Pagar a despesa parece ser uma forma de mostrar independência, de atrair o interesse do mais jovem e manter o controle da situação. Mas é também a atitude que deixa o mais velho sujeito a formas de exploração material. Das transações cotidianas eventualmente percebidas como exploração provêm as suspeitas sobre as reais intenções do parceiro jovem, assim como as acusações dirigidas a este, de falta de reconhecimento, de insensibilidade ou de egoísmo. Uma estratégia para lidar com isso é cultivar uma percepção permanentemente sintonizada (e muito difícil de se manter) do efeito das desigualdades sociais nos rumos de um relacionamento, que ultrapassa considerações sobre caráter e intenções individuais.

De todo modo, é generalizada a percepção de que, para obter companhia jovem, os mais velhos precisam lançar mão de uma variedade de dádivas. Muitas dessas relações que envolvem afeto e materialidade não podem ser traduzidas por meio de um simples contrato de prestações sexuais. Quando sexo e dinheiro (e agrados, presentes etc.) estão intimamente conectados, o amor pode estar mais entranhado nas relações sociais, estruturando-as e se convertendo em

lugar de negociações e disputa. São situações que articulam desejos, carências e dependências, próprias de cenários de grande desigualdade econômica, mas que também os extrapolam. Eventualmente, desencadeiam conflitos dramáticos, levando à violência e até a morte, fazendo do mais velho a vítima. Homossexuais mais velhos são frequentemente assimiláveis à condição de potenciais “vítimas do desejo” (Carrara; Vianna, 2004), levados por uma mistura de solidão, melancolia, compulsão e lascívia a experimentar situações de violência e perigo de morte.

Se o envelhecimento impõe um reajuste da vida sexual e do prazer erótico, as pesquisas aqui comentadas realçam também o esforço dos homens mais velhos de conservar viva sua sexualidade. Mesmo que praticamente todos reconheçam que é impossível “manter aquele fogo de antes”, que envelhecer implica inevitavelmente “maior tranquilidade”, a perspectiva de um apagamento definitivo da vida sexual e do prazer erótico equivale a vislumbrar com aflição uma irremediável volta ao armário, o fim de toda a autonomia pessoal, sob os cuidados e a vigilância da família ou do asilo.

Notas finais

Vários dos aspectos tratados nas etnografias que se debruçaram sobre o envelhecimento de homens homossexuais ecoam temas e questões postas por estudos realizados em outros contextos históricos e culturais (Berger, 1996; Guasch, 1991; Meccia, 2011). Se a ligação entre mais velhos e jovens há muito ocupa um lugar nos roteiros de parcerias homos-

sexuais entre homens, o campo de possibilidades e atuações dos mais velhos foi certamente reconfigurado pelas transformações que levaram à consagração do chamado modelo *gay*, com seu orgulho, sua estética, seus estilos de gosto e consumo, sua ênfase em juventude e virilidade, sua demanda inesgotável por mais e múltiplas formas de interações, trocas e prazeres eróticos. Por outro lado, as pesquisas etnográficas aqui examinadas suspendem, até certo ponto, a preocupação (certamente valiosa) de demarcar fronteiras entre grandes configurações históricas, culturais e políticas (do “pré-*gay*” ao “*gay*”, da “homossexualidade” à “gaycidade” etc.). Estão também menos comprometidas a dar respostas categóricas sobre os efeitos das orientações sexuais e expressões de gênero na experiência de envelhecimento (e vice-versa). Trazem, assim, o frescor do conhecimento situado e intensivo, que resiste às sínteses teóricas, mas ilumina itinerários, trânsitos e deslocamentos que possibilitam refinar, complexificar e repositonar o alcance das grandes interpretações.

As etnografias mostram que os mais velhos nem se conformam com o canto afastado e escuro a que supostamente deveriam se recolher, nem desempenham propriamente qualquer roteiro prefigurado de resistência ou de envelhecimento bem-sucedido. Tentam apropriar-se, como podem, das novas tecnologias de busca por encontros e relacionamentos, mas desconfiam das promessas das tecnologias de manutenção corporal e seguem cientes de que têm que se oferecer através de constantes e variados presentes, prendas, regalos, mimos e favores para atrair ou cativar parceiros e amantes. Para os mais velhos, constrangimentos de fadiga,

debilidade e adoecimentos concorrem e, muitas vezes, se sobrepõem à perseguição de desejos, gozos e prazeres, aos quais não pretendem renunciar enquanto puderem. Atentos ao implacável declínio físico, temem encarar o enclausuramento irreversível no armário do ostracismo e da dependência. Movimentam-se por limiares arriscados, entre a complacência e o engodo, a ousadia e o ridículo, a aventura e o perigo, a diversão e o drama.

Outro aspecto interessante destas pesquisas é que resultaram frequentemente da interação de pesquisadores jovens com interlocutores idosos, produzindo um tipo de reflexão colaborativa com uma marca intergeracional. O interesse na descrição detalhada das interações e das formas de comunicação mobilizadas em situações e encontros movimentam esforços recíprocos de compreensão e comparação, que desafiam e renovam as perspectivas de pesquisadores e de seus interlocutores. É mais um movimento na reflexividade entre conhecimento científico, subjetivação e política que caracteriza as relações entre antropologia e diversidade sexual e de gênero nestas plagas.

Referências

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

ALVES, Andrea M. Envelhecimento, trajetórias e homossexualidade feminina. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 213-233, 2010.

BAILÃO. Direção: Marcelo Caetano. São Paulo: Paleo TV; Brasília, DF: Secretaria de Audiovisual/MinC, 2009. (16min).

BARON, Luís; HENNING, Carlos E.; ORTIZ, Sandra R. M. (org.). *O brilho das velhices LGBT: vivências e narrativas de pessoas LGBT 50+*. São Paulo: Hucitec, 2021.

BERGER, Raymond. *Gay and gray: the older homosexual man*. Binghamton, NY: Harrington Park Press, 1996.

BERGER, Raymond; KELLY, James. Prologue: gay and gray revisited. In: BERGER, Raymond. *Gay and gray: the older homosexual man*. Binghamton, NY: Harrington Park Press, 1996. p. 1-22.

BRIGEIRO, Mauro. Envelhecimento bem-sucedido e sexualidade. In: BARBOSA, Regina *et al.* (org.). *Interfaces: gênero, sexualidade e saúde reprodutiva*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002. p. 171-206.

BRIGEIRO, Mauro. *Rir ou chorar?: envelhecimento, sexualidade e sociabilidade masculina*. 2000. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

BULGARELLI, Lucas. *[ALERTA TEXTÃO] Estratégias de engajamento do movimento LGBT de São Paulo em espaços de interação online e offline (2015-2016)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CARDOSO, Wladirson. Antropologia do cotidiano e da experiência envelhecete – ou para se pensar “homossexualidade masculina” e “envelhecimento gay” a partir de Soure (Marajó/Pará). *Bagoas*, Natal, v. 9, n. 13, p. 83-106, 2015.

CARRARA, Sérgio. A antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 47, p. 445-482, 2016.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, 2015.

CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio A. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 65-99, jan./jun. 2007.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana. As vítimas do desejo: os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria F.; CARRARA, Sérgio (org.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 365-383.

DEBERT, Guita G. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 49-70, 2010.

DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Edusp: Fapesp, 1999.

DEBERT, Guita G.; BRIGEIRO, Mauro. Fronteiras de gênero e a sexualidade na velhice. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27 n. 80, p. 37-54, 2012.

DEBERT, Guita G.; SIMÕES, Júlio A.; HENNING, Carlos E. Entrelaçando gênero, sexualidade e curso da vida: apresentação e contextualização. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 3-12, 2016.

DOMINGUES, Bruno; GONTIJO, Fabiano. Como assim, cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. *Ilha*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021.

DUARTE, Gustavo. *O "bloco das Irenes": articulações entre amizade, homossexualidade(s) e o processo de envelhecimento*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educa-

ção, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

ERIKSON, Erik H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972 [1968].

FACCHINI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora L. (org.). *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Ed. Unicamp, 2020. p. 31-69.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora L. Estudos de gênero no Brasil: 20 anos depois. In: MICELI, Sergio; MARTINS, Carlos B. (org.). *Sociologia brasileira hoje*. Cotia: Ateliê Editorial, 2017. p. 283-357.

FEATHERSTONE, Mike. O curso de vida: corpo, cultura e o imaginário no processo de envelhecimento. In: DEBERT, Guida G. et al. *Antropologia e velhice (textos didáticos)*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994. p. 49-71.

FRANÇA, Isadora L. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

FRANCH, Mónica; NASCIMENTO, Silvana. A produção antropológica em gênero e sexualidades no Brasil na última década (2008-2018). *BIB*, São Paulo, n. 92, p. 1-29, 2020.

