

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS - CCJ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – DCJ/SR
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO**

JOÃO JÚNIOR BATISTA MACIEL DE OLIVEIRA

**DE NOITE É MARIA, DE DIA É
JOÃO:**

**negociações e agenciamentos envolvendo raça, gênero e
sexualidade**

SANTA RITA – PB

2021

JOÃO JÚNIOR BATISTA MACIEL DE OLIVEIRA

**DE NOITE É MARIA, DE DIA É
JOÃO:**

**negociações e agenciamentos envolvendo raça, gênero e
sexualidade.**

Trabalho de conclusão de Curso apresentado ao Curso de Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, no Departamento de Ciências Jurídicas - Santa Rita, como exigência parcial da obtenção do título de Bacharel em Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Cordoville Efrem de Lima Filho

SANTA RITA – PB

2021

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

048n Oliveira, João Junior Batista Maciel de.
De noite é Maria, de dia é João: negociações e
agenciamentos envolvendo raça, gênero e sexualidade /
João Junior Batista Maciel de Oliveira. - João Pessoa,
2021.
58 f. : il.

Orientação: Roberto Efrem.
Monografia (Graduação) - UFPB/DCJ/Santa Rita.

1. Relações raciais. 2. Gênero. 3. Sexualidade. 4.
Negociações. 5. Vivências. I. Efrem, Roberto. II.
Título.

UFPB/DCJ

CDU 34

As vidas de todas as travas e bixas pretas que me inspiraram e me inspiram, por mais vida e menos morte.

AGRADECIMENTOS

Escrevo esses agradecimentos do calor do interior do Nordeste, distante fisicamente da faculdade de direito e do *ballroom* pessoenses, para agradecer tantas pessoas que provavelmente nem saibam que tenham me inspirado diretamente.

Gostaria de agradecer carinhosamente, primeiramente ao meu orientador Roberto Efrem Filho, ou simplesmente, Beto. Quando iniciei o curso de direito em Santa Rita, tinha vários motivos para desistir, mas encontrar Beto lá, logo no primeiro período com a disciplina Sociologia Geral e Jurídica, foi um grande motivo para permanecer, me fez pensar que talvez eu deveria estar ali sim, que eu deveria fazer e terminar aquilo, pois me vi em Beto. Nessa época, eu era tão recluso que Beto provavelmente nem me notava. Ele mal sabia o tanto que me fortaleceu com sua coragem, pedagogia, suas falas e seu carinho. Nos anos seguintes, Beto me deu a oportunidade de conhecer a pesquisa científica e de ser orientado por ele. E de repente eu confirmei algo que no fundo eu já sabia: foi para pesquisar que entrei no curso. Beto acreditou no meu potencial e, sobretudo, no meu crescimento, quando nem eu acreditei. E por isso serei eternamente grato e sempre que tiver oportunidade, irei lembrá-lo o quão importante ele é e seu impacto na vida de tantas e tantos. Obrigado por me dar espaço e tempo para crescer!

Gostaria de não apenas agradecer, mas dedicar este trabalho a todas as travas e bixas que, por existirem e resistirem, inspiraram-me a me amar e a fazer com que eu não apenas aceite, mas faça com que aceitem, que a minha e a nossa existências importam. Agradeço ao *Ballroom* Paraíba pelo acolhimento, constante inspiração e afeto. Agradeço às minhas amigas da faculdade de direito, que foram uma base de apoio e de reconhecimento naquele lugar estranho para nós, a Antônio Marcos por sempre ser companhia, melancolia e arte, a Murilo Cavalcanti por ser sempre inspiração de força, excelência e companherismo, a Octávio Gabriel pelo carinho e pela sensibilidade, a Tamires Nascimento pela calmaria e pé no chão. Obrigado por continuarem comigo e por todos as alegrias, medos e momentos compartilhados. Agradeço também a todas às estudantes negras e LGBTQIA+ que já passaram e coloriram o DCJ.

Agradeço às professoras e aos professores incríveis do Departamento de Ciência Jurídicas de Santa Rita que influenciaram diretamente na possibilidade da existência de

um trabalho como este vindo daquele Departamento. Especialmente a Ana Lia, Ana Laura, Nelson Gomes Junior, Breno Mello, Eduardo, Ludmila, dentre tantas outras.

Agradeço ao Fórum da Juventude Negra da Paraíba (Fojune) e a seus integrantes Jadiele Berto, Vanessa Gomes, Maurício Gomes, Rebeca, Carlos Correia, Noêmia, João Xavier, Thainá Mendes e Jacielle Silva, por me ensinarem a importância da coletividade e da luta na prática, por segurarem minha mão e me sentirem fazer parte de algo, por compartilharem a suas lutas com as minhas, por legitimarem minha voz e me darem espaço.

Agradeço a minha família, que mesmo entre as disfuncionalidades, pavimentou o caminho para que eu tivesse alguma educação. Meu pai e minha mãe, semianalfabetos, garantiram que eu ao menos conseguisse ir além do que foi permitido a eles. Agradeço às suas histórias sobre de onde vieram e como chegaram até aqui, pois foi meu primeiro contato com a memória. À minha mãe, Maria de Fátima, por demonstrar carinho, preocupação e a importância do perdão. À minha irmã Iasmin Lima e ao meu primo José Edson, por buscarem me entender e me ouvir quando as coisas pareciam muito complicadas para serem entendidas.

Agradeço a Xiaoyuz ou Catherine, como eu a conheci, que mesmo agora estando do outro lado do mundo, me faz lembrar de quando um dia me fez acreditar que eu era bom nas coisas que eu me propunha a fazer na academia e na arte, que via brilho e potencial quando eu via apenas insegurança e incapacidade. Obrigado pelo seu olhar e palavras de encorajamento, obrigado por ter sido uma irmã quando eu precisei de uma.

Escrever este trabalho foi um grande desafio pessoal, primeiramente por ele possuir um tema e uma metodologia que se desviam das minhas linhas de pesquisa anteriores; e depois por se tratar de escrever sobre mim mesmo, sobre minhas experiências, algumas delas dolorosas ou até constrangedoras. Não é fácil se despir para si mesmo e colocar sua vida sob perspectiva no papel para que vejam. Por isso agradeço a todes, todas e todos que já tiveram coragem de contar suas histórias.

*“I believe that there’s a big future out there, with a lot of beautiful things
[...] I want so much more...”*

(Octavia St. Laurent)

RESUMO

A partir do exercício de uma prospecção autoetnográfica, pretendo, com este trabalho, analisar as fruições, negociações e os agenciamentos implicados em relações raciais, de classe, gênero e sexualidade em diferentes contextos em que transito, com foco nas minhas passagens e vivências na faculdade de direito da Universidade Federal da Paraíba, no Fórum Criminal de João Pessoa e no *ballroom*¹ da Paraíba. Para tanto, busco conferir especial atenção aos modos como, através de episódios cotidianos de racismo e LGBTfobia em espaços institucionais, além da tomada de escolhas estéticas e performáticas no cotidiano de uma *bixa negra*, como essas negociações são acionadas tanto para se adaptar a alguns desses espaços, quanto para subverter suas imposições. Analiso, nesse sentido, como as definições do sujeito, seus processos de autoafirmação e construções sobre a própria identidade se dão de acordo com as influências de cada espaço. Procuro também tematizar como, em diferentes níveis, tais negociações podem vir a representar a supressão de direitos. Como marco teórico, utilizo desde a análise da nossa legislação até o estudo de obras com temas atinentes a gênero, sexualidade e raça.

Palavras-chave: Relações raciais. Gênero. Sexualidade. Negociações. Vivências.

¹ Apesar de possuir os mais diversos conceitos, a *ballroom* ou cultura *ballroom*, termo em inglês que se refere ao espaço onde se competem categorias artísticas pré-definidas com requisitos e regras, é, para além disso, muito mais do que uma festa, mas uma espaço de refúgio, suporte, afeto que se originou com esse nome como um lugar em que a comunidade LGBTQ+ afro-latina dos anos 60 em Nova York nos Estados Unidos poderia sentir-se à vontade para ocupar. Procurarei destrinchar os significados desse termo ao longo desse trabalho.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1.1 Processos de transição..... | 11 |
| 1.2 Discussões metodológicas..... | 13 |
| 2 CAMINHOS TRANÇADOS: “trançar é encontrar caminhos” | 20 |
| 2.1 “Nenhum fio a menos”..... | 20 |
| 2.2 “Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”..... | 27 |
| 2.3 “Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer”..... | 32 |
| 2.4 “Povoada (sou uma, mas não sou só)” | 36 |
| 3 “I HAVE THE RIGHT TO SHOW MY COLOR, DARLING”..... | 40 |
| 3.1 <i>Bring it to the ball!</i> | 44 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 52 |
| REFERÊNCIAS..... | 55 |

1 INTRODUÇÃO

A partir do exercício de uma prospecção autobiográfica, pretendo, com este trabalho, analisar as negociações e os agenciamentos implicados em relações raciais, de gênero e sexualidade em diferentes contextos em que transito. Para tanto, busco conferir especial atenção aos modos como essas negociações modulam as definições do sujeito, seus processos de autoafirmação e vivência e suas construções sobre a própria identidade. Procuro também tematizar como, em diferentes níveis, tais negociações podem vir a representar supressão de direitos.

Eu adentrei na Universidade Pública pelo sistema de cotas raciais, na turma 2016.1 do Curso de Bacharelado em Direito ligado ao Departamento de Ciências Jurídicas, situado na cidade de Santa Rita. Esta localização me rendeu muitas aventuras durante minhas idas e vindas de transporte público à universidade em tempos não pandêmicos. Mais importante que isso, porém, tal localização do Departamento de Ciéncia Jurídicas (DCJ) naquela região resultou de mobilizações sociais e estudantis para tornar o curso de Direito mais acessível aos jovens moradores da cidade. Depois de fundado em 2009, o curso permaneceu durante alguns anos no prédio histórico da Faculdade de Direito da Paraíba, no centro de João Pessoa, enquanto os prédios em Santa Rita estavam sendo construídos. A mudança definitiva para Santa Rita ocorreu em 2014 e contou com o apoio decisivo de estudantes que compunham o Centro Acadêmico Manoel Mattos, a entidade representativa dos(as) estudantes deste curso. Manoel Mattos foi uma figura emblemática na cidade pernambucana onde eu cresci, Itambé, que faz divisa com Pedras de Fogo, na Paraíba. Quando era menor, eu não o conhecia bem, mas sempre ouvia sua história como a de um homem que havia sido assassinado por “defender bandido” ou por ser “metido com direitos humanos”. Saber que o Centro Acadêmico recebia o nome de Manoel Mattos me trouxe uma breve sensação de pertencimento, que veio a se dissolver ao reconhecer o caráter puramente simbólico da homenagem: ao meu ver, as pessoas que na faculdade se assemelhavam a Mattos não necessariamente eram os membros da gestão daquele Centro Acadêmico à época em que o conheci, já alguns anos após a escolha do nome. Assim como os/as integrantes do CA não se mostravam próximos aos ideais de Manoel Mattos, as/os

estudantes do Curso de Bacharelado em Direito – Santa Rita não eram, em sua imensa maioria, oriundas(os) ou habitantes da cidade de Santa Rita. Esses(as) estudantes costumavam chegar à faculdade em seus carros ou em transportes coletivos particulares, pagos com mensalidades, vindos de João Pessoa. Posto às margens da BR 230, o DCJ fica isolado com relação a outros centros, departamentos e cursos da UFPB e consideravelmente longe da sede, que reúne no mesmo local uma maior diversidade.

Partindo cronologicamente do início, o que na verdade mais me chamou atenção na primeira vez em que pisei no DCJ, no dia em que fui fazer minha matrícula, foi a fileira de placas de formandos expostas orgulhosamente no hall principal do prédio. Vários e vários rostos repetidos, semelhantes entre si. Homens e mulheres brancas em sua maioria eram o maior símbolo da faculdade de direito, aparentemente. Os homens usavam terno e gravata e as mulheres, de praxe, uma blouse preta, unhas pintadas e cabelo liso. Nas fotografias das placas, os formandos reproduziam as mesmas poses. Porém, essas não eram as únicas coisas que se repetiam, muitas das fotos nas placas de formandos dividiam o mesmo sobrenome. Tudo isso confirmava o imaginário que eu havia construído do curso de direito antes mesmo de adentrar em um. Tive a impressão inicial de que eu teria que me aproximar daquela imagem, mesmo não sendo e nem querendo ser nada como ela. Os rostos semelhantes e sobrenomes repetidos nas placas de formandos da faculdade de direito não são só um componente histórico ou estético do curso, mas uma estrutura que reforça os dados de uma pesquisa, de 2019, feita pelo Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert)², que apontou que negros representam 1% dos advogados de grandes escritórios. Os dados também apontaram que os estagiários de direito negros, por sua parte, não chegam a 10% nos escritórios. Esse dado alerta para uma questão geracional importante, mas demonstra que, mesmo com o advento das ações afirmativas raciais nas Universidades, desigualdades se perpetuam ao longo da vida acadêmica, ainda que já se esteja dentro da Universidade. Na ocasião da pesquisa, a instituição avaliou, em parceria com a Aliança Jurídica pela Equidade Racial, nove bancas de São Paulo. A falta de diversidade em espaços de prática jurídica abre o questionamento para a falta de representatividade e equidade eminentemente existente nesses ambientes. Aponta

² A Ceert (Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdade) foi criada por Cida Bento, intelectual, psicóloga, pesquisadora e ativista em 1990, em parceria com a Aliança Jurídica pela Equidade Racial. O Estudo de 2019 (posterior ao advento da política de cotas raciais no Brasil) contou com o recolhimento de dados de 3624 pessoas em nove das maiores bancas de São Paulo.

também, além disso, para os riscos de situações de violência concernentes a questões de raça, gênero e sexualidade nesses “espaços do direito”. Não são raros os casos de racismo, LGBTfobia e machismo institucionais que recebem atenção midiática. Não demorou muito para eu perceber, através da minha experiência no curso de direito, que estava lidando com uma grande estrutura e que presenças como a minha poderiam representar ruídos e rachaduras.

Levando em consideração que, ao habitar espaços e conviver com diferentes pessoas e perspectivas, somos expostas a diferentes normas sociais, eu começo minha análise pelo meu acesso ao ensino público superior, ponto inicial que desencadeou uma série de trânsitos institucionais e afetivos em minha trajetória. Estudar em uma Universidade Pública foi um fator determinante para os meus processos de transição e para as vivências que agora possibilitam a tessitura deste trabalho. A partir da minha chegada à universidade, deram-se vários processos de autoconhecimento e descoberta, de transformação de si mesmo e do acompanhamento da transformação do espaço em que se convive. A possibilidade de o indivíduo transformar os espaços que ocupa será um dos pontos a serem analisados aqui, tendo como exemplo a faculdade de direito como um espaço suscetível a diversas atualizações ou desconstruções por parte da presença de novos “sujeitos” nele. Logo, partimos do princípio que, da mesma forma que o espaço tem suas implicações no “sujeito”, este último também tem a possibilidade de transformar os espaços que venha a ocupar, principalmente quando sua presença sugira alguma mudança numa estrutura pré-estabelecida. Quando falamos sobre a ocupação da Universidade por certas pessoas que, há não muito tempo, sequer tinham acesso ao ensino superior, como as pessoas negras, precisamos também entender que, junto com essa possibilidade de acesso, surgem desafios de permanência nesses espaços que não foram criados e pensados para receber aqueles indivíduos. A partir daí, impelem-se necessidades de negociações em uma estrutura que, muitas vezes, expele ao invés de acolher.

A faculdade de direito, edificada sobre tradições e nomes iguais, viria a ser contudo um lugar de proliferação de debates desafiadores e que questionam sua própria estrutura. Isto talvez venha acontecendo há muito tempo, ao menos desde a primeira década do anos 2000, mas mudanças sociais, como o ingresso de novos sujeitos no ensino superior, reforçam e questionam a necessidade de novos debates e novas

possibilidades. Eu só percebi a possibilidade de questionar minha presença na universidade depois que entrei nela. O espaço da universidade apresenta certa contradição: ao mesmo tempo que facilita o acesso de pessoas como eu e muitas outras tidas como “minorias”, também desafia nossa permanência naquele espaço, oportunizando casos de racismo, homofobia, assédio, além das problemáticas envolvendo a frágil política de assistência estudantil.

1.1 Processos de transição

Fazer parte de alguns grupos dentro da faculdade de direito potencializou meu desenvolvimento enquanto indivíduo, viado, bixa, negro, integrante de movimentos sociais (todas estas auto-identificações graduais e partes de um processo). Mesmo que aquele espaço não me proporcionasse todas as possibilidades já prontas e acabadas, mesmo que na sua concepção ele não tivesse sido pensado para pessoas como eu, mas sim para as pessoas que eu tinha visto nas placas, foram proporcionados a mim e a outros sujeitos que lá ingressaram instrumentos para que essas possibilidades fossem criadas e articuladas, individual e coletivamente. Aquele mesmo espaço que parecia ser dominado por aquela imagem do homem branco cis hétero também tinha suas alternativas de acolhimento, mesmo que desviantes do que representava. Isto porque a universidade é um espaço no qual existem disputas que são muito mais que ideológicas ou puramente científicas: também disputa-se os limites do que e quem se pode ser.

Os grupos que se formam e se articulam dentro desse espaço acadêmico estão pautados em implicações políticas e nas subjetividades dos próprios indivíduos. Se espera que certa pessoa esteja em certos grupos, pesquisas, extensões e as inclinações individuais favorecem para que isso aconteça. E, por isso, é importante que haja possibilidades de acolhimento para certos sujeitos, sendo primordial que certos debates sejam travados e que certas existências sejam notadas. A existência de corpos trans na Universidade, por exemplo, já é um motivo de disputa. Aquela presença vira um dado, um objeto de discussão. A presença de pessoas negras que ingressaram pelo sistema de cotas, mesmo estando ali exercendo plenamente um direito que lhes fora garantido, ainda tem a sua validade questionada, ainda é objeto de discussão, pois não é o que se espera ver por ali. Logo, estar na Universidade sob essas circunstâncias é como ter um alvo em si. A partir daí, cabe o questionamento sobre como ser um alvo interfere na

permanência de certos indivíduos nesse espaço. Às vezes, o peso de ser parte da revolução do *modus operandi* daquele sistema engendra adoecimento. E quem cuida de quem adoece a ponto de aquele território a ser desbravado tornar-se inabitável e insustentável?

Se, por um lado, questões atinentes a raça, classe, gênero e sexualidade estão sempre no centro de embates políticos e públicos, na esfera institucional, como no mundo jurídico, dá-se como se essas características ou questões devessem ser ao máximo neutralizadas, mantidas no campo privado, despersonalizadas. Quando se imagina o arquétipo do jurista e da jurista, essas imagens seguem lógicas de gênero pautadas na binariedade e em convenções de gênero e sexualidade bem definidas. Quando se imagina a imagem da mulher jurista, por exemplo, essa deve vestir-se de forma composta e ter a altivez e a performance oratória que convencionalmente são associadas ao homem, que, por sua vez, deve performatizar sua masculinidade ao extremo. Logo, desenvolver uma linguagem associada ao feminino e “ser afeminado” aparentemente não correspondem à imagem do homem de direito, do homem de sucesso, afinal, de um homem “respeitável”. Essas ideias de gênero, apesar de não estarem assumidamente sendo tidas como objetos de disputa, estão no centro das discussões inclusive dentro da faculdade de direito e compõem a experiência de vários sujeitos inseridos naquele espaço. São essas convenções de comportamento, representação e espaço que personificam a frase da atual ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, segundo a qual “menino veste azul e menina veste rosa”, interpretada por muitos como mera “cortina de fumaça”³, mas que na prática tem implicações reais. Desse modo, estar na faculdade de direito requer uma série de negociações com o que o espaço espera de você e negociações consigo mesmo, sobre obedecer ou não a essas “regras”. Gênero, raça e sexualidade estão constantemente sob negociação.

Acessar os imaginários do que seria o sujeito pertencente ao mundo do direito foi uma prática que exerci desde que me vi implicado de alguma forma a essa imagem. Logo me imaginei pensando o que encontraria na faculdade de direito antes de entrar nela, ao mesmo tempo que também me questionava o que deveria fazer para me

³ Termo comumente utilizado para se referir a táticas de desinformação usadas conscientemente por líderes políticos como estratégia política para tirar o foco e a atenção pública sobre outros temas de grande relevância social.

encaixar e socializar naquele espaço. Desse modo, negociações ocorriam, antes de tudo, a partir das minhas próprias pressuposições e instinto de convivência e sobrevivência num local cuja imponência – aliás, é de lá que que saem os “doutores” – estava diretamente ligada a relações de gênero. Em verdade, a ideia do masculino sempre esteve presente no que era minha ideia pessoal da faculdade de direito e no que eu entendia sobre. Isto me gerava gatilhos de performatividade de gênero (Judith Butler, 1990). Para Butler, a performatividade de gênero é a externalização produzida pela antecipação de uma “essência de gênero”, não sendo um ato singular, mas um ritual que é repetido e naturalizado, produzindo efeitos no contexto em que o corpo está compreendido, numa cultura e num tempo.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado (BUTLER, 2003, p. 194).

Logo, essas negociações internas aconteciam como uma busca de aceitação e pertencimento social naquele lugar até então desconhecido e que agora eu estava tendo a grande oportunidade de poder ocupar. Eu imaginava que sim, teria que vestir certas roupas, falar e me mover de certo modo para que assim fosse pertencente e assimilado ao que era minha ideia na época. Para mim, a faculdade de direito era repleta de homens conservadores, com seus ternos e camisas sociais, com linguagem rebuscada, provavelmente tudo o que me faltava potencial e vontade de ser. Para minha não surpresa, eu encontrei a imagem desse homem sendo repetidamente reproduzida no curso de direito, mas, para o meu acalanto, também encontrei outros sujeitos que fugiram totalmente dessas expectativas.

1.2 Discussões metodológicas

Esta pesquisa se comprehende num esforço de análise de diferentes experiências pessoais, presenciadas ou assistidas, e de suas implicações enquanto fenômenos sociais com impactos reais na vida dos “sujeitos” nelas presentes. Ater-me-ei, desse modo, a falar sobre vivências, o que, neste caso, opõe-se simbolicamente a falar sobre morte.