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

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GAGNON, John; SIMON, William. *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. New Brunswick: AldineTransaction, 2005 [1973].

GÊNERO em gerações. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 13, 1999.

GOLDENBERG, Mirian. *Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina (org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Clacso, 2007. p. 431-458.

GREEN, James. Em busca do tesouro. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. p. 17-24.

GROSSI, Miriam P. Gênero, sexualidade e reprodução. In: DUARTE, Luiz F.; MARTINS, Carlos B. (org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Barcarolla, 2010. p. 293-340.

GUASCH, Oscar. *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama, 1991.

GUIMARÃES, Carmen D. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

HEILBORN, Maria L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina (org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996. p. 136-145.

HENNING, Carlos E. Is old age always already heterosexual (and cisgender)? The LGBT gerontology and the formation of the "LGBT elders". *Vibrant*, Brasília, DF, v. 13, n. 1, p. 132-154, 2016a.

HENNING, Carlos E. Na minha época, não tinha escapatória: teleologias, temporalidades e heteronormatividade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 46, p. 341-371, 2016b.

HENNING, Carlos E. *Paizões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

HOCQUENGHEM, Guy. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

KIMMEL, Douglas. Adult development and aging: a gay perspective. *Journal of Social Issues*, v. 34, n. 3, p. 113-130, 1978.

LACOMBE, Andrea. Negociaciones posibles: visibilidad, vejez y parentesco entre mujeres que mantienen relaciones sexo-afectivas con otras mujeres. *Vibrant*, Brasília, DF, v. 13, n. 1, p. 102-114, 2016.

LILLA, Mark. *O progressista de ontem e o do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LINS DE BARROS, Myriam M. (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da "abertura"*. Salvador: Edufba, 2018 [1990].

MACRAE, Edward. Em defesa do gueto. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005 [1983]. p. 291-308.

MANNHEIM, Karl. El problema sociológico de las generaciones. *REIS: revista española de investigaciones sociológicas*, n. 62, p. 193-242, 1993 [1928].

MECCIA, Ernesto. *Los últimos homosexuales*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores, 2011.

MOTA, Murilo P. *Ao sair do armário, entrei na velhice*: homossexualidade masculina e o curso da vida. Rio de Janeiro: Móbile, 2014.

MOTTA, Flávia M. *Velha é a vovozinha*: identidade feminina na velhice. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1998.

OLIVEIRA, Leandro. *Os sentidos da aceitação*: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PAIVA, Cristian. Corpos/Seres que não importam? Sobre homossexuais velhos. *Bagoas*, Natal, v. 3, n. 4, p. 191-208, 2009.

PAIVA, Cristian. Protagonismo erótico, classificações e formas de sociabilidade de *gays* idosos. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 1, p. 74-108, jan./jun. 2013.

PASSAMANI, Guilherme. *Batalha de confete*: envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

PASSAMANI, Guilherme. Farras, fervos e shows: um kairós de protagonismos e infortúnios no Pantanal-MS. *Bagoas*, Natal, v. 9, n. 13, p. 108-132, 2015.

PECHENY, Mario. Identidades discretas. In: RIOS, Luís Felipe et al. (org.). *Homossexualidade*: produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: Abia, 2004. p. 16-33.

PEIXOTO, Clarice E. (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2008 [1987].

PLUMMER, Kenneth (org.). *The making of the modern homosexual*. London: Hutchinson, 1981.

PLUMMER, Kenneth. Tornar-se *gay*: identidades, ciclos de vida e estilos de vida no mundo homossexual masculino. In: HART, John; RICHARDSON, Diane (org.). *Teoria e prática da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 127-150.

POCAHY, Fernando. “Vem, meu menino, deixa eu causar inveja”: ressignificações de si nas transas de sexo tarifado. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 122-154, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Homossexualismo: duas teses acadêmicas. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 17, abr. 1979.

SABATINE, Thiago T. *Só as fortes sobrevivem!*: envelhecimento, experiências geracionais e relações entre travestis mais velhas e mais jovens. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SAGGESE, Gustavo S. R. *Entre perdas e ganhos: homossexualidade masculina, geração e transformação social na cidade de São Paulo*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SAGGESE, Gustavo S. R. O espaço é cada vez mais aberto: territórios, sociabilidades e temporalidades entre homens homossexuais na cidade de São Paulo. In: SAGGESE, Gustavo S. R. et al. (org.). *Marcadores sociais da diferença*. São Paulo: Terceiro Nome, 2018. p. 117-136.

SANDER, Vanessa; OLIVEIRA, Lorena H. Tias e novinhas: envelhecimento e relações intergeracionais nas experiências de travestis trabalhadoras sexuais de Belo Horizonte. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 69-81, 2016.

SANTOS, Daniel K.; LAGO, Mara S. Heterotopias of (un)desirable bodies: homoeroticism, old age and other dissidences. *Vibrant*, Brasília, DF, v. 13, n. 1, p. 115-131, 2016.

SANTOS, Elcio N. *Amores, vapores, dinheiro*: masculinidades e homossexualidades nas saunas de michês em São Paulo. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SEFFNER, Fernando; DUARTE, Gustavo. E quando não há muito mais a guardar no armário? Homossexualidades e processos de envelhecimento. *Bagoas*, Natal, v. 9, n. 13, p. 57-82, 2015.

SILVA, José Fábio B. Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005 [1958]. p. 39-212.

SIMIÃO, Daniel; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA, 2018.

SIMÕES, Júlio A. Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo. In: TRENCH, Belkis; ROSA, Teresa E. C. (org.). *Nós e o Outro*: envelhecimento, reflexões, prática e pesquisa. São Paulo: Instituto de Saúde, 2011. p. 119-138.

SIMÕES, Júlio A. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades homossexuais. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria F.; CARRARA, Sérgio (org.). *Sexualidade e saberes*: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 415-447.

SIMÕES, Júlio A. Male homosexuality and the life course: thinking about age and sexual identities. In: SIVORI, Horacio *et al.* (org.). *Sexuality, culture and politics: a South American reader*. Rio de Janeiro: Cepesc, 2013. p. 260-282.

SIMÕES, Júlio A.; CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, p. 75-98, 2014.

SIMÕES, Júlio A.; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009.

SIMÕES, Júlio A.; FRANÇA, Isadora L. Do gueto ao mercado. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. p. 309-333.

SIQUEIRA, Monica. Caminhando como senhoras: interações sociais e performatividade de gênero de travestis idosas na cidade do Rio de Janeiro. *Bagoas*, Natal, v. 9, n. 13, p. 151-174, 2015.

SOLIVA, Thiago B. Nas tramas da amizade: tensões e limites da sociabilidade em um grupo de homens homossexuais mais velhos, a Turma OK. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 43-56, 2016.

SOLIVA, Thiago B. Sobre afetos e resistências: uma análise da trajetória da turma OK. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 31, p. 57-80, 2019.

THOMPSON, Paul *et al.* (org.). *"I don't feel old": the experience of later life*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

VALLE, Carlos G.; SIMÕES, Júlio A. Diversidade sexual e de gênero, memórias e envelhecimento. *Bagoas*, Natal, v. 9, n. 13, p. 17-30, 2015.

CAPÍTULO 14

A gestão do envelhecimento e a sexualidade: revisitando imagens e narrativas

*Mauro Brigeiro
Guita Grin Debert*

A afirmação de que o desejo e a prática sexual não se esgotam na velhice é quase sempre o mote reiterado das reflexões contemporâneas sobre a sexualidade nas fases avançadas da vida. Os argumentos a respeito são úteis para a análise antropológica acerca do modelo hegemônico de gestão do envelhecimento e das concepções em disputa sobre corpo e erotismo, que têm alcançado expressiva reverberação global. Na última década do século passado, a Organização Mundial da Saúde (OMS) adotou oficialmente a expressão “envelhecimento ativo” como eixo de sua política populacional, visando promover uma visão mais abrangente da velhice saudável, reconhecendo outros fatores além dos cuidados da saúde

que afetam o modo como os indivíduos e as populações podem e devem conquistar um envelhecimento bem-sucedido (Kalache; Kickbusch, 1997). Nessa perspectiva, delinea-se não somente a capacidade de se manter fisicamente ativo ou integrado à força de trabalho, mas a participação contínua e significativa em processos sociais, na esfera econômica, civil e religiosa (OMS, 2005). Outros domínios parecem se articular de maneira tácita aos parâmetros vigentes dessa política, como se tem observado nas narrativas de especialistas de diversas áreas. Uma vida sexual ativa tem sido apresentada, por exemplo, como uma dimensão imprescindível do envelhecimento bem-sucedido e um meio indispensável para alcançá-lo.