Parto da análise das minhas próprias experiências com a ideia de que, antes de falar sobre qualquer outra coisa, devo entender-me e entender o meu lugar nos contextos que me proponho a analisar, para assim fazer com que me entendam e se entenda qual é o meu ponto de partida e de onde venho. Com isso, também intencione responder a uma demanda recorrente em diferentes movimentos sociais, negros ou LGBTQIA+, entre os quais transitei e transito. Busco aqui então falar de vivências pois já ouvi de diversos “sujeitos”, com os quais compartilhei trajetórias e experiências, que muito se fala sobre a morte quando já se morreu. Muito se fala sobre a vítima ou o algoz, quando a linha que se desenha entre ambos é tênue e desonesta. Procuro escrever sobre vida, pois também me preocupa e me pesa o cansaço de alguns indivíduos de ouvirem a narração das próprias mortes, a transformação de suas vidas e dos seus em números, papéis, documentos, matérias sangrentas e brutais. Falarei sobre vivências com o intuito de afastar tais indivíduos da ideia de “objeto” de análise, para assim entendê-los melhor como pessoas. Busco, desse modo, analisar vivências, sendo esse, meu principal corpus de análise.

Para isso, faço especial uso da memória e dos resultados e marcas que certas interações causaram, na forma como me vejo enquanto parte de diferentes espaços, sejam eles a faculdade de direito, o fórum criminal, a família ou o *ballroom*⁴. As questões e objetos analisados neste trabalho, porém, não somente fazem parte de uma esfera privada da minha vivência ou das de outras pessoas que participam dessas experiências. São questões, sobretudo, que movem debates públicos, disputas políticas que têm impactos reais. Por exemplo, ao passo que um aluno sofre algum episódio de homofobia na Universidade, julga-se no Supremo Tribunal Federal a criminalização da LGBTFobia. Esses contextos, que parecem distantes, guardam em si grande proximidade e possuem igual relevância. Então, essas vivências e experiências pessoais também são dados que refletem questões sob constante disputa na esfera pública. Conclui-se então que, para além da análise de relações pessoais, este trabalho também analisa vivências de Estado, visto que o Estado, distante de ser um ente personalizado, faz-se em suas diversas instituições, braços, mecanismos e atores⁵.

⁴ O termo, em inglês, não sofre flexão de gênero, ao longo desse trabalho irei me referir a ele tanto no masculino quanto no feminino.

⁵ Este debate sobre Estado, embora fuja ao escopo deste trabalho, importa a um já relevante campo de discussões. A generificação do Estado, por exemplo, é fundamental no debate sobre como disputas acerca

Sobre a importância de falar ou escrever sobre si, que está implicada no caráter intersubjetivo desse trabalho, noto que ela tangencia um modo próprio de enxergar o mundo e que se efetiva na relação entre “sujeitos”, ou seja, trata de trajetórias que se comunicam e se encontram em suas semelhanças, apesar de serem distintas. O recorte da minha trajetória apresentado aqui tem muito da trajetória de outras pessoas que, de alguma maneira, relacionam-se a ela, seja por fazerem parte de um grupo, ocuparem os mesmos espaços, compartilharem identidades parecidas. Mais do que isso, escrever sobre si é também ir de encontro à linguagem scientificista que muito perpassa a academia, mas mais especialmente o curso de direito, ainda regado por uma formalidade dogmática que carrega e mantém limitações no fazer jurídico. Ao dizer isso, levo em consideração que entender certos fenômenos sociais faz necessário quebrar certas barreiras normativas e “fazer justiça”, por mais idealista que seja seu conceito, depende de perspectivas que vão muito além do que está no normativismo.

A justificação de escrever sobre vivências também está na forma como o que é certo ou errado, verdade ou mentira, relevante ou irrelevante no “mundo do direito” está relacionado ao poder que é atribuído a quem pode saber, quem pode produzir cientificamente (FOUCAULT, 1976). Escrever sobre si é, nesse sentido, aproximar-se do que se está produzindo cientificamente, é ser ator ativo consciente da prática científica, movimento esse que de certo modo é contrário a uma forma de legitimação da produção científica que se baseia na escrita distanciada, ou seja, na ideia de que quanto mais o autor se distancia do seu objeto de pesquisa, mais é aceita essa produção de saber, legitimada enquanto verdadeira e fática. Isto, para Bento (2017) faz parte do que é ciência, uma processo de negociação e bricolagem para aprovação da própria verdade e que para chegar a certo convencimento científico, no que se defende como fato, é preciso ampliar as redes de convencimento e aliados que o confirmam. Logo, discutir um tema no qual há uma experiência de auto análise é também uma forma de provar um ponto que carrega sua própria legitimação e valor informativo. Entende Bento que “nesse sentido, não há diferença entre as ciências exatas, biomédicas e

de gênero e sexualidade se fazem no cerne de processos de Estado. Logo, assim como pode existir o “bom” e o “mau” Estado, surgem violentas hierarquias que separam e valoram o “bom gênero” e os “outros gêneros” (Vianna e Lowenkron, 2017). As formas de intelectabilidade do Estado e a forma como violência e crime ganham sentidos de acordo com “reciprocidades constitutivas” entre raça, gênero, sexualidade, geração, classe etc. podem ser compreendidas através dos trabalhos de Roberto Efrem Filho (2017).

humanas. Somos impelidos a fazer política. Não existe verdade sem convencimento” (BENTO, 2017, p. 306).

Além da ideia de rompimento com essa produção de saber demasiado dogmática e metódica por parte da produções científicas do direito, a característica da autoetnográfica desse trabalho é um tentativa de não apenas aproximar quem pesquisa do seu objeto, mas também de fazer com que o objeto seja tido como o próprio pesquisador. Trata-se de uma maneira de ressignificar pontos de vista e formas de contar histórias, visto que muitas dessas histórias sofrem uma limitação na sua autonomia de fala dentro do mundo acadêmico e científico. Nossas linguagens e formas de produzir e escrever passam pelo crivo do que Bourdieu (1989) denomina de “linguagem autorizada”, que diz respeito ao poder, à autoridade e à produção de verdade daquele discurso. O poder de produzir verdade, porém, não parte do discurso em si, mas do sujeito que o pronuncia.

A autoetnografia é uma metodologia que busca também o distanciamento e abre mão da imparcialidade e neutralidade que, talvez, em outras circunstâncias mais convencionais das produção científica, fossem justificáveis e defendidas. Ao contrário, a pessoalidade e a intersubjetividade presentes em um trabalho autoetnográfico podem ser lidas enquanto um dos pilares da sua legitimação argumentativa. Segundo Ariane Senna (2021), em tese autoetnográfica sobre solidão de mulheres trans, esse tipo de metodologia tem sido recorrente nas produções científicas de populações subalternizadas como mulheres, negras e negros, quilombolas e indígenas, e LBGTQIA+. Ainda na análise metodológica de outras obras autobiográficas, Ariane Senna compara sua obra às de Carolyn Ellis, Tony E. Adams e Arthur P. Bochner (2019), que definem a produção autoetnografia como um método de investigação que descreve e analisa as experiências individuais do sujeito (auto) para entender a experiência coletiva/cultural (etno). Existe também nesse tipo de produção metodológica um peso quanto à representatividade que pode ser alcançada no trato de certos temas com relação a quem o escreve, principalmente quando se leva em consideração as origens da pesquisa autoetnográfica, que, surgida num contexto de colonialismo, foi usada como uma forma de dar voz para quem, por muito tempo, não acessava o monopólio do conhecimento. Sobre as origens da autoetnografia, Ariane Senna explica que:

[...] a utoetnografia surge a partir de um contexto, na década de 1980, em que os chamados pós-modernos vivenciaram uma crise de confiança em

relação aos métodos de investigação das ciências sociais, passando a questionar os achados das pesquisas em tempos de colonialismo que investigavam e escreviam sobre povos e culturas colonizadas e exploradas econômica e politicamente, ignorando suas relações com eles e publicando as escritas como verdades científicas (SENNA, 2021, p.31).

Nesse sentido, escrever uma autoetnografia é uma escolha também política e reafirmação da não pretensão da existência de uma neutralidade enquanto pesquisador, neutralidade esta bastante defendida por algumas vertentes da pesquisa jurídica, quando, na verdade, toda pesquisa científica, seja ela autoetnográfica ou não, está sujeita às escolhas, identidades políticas, cultura e afinidades de quem a produz. Desse modo, assumo existir no método de pesquisa que utilizei neste trabalho uma implicação sobre a possibilidade de autoconhecimento e de fazer com que o leitor também se veja enquanto potencial narrador da própria trajetória. Afinal, ou acima de tudo, como ter consciência sobre o próximo se, antes de tudo, não existir consciência sobre si mesmo? Assim como o método etnográfico convencional, o autoetnográfico também requer compromissos éticos, por isso, busco aqui usar detalhes e dados genéricos e nomes fictícios nos casos e interlocutoras que, de alguma forma, participam dessa análise.

A autoetnografia também é tida para alguns de seus adeptos enquanto uma coprodução entre a ciência e a arte, já que seria sensível o bastante para isso, preenchendo uma sensibilidade e uma informação emocional que, talvez, às vezes falte a outros métodos que não trazem essa perspectiva. O que, ao meu ver, parece ser um bom motivo para justificar o uso desse método em um trabalho que traz relatos de vivência do *ballroom*, que abarca em si diversas forma de representação artística e que precisa de certa linguagem e trato para sua melhor descrição. De modo geral, o teor sensível e parcial da autoetnografia não anula ou diminui seu potencial científico, mas traz dados singulares e não estáticos, já que uma trajetória pode representar várias, pois está sob influência de outras relações. Para Daniela Versiane (2002), esse tipo de produção propõe uma forma de informar com a representatividade para que subjetividades marginais sejam produtoras do conhecimento sobre si e para sair do lugar de apenas interlocutor e objeto.

[...] ao tentar resgatar nos discursos de matizes autobiográficos a construção de subjetividades marginais (distintas do sujeito hegemônico branco, masculino e europeu, que se sobrepõe ao próprio conceito de Sujeito), teóricos e críticos literários evitariam as antigas estratégias de leitura que, afinal, construíram a noção de Sujeito unívoco e estável que ora pretendem desconstruir. (VERSIANI, 2002a, p. 58).

Visto também que, em muitas produções científicas que tratam de questões raciais e de gênero e sexualidade, muitas vezes acaba havendo uma generificação e redução das pessoas objetos desses estudo enquanto grupos, tais quais grupo LGBTQIA+, população negra, minorias, pessoas trans, etc., tendo assim suas diversidades reduzidas a termos gerais, busco aqui, também a partir do método autoetnográfico, evitar suprimir subjetividades. Este trabalho também é em muito inspirado metodológica e teoricamente na obra de Grada Kilomba (2008), pois, assim como ela, enxergo uma obrigação moral em escrever sobre certos temas e acontecimentos, buscando o rompimento com uma outrificação ou alteridade tão comum no meio científico. Aqui não sou o outro, mas eu próprio. Não sou objeto, mas sujeito. E sujeitos, para bell hooks (1989), são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidade, de nomear suas histórias”. Escrever, nesses termos, é então um ato político de descolonização, de se determinar e se legitimar como apto para tanto.

As páginas que se seguem organizam-se em dois capítulos. No primeiro, procuro analisar, através de experiências vivenciadas na academia, mais precisamente no curso de direito e em outros espaços institucionais também próprios do meio jurídico, como o fórum criminal, como se desenvolve e se cria uma estrutura de negociações de controle relacionadas a questões de raça, classe, gênero e sexualidade nesses espaços. Busco também analisar, através desses pontos, como a exigência dessas negociações acaba por dificultar a permanência de certos sujeitos nos espaços acadêmico e profissional. Para isso, procurarei descrever e destrinchar casos de racismo e LGBTfobia nesses “espaços do direito” vivenciados por mim mesmo ou por outras pessoas, os quais vivenciei ou testemunhei durante minha passagem no curso. Além disso, também analisarei, nesse primeiro capítulo, o impacto da existência de grupos e coletivos progressistas, como esses grupos geram a aderência a um associativismo a grupos políticos e movimentos sociais ainda mais amplos e o papel de acolhimento e de geração de redes de apoio e afeto nesses espaços enquanto contrapesos fundamentais às violências existentes nos espaços institucionais do direito. No segundo capítulo, discuto, através de uma virada espacial e de território, como o *ballroom*, em contraponto com os espaços jurídicos, opera na reafirmação e na fomentação da minha feminilidade e apresenta escolhas, ao invés de negociar possibilidades de raça, gênero e sexualidade. Tento apresentar, a partir deste segundo capítulo, minha recente trajetória no *ballroom* e como esse espaço,

em contraponto com os espaços institucionais da faculdade de direito e do Fórum Criminal, acolhe e potencializa características transgressoras de padrões de branquitude e hétero cismnormativos. busco, assim, colaborar na quebra de certos paradigmas e padrões sobre o que se espera encontrar naqueles espaços institucionais. Num segundo momento, buscarei analisar como o *ballroom* é em si um espaço de sociabilidade, com suas regras, disputas e discussões e seu impacto enquanto rede de apoio e afeto para diversas pessoas e corpos dissidentes que sistematicamente têm esse suporte negado em outras “instituições sociais”, como a própria família.

2 CAMINHOS TRANÇADOS: “trançar é encontrar caminhos”

2.1 “Nenhum fio a menos”⁶

21 de novembro de 2019 era mais um dia de expediente de estágio jurídico na Defensoria Pública Estadual junto à Vara da Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher, que há pouco tempo havia migrado para uma repartição no Fórum Criminal da Capital Ministro Oswaldo Trigueiro de Albuquerque Mello, localizado no centro da cidade de João Pessoa, na Av. João Machado. O fórum sempre despertou em mim várias e conflituosas sensações, mas talvez a mais constante delas seja a de intimidação. Naquele dia específico, porém, eu me sentia mais intimidado que o normal. Eu havia acabado de apresentar os resultados de um ano de pesquisa no Encontro de Iniciação Científica da UFPB e compartilhara com um amigo e colega de pesquisa, jovem negro como eu, os receios que sentia quanto às possíveis reações, no Fórum, às minhas recém-colocadas tranças.

Desde que comecei a estagiar na Defensoria Pública, no início de 2019, ainda não tinha colocado tranças, um costume a que havia aderido há algum tempo e que pra mim significava reafirmação da minha identidade e cuidado estético – aliás, tranças são também, na sua própria definição, autocuidado⁷. O fato de as pessoas com quem eu compartilhava aquele espaço profissional não conhecerem esse “lado” meu provocou-me insegurança acerca do que esperar daquela equipe composta por dois assessores jurídicos, pelo defensor e pela defensora pública que eram meus supervisores e superiores hierárquicos. Além de mim, o núcleo contava também com outro estagiário, que também era um amigo e com quem eu dividia a sala com os demais. Esse colega com quem eu estagiava, por sua vez, acompanhou todo um processo mais longo de preparação subjetiva para as tranças, desde a decisão de trançar o cabelo, a compra dos materiais necessários, a ida às trancistas, até finalmente chegar no fórum com o cabelo trançado.

Eu afirmava para mim mesmo que todo aquele esforço mental não fazia sentido e era de certa forma injusto, pois eu não estava fazendo absolutamente nada de errado e

⁶ Trecho na música “Menina quer tocar tambor”, de Sued Nunes. Que me inspirou e deu forças durante o processo de escrita desse trabalho.

⁷ Tranças são comumente utilizadas, dentre tantas outras funções, como “penteados protetivos”, que servem para proteger o cabelo natural de qualquer fator externo.

aquilo que, pra mim, consistia num cabelo que reafirmava minha identidade não deveria me causar qualquer tipo de dano ou desgaste psicológico. Com um dos meus amigos do grupo de iniciação científica, comentei anteriormente que estava especialmente apreensivo sobre qual seria a reação do defensor público, um homem branco de aproximadamente 70 (setenta) anos. Falávamos em tom bem humorado, para amenizar a situação, que se ele falasse alguma coisa “meteríamos processo”. Aliás, apesar de toda a insegurança e todo o desconforto, eu me confortava na prerrogativa de poder ser judicialmente amparado no caso de ser alvo de qualquer preconceito. No fundo, eu tinha esperança de que, por ser estagiário da defensoria pública, uma instituição responsável por representar e defender *sujeitos* tidos como marginalizados, meu cabelo ou esse ato de reafirmação estética passaria despercebido.

Eu havia colocado o que costumamos chamar no Brasil de trança raiz ou nagô⁸, também popularmente conhecida como *cornrows*, num ateliê de duas irmãs trancistas locais que também são lideranças políticas da comunidade tradicional ribeirinha do Porto do Capim, local onde se originou a cidade de João Pessoa, às margens do rio Sanhauá, que vem há longos anos sofrendo ameaças de despejo e buscando reconhecimento enquanto patrimônio cultural. A intervenção estatal naquele território é interpretada como uma violação de direitos fundamentais das comunidades remanescentes que lá habitam, intervenções essas lidas como estratégia político-econômica e reverberação de práticas de reprodução de capital (Hugo Belarmino, 2015). Naquela comunidade, o ato de trançar o cabelo é cultivado enquanto uma forma de luta política de reprodução e preservação da cultura e da “estética negra”. O Porto do Capim não ficava muito longe do Fórum Criminal, onde eu estagiava. Ambos se localizam no centro da cidade de João Pessoa. Fazer as tranças no Porto de Capim foi uma experiência de grande aprendizado, “trançar é encontrar caminhos”, disseram as irmãs que trançaram meu cabelo, ao explicar a origem das tranças nagô - que eu já sabia – mas que quando narrada por elas ganhou novos significados carregados de grandiosa sabedoria. Disseram que na maior parte das vezes, a direção das tranças é mostrada durante o trançado e é assim que o caminho é seguido e revelado. Ao tempo em que interagiam com a comunidade, aquele lugar, dentro de João Pessoa, me fez lembrar do

⁸ A trança nagô ou raiz era utilizada por escravos em diferentes modelos rente ao couro cabeludo e eram estrategicamente usadas para gravar rotas de fugas para quilombos e também para esconder grãos para alimentação, e cultivo, como arroz.

interior no qual cresci como nenhum outro local daquela capital. Trançar o cabelo no Porto do Capim foi, em si, uma experiência comunitária e de contato com a memória, memória esta que vive e se perpetua através de ricos saberes e afetos.

Finalmente, após algumas horas de minha chegada ao fórum com o cabelo trançado, encontro com o defensor público, que acabara de voltar de uma audiência. Na pequena repartição, estávamos eu, meu amigo e também estagiário, que também se identifica enquanto negro, e o defensor público, nosso supervisor em comum. Após alguns minutos do típico cumprimento de boa tarde, passou a imperar um silêncio que, embora já acontecesse de praxe, naquele dia em particular me deixou mais ansioso que o normal. Depois de me fitar múltiplas vezes com olhares nada discretos de alguém que parecia estar exercendo a função de controle daquele local, o defensor público resolveu quebrar o silêncio de forma repentina e disse “João, meu filho, agora você vai ter que me fazer um favor, você vai ter que dar um jeito nesse cabelo”.

Naquele momento, acontecia o estopim do que eu havia antecipado há dias na minha mente e que eu, contraditória e esperançosamente, esperava que não acontecesse de fato. Mesmo assim, fiquei em choque. Meu corpo esfriou e começou a suar, reação que aconteceu tão rápido que provavelmente não foi notada para quem assistia à cena de fora. Quando, impulsivamente e sem demora, retruquei a fala do supervisor perguntando “por quê?”, para minha surpresa ele tinha uma justificativa pronta. Respondeu que “você não vai ser respeitado por um juiz com esse cabelo, eu estou falando pro seu bem, as pessoas vão olhar isso aí e ficar falando”. O seu tom soava autoritário, como se ele realmente se sentisse na posição de me dar aquela ordem em forma de conselho. Enquanto ouvia sua justificativa, tudo que eu podia pensar era em me controlar e tramar estratégias para me amparar a partir daquele momento. Aliás, eu já as havia previsto antes. Durante a fala do defensor, eu dizia, sem muita reação e ainda com certa ira, que não tiraria as tranças. Ele, no entanto, atropelava minhas palavras com o mesmo argumento. Percebi então que não havia muito o que fazer naquele momento. Após concluir o que tinha que falar, o defensor me encarregou da tarefa de protocolar algumas ações, como se nada tivesse acontecido, afinal ele simplesmente acabara de me dar apenas um conselho.

A partir daquele instante, ao sair da sala, vi-me internalizando o discurso do supervisor sobre os olhares das pessoas, dos seguranças e demais funcionários do

fórum. Aquela experiência me levou a analisar profundamente meu lugar naquele espaço e o lugar de outras pessoas que se aproximavam de mim esteticamente e em suas próprias experiências. A fala daquele defensor público com anos de expertise no meio jurídico ia ao encontro de tudo o que eu apreendi teoricamente na minha formação política, em experiências pessoais, na militância do movimento de jovens negros e ao longo da minha trajetória na faculdade de direito: fóruns judiciais são espaços higienistas e necessariamente racistas. No entanto, o nó na garganta, os olhos marejados e a sensação de impotência tentavam convencer-me de que eu havia feito algo de errado ao trançar meu cabelo. O silêncio do meu colega de estágio – que estava no mesmo lugar que eu, mas não falou nada, mesmo compartilhando de ideias e valores políticos parecidos com os meus – fez-me pensar em empatia, mas também em relações de poder, até porque, como eu, ele também precisava daquele estágio e temia perdê-lo.

A situação também me levou a imaginar a perspectiva do defensor público, o que conferia a ele a coragem e a confiança para se intrometer e interferir sobre o meu corpo de forma tão invasiva e autoritária. De certa forma, aquela experiência incorporava a confiança do homem branco, que foi criado para mandar e desmandar. O defensor, que inclusive dividia o núcleo com outra defensora pública, mas que sempre parecia ser o único a dar as ordens, como se fosse um “manda chuva” daquela vara, demonstrava que sua posição naquela instituição se baseava em relações nítidas de gênero. No entanto, outras interações com integrantes da equipe de trabalho – como, por exemplo, com uma das assessoras jurídicas do núcleo, uma mulher branca, que me questionou se era possível limpar meu cabelo normalmente – também mostravam que a intromissão sobre o corpo alheio não era uma prática exclusiva do nosso superior hierárquico.

Hoje penso que aquilo que aconteceu naquela tarde me fez reviver antigas inseguranças que me levavam a sentir que eu deveria sempre provar minha competência. Por isso, fiz o máximo de trabalho que pude, para de alguma forma provar que o meu cabelo não deveria importar. Vi-me regredindo ao questionar minhas escolhas sobre autoidentidade e estéticas. Mas ao final do expediente, depois de lidar a tarde inteira com aquele silêncio incômodo e com “o elefante” presente naquela repartição minúscula, ao ver o defensor público se aprontar para deixar o núcleo mais cedo, como de costume, eu pedi para conversar com ele a sós.

Percebo hoje que aquela situação de subordinação, constrangimento e falta de apoio me fez agir de forma defensiva e pacífica. Na conversa, eu tentei pacientemente explicar o que significavam as tranças raiz que eu usava e o porquê eu não tirá-las-ia tão cedo. O defensor então repetiu o discurso de que eu não seria respeitado por juízes ou demais pessoas que frequentam o fórum. Disse ainda “sei que você é um menino humilde, que vem de um lugar humilde. Estou dizendo isso pelo seu bem, porque trabalho há muito tempo com isso”. A partir do ocorrido, eu passei a ir ao fórum com o cabelo preso, enquanto estava com ele trançado, como uma espécie de negociação.