Periodicamente, como se fosse uma problematização recente e inédita, o binômio – velhice e sexualidade – volta a ocupar a reflexão teórica, bem como as manchetes da mídia, ambas empenhadas em denunciar a existência de um tabu social que age de forma opressiva contra a livre expressão da sexualidade dos mais velhos. Embora se reproduzam a cada retomada do tema, as denúncias, ao se atualizarem, acabam por trazer novas questões. Estas dizem respeito ao modo como certos valores e moralidades se configuram no contexto social em que são formuladas e às formas pelas quais a periodização do curso da vida e a sexualidade têm sido debatidas, repensadas e representadas. As imagens evocadas nessas construções discursivas oferecem pistas empíricas interessantes para a análise das mudanças e permanências sociais em curso.

Um bom exemplo disso é a campanha *Let's talk the joy of later life sex*, lançada dia 25 de abril de 2021 no Reino Uni-

do e que circulou por diferentes continentes. Com o objetivo de destacar o sexo e a intimidade na idade avançada, a campanha se compõe de diferentes peças publicitárias: um vídeo promocional com relatos de uma mulher e cinco casais, um comunicado de imprensa, um breve vídeo institucional com uma sequência de fotos em que os protagonistas da campanha encenam momentos de prazer sexual, vídeos com os depoimentos completos de cada casal e a protagonista que aparece só, além de vários cartazes com suas imagens acompanhadas de frases sugestivas sobre o sexo nesta etapa da vida. A proposta foi idealizada pela *Relate*, uma organização dedicada a oferecer serviços de apoio e aconselhamento para indivíduos e casais, incluindo terapia sexual, independentemente da idade, orientação sexual e identidade de gênero.¹ Com mais de 370 unidades por toda a Inglaterra e País de Gales, seu lema é a defesa de relacionamentos fortes e saudáveis para todos como a base de uma sociedade democrática e próspera.

O fotógrafo britânico Rankin, conhecido por retratar celebridades do mundo artístico e da moda, foi convidado para fazer os registros da campanha, com apoio de uma agência de publicidade e de um *coach* responsável por favorecer o clima de intimidade com as e os protagonistas convidados.² De fato, o material produzido reúne relatos e cenas pouco usuais envolvendo pessoas mais velhas. No vídeo principal,

1. Disponível em: <https://www.relate.org.uk>. Acesso em: 5 maio 2021.

2. A campanha foi concebida pela agência de *marketing* e propaganda Olgilvy, escrita por Nicola Wood e teve como diretor artístico Andy Forrest.

todos aparecem vestindo somente um roupão branco e descrevendo seus pontos de vista e passagens de sua vida íntima. Os relatos e imagens do vídeo principal da campanha, que busca destruir tabus em torno da velhice, podem ser descritos resumidamente da seguinte forma.

Margaret, uma mulher idosa, branca, diz: “Minha vida sexual com meu marido foi intensa ao longo de todo nosso casamento”. Com tom enfático e decidido, complementa: “Conforme envelhecemos... o sexo fica melhor”.³ Lynne, uma senhora negra, adverte com desenvoltura que depois de 51 anos de casamento é necessário apimentar o sexo. George, seu marido, sentado a seu lado, sorri ao ouvir seu comentário. Mark e Andrew, um casal de homens idosos, brancos, relatam uma experiência íntima de sua vida cotidiana: “Ambos amamos ler na cama, mas com os pés se tocando. Momentos como esse é que são importantes para você. Tanto quanto bater repetidamente o corpo de um contra o outro, para usar termos diretos”, diz um deles, sorrindo ao final. Chrissie, de braços dados com seu esposo, Roger, descreve que depois de anos de casamento o sexo tem se tornado um resultado de uma grande amizade; um deleite que se parece com a cobertura do bolo, mais do que com o próprio bolo. Eles são brancos e aparentam mais de 70 anos, como Arthur e Daphne, que conta um episódio em que a filha do casal abre a janela do quarto e se surpreende ao vê-los praticando sexo. Daphne ressalta que diante da situação inesperada o casal deu uma boa gargalhada e que somente a filha fi-

3. Esse e os demais relatos citados são traduções livres dos originais da campanha em inglês. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IbJRXxRZLlo>. Acesso em: 5 maio 2021.

cou constrangida. Billie e Cora, um casal de idosos de feições orientais, adotam também um tom jocoso ao abordar o tema do sexo. Ele diz: “Está na hora!” e, passados alguns segundos, conclui: “está na hora de tomar seu Viagra”, como se estivesse, talvez, imitando a esposa, que explode em uma gargalhada ao ouvir o gracejo.

A explicitação da experiência íntima e sua veiculação pública são o fundamento da campanha. O uso do verbo *to talk* em seu título enfatiza exatamente o intuito de promover o debate público a respeito do prazer sexual na vida avançada. Ao garantir visibilidade ao tema, espera-se retirá-lo do que denominam como uma condição de silêncio imposta socialmente e combater o estigma associado à prática sexual na velhice. Como aponta o comunicado de imprensa disponível na página web da *Relate*, todas as pessoas seriam capazes de pensar e falar sobre o sexo na medida em que se envelhece. Questiona-se inclusive que a publicidade e os meios escassamente ou nunca reproduzem imagens de pessoas mais velhas envolvidas em situações de intimidade:

Existe uma noção de que as pessoas mais velhas não deveriam, não poderiam e não gostariam de fazer sexo e ter intimidade. Por que? Raramente se fala ou se escreve sobre isso, mas sabemos que, para muitas pessoas mais velhas, sexo e intimidade continuam sendo uma parte importante de suas vidas (Let's talk [...], c2021, tradução nossa).

De acordo com os idealizadores da campanha, é chegado o momento de romper com esse tabu que impede a

apresentação/circulação de imagens de velhos envolvidos em situações íntimas e sexuais. A estratégia tácita definida para esse fim, segundo entendemos, é o uso da visibilidade pública como ferramenta política na definição dos termos de um problema social. Cabe notar ainda que a noção de intimidade ganha nessa campanha um significado especial, sendo ao mesmo tempo privada – e nesse sentido deve ser respeitada de qualquer coerção externa, desde que consensual para quem dela participa – e pública, ou seja, merecedora de existência social livre de julgamentos e discriminação.

Em consonância com a posição da gerontologia a respeito, a campanha reforça a ideia de que o sexo e a intimidade, além de serem plausíveis ao longo de toda a vida, ganham um significado especial na experiência de homens e mulheres na velhice. Ao mesmo tempo, as imagens e as narrativas apresentadas buscam ressaltar uma ideia de irrelevância da idade ou da fase da vida no que se refere à busca do prazer sexual.

Nos vídeos da campanha, os relatos dos protagonistas sugerem reiteradamente que alguns empecilhos para o livre exercício da sexualidade, como as demandas profissionais e do trabalho doméstico, comuns na vida dos casais mais jovens, deixam de existir na velhice, partindo do princípio de que esta é invariavelmente uma fase do curso da vida de inatividade remunerada e em que os filhos já não vivem com os pais. Margaret, por exemplo, cita que, nesta idade, em qualquer momento do dia é possível um casal dizer para si próprio, sem nenhum impedimento externo: “Vamos!?”.

O relato de Lynne reforça essa ideia: “Você pode ter isso no café da manhã, no almoço, no momento que quiser”.

Na campanha, além da velhice trazer facilidades para a fruição sexual, sobretudo em função da expectativa de afrouxamento das atribuições sociais, o peso de eventuais obstáculos para obter prazer associados à experiência física e subjetiva nessa etapa da vida é atenuado. Os cartazes divulgados, por exemplo, apresentam as imagens dos protagonistas em cenas de prazer, seguidas de frases de duplo sentido ou provocadoras, como “Você nunca está velho demais para se divertir com brinquedos (eróticos)”; “As coisas podem durar mais quando você é mais velho”; “Mesmo se você não fizer nada, além de sussurrar palavras doces...”; “Corpos podem mudar, a paixão pode permanecer”; “Alguns homens descobrem que amam o golfe, alguns homens descobrem que amam homens”; “No fim da linha, e no sofá, na mesa...”.