Esta minha experiência pessoal me fez, contudo, questionar sobre tantas outras negociações e agenciamentos a que nos submetemos e que comprometem diretamente quem somos, isto simplesmente para poder ocupar certos espaços, mais ou menos pacífica ou conflituosamente. Passei a pensar em como aquilo que eu vivi naquela tarde estava longe de ser um caso isolado ou restrito àquele espaço, no sentido de que essas negociações acontecem em diferentes níveis e situações diversas, modulando as formas com que nos apresentamos socialmente e vivenciamos nossas próprias identidades. Por exemplo, eu também não poderia desafiar normas binárias de gênero através das minhas roupas no fórum, como faço em outros espaços, mesmo respeitando o *dresscode* daquele ambiente, pois sou levado a negociar minhas vestimentas de modo a evitar confrontos ou maiores represálias. O fato é que se eu tivesse comparecido à entrevista de seleção para o estágio de tranças, certamente não seria selecionado pelo meu supervisor.

Todas essas hipóteses abrem espaço para a discussão acerca do racismo que opera sobre a marginalização dos corpos e símbolos da estética negra, mas também como essa marginalização está relacionada, em diferentes níveis, dependendo da situação, com discussões sobre gênero e sexualidade ainda “mal resolvidas” culturalmente. Isto porque, apesar de convenções de gênero e sexualidade incidirem de modo geral na sociedade, alguns sujeitos sentem mais fortemente as consequências do que seria o movimento de desvio dessas convenções.

Ao indagarmos sobre os motivos que levam a essas busca de auto definição da própria imagem ou ao movimento de reafirmação da memória e da estética negra, podemos nos valer de algumas lições de bell hooks (1990), segundo a qual trata-se de uma afirmação que faz parte de uma consciência, de certa identidade e de um ponto de

vista que existe não só como luta que se opõe à desumanização, mas como movimento que propicia a autorrealização criativa e expansiva da individualidade do *sujeito*. Nesse sentido, hooks afirma que o resgate de certa memória estética não é apenas um ato político, mas também um modo de exercer a própria subjetividade e autoexpressão através de práticas de autocuidado.

As negociações a que me referi anteriormente, porém, também me levam a pensar em como alguns direitos fundamentais adquiridos são frágeis em sistemas e espaços de dominação, quando por um breve momento nós nos afastamos dos nossos ideais de luta. A dificuldade de se manter sempre com a “guarda levantada” seria uma culpa válida num sistema construído para subestimar e negar esses direitos? Tal questão aponta para uma suposta necessidade de estarmos sempre sujeitos a advogar pelo “politicamente correto”, o que se popularizou enquanto “militar”, algo comumente tomado como uma conduta pejorativa. Podemos, a partir desse raciocínio, basear-nos na perspectiva de que existe certa expectativa para que, por exemplo, uma pessoa negra ou LGBTQI+ deva estar a qualquer momento preparada para saber lidar com e se defender de ataques e violências em esferas micro e macro presentes no cotidiano.

As imposições de convenções de raça, classe, gênero e sexualidade que minaram e minam minha experiência pessoal abriram espaço para o questionamento sobre conflitos e relações de poder nas interações interpessoais e com o espaço, no que diz respeito às negociações e aos agenciamentos do quê e de quem se pode ser nesses lugares. O *sujeito* transita em diferentes esferas da vida social, logo, essas relações se dão tanto na esfera pública quanto na privada e podem representar grandes limitações na experiência pessoal do indivíduo. As relações de poder que ensejam tais negociações, já firmadas enquanto normas sociais, apresentam certa resistência a serem contestadas e ameaçam sanções para quem ousa fazê-lo, contribuindo para a manutenção de um status quo. Nas hipóteses apresentadas por Judith Butler (2003), posicionar-se sobre certos direitos acaba sendo arriscado, quando esses direitos ameaçam, desestabilizam ou criam, de alguma forma, outros direitos ou contraditam posições de poder e hierarquias de privilégio.

Esses conflitos regados pelas relações de poder poderiam ser explicados enquanto tendo suas bases intrínsecas na forma em que foram construídas as convenções sobre a nossas relações de raça, classe, gênero e sexualidade. Essas relações

têm bases em violências originárias das percepções construídas e ou impostas sobre o que é ser negro, homem, mulher, descente, respeitável, sobre o que se deve e o que não se deve ser etc. Essas construções estão enraizadas desde nosso passado de colonização, catequização, da construção da imagem e da ideia de existência de identidades dissidentes de vivência do sexo e do gênero, bem como da criminalização de formas diversas de sexualidade, ligadas também a ideias de higienização atribuídas ao sexo e do controle sexual exercido pela medicina. Isto além das retóricas sobre “a ameaça homossexual”, construídas ao longo da história (FOUCAULT, 1976). Nesse sentido, algumas instituições, como por exemplo a Igreja Católica, tiveram seu papel de estimular a incidência do peso moral sobre certas condutas e práticas sexuais, como Foucault nota em “A história da Sexualidade”, tornando, assim, uma prática do âmbito privado sob controle e julgamento por parte do âmbito público. Assim, percebe o autor que os mecanismos de controle da sexualidade funcionam não através da repressão direta, mas com Foucault reconhece, “o poder consegue chegar às mais tênues e individuas das condutas” (1976, p. 16), como, por exemplo, aderir a um penteado convencionado enquanto “feminino”.

O discurso que legitima tais regras de poder está reciprocamente relacionado a quem pode e sabe determinar o que é aceitável, pois é quem detém a legitimidade pressuposta para o exercício do saber. Essas questões que envolvem raça, classe, gênero e sexualidade interagem de diferentes modos de acordo com o território, a classe social e outras relações sociais, como crime e geração, o que pode ser compreendido através daquilo que Roberto Efrem Filho (2017) entende como “reciprocidades constitutivas”, ao analisar diferentes narrativas sobre violência. Certamente, um cabelo trançado que no espaço do fórum pode ser desvalorizado e marginalizado, atribuindo-se a quem o sua um valor negativo, por um conjunto de fatores como os citados anteriormente, em outros espaços o mesmo cabelo trançado pode ser enaltecido. Saber sobre essa diferença relaciona-se com os trânsitos entre espaços que divergem. Nesses trânsitos, pude vivenciar diferentes experiências, espaços de cerceamento de certas expressões estéticas, de gênero e de identidade como o fórum criminal, ou espaços de estímulo dessas expressões e formas de cultura como o *ballroom* paraibano ou a cena LGBTQI+ de João Pessoa, que serão melhor exploradas ao longo do trabalho. Essas divergências têm muito a ver com quem ocupa ou habita tais espaços e as relações comunitárias e de poder que neles são produzidas.

2.2 “Para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”⁹

Frantz Fanon foi um revolucionário nascido na Ilha de Martinica, que teve seus estudos em psiquiatria e filosofia feitos na França e dirigiu a Frente de Libertação Nacional da Argélia. Fanon, cuja obra eu conheci na faculdade de direito, graças a sua introdução em disciplinas como direito dos grupos socialmente vulneráveis, constatou dolorosamente que há apenas um destino para o negro e esse destino é branco. Ele alcançou essa constatação ao se referir à inferiorização à qual o negro é submetido socialmente, sobretudo por brancos e internamente por si mesmo, em seu livro “Pele Negra, Máscaras Brancas” (1952). Esta obra de Fanon se destinava inicialmente à sua tese em psiquiatria, mas o trabalho foi recusado pela comissão julgadora, com a justificativa de que exigiam uma base mais positivista e física para o estudo da psiquiatria. A obra de Fanon sempre me despertou questionamentos e análises sobre identidade, colonialismo e a relação com a branquitude. Sem dúvida, o episódio que vivenciei no fórum criminal, narrado neste capítulo, foi um dos momentos que mais despertaram em mim essa discussão. Penso sobretudo em como aquele episódio me afetou pessoalmente, assim como afetou minha percepção da própria dignidade e do merecimento de ser algo ou estar em algum lugar. Para Fanon, a desalienação do negro¹⁰ depende de que ele se liberte de um duplo processo de inferiorização, sendo o primeiro deles um processo econômico, seguido pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. Quando penso no espaço do fórum criminal e me comparo aos sujeitos que o ocupam, a minha realidade socioeconômica se assemelha muito mais a dos réus e vítimas e àquela dos cargos de trabalho mais subalternos daquele lugar. Essa posicionalidade de classe já me colocava em lugar de subalternidade no qual se fazer inferior é processo muito recorrente e quase cotidiano: “sei que você é um menino humilde, que vem de um lugar humilde. Estou dizendo isso pelo seu bem, porque trabalho há muito tempo com isso”. Fanon descreve que a alienação do negro não é apenas uma questão individual, mas também sociogênica, logo, acreditar-se inferior vai muito além dos meus ou dos seus processos individuais.

⁹FANON, 2008, p. 28.

¹⁰ Na sua obra, Fanon utiliza-se do termo “o negro” no masculino para se referir às pessoas negras de modo geral e não necessariamente ao homem negro. Por isso, optei pelo uso do termo no masculino ao me referir às obras de Fanon ao longo desse trabalho.

Fanon, no primeiro capítulo de “Pele Negra, Máscaras Brancas”, debate sobre o negro e o uso da linguagem como questões que levam à inferiorização ou como artifício usado para se embranquecer. Em minha trajetória, acredito ter passado por interações com culturas e linguagens hegemônicas que, acredito, só consigo descrever por este se tratar de um trabalho autoetnográfico. São particularidades fundamentais para explicar certo concepções e processos.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p.34;).

Minha relação com meu chefe e supervisor do estágio pode ser compreendida através da obra de Fanon de diversas formas, mas irei focar em algumas em específico. Uma delas é a forma como o negro deve ser para o branco. Quando não se deixa o negro existir e ser negro para si, ele continua, porém, tendo que ser para o branco. Fanon escreve que “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco”. Pode haver a hipótese de que meu supervisor sequer me entendesse como negro, mas ele sabia que meu cabelo era, minha pele era, meus acessórios, meus trejeitos sugeriam sobre meu desprendimento sobre qualquer masculinidade e ele sabia, sobretudo, ele que branco eu não era. Conviver com esse tipo de olhar é em si desafiador, muito por causa das negociações que são propostas. Como devo agir, como devo me vestir, qual tom de voz usar? Ao colocar tranças, eu sabia que estava abrindo mão de e negando essas negociações. Resolvi desenlaçar uma autoafirmação e, com isso, vieram as represálias. Logo, o corpo e o agir são diretamente afetados pela relação interpessoal, como explica Fanon:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (FANON, p.104, 2008).

Uma questão fundamental tratada na obra de Fanon é a de que a alienação do negro e o desligamento da raça ocorrem de formas distintas de acordo com o lugar que essa pessoa negra ocupa socialmente. Segundo ele, por exemplo, um médico negro se aliena intelectualmente (sendo a alienação cultural uma criação da sociedade burguesa) quando nega sua raça e abraça outra cultura, excluindo a sua. Já um trabalhador

subalterno se aliena pela relação de exploração e superioridade com o superior branco. Essa relação passa, sobretudo, pela desumanização do homem negro.

Analisar um caso de racismo dos dias atuais dialogando com Fanon, apesar de parecer anacrônico por vezes, tem uma sentido muito mais profundo do que uma simples análise teórica. Ao escrever sua obra, Fanon demonstrava ideias revolucionárias, ele escrevia para ser lido e para fazer alguma diferença, diferença esta traduzida no seu pensamento decolonial. Casos de racismo cotidiano que aconteceram comigo e que acontecem com outras pessoas negras têm sua ligação com o passado, pois, segundo Grada Kilomba (2008), o racismo cotidiano incorpora uma cronologia que é atemporal. Apesar de termos um sistema penal que teoricamente pune crimes de racismo, muitos desses casos não são devidamente discutidos e problematizados, o que acaba por negligenciá-los. Talvez encarar esses casos não como um problema estrutural sem solução e intrínseco à sociedade, mas sim exergarmos como uma revivência de um passado colonial, com impactos reais na produção de realidades traumáticas na vida de pessoas reais, possamos majorar melhor o tamanho grau de impunidade e não reparação que determinados casos recebem.

Quando um Defensor Público, que há muito tempo exerce esse cargo público, fala-me que não serei respeitado por juízes devido às minhas tranças, é de se questionar o grau de impunidade que o racismo enfrenta no sistema jurídico brasileiro. De todas a saídas que enxerguei para lidar com aquela situação, fazer qualquer tipo de denúncia administrativa ou criminal era a última hipótese, pois essas pareciam medidas mais arriscadas para mim, a “suposta vítima de violência” do que até mesmo para o “agressor”. Muito disso se dá, não simplesmente porque o racismo é estrutural, mas porque temos um sistema de justiça racista que é majoritariamente ocupado pela branquitude. Segundo uma pesquisa do Instituto Locomotiva, sete em cada 10 pessoas negras declararam já ter sofrido preconceito em lojas, shoppings, restaurantes ou supermercados. Isto só mostra o quão corriqueiras essa práticas são, mas a sensação é que, quando o “ato racista” é praticado em um local onde casos como esses deveriam ser julgados, um lugar da “práxis do direito”, é muito mais simbólica a subestimação que casos como esse na prática recebem no sistema de justiça. Antes de qualquer tipificação penal, devemos nos questionar sobre a relativização de certas condutas de intolerância ligadas a raça, gênero e sexualidade, visto que serão os operadores do direito que irão interpretar e aplicar as normas.

A maior parte dos chamados crimes raciais são enquadrados e registrados como injúria racial. O crime de injúria racial se encontra no capítulo dos crimes contra a honra, previsto no parágrafo 3º do artigo 140 do Código Penal, e é um tipo qualificado do crime de injúria. O caput do art. 140 prevê o crime de injúria enquanto “Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro”. Na sua forma qualificada, o crime de injúria racial se dispõe no parágrafo 3º, quando a injúria consistir na “utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência”. A pena prevista para o tipo penal de injúria racial é de reclusão de um a três anos e multa. Já Os crimes de racismo estão previstos na Lei 7.716/1989. O seu art. 20º prevê como crime de racismo o ato de “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. A pena para o crime de racismo é de reclusão de um a três anos e multa, aumentando para 2 a 4 anos ou multa nas hipóteses previstas nos parágrafos 1º e 2º do artigo, sendo elas: “fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo” e “se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza”, respectivamente. O fator determinante que diferencia os dois tipos penais é o direcionamento da conduta, enquanto que na injúria racial a ofensa é direcionada a um indivíduo específico, no crime de racismo, a ofensa, teoricamente, é contra uma coletividade.

Logo, a problemática em torno da impunidade sobre práticas de crimes raciais está diretamente ligada à forma como as normas referentes a essas tipificações penais são interpretadas e aplicadas pelo sistema de justiça. Assim, o crime de injúria racial, além de ter pena mais leve, é prescritível. A dificuldade de enquadrar um ato enquanto um crime racial se estende por todo o processo penal, começando desde a investigação pela polícia no inquérito, na identificação de todas as subjetividades que podem existir em um ato de violência racial e logo depois ao ser encaminhado para o Ministério Público para receber denúncia. Ao passar por essa peneira inicial, os boletins de ocorrência são registrados em sua grande maioria enquanto injúria racial, quando sequer é enquadrado como crime racial. Desse modo, a tipificação é fator determinante no número de ocorrências de crime de racismo. No crime de injúria racial, o foco está no ferimento da honra e da moral, sem levar em consideração o teor discriminatório do ato.

Logo, o réu irá se defender da acusação de ter ofendido alguém. Já no crime de racismo a ofensa já é subentendida, sendo disputado o teor discriminatório do ato. O questionamento que fica é: ferir a honra ou moral de alguém em específico através de injúria racial torna o ato menos discriminatório, como propõe a interpretação recorrente da norma?

Ao olharmos para o judiciário, por sua vez, como é composto historicamente, encontramos uma grande e desproporcional ocupação de pessoas brancas nos cargos. Num país onde 56% da população se identifica como preta ou parda, de acordo com o Censo do Poder Judiciário¹¹, somente 19% dos magistrados são negros e 29% dos servidores da Justiça se autodeclararam negros. O grande problema está no fato de que quem joga os casos de racismo são, em sua grande maioria, magistrados brancos. Ou seja, precisamos confiar o julgamento das dores e feridas da violência racial a pessoas que não teriam a mesma perspectiva de quem é alvo dessas violências.

Uma evidência de como o julgamento de crimes raciais é problemático e encontra certas barreiras e dificuldades no nosso judiciário pode ser encontrada em um trabalho¹² da área de estudos linguísticos publicado em 2020. A pesquisa que ensejou esse trabalho analisou sentenças referentes aos anos de 2014 a 2017 envolvendo casos de crimes raciais no Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Através da análise dos documentos, foram encontradas falhas, parcialidades e desproporcionalidades na forma como essas matérias foram julgadas. De acordo com Carvalho (2020), foi possível notar a ocorrência de repetição de erros na condução dos processos por parte dos magistrados. Essas desproporcionalidades e imparcialidades estavam remetidas, por exemplo, na forma como na sentença absolutória, o magistrado deu espaço e, pode-se dizer que, priorizou a exposição de grande quantidade de depoimentos da defesa. Em contrapartida, houve o que a autora chamou de "silenciamento discursivo" dos depoimentos das testemunhas de acusação, o que, pra ela, exprime certa parcialidade na forma como a matéria foi julgada. Já em outras sentenças (absolutórias), ela notou a existência do que chama de discurso de motivação, no qual observa que o magistrado

¹¹ O Censo do Poder Judiciário é considerada a primeira pesquisa com o objetivo de traçar o perfil de magistrados e servidores de todos os tribunais e conselhos do Judiciário Brasileiro. Responderam ao censo 64% dos magistrados, cerca de 11 mil e 60% dos servidores, mais de 170 mil, de todos os 94 tribunais. A pesquisa ocorreu em 2013, na qual os magistrados e servidores espalhados pelo Brasil tiveram a oportunidade de responder aos questionários eletrônicos, de modo independente e sigiloso.

¹² Um estudo sociodiscursivo da temática do preconceito contra negros em sentenças de injúria racial

gastou a maior parte do julgamento retirando o foco da acusação de crime racial e problematizando outros tipos de condutas para poder fundamentar sua decisão, como, por exemplo, a crítica às ações reprováveis e machistas do marido de uma das vítimas. O que, segundo a autora, "apagou" a acusação de crime racial e a perspectiva da vítima foi lançada para segundo plano.

Segundo dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ)¹³, ao todo, o Brasil tem mais de 134 mil processos em tramitação sobre crimes raciais. Sendo que apenas 1,3% deles são de racismo, seis deles estão na última instância de recursos, no Superior Tribunal de Justiça (STJ). A problemática quanto à diferenciação dos crimes de injúria e racismo pode sofrer mudanças graças a uma decisão recente do Supremo Tribunal Federal (STF), de 28 outubro de 2021, que determina que o crime de injúria racial não prescreve, igualando-o ao crime de racismo. Os ministros determinaram que o caso em questão, que teria sido de injúria racial, poderia ser enquadrado criminalmente como racismo, logo tornando-se imprescritível e inafiançável. No caso, um senhora de 70 anos, a acusada, queria pagar o abastecimento do carro em um posto de gasolina com cheque, mas, ao ser informada pela frentista, uma mulher negra, que o posto não aceitava essa forma de pagamento, proferiu insultos com dizeres como “negrinha nojenta, ignorante e atrevida”. A defesa alegou a prescrição do crime que havia corrido em 2013 e, visto a idade da acusada, que diminuía em metade o prazo prescricional. A decisão é, sobretudo, um passo para a não relativização da interpretação e o não abrandamento do que seriam as injúrias raciais.

2.3 “Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer”¹⁴

Ao estudar Fanon na faculdade, eu me vi implicado também na análise de vivências passadas que eram fundamentais no entendimento da construção da minha própria identidade. Isso me remeteu à minha experiência enquanto estudante intercambista no Canadá, a meus auto processos de tentativa de inserção naquela nova cultura, à relação com a linguagem e as conformações raciais lá predominantes. Fui aprovado numa seleção de intercâmbio que integrava uma política pública estadual do

¹³ O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) é uma instituição pública que visa aperfeiçoar o trabalho do sistema judiciário brasileiro, principalmente no que diz respeito ao controle e à transparência administrativa e processual.

¹⁴ FANON, 2008, p.108.

governo de Pernambuco. Eu completei o ensino médio em Timbaúba, uma cidade diferente daquela na qual eu morava, na Escola Técnica Estadual Miguel Arraes de Alencar. O programa proporcionava bolsas de estudo para que alunos da rede estadual pudessem estudar de cinco a seis meses em países de língua inglesa ou espanhola. Eu fui selecionado para estudar no Canadá. No tempo em questão, no ano de 2014, eu tinha dezessete anos e pouca ou pouquíssima consciência de raça e, sobretudo, uma relação bastante problemática com a cor da minha pele e estética. E identifico a existência desses incômodos como processos de negociação da própria identidade racial, quando já havia a consciência da significância da racialidade, tendo passado por processos de autonegação.

Antes de viajar, eu sentia essa preocupação relacionada a como eu seria aceito naquele novo país, naquela cultura e por aquelas pessoas, o que consistiu num dos fatores que me levaram a reproduzir meios induzidos de embranquecimento, ainda mais por saber que seria recebido por uma família completamente branca, assim como eram a maioria da população canadense. Dentre esses meios estavam, por exemplo, usar uma máscara feita através da solução de pó de arroz proveniente de arroz branco triturado e água, na pele do rosto e pescoço, para clareá-los ou ficar mais branco compulsivamente diversas vezes ao dia. Outra coisa que costumava fazer era usar uma touca para deixar meu cabelo mais liso quando ele estivesse grande e tirar qualquer textura que ele possuísse. Essas práticas, porém, não me livraram da sensação de me sentir estrangeiro - inclusive no sentido atribuído por Albert Camus (1942) à palavra - no Canadá, numa escola onde, além de mim, só havia outro estudante negro e uma minoria de estudantes descendentes dos povos nativos daquele país. Mas não pretendo me prender a essas experiências anteriores ao ingresso no ensino superior neste trabalho.