Tendo em vista as caracterizações e análises prévias que realizamos sobre o modo como a gerontologia vem abordando o tema nas últimas décadas (Debert; Brigeiro, 2012, 2013), cabe apontar um dos aspectos que conferem um perfil original à campanha: a preocupação por demonstrar a heterogeneidade de formas de se experimentar o sexo e a intimidade na velhice e a diversidade com que esta pode ser representada em imagens. Margaret aparece sem um companheiro, mas suas fotos sugerem que nem isso a impede de desfrutar do prazer sexual, o que se sugere por meio de poses e frases sutis alusivas ao autoerotismo. Aliás, as mulheres são mais protagonistas que os homens na enun-

ciação dos relatos, ressaltando sua autonomia nas relações eróticas, ao invés de retratá-las como dependentes da vontade masculina. Busca-se ainda dar destaque à experiência de Chrissie, uma mulher mastectomizada, mantendo ativa sua vida sexual. As imagens destacam seu tórax sendo beijado por seu companheiro, nas quais se podem notar suas cicatrizes. Denota-se, assim, que um evento tão significativo para a autoimagem feminina, como pode ser essa cirurgia, não necessariamente implica um obstáculo ao contato físico e sexual. Mark e Andrew representam no vídeo a diferença de orientação sexual. Distintos de Margaret e dos outros quatro casais, eles representam o par que não se enquadra na norma heterossexual. Além dos abraços, eles aparecem se beijando e acariciando-se as nádegas, dando destaque, inclusive, a uma cena sexual pouco frequente no conjunto de imagens homoeróticas que circulam publicamente. A diversidade é buscada ainda por meio da presença de um casal negro – Lyanne e George – e de outro com traços orientais – Billie e Cora (Let’s talk [...], c2021). É possível afirmar ainda que as imagens promovidas pela campanha trazem, em seu conjunto, uma proposta ousada de estetização dos corpos dos velhos.

Na gerontologia brasileira,⁴ ainda que a defesa de uma vida sexual ativa para o envelhecimento bem-sucedido tenha marcado a produção bibliográfica, particularmente a partir da década de 1990, essa diversidade não está presente no tratamento dado à questão pelos gerontólogos e

4. Sobre a gerontologia no Brasil, especialmente a formação da Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia, ver Lopes (2000).

outros profissionais. Como temos mostrado, o discurso dos gerontólogos, geriatras e de outros especialistas interessados na reflexão sobre as fases mais avançadas da vida, em sintonia com o conhecimento científico internacional, tem incluído a sexualidade como um dos pilares da boa velhice. Além de argumentarem sobre a possibilidade de se praticar o sexo até o fim da vida, a tendência é considerar que essa é uma atividade benéfica para a saúde, bem-estar e autoestima. Procura-se, assim como é replicado na campanha da *Relate*, romper tabus e estabelecer novos parâmetros para pensar os significados do que é ser velho. Todavia, é necessário observar com atenção as diferenças de imagens e os argumentos empregados, contextualização necessária para entender as especificidades em jogo. Vale a pena, portanto, retomar a argumentação dos especialistas que há tempos têm sustentado no nosso país que a sexualidade não se esgota na velhice. O interesse em recuperar essas narrativas não é somente o de marcar que elas já estavam presentes no país na virada do século, mas realçar o modo particular de construção dessa problematização. Na produção nacional, ao se reconhecer o declínio da frequência de atividade sexual com o avanço da idade, procura-se enfatizar que esse decréscimo é substituído por uma intensidade ampliada do prazer sexual, da erotização do corpo em todas as suas áreas, ao mesmo tempo que se estabelecem diferenças de gênero mais marcadas nessa experiência. Ademais, o trabalho de desconstrução de significados e práticas proposto pela gerontologia não é realizado sem resistências, fato que também merece atenção.

A sexualidade e a desgenitalização do prazer

Publicada em 1991, uma apostila da Universidade da Terceira Idade da PUC de Campinas caracteriza da seguinte forma os ganhos da velhice no curso da vida sexual e em outras dimensões da experiência subjetiva:

Estudos recentes na área da Gerontologia apontam características essencialmente positivas nessa fase da existência:

- * A Terceira Idade é o momento de melhor avaliação crítica da vida, em virtude das experiências acumuladas. A pessoa torna-se mais detalhista e mais paciente.

- * A crescente sabedoria permite uma maior capacidade de julgamento.

- * A elementaridade permite a distinção entre o banal e o fundamental.

- * O reconhecimento do valor da vida solicita a urgência e a necessidade de atuação com um nível surpreendente de envolvimento pessoal que, por sua vez, estimula a criatividade.

- * A velocidade é substituída pela acuidade; a capacidade de recordação aumenta, a diminuição da capacidade de novas conexões intelectuais é substituída pela experiência.

- * O envolvimento com negócios cede lugar às responsabilidades no contexto familiar e comunitário.

- * As paixões e a volúpia são substituídas por deleites mais refinados.

- * A questão sexual é redimensionada no sentido do amor, do calor humano da partilha, da intimidade do toque entre pessoas.
- * Atitudes e preferências ganham maior estabilidade.
- * A participação política e de cidadania torna-se mais efetiva.
- * Há menos temor da morte. A força do corpo é substituída pela força do espírito (Sá, 1991, p. 20).

Trata-se de um exemplo típico de como a problematização nacional da sexualidade na velhice acompanha a construção da “terceira idade”, categoria promovida por diversos profissionais e instituições. Essa categoria e o modelo de envelhecimento ativo são efeitos de um complexo trabalho de ressignificação que visa transformar as etapas mais avançadas da vida em momentos mais gratificantes.⁵ Opera-se um conjunto de discursos e imagens empenhados em rever estereótipos negativos da velhice e a organização de espaços de sociabilidade para que experiências bem-sucedidas de envelhecimento possam ser vividas entre pares. Na base dessa proposta de desestabilizar expectativas e imagens tradicionais associadas a homens e mulheres em estágios mais avançados da vida, encontram-se iniciativas envolvendo as universidades voltadas para o segmento mais velho da população, os grupos de convivência de idosos (alguns deles denominados de “a melhor idade”), assim como a divulgação de técnicas de manutenção corporal e formas de lazer, como os bailes.

5. Sobre a reinvenção da velhice, ver Debert (1999); sobre a invenção da terceira idade, ver Debert e Simões (1998) e Peixoto (1998).

A visão do envelhecimento como uma situação de decadência física e perdas de papéis sociais é assim entusiasticamente eclipsada pela ideia dos ganhos que o envelhecimento potencialmente possibilita. Na literatura nacional, as etapas mais avançadas da vida passam a ser tratadas como momentos privilegiados para novas conquistas, sendo estas guiadas pela busca do prazer, da satisfação e da realização pessoal. As experiências e os saberes acumulados são retratados como ganhos que propiciariam aos mais velhos oportunidades de explorar novas identidades, realizar projetos abandonados em outras etapas da vida, estabelecer relações mais profícuas com os mais jovens e com outros idosos.

É no marco dessas disputas e vitórias sobre os modos de pensar o envelhecimento que as reflexões especializadas sobre a experiência sexual nesse grupo etário devem ser compreendidas.

No Brasil, o esforço de desafiar convenções e tabus sociais já marcava a reflexão sobre velhice e sexualidade desde a década de 1990:

Já existem hoje inúmeras pessoas que envelhecem trabalhando, passeando, dançando e se apaixonando, com imensa vitalidade. [...] Esses idosos ativos estão demonstrando que, mais do que a simples ausência de doença, a saúde plena é um estado de excelência pessoal, de sincronia e bem-estar físico, emocional e mental [...]. Existem, sim, perdas que acompanham o processo natural do envelhecimento. Mas é possível viver bem com essas limitações impostas pela idade, mesmo as que se referem à vida sexual. Em vez

de compreendermos as mudanças, e as doenças, ainda tentamos combater seus sintomas. Melhor seria desenvolver e flexibilizar a nossa capacidade de adaptação (Fraiman, 1994, p. 198).

Contudo, o que está muito presente na fala dos analistas nacionais desde os anos 1990 é que esse tipo de enunciado vem, na maioria das vezes, acompanhado do esforço para reiterar que a sexualidade é algo muito mais amplo do que o contato genital.

É um grande malefício que se faz com indivíduos de idade avançada, porque muitos são os que podem até usufruir mais do que quando eram jovens. A sexualidade tem pouco ou nada a ver unicamente com ereções e orgasmos, e sim com comunhão, com tocar e se deixar tocar, acariciar e ser acariciada, ter e dar prazer. É só conseguir mudar o padrão de encarar e de atuar, usando formas abertas e receptivas entre si, que se chega ao nirvana nos encontros amorosos (Fucs, 1992, p. 94).