Voltando ao episódio das tranças com o meu supervisor: quando, ao fim de tudo, tentei dialogar explicando que as tranças eram para mim uma identidade estética decolonial e um posicionamento político, o Defensor prosseguiu tentando ser cordial e amenizar o teor violento da sua ordem de me fazer retirar as tranças. Ao afirmar que reconhecia que eu era um jovem de origem humilde, ele remetia as tranças a essa origem, mas não admitia minha identidade racial, muito como se estivesse me fazendo um favor. Segundo Grada Kilomba (2008), esse se trata de um processo de “invisibilização do visível”, quando de repente sou fantasiado como sem cor, não racializável, não ao ponto de ser o branco que pertence ao imaginário da branquitude, sou assim, simplesmente apagado e minha negritude tida como não significante. Ainda para Kilomba (2008), tais

confissões “impedem o *sujeito branco* de ter que lidar com o desconfortável fato de que diferenças existem e que essas diferenças surgem através de processos de discriminação”. Cria-se, assim, uma atmosfera de fobia racial, na qual o *sujeito negro* só é de fato considerado negro quando é colocado na posição do “Outro/a” distante do *sujeito branco* e livre de qualquer vínculo junto a ele, pois, só assim, sentimentos positivos sobre o sujeito negro (agora incolor) podem permanecer intactos.

Essas relativizações da raça também acontecem com frequência no meu seio familiar, o que aponta para uma prática que se instalou em práticas históricas de negação da própria raça e de perda da identidade e da memória. Filho de pai negro e mãe branca, raça era um tópico nunca comentado em casa, até o momento em que eu assumi minha própria identidade analogamente à construção da minha consciência racial. Isso também se dá em muito pela falta de compromisso com a existência de diversidade entre pessoas negras enquanto uma característica de como o racismo opera. Para Sueli Carneiro (2011, p.70), ele (o racismo) “aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de ser representados em sua diversidade”.

Há um fator determinante para o não reconhecimento, a perda da memória e a falta de conhecimento sobre si próprio, quando se é mais confortável denominar-se mestiço, mulato, moreno, sem ao menos entender as origens animalizadas e degradantes desses termos. O termo mulato/a, deriva da palavra em português *mula*, animal que se origina do cruzamento de um cavalo com uma jumenta. Mestiço origina-se de vira-lata ou o cruzamento de dois cães de “raças” diferentes. Os termos, além da animalização, também remetem à ideia de proibição e infertilidade. De todo modo, talvez pela falta de educação e ou por ignorância, o uso desses termos para identificar pessoas negras de ascendência branca parece ser mais palatável e aceitável do que a sua identificação enquanto pessoa negra. Isto, no âmbito familiar, acaba contribuindo para a alienação do sujeito negro na constante negação das suas raízes e no temor sobre a própria identidade. O apagamento da memória é muito sintomático na minha construção. Quando, já com mais consciência identitária, perguntei ao meu pai se ele se considerava negro, ele disse que não e procurou usar os termos *mulato* e *mestiço*. Quando o questionei se ele era branco, já que não se considerava negro, ele ficou em silêncio. O termo pardo, porém, pesar de representar importante vetor estatístico, também apresenta suas problemáticas, principalmente por ser pouco compreendido pela própria população

e assim, algumas vezes ser usado intencionalmente ou não como tática de apagamento racial ou para que a identidade racial não seja fator de mobilização de pautas coletivas, mesmo que o nosso senso (IBGE) também considere pardos como negros. Para Sueli Carneiro (2011), a categoria também serve no forjamaneto de uma espécie de hierarquia racial, na qual negros retintos então abaixos de negros de pele mais clara:

Talvez o termo “pardo” se reste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são. (CARNEIRO, 2011, p. 67)

Foi na consciência que tudo começou, foi por ter auto consciência de quem era que eu adentrei na Universidade Pública e me encaixei em uma política pública “reparatória”. Mesmo que essa consciência tivesse sido, durante a maior parte da minha vida, embaçada e disputada por opiniões externas divergentes. Minha negritude fazia sentido pra mim nas diferenças, quando posta diante da branquitude, mas necessariamente como uma “identidade”. O processo foi longo até chegar aí. Esse embaçado que foi minha identidade racial parda me instigava questionamentos, mas também certezas, uma delas era a de que branco eu nunca fui.

As retaliações de não corresponder a certas expectativas de gênero não partem só de professores da faculdade de direito. Essas retaliações muitas vezes têm seu cerne no próprio sujeito e, novamente, na sua auto aceitação, assim como no seio familiar, um dos primeiros núcleos sociais em que somos inseridas. Lembranças de não poder isso ou aquilo por ser “menino” me são vívidas e têm seus efeitos, sejam lá quais forem, até hoje. Logo, o não poder ser também é parte da minha identidade. Delinquente de infância, negociar quem se é sempre foi tática de convivência e sobrevivência.

E se eu tivesse entrado na Universidade desse ou daquele jeito? Quem me possibilitou estar dentro da Faculdade de Direito? De onde eu tirei a coragem de me apresentar numa audiência pública da OAB enquanto bixa, diante de uma plateia de homens de terno tão semelhantes aos que encontrei logo quando cheguei na faculdade de direito? Certamente, se eu não tivesse conhecido o Movimento Negro ou o *ballroom* Nordeste, dificilmente teria coragem para isso. Eu precisei me reconhecer e ser reconhecido e reconhecida neles. Eu precisei ser chamado e chamada para poder auto denominar-me e abraçar esse feminino que sempre me foi pintado como um cacto cheio de espinhos afiados. Minha feminilidade encontrou no *ballroom* acolhimento e

normalização e isso foi fundamental para que eu pudesse estendê-la a outros espaços. No *ballroom* não sou ele, sou ela.

2.4 “Povoada (sou uma, mas não sou só)”¹⁵

Para Fanon há o princípio de que uma sociedade é racista ou não o é. E, por mais politicamente correta que a instituição acadêmica faculdade de direito tente parecer ser, por mais que o Defensor tenha exigido que eu tirasse minhas tranças em tom duvidosamente cordial, nada exclui a repugnância da violência sobre raça, gênero e sexualidade exercida nesses espaços. Eles são sim, sobretudo, racistas. Sobre isso, gostaria de trazer aqui dois casos, um de racismo e outro de LBGTfobia, que ocorreram na faculdade de direito enquanto eu estudei lá. O primeiro diz respeito a um professor que sugeriu, em sala de aula, em tom de piada e constrangimento, que um aluno negro cortasse seu cabelo *Black*, oferecendo-lhe uma tesoura. O episódio reencena uma associação colonial, visto que por muito tempo o cabelo crespo “natural” foi encarado como estigma de negritude e marca de servidão, sendo ligado a servidão, “inferioridade” e “primitividade”. Logo, disfarçar essas marca através do alisamento e do uso de produtos químicos, por exemplo, foi inicialmente visto como uma saída para apagar esses “sinais repulsivos” e de “inferioridade”. Os cabelos das pessoas negras são, desse modo, uma importante forma de negociação política, identidade e racismo. Muitas pessoas negras ainda alisam os cabelos ou usam as próprias tranças ou deixam o cabelo crespo muito curto como uma forma de negociar o não recebimento de qualquer forma de insulto ou xingamento, ao passo que usar e assumir seus cabelos também pode ser considerado uma forma de se posicionar politicamente e descolonizar padrões estéticos de branquitude. O caso gerou grande repercussão naquele departamento e coincidiu com meu caso das tranças. O professor em questão, um homem branco de classe média alta, advogado conceituado na área penal, já tinha sido acusado outras vezes por falas problemáticas. O segundo caso foi de um aluno também negro e gay, que teve sua atenção chamada por uma professora que afirmou que seu trejeitos não eram próprios de um jurista ou profissional do direito. Esta fala totalmente homofóbica gerou grande incômodo na pessoa alvo da violência e afetou todos os outros alunos e alunas que de alguma forma se assemelhavam a essa característica de performar ser bixa e viado. Esse

¹⁵ Trecho título e trecho de música de Sued Nunes (2021), que inspirou fortemente este capítulo.

caso eu testemunhei mais de perto, pois aconteceu na minha turma. O caso resultou em processo administrativo com resultado favorável ao estudante vítima das violências.

Além dos relatos trazidos aqui sobre atos de intolerância por parte de docentes da faculdade de direito, esse tipo de preconceito certamente não se restringe a questões geracionais, visto que falas problemáticas também partiam dos alunos/as. Desde comentários e perguntas indiscretas sobre a higiene de quem usa tranças até o posicionamento anti-ações afirmativas raciais. Um desses episódios, ainda muito vívido em minha mente, aconteceu em sala, na disciplina de Sociologia Geral e Jurídica, uma das mais importantes disciplinas do curso, que é oferecida logo no primeiro período e foi fundamental para a construção do meu pensamento crítico sobre temas de grande relevância social e para o acesso a literaturas fundamentais para a minha formação inicial sobre questões ligadas a raça, gênero e sexualidade; e que sem dúvida inspirou grandemente a produção deste trabalho. Na aula, foi proposto um debate sobre cotas raciais. A sala foi dividida em duas e os grupos deveriam argumentar contra ou a favor das cotas. Ao defender seu ponto, um dos alunos disse discordar das políticas afirmativas pois aquelas pessoas (negras) estariam “tomando as vagas da gente”, prosseguindo seu argumento com um discurso meritocrata sobre o esforço que teve para chegar ali. O professor da disciplina rebateu o argumento questionando o aluno sobre o porquê da afirmação e da pressuposição de que as vagas daquele curso eram “deles”. Eu me senti totalmente contemplado pela intervenção do professor e me senti de certo modo representado. Esse episódio, além de evidenciar a Universidade como um território de disputa política, também evidencia a perspectiva de boa parte das pessoas que compartilhavam do mesmo pensamento daquele aluno. Ao se referir a alunas, alunos e alunes cotistas, o aluno – branco - que se posicionou contra as cotas se referia aos cotistas enquanto “o outro”, como se, na sala, nós (cotistas) não estivéssemos, como se nossa presença ali naquele espaço não dependesse diretamente da existência dessas políticas. E de repente estamos “tomando o que é deles”, “por merecimento”. Em sua obra “Memórias da Plantação” (2008), Grada Kilomba relata a forma como a exploração, através do trabalho escravo nas plantações, em todos os seus mecanismos e instrumentos, era uma forma de silenciamento do explorado, de colocá-lo como outro delinquente e de negação do projeto de colonização.

“Estamos levando o que é Delas/es’ torna-se ‘Elas/es estão tomando o que é Nosso’. Estamos lidando aqui com um processo de *negação*, no qual o senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o. É

justamente esse momento – no qual o *sujeito* afirma algo sobre a/o “Outra/o” que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego. (KILOMBA, 2008, p.34)

O fato visível de que, mesmo com as ações afirmativas de cotas raciais, a sala daquela turma de direito continuava composta em sua maioria por pessoas brancas parecia não ser levado em consideração no discurso do aluno. Ao revés, parecia para ele mais coerente acusar os “Outros” (alunos negros) de estarem tomando injustamente vagas. Grada Kilomba (2008) afirma, nesse sentido, que “Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, opressor torna-se oprimido e o oprimido, tirano” Não pretendo com essa análise afirmar que a conduta do aluno que se posicionou contra as cotas raciais se equipara à de um senhor escravista colonizador, mas demonstrar como suas lógicas de pensamento, táticas de negação, jogos de inversão de julgamento moral e transformação do “Outro (negro)” como antagonista acabam por se assemelharem. O sujeito negro é projetado enquanto aquilo que o sujeito branco teme em reconhecer sobre si mesmo, um tomador de oportunidades, um privilegiado por um sistema que só o beneficia e não o contrário, criando, assim, uma dinâmica que faz sentido em seu mundo conceitual. O negro enquanto outro, racialmente diferente, um apanhado de características “ruins”, é uma construção da própria branquitude.