Como já mostramos, no caso brasileiro, a velhice parece instaurar uma nova etapa do curso da vida sexual, na qual a ampliação do prazer é de tal ordem que não há parte da superfície do corpo dos velhos que não seja potencialmente fonte de prazer, ultrapassando a própria noção de zona erógena, uma vez que do ponto de vista dos especialistas não há limites e demarcações nesse sentido. Notemos, por exemplo, as palavras da psicanalista Sueli Souza dos Santos,

que destaca como afeto, fantasias, desejo de seduzir e ser seduzido estão presentes na vida dos idosos:

com o envelhecimento, quando as funções orgânicas sofrem em seu desempenho uma perda sexual, decorrente das mudanças hormonais ou de alguma doença incapacitante, a libido, ou seja, a energia sexual, que privilegia o aparelho genital para a sua realização, retorna seu investimento a outras áreas do corpo marcadas nas primeiras experiências, retornando ao prazer encontrado em outras formas erógenas, como o toque, o olhar, a delicadeza de toda sensibilidade. A sexualidade, como manifestação de amor, de afeto, toma outras formas de expressão. [...] São os preconceitos que fazem pensar que a chamada andropausa no homem e a menopausa na mulher são responsáveis pelas dificuldades sexuais. A perda de hormônios modifica o mecanismo e a frequência da ereção, assim como altera a lubrificação vaginal, dificultando a realização do coito. Isso parece decretar que a penetração é a única fonte produtora do prazer e que a ausência ou as dificuldades dessas possibilidades funcionais incapacitam o velho como ser sexuado [...] o que interfere na vida sexual do velho é de ordem psicológica e social (Santos, 2003, p. 22-30).

Essa ampliação das zonas erógenas ou de prazer aparece também na literatura nacional sob a forma de relatos

dos próprios idosos, sendo que a erogenização do corpo é especialmente associada aos homens.

Embora temendo os efeitos deste [envelhecimento] sobre a sexualidade, os homens responderam que com o tempo sua vida sexual melhorava cada vez mais. A maioria dos 'cinquentões' disse que o sexo fica melhor. Muitos homens relataram uma evolução na sexualidade conjugal. [...] A explicação de um respondente reflete bem essa ideia: "Quando se é jovem, comem-se sanduíches e batatas fritas, devorando-os com indiferença e discriminação", tratamento idêntico dado às relações sexuais, isto é, a qualidade da experiência não importa muito, mas na medida em que se envelhece a genitalidade cede lugar à sexualidade, isto é, ocorre algo mais pleno e abrangente (Ferrigno, 1988, p. 13-14).

As disciplinas especializadas reconhecem ser típico do universo feminino uma sexualidade mais complexa e difusa. Nesse ponto de vista, os homens seriam geralmente mais limitados em sua concepção de sexualidade, comparativamente às mulheres, tendendo a concentrar seus interesses na região genital e no recurso à penetração. A proposição de redescoberta de outras partes "sexualizadas" do corpo na velhice é feita principalmente para eles, especialmente em resposta às alterações identificadas na capacidade de ereção com o avançar da idade.

As conclusões sobre as mulheres propõem que elas apresentariam menores dificuldades quanto à vida sexual na

velhice, já que a sexualidade delas, como afirmam, sempre foi mais complexa e “menos localizada”. Além disso, argumenta-se que, pelo fato de elas terem tido uma socialização marcada por maior controle, a velhice seria um momento propício para a libertação, na medida em que as experiências acumuladas e o desprendimento das funções reprodutivas, de cuidado dos filhos pequenos e de uma família muitas vezes extensa permitem um distanciamento do conjunto de convenções relacionadas com o mundo feminino. Vale frisar que essa imagem de liberação de atribuições sociais na produção gerontológica nacional não é apresentada para o casal e sim para as mulheres em particular.

É parte dos estudos sobre a sexualidade, como mostra Luiz Fernando Dias Duarte (2004), a dificuldade envolvida na tensão entre, por um lado, “uma incitação a falar sobre o sexo” (Foucault, 1976) e, por outro, um movimento que retrai essa fala ou mesmo a reflexão sobre o tema, dada a correlação entre sexualidade, intimidade e privacidade. Essa tensão acaba por levar a uma separação entre dois níveis da experiência: o sensual e o sentimental. Um prazer sensorial do sexo (dito sensual) e um prazer afetivo sentimental (correspondente em nossa cultura à ideologia do amor). É próprio destes estudos estabelecerem uma correlação entre o sensual e o masculino e entre o afetivo e o feminino. Essa correlação é que tende a ser revista quando os especialistas brasileiros formulam imagens sobre sexualidade e velhice.

A inversão dos atributos de gênero que ocorreria na velhice é tratada nos seguintes termos pelo psicanalista Kernberg (2001, p. 183-184, tradução nossa):

Pode-se observar um desenvolvimento curioso da relação entre o desejo erótico e o amor apaixonado ao se estudar as relações amorosas que se dão mais tarde na vida. [...] o desenvolvimento masculino e feminino da integração entre excitação sexual e ternura diferem. [...] Para os homens, [...], a liberdade sexual precede a capacidade de estabelecer uma relação de objeto profundo com uma mulher, e de integrar liberdade sexual no contexto desse relacionamento amoroso. No caso das mulheres, ao contrário [...]. A patologia mais frequente, nesse sentido, é um certo grau de inibição sexual no contexto do estabelecimento de um relação amorosa satisfatória. [...] vindos de caminhos de desenvolvimento contrastantes, homens e mulheres alcançam a mesma capacidade de síntese entre liberação sexual e uma relação de objeto profunda; na realidade, o amor apaixonado é precisamente o selo dessa síntese entre o desejo erótico e o amor terno. Agora, sob a luz da observação das relações amorosas de casais mais velhos, sugiro que esse desenvolvimento prossegue na idade mais avançada com uma surpreendente reversão de papéis. Homens apaixonando-se e estabelecendo uma relação amorosa apaixonada nas etapas mais avançadas de suas vidas frequentemente têm uma estimulante experiência de que seu intenso amor sexual por uma mulher transcende, em novas formas, seu desejo erótico [...]. Ao contrário, as mulheres que se apaixonam nas etapas mais avançadas de suas vidas podem experimen-

tar uma liberdade de desejo sexual que torna o amor pelo homem que encontraram agora uma ponte na qual o desejo erótico pode ser plenamente satisfeito, e torna-se a maior expressão do amor deles. Um paciente disse, brincando, para sua nova namorada, “às vezes fico com medo de que você esteja me tratando como um objeto sexual e que meus sentimentos e minha personalidade não tenham importância para você”.

A batalha travada pelos especialistas contra a ideia de que velhice e sexualidade são mutuamente excludentes não é tarefa fácil. Trata-se de uma disputa contra concepções arraigadas no senso comum e contra a indústria farmacêutica, o que faz com que a reiteração recorrente de que a sexualidade não se esgota apareça periodicamente como uma percepção inovadora e desafiante de preconceitos e tabus.

O senso comum e a indústria farmacêutica

A juventude como valor⁶ torna difícil a tarefa empreendida contra a ideia de que velhice e sexualidade são mutuamente excludentes, como bem mostra Simões (2004b, p. 417-418):

O declínio do desejo, a perda da atratividade física e o virtual apagamento como pessoa sexualizada estão entre as principais marcas e condições do envelhecimento que sustentam, em grande par-

6. Sobre a juventude como valor, ver Debert (2010).

te, o repúdio e o medo generalizado do corpo em degradação e, em contrapartida, a avaliação positiva que se faz da juventude. [...] Nesse cenário, aparentemente marcado pelo hedonismo complacente e pela obsessão com atributos físicos capazes de suscitar atração e desejo, em que tudo parece girar em torno de um mercado sexual hierarquizado por critérios de juventude e beleza, não haveria lugar para as pessoas de mais idade, que carregariam os estereótipos derivados da depreciação de sua atratividade como parceiros sexuais desejáveis e da decorrente marginalização pelos mais jovens.

O esforço dos especialistas por ampliar as potencialidades da sexualidade humana produz imagens que contrastam com dados de estudos antropológicos sobre mulheres mais velhas que afirmam estarem vivendo a melhor etapa de suas vidas, porque, entre outras coisas, a velhice permitiu que elas se liberassem da obrigação do sexo que marcou outras etapas da vida. Tais estudos, a maioria realizados em grupos de convivência de idosos, parecem confirmar que a imagem de uma boa velhice para as mulheres de universos urbanos advém da liberação de determinadas responsabilidades familiares com o passar dos anos, o que não implica uma oportunidade para a busca por satisfação sexual, sendo valorizadas outras formas de ocupação do tempo livre.⁷

7. Cf. Alves (1999), Alves (2004), Barros (1998), Cabral (1997), Motta (1997), Motta (1998) e Peixoto (1995, 1997, 2000). Para outros estudos etnográficos sobre a experiência masculina de envelhecimento no contexto brasileiro, ver Henning (2014), Mota (2013), Passamani (2018), Pochay (2011), Santos (2012) e Simões (1998, 2004a, 2004b).

Quanto ao universo masculino, descrições etnográficas mostram que a importância do sexo está inextricavelmente associada a valores da masculinidade e menos implicada a uma necessidade de reformular concepções e entendimentos sobre o prazer. A pesquisa de Brigeiro (2000) sobre uma rede de sociabilidade composta exclusivamente por homens idosos mostra que as performances de gênero evidenciadas nas falas entre esses homens e deles com o pesquisador incluíam a demonstração de um interesse por manter a vida sexual ativa. No entanto, era comum enunciarem que sua vida afetiva sexual se circunscrevia ao âmbito conjugal e poucos declaravam manter relacionamentos fora do casamento. Indicavam, sobretudo por meio do recurso ao humor e jocosidade, que o desempenho sexual atual era distinto ao de épocas anteriores. A importância e a possibilidade da sexualidade em suas vidas não se vinculavam, entretanto, com a ideia de uma redescoberta, denotando efetivamente uma tentativa de manutenção de interesses e valores da masculinidade.⁸

8. No Reino Unido, ao menos para as gerações mais velhas, a proposta de ressignificação da sexualidade na velhice também encontra obstáculos. Em pesquisa realizada em 2020 pela 3Gem e citada pela *Relate*, 67% dos entrevistados de 65 anos ou mais disseram que sexo e intimidade em seu grupo etário raramente (43%) ou nunca (24%) são representados nos meios de comunicação. Os resultados indicam ainda a dificuldade dos idosos de tratar de sexualidade com os pesquisadores: 60% dos idosos e idosas consultados não se sentem confortáveis em conversar abertamente sobre sexo e intimidade. Os dados destacam ainda que apenas um quinto dos britânicos consideram que é aceitável falar sobre sexo e intimidade das pessoas com 60 anos ou mais. E apenas 10% das pessoas com mais de 65 anos acham que esse não é um tema constrangedor. Há ainda quem justifique esse constrangimento por não ter podido

O esforço da gerontologia e de outras especialidades em ampliar as potencialidades da sexualidade humana, desgenitalizando os corpos ou invertendo as convenções sobre a sexualidade feminina e masculina, resulta também em uma batalha contra a indústria farmacêutica, empenhada em reduzir a sexualidade aos termos de disfunções sexuais tratáveis e acentuar a penetração como cerne das preocupações masculinas e do casal. A crítica advinda do campo gerontológico a este tipo de perspectiva não é direta, mas a ideologia sustentada cria uma tensão com a lógica do tratamento farmacológico das disfunções sexuais. Se olharmos para a promoção do medicamento Viagra, por exemplo, os discursos enunciados certamente enfatizam a importância da sexualidade nas etapas mais avançadas da vida, mas intensificando o valor dos genitais e da penetração na relação sexual.⁹ Como bem mostram Brigeiro e Maksud (2009), as estratégias discursivas de divulgação deste medicamento em nosso país estiveram fundamentadas sobre um claro apelo a convenções assimétricas e tradicionais de gênero; no qual o homem é valorizado, sobretudo, por sua potência sexual e por assumir o protagonismo no encontro erótico com a parceira. A mulher, por sua vez, é apresentada em uma posição subordinada, passiva e complacente aos avatares do desejo

conversar mais sobre o tema quando eram mais jovens ou por não querer incomodar, não saber em que momento tocar no assunto e também pela falta de confiança no que pode ser dito. Foi visando a transformação dessa realidade que a campanha do Reino Unido foi idealizada (Let's talk [...], c2021).

9. Sobre as lógicas de gênero associadas ao Viagra, ver Azize (2004), Bajos e Bozon (1999), Bozon (2004), Brigeiro e Maksud (2009) e Giami (1998).

masculino. A proposta farmacológica de favorecer o sexo na idade avançada, à diferença do que propõe a gerontologia, não se apoia na tentativa de inverter ou romper a posição de homens e mulheres na gramática sexual.

A sexualidade, a saúde e a qualidade de vida

O conteúdo das argumentações e as imagens empregadas para sustentar a viabilidade de uma vida sexual ativa na velhice estão diretamente condicionados a outra proposta da OMS, que é replicada de maneira capilar em políticas e programas em diferentes partes do mundo: a de saúde sexual. Atrelada com a política de envelhecimento ativo, a sexualidade na velhice passa a ser definida prioritariamente como um recurso para o bem-estar subjetivo. A experimentação do prazer proposta aos mais velhos está fortemente subordinada à gestão individual do envelhecimento segundo as noções contemporâneas de “qualidade de vida” e “vida saudável”, com seus preceitos e critérios.

A operação de tratar a sexualidade em termos de seus benefícios para a saúde e o bem-estar se popularizou notavelmente no mundo contemporâneo e integra atualmente uma diversidade de discursos dirigidos à promoção da saúde. Para os argumentos especializados sobre sexo na velhice no contexto brasileiro, o forte apelo à saúde constitui-se um recurso imprescindível.

Essa associação da vida sexual com a saúde permite, por um lado, separar a gerontologia das práticas tidas como

charlatanistas, que, como mostraram Marshall e Katz (2003), caracterizavam o comércio de produtos voltados para estimular ou restaurar as funções sexuais perdidas e que se chocavam com a convenção dos especialistas que, até as primeiras décadas do século XX, estabeleciam que o vigor sexual era biologicamente determinado e que a aceitação do seu declínio era a condição moral para envelhecer bem. Por outro lado, a associação com a saúde permite dissociar o sexo de práticas exclusivamente hedonistas e garantir respeitabilidade ao que pode ser visto como falta de decoro ou respeito na velhice. Da mesma forma, a associação entre saúde e sexualidade implica o deslocamento do sentido de clandestinidade do erotismo para um significado cada vez mais associado não apenas ao cuidado saudável do corpo, mas também ao fortalecimento do *self* e da autoestima. Os objetos eróticos e a pornografia perdem a conotação de obscenidade. Passam a se associar a uma possibilidade válida entre as práticas sexuais, porém sua validade estaria conferida em função de sua capacidade de fortalecer e fazer bem ao sujeito, como demonstra Gregori (2004) ao argumentar sobre a noção de erotismo politicamente correto. Na problematização gerontológica que se verifica desde a virada do século passado, reitera-se a máxima ocidental de que é impossível conceber uma vida satisfatória sem uma experiência sexual gratificante. O discurso dos especialistas reproduz, assim, a proposta de “democracia sexual” que, conforme observado pelo historiador André Béjin (1987), encarna um ideal moderno de que o prazer sexual é para todos, sem restrição qualquer, inclusive de idade, sendo um recurso de realização pessoal.

Considerações finais: a estetização da velhice e a representação da diversidade

Em Debert e Brigeiro (2012, 2013), argumentamos que a questão da beleza e da atração física – a estetização da velhice – foi colocada em segundo plano pelos entusiastas da sexualidade, enfocando-se na sua relação com os benefícios para a saúde. Quase uma década depois, assistimos a emergência de novos elementos nos modos de gestão contemporânea do envelhecimento. Como indicamos na presente análise, a campanha *Let's talk the joy of later life sex* parece enfrentar o desafio envolvido de estetização dos corpos envelhecidos. Embora reproduza em vários sentidos o processo de erotização da velhice vigente desde a virada do século, tal campanha o faz por meio de imagens que põem em foco as marcas físicas da idade em corpos nus, encenando sensualidade. Embora, em seu vídeo institucional, as imagens denotando momentos de prazer sexual se intercalem muito rapidamente, dificultando observar detalhes de cada protagonista – o que sugere um cuidado para que a exibição das imagens não escandalize –, a tentativa de alargamento das fronteiras morais é notória.

O sentido de um erotismo politicamente correto ganha novas conotações no caso analisado. Conforme argumentamos antes (Debert; Brigeiro, 2012, 2013), o processo de erotização da velhice conduzido pelos saberes especializados reproduz simultaneamente uma normatividade heterossexual e sugere, como parte das prescrições para um envelhecimento bem-sucedido, uma inversão do que é tido como próprio da sexualidade feminina e masculina. Os vídeos e

fotos de Rankin não se contentam com as representações que acabam por ocultar práticas e desejos muito diversos também nas gerações mais velhas. A campanha busca apresentar, especificamente por meio de suas imagens, uma gama mais variada de pessoas mais velhas. Os vídeos mostram carícias entre Andrew e Mark, um casal *gay* que está junto há 31 anos; Chrissie, que fez uma mastectomia dupla, tendo sexo com seu parceiro; além de retratar um casal negro e outro de ascendência oriental.

A campanha, ademais, não se resume ao apelo romântico para retratar e promover o sexo e a intimidade na velhice e aposta em uma acentuação dos aspectos sensuais dessa experiência. Como dizem seus idealizadores, “essa campanha defende a importância do sexo e da intimidade na vida adulta, explorando tudo, desde o amor de longo prazo a novas aventuras, da intimidade terna às mais picantes” (Let’s talk [...], c2021, tradução nossa).

Embora reconheçamos os limites da campanha em retratar a diversidade de experiências de sexualidade na velhice – uma vez que eventos específicos da diferenciação racial, sexual e de gênero não são mencionados pelos protagonistas –, a campanha da *Relate* oferece elementos para enfrentar e rever o pressuposto essencialista e universalizante que comumente define o envelhecimento e a vida sexual. O desafio da pesquisa antropológica e da análise crítica seria, nesse sentido, dar conta da diversidade e evitar o emprego de categorias abrangentes, generalizadoras e homogeneizantes que, entre seus efeitos, impedem a aceitação de corpos, experiências de gênero e desejos sexuais plurais.

Referências

ALVES, Andréa Moraes. *A dama e o cavaleiro: um estudo antropológico sobre envelhecimento, gênero e sociabilidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALVES, Marcelo. A gestão da experiência de envelhecer em um programa para a terceira idade: a Unati/Uerj. *Textos Envelhecimento*, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 23-63, 1999.

BARROS, Myrian Moraes Lins (org.). *Velhice ou terceira idade?* Rio de Janeiro: FGV, 1988.

AZIZE, Rogério. Masculinidades, Viagra e saúde. In: RIAL, Carmem; TONELI, Maria Juracy Filgueiras (org.). *Genealogias do silêncio: feminismo e gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004. p. 171-181.

BAJOS, Natalie; BOZON, Michel. La sexualité à l'épreuve de la medicalisation: le Viagra. *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, v. 128 (Sur la Sexualité), p. 34-37, juin 1999.

BÉJIN, André. O poder dos sexólogos e a democracia sexual. In: ARIÉS, Phillipe; BÉJIN, André (org.). *Sexualidades ocidentais*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 236-254.

BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BRIGEIRO, Mauro. *Rir ou chorar?: envelhecimento, sexualidade e sociabilidade masculina*. 2000. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

BRIGEIRO, Mauro; MAKSUD, Ivía. Aparição do Viagra na cena pública brasileira: discursos sobre corpo, gênero e sexualida-

de na mídia. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 71-88, jan./abr. 2009.

CABRAL, Benedita E. S. Lima. A vida começa todo dia. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 159-168, 1997.

DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 49-70, 2010.

DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Edusp, 1999.

DEBERT, Guita Grin; BRIGEIRO, Mauro. A velhice e o sexo politicamente correto. In: PASSAMANI, Guilherme (org.). *(Contra) Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual: cursos da vida e gerações*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2013. p. 29-48.

DEBERT, Guita Grin; BRIGEIRO, Mauro. Fronteiras de gênero e a sexualidade na velhice. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27 n. 80, p. 37-54, 2012.

DEBERT, Guita Grin; SIMÕES, Júlio Assis. A aposentadoria e a invenção da "terceira idade". In: DEBERT, Guita Grin (org.). *Antropologia e velhice*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998. p. 29-44. (Coleção Textos Didáticos).

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (org.). *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 39-81.

FERRIGNO, José Carlos. A sexualidade dos mais velhos. *Intercâmbio*, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 5-16, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FRAIMAN, Ana Perwin. *Sexo e afeto na terceira idade: aquilo que você quer saber e não teve com quem conversar*. São Paulo: Ed. Gente, 1994.

FUCS, Gilda. *Homens e mulheres: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

GIAMI, Alain. La medicalisation de la sexualité: aspects sociologiques et historiques. *Andrologie*, v. 8, n. 3, p. 383-390, 1998.

GREGORI, Maria Filomena. Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex shops e S/M. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (org.). *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 235-257.

HENNING, Carlos Eduardo. *Paizões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

KALACHE, Alexandre; KICKBUSCH, Ilona. A global strategy for healthy ageing. *World Health*, v. 50, n. 4, p. 4-5, July/Aug. 1997.

KATZ, Stephen; MARSHALL, Barbara. New sex for old: lifestyle, consumerism, and the ethics of aging well. *Journal of Aging Studies*, v. 17, n. 1, p. 3-16, 2003.

KERNBERG, Otto F. Love relations in later years. In: STEINER, Riccardo; JOHNS, Jennifer (ed.). *Within time and beyond time: a festschrift for Pearl King*. London: Routledge, 2001. p. 177-192.

LET'S TALK the joy of sex in later life. *Relate*, Northampton, c2021. Disponível em: <https://www.relate.org.uk/later-life-sex>. Acesso em: 5 maio 2021.

LOPES, Andrea. *Os desafios da gerontologia no Brasil*. Campinas: Alínea, 2000.

MOTA, Murilo Peixoto. Os senhores de si: homossexualidade e envelhecimento de homens de camadas médias cariocas. *In: PASSAMANI, Guilherme (org.). (Contra)Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual: cursos da vida e gerações.* Campo Grande: Ed. UFMS, 2013. p. 65-82.

MOTTA, Alda Britto. Palavras e convivência: idosos hoje. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 129-135, 1997.

MOTTA, Flávia de Mattos. *Velha é a vovozinha: identidade feminina na velhice.* Santa Cruz do Sul: Edunisc, 1998.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Envelhecimento ativo: uma política de saúde.* Tradução: Suzana Gontijo. Brasília, DF: Organização Pan-Americana de Saúde, 2005.

PASSAMANI, Guilherme. *Batalha de confete: envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS.* Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. A sociabilidade dos idosos cariocas e parisienses: a busca de estratégias para preencher o vazio da inatividade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 27, p. 138-149, 1995.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. De volta às aulas ou como ser estudante aos 60 anos. *In: VERAS, Renato Peixoto (org.). Terceira idade: desafios para o terceiro milênio.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 41-74.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velhos, velhote, idoso, terceira idade... *In: BARROS, Myrian Moraes Lins (org.). Velhice ou terceira idade?* Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 69-84.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Envelhecimento e imagens: entre Paris e Rio de Janeiro.* São Paulo: Annablume, 2000.

POCAHY, Fernando. *Entre vapores e dublagens: dissidências homo/eróticas nas tramas do envelhecimento*. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

SÁ, Janete Liasch Martins. *A Universidade da Terceira Idade na PUCAMP: proposta e ação inicial*. Campinas: PUC Campinas, 1991.

SANTOS, Sueli Souza. *Sexualidade e amor na velhice*. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SANTOS, Daniel Kerry. *Modos de vida e processos de subjetivação na experiência de envelhecimento entre homens homossexuais na cidade de Florianópolis/SC*. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SIMÕES, Júlio de Assis. A maior categoria do país: o aposentado como ator político. In: BARROS, Myrian Moraes Lins (org.). *Velhice ou terceira idade?* Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 13-34.

SIMÕES, Júlio de Assis. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (org.). *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004a. p. 415-447.

SIMÕES, Júlio de Assis. Provedores e militantes: imagens de homens aposentados na família e na vida pública. In: PEIXOTO, Clarice (org.). *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2004b. p. 25-56.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Anna Paula Vencato

Doutora em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ, mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC e licenciada em Pedagogia pela FAED/UEDESC. Professora adjunta do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, Faculdade de Educação da UFMG. Coordena o grupo de pesquisa Gênero, Sexualidades, Socialidades e Subjetivações na mesma instituição. Contato: apvencato@ufmg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6602-2948>.

Carlos Eduardo Henning

Professor adjunto de Teoria Antropológica da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. É docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFG. Pesquisador do Laboratório de Experimentações Etnográficas e Marcadores Sociais das

Diferenças (LEX): <https://lex.fcs.ufg.br/>. Contato: carlo-seduardohenning@ufg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2103-2821>.

Érica Renata de Souza

Professora associada do Departamento de Antropologia e Arqueologia e docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. É bolsista produtividade no CNPq e Líder do grupo de pesquisa Gênero e Sexualidades (GESEX). É doutora em Ciências Sociais pela Unicamp (com bolsa sanduíche na York University, Toronto, Canadá) e pós-doutora em Política Científica e Tecnológica pela Unicamp. Atua nos temas de gênero, sexualidades, ciência e tecnologia na saúde e na educação. Contato: ericasouza@ufmg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2195-8237>.

Fabíola Rohden

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora do CNPq e do Núcleo de Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS). Coordenadora do grupo de pesquisa Ciências na Vida (CNPq/UFRGS). Realizou mestrado e doutorado em Antropologia Social na UFRJ (PPGAS/Museu Nacional) e pós-doutorado na Universidade Livre de Amsterdã. Contato: fabiola.rohden@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3355-6841>.

Flávia Melo

Antropóloga e feminista amazônica da periferia manauara. É doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2020). É docente no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas. Atua nas áreas de gênero, violências, políticas públicas, endividamento e fronteira na região amazônica, principalmente no Alto Rio Solimões e Alto Rio Negro. Compõe a Câmara de Pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (FAPEAM) e a Comissão de Direitos Humanos da Associação Brasileira de Antropologia, em que exerce o mandato de diretora (2023-2024). Contato: flaviameo@ufam.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3179-5294>.

Glauco B. Ferreira

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e professor adjunto de Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG). É docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual, ambos da UFG. Pesquisador do Laboratório de Experimentações Etnográficas e Marcadores Sociais das Diferenças (LEX): <https://lex.fcs.ufg.br/>. Contato: glaucoart@ufg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9691-2968>.

Guita Grin Debert

Professora titular do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisadora da Fapesp, do CNPq e do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu da Unicamp. É autora do livro *A reinvenção da velhice* (Edusp, 1999) e de vários artigos e coletâneas sobre gênero, velhice, envelhecimento e violência. Contato: gg-debert@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9096-3833>.

Gustavo Rossi

Professor do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas. É coordenador do Núcleo de Estudos Carolina Maria de Jesus (Bitita) e membro do Ateliê de Produção Simbólica e Antropologia (APSA), no IFCH/Unicamp. É doutor e mestre em Antropologia Social pela Unicamp. Seus temas de interesse são: antropologia das relações raciais, história da antropologia, das ciências sociais e dos estudos raciais e afro-brasileiros. Contato: lgusfrossi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7096-9966>.

Heloisa Buarque de Almeida

Professora associada (livre-docente) no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, membro do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais

da Diferença (NUMAS). Foi Visiting Fellow na London School of Economics, é editora associada da *Revista de Antropologia* e membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia. Colunista do *Jornal da USP*, foi fundadora da Rede Não Cala – Rede de professoras pelo fim da violência sexual e de gênero na USP. Contato: hbuarque@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8126-5884>.

Iêda Figueiró de Oliveira

Doutoranda e mestra em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. Graduada em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2016). Travesti, poeta, cantautora, candomblecista, ativista e uma das produtoras do Iyalodês (Festival de Arte Trans do estado de Goiás). Contato: figueirainfinita@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-4449-0506>.

Isadora Lins França

Professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp) e pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp. É doutora em Ciências Sociais (IFCH/Unicamp) e mestre em Antropologia Social (FFLCH/USP). Seus temas de interesse são: gênero e sexualidade, migrações e refúgio, processos de subjetivação e diferen-

ça social. Contato: doralins@unicamp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9884-1059>.

Jane Felipe Beltrão

Professora titular da Universidade Federal do Pará (UFPA), atuando como docente permanente nos programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Direito. Membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desde 1973, na qual foi diretora (2004-2006), secretária-geral (2008-2010) e vice-presidente (2015-2016). Coordena projetos de pesquisa de faces interdisciplinares e ênfase nas áreas de Antropologia, História e Direito, entre povos tradicionais indígenas e não indígenas; dialoga a partir do campo da educação, da saúde e dos direitos diferenciados, com recortes de gênero e etnicidade, de educação e cidadania e, particularmente, de direitos humanos e étnico-raciais. Contato: janebeltrao@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2113-043X>.

Jorge Leite Junior

Professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Tem experiência na área de Sociologia e Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: sociologia urbana, sexualidade, gênero, comunicação e arte. Contato: jcabelo@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6234-9169>.

Júlio Assis Simões

Professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Pesquisador Líder do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS). Bolsista em produtividade de pesquisa do CNPq (nível 1D). Tem experiência na área de Antropologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia urbana; antropologia e política; movimentos sociais; envelhecimento, gerações e curso de vida; gênero e sexualidade. Contato: juliosimoes@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9000-3621>.

Lara Roberta Rodrigues Facioli

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPel. Integrante do Caleidoscópio: Rede Nacional de Estudos e Pesquisas Feministas, Transfeministas, Antirracistas, Interdisciplinares e Decoloniais. Pesquisadora do campo dos estudos de gênero em interface com a Sociologia Digital. Contato: larafacioli@ufpr.br/ larafacioli@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4054-9631>.

Luci Ribeiro

Curadora do Laboratório Social; doutora em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas, com pós-dou-

torado pela Unifesp. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Teoria Sociológica, Teoria Social Contemporânea, Sociologia Processual e Acervos Históricos. Atua principalmente nos seguintes temas: exclusão e estigmatização social; promoção e divulgação de conhecimento e saberes sociais. Contato: luciribeiro09@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9966-9577>.

Luciana de Oliveira Dias

Antropóloga, estudiosa do Pensamento Feminista Negro e bolsista de produtividade em pesquisa nível 2 do CNPq. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Realizou estudos de pós-doutoramento em Direitos Humanos e Interculturalidades pela UnB. Integrante do Comitê de Antropólogas/os Negras/os da ABA. Professora associada da Universidade Federal de Goiás (UFG). Contato: lucianadias@ufg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2570-8078>.

Marko Synésio Alves Monteiro

Antropólogo, doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) em 2005, com pós-doutorado em Estudos Sociais da C&T (Universidade do Texas em Austin, 2008). Atualmente é professor associado na Unicamp, no Departamento de Política Científica e Tecnológica, Instituto de Geociências. Lidera o Grupo de Estudos Interdisciplinares em C&T (GEICT). Suas pesquisas abrangem temas como controvérsias sociotécnicas; corpo e governança da vida; práticas de

produção de conhecimento interdisciplinar e governança da C&T. Contato: carambol@unicamp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4008-4985>.

Martha Ramírez-Gálvez

Mestre em Antropologia e doutora em Ciências Sociais pela Unicamp. Fez pós-doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). Atualmente é docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina e integrante do Observatório de Feminicídios de Londrina (Néias). Atua nas temáticas de família, relação humano-animal, saúde sexual e reprodutiva, gênero e empoderamento feminino. Contato: marthacerg@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3802-393X>.

Mauro Brigeiro

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/Uerj). Está vinculado ao Laboratório de Educação, Ambiente e Saúde do Instituto Oswaldo Cruz (IOC/Fiocruz). Desenvolve estudos na área de antropologia da saúde, com ênfase nos seguintes temas: idade, curso da vida, gênero, sexualidade e as relações entre ciência, natureza e cultura. Contato: maurobrigeiro@hotmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0791-1670>.

Mílton Ribeiro

Antropólogo e Cientista Social. Professor de Ciências Sociais do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenador do projeto de extensão Diálogos em RI, na UEPA. Membro do comitê Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Editor-chefe da revista eletrônica *Visagem* (UFPA) e editor associado à revista *Novos Debates: fórum de Antropologia* (ABA). Contato: milton.ribeiro@uepa.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7275-7614>.

Osmundo Pinho

Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira, onde atua no programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. É professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA e pesquisador no Instituto de Estudos da África da UFPE. Fez estágio pós-doutoral no African and African Diaspora Studies Department da Universidade do Texas em Austin, e foi Richard E. Greenleaf Fellow na Latin American Library da Universidade Tulane em Nova Orleans. Atuou como Program Co-Chair para o XXXVIII International Congress of the Latin American Studies Association (LASA 2020). Bolsista CNPq 2. Contato: osmundopinho@ufrb.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4253-6148>.

Sônia Weidner Maluf

Professora titular aposentada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Foi professora titular visitante e atualmente voluntária da UFPB, atuando junto ao PPGA/UFPB. Pesquisadora 1B do CNPq. Suas principais áreas de atuação são em antropologia urbana e antropologia do contemporâneo, principalmente nos seguintes temas: antropologia da saúde e saúde mental; impactos sociais da pandemia de covid-19; antropologia política, Estado e políticas públicas; gênero e teorias feministas; teorias da pessoa, indivíduo e sujeito; religiosidades brasileiras. Coordena o Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (<http://transes.paginas.ufsc.br>) e é coordenadora executiva do Instituto Brasil Plural/INCT/CNPq (brasilplural.paginas.ufsc.br). Contato: sonia.maluf@ufsc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9222-4348>.

Vi Grunvald

Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde coordena o Núcleo de Antropologia Visual (Navisual) e integra o Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi). É também coordenadora do Grupo de Reconhecimento de Universos Artísticos/Audiovisuais (GRUA/UFRJ) e participa dos seguintes grupos de pesquisa: Grupo de Antropologia Visual (GRAVI), Núcleo de Antropologia, Performance e Drama (NAPEDRA), Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença

(NUMAS) e Pesquisas em Antropologia Musical (PAM), todos ligados à Universidade de São Paulo. É antropóloga-realizadora, com formação em Direção Cinematográfica pela Academia Internacional de Cinema. Atua nos campos da Antropologia Visual, Antropologia da Performance, da Arte, do Corpo, de Gênero e Sexualidade. Contato: vgrunvald@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8299-6830>.

SOBRE O E-BOOK

Tipografia:
Ysand Std

Publicação:
Cegraf UFG
Câmpus Samambaia,
Goiânia-Goiás. Brasil.
CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>