Uma vez que assume a função de política estatal, a busca por maior diversificação nas Universidades passa por uma lógica de processos de enquadramento que não são livres de problemas. Em analogia ao contexto universitário estadunidense apresentado Bonnie Urciuoli (2016), Brume Dezembro (2020) pontua que essas políticas e processos de enquadramento acabam também por criar a imagem do enquadrado, criando o “Outro” racializado, que por sua vez carrega a responsabilidade do objetivo daquela política, a da mudança e da transformação daquele espaço que agora ocupa – tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, esse processo segue a mesma lógica, na qual comumente estudantes pobres e racializados são encarregados de assumir posições de “liderança” e serem os agentes responsáveis por propor mudanças nesses espaços: “em um regime de intensa competitividade no interior dessas comissões, acionando-lhes irritações, medos e incertezas que não são enfrentadas por seus colegas brancos vindos de famílias de alta renda” (DEZEMBRO, 2020, p. 147).

A Universidade passa a ser assim, muitas vezes, um ambiente de adoecimento, e se não fossem as redes de apoio que se constroem em seu interior, a permanência e a

passagem naquele espaço seriam ainda mais difícil pra certos sujeitos. Eu tive o auxílio de várias dessas redes de apoio, que eram também muitas vezes redes de afeto e podem ser simplificadamente lidas como grupos e coletivas que, formadas e integradas com base em identidades comuns, fomentam socialização, troca, produção científica, a militância, a formação em vários sentidos e a amenização do adoecimento causado pelas violências geradas no espaço acadêmico, como a LGBTfobia e o racismo institucionais. Na faculdade de direito, isso começa pela presença de disciplinas que abordam temas com um viés mais sociológico e crítico e contribuem enormemente para a formação de juristas que ao menos tiveram contato com esses temas, muitas vezes tomados como objeto de controvérsia pública e considerados temas de grande relevância social. Porém, como expus, não apenas a grade curricular, mas a característica multidisciplinar da Universidade Pública e sua possível diversidade propõem a existência de um caráter ambivalente daquele espaço, que por vezes pode representar um espaço reprodutor de violências, como também pode representar um espaço de possibilidades de autodescobrimento e valorização das potencialidades.

Assim, academia é uma categoria que ganhou uma ambivalência, ora era vista como o lugar da opressão, principalmente quando inserida em uma posição oposta à categoria movimento social, ora era vista como o lugar da emancipação, principalmente nos momentos que demarcavam a entrada de pessoas trans na universidade. (COACCI 2018, p.235-236, apud DEZEMBRO, 2020, p.207)

Apesar de a Universidade impor limites e promover retaliações a sujeitos que fujam do projeto para o qual a Universidade foi criada, ou entrem eventualmente na categoria de delinquentes, impróprios para esse ou aquele curso, não aceitáveis nessa ou naquela área profissional, a Universidade, no meu caso, mostrou a possibilidade, através de suas conexões de vivenciar outros espaços, de experimentação do próprio corpo e de potencialização de novas formas de auto identificação e autoconhecimento, possibilidades de contato consigo mesma e com outras que se aproximam desse novo leque de possibilidades. Afinal, foi a partir das conexões da Universidade que eu conheci o *Ballroom*.

3 “I HAVE THE RIGHT TO SHOW MY COLOR, DARLING”¹⁶

O ano é 1967, no concurso de *Miss All-America Camp Pageant*, em Nova York, Crystal Labeija, uma trans e *drag queen*¹⁷ de Manhattan, concorria ao título. Ela foi uma das poucas *Queens* negras que concorriam em *balls* e que já haviam ganhado algum concurso e tinham o conhecimento prático de como esses eventos funcionavam. Crystal ficou em terceiro lugar na competição, atrás de vencedora Rachel Harlow, uma *drag queen* branca e loira, que alegadamente não estava à altura do título que acabara de receber. Crystal não se conforma com o resultado e, durante o anúncio dos demais lugares do pódio, sai do palco, protagonizando uma das cenas mais icônicas da cultura de *ballroom/peageants*¹⁸. Esse episódio foi registrado e veiculado no documentário intitulado “*The Queen*”. O ato de Crystal, apesar de para quem assiste de fora parecer ser apenas uma demonstração de falta de senso competitivo, arrogância ou um traço da personalidade da competidora, carrega grande simbolismo e significado e é considerado o momento que abriu os caminhos para o início da cultura de *ballroom* e do sistema de casas (*houses*) do jeito que os conhecemos hoje. *Houses* podem ser simplificadamente descritas como um conjunto de relações entre sujeitos que se assemelham a como entendemos a instituição familiar, embora, geralmente e na maioria das vezes, os membros das *houses* não possuam qualquer parentesco consanguíneo, mas são ligados pelos princípios do *ballroom* que regem a própria casa. As *houses*, como as instituições familiares, podem ser compostas por “Mães”, “Pais”, “Avós”, “Irmãs/os”, “Filhas/os”: “a formação de tais comunidades representava a criação de um espaço em que se pudesse explorar certo grau de independência e, consequentemente, de expressão” (SANTOS, 2018, p. 18).

¹⁶ A expressão faz referência à declaração de Crystal Labeija capturada no documentário *The Queen*, enquanto era acusada de “estar mostrando suas cores” por organizadores do concurso no qual protestou por ter ficado numa posição abaixo de uma competidora branca que alegadamente não estava qualificada para aquele lugar no pódio. Crystal é reconhecida como um dos nomes mais importantes da cultura *ballroom*, sendo creditada como suposta iniciadora do sistema de *Houses*.

¹⁷ Naquela época, a identificação geralmente utilizada entre mulheres trans era a de *drag queen*. Para evitar anacronismos, irei utilizar os dois termos ou simplesmente apenas Queen, como comumente era usado.

¹⁸ Os concursos de *beauty peagents* datam sua origem em 1921, quando mulheres brancas tinham sua beleza avaliada e competiam em espaços públicos para o entretenimento da classe média. O primeiro *peagent* *the Miss America Pageant* foi sediado em Atlantic City, nos Estados Unidos. Esses concursos desencadearam discussões sobre sexualidade, gênero, classe e raça ao longo de sua história, receberam várias versões e se multiplicaram pelo mundo naturalizando e colocando em *rankings* padrões brancos e ocidentais de beleza e carisma.



Crystal LaBeija (esquerda), documentário *The Queen* (1968), dirigido por Frank Simon

O que Crystal fez foi, na verdade, um protesto à forma como naquela época os *balls*, que já existiam há um bom tempo, operavam no favorecimento de competidoras brancas. Apesar de ter sido criada e conduzida por negras e latino americanas nas periferias de Nova York, a cena sofreu também os impactos causados pela desigualdade social, de classe e raça. Essa discrepância se exemplificava, por exemplo, na forma com que as competidoras brancas tinham melhores condições para desfilar com as melhores roupas e produções. Desse modo, estabeleceu-se nos *balls* da época uma cultura de valorização de padrões de beleza e estética branca, que era mais fortemente associada aos ideais de beleza também fortemente instalados na época. Parece ter uma ideia, as competidoras negras tinham o costume de clarear o rosto com maquiagem para sequer tentar competir nos mesmos termos que as competidoras brancas. Tommie Labeija, historiador e Grandfather da House of Labjeija, relata como se deu o início do sistema de casas através da intervenção de Crystal Labeija e da formação da *House of Labeija*:

I met Crystal LaBeija, the original mother of the house, just once when Peppa introduced me to her. Crystal and Peppa were more about beauty and creativity and looking like Marilyn Monroe and all those stars from the old days. They came from the pageant world, where it was more about women looking beautiful, competing with each other and trying to fight their way through the white community. Because the white queens' community wasn't very accepting of the black queens – even though they were more talented – in the same way that the mainly Latino Xtravaganzas had a hard time getting into the black ballroom scene. Because Peppa and Crystal were not very well accepted, they needed to create their own world. So they started giving their own functions where black queens could come and feel comfortable about competing against their own. They were still called pageants, and there

weren't that many prizes. But more and more queens came to them. Most of those white balls were more exclusive, and you needed money¹⁹. (LABEIJÁ apud CHANTAL, 2011, p.114 apud PEREIRA e PERANDA, 2020, p.16)

A experiência levou Crystal a criar, em 1972, sua própria Ball voltada para *Queens* e para uma experiência comunitária negras. O evento foi divulgado com o nome The House of Labeija, o que teria sido ideia de outra *Queen* chamada Lottie, amiga de Crystal. As *Balls* que antes eram comumente organizadas por pessoas brancas, agora tinham uma versão organizada por e para *Queens* negras. A partir daí, Crystal se tornou a *Mother* (Mãe) da House of Labeija, influenciando outras *Queens*, *Mothers* e *Fathers*²⁰ a abrirem suas casas, formarem coletivos e alianças que se assemelham à ideia de família. E assim se origina o sistema ou cultura de *Houses*, que engatou não apenas uma possibilidade de espaço para que sujeitos à margem da sociedade, negros, latinos e LGBTQ+²¹ pudessem ser celebrados enquanto detentores de beleza, talento, classe, dentre tantas outras características demandadas para se participar de uma *Ball*, mas também um espaço onde se vivencia afeto, cuidado e abrigo. Em 1982, Crystal faleceu por insuficiência hepática. Quem assumiu o lugar de *Father* foi Pepper Labeija, ícone da cultura *Ballroom* e um dos protagonistas do famigerado documentário sobre a cena Nova Iorquina “*Paris is Burning*”²².

¹⁹ “Eu conheci Crystal LaBeijna, a mãe original da *House of LaBeijna*, uma vez, quando Peppa me apresentou a ela. Crystal e Peppa eram mais sobre beleza e criatividade, se parecer com Marilyn Monroe e todas aquelas estrelas dos velhos tempos. Elas eram do mundo dos concursos de beleza, onde era mais sobre mulheres bonitas, competindo umas com as outras e tentando lutar pelos seus lugares dentro da comunidade branca. Porque a comunidade de *queens* brancas não aceitava muito bem as *queens* negras – mesmo que elas fossem mais talentosas -, do mesmo jeito que a maioria dos Xtravaganzas latinos tiveram dificuldades em entrar na cena negra de *ballroom*. Porque Peppa e Crystal não foram bem aceitas, elas precisaram criar um mundo próprio. Então, elas começaram a produzir suas próprias funções, onde as *queens* negras podiam vir e se sentir confortável em competir umas com as outras. Elas ainda eram chamadas de concursos de beleza, e não tinham muitos prêmios. Mas mais e mais *queens* iam a esses concursos. A maioria dos *balls* brancos era mais exclusivo, e você precisava de dinheiro.”

²⁰ As *Houses* ou Casas no *Ballroom* contam com *Mothers* (Mães) ou *Fathers* (Pais), que representam a/o fundadores da *House* e membro de maior autoridade, fazendo referência é claro, à figura maternal da mãe, o que é também uma de suas funções, cuidar dos filhos que compõem a *House*, não apenas para competir nas *Balls*, mas também em todas as áreas da vida.

²¹ Apesar do uso da sigla com o objetivo de abranger o maior número de identidades num espectro de gênero e sexualidade, àquela época, esses termos não eram aplicados necessariamente aos sujeitos em questão.

²² PARIS is burning. Direção Jennie Livingston. [s.l.]: Miramax Films, 1990. 1 DVD (1h11m). Paris is Burning é um documentário que teve suas gravações entre os anos de 1986 e 1992, dirigido por Jennie Livingston. O nome se dá ao local (*ballroom*) em que o evento acontecia no bairro do Harlem, em Nova York. O documentário é um dos responsáveis pela popularização da cultura de *ballroom*, além de ter desencadeado um densa discussão sobre a forma como a vida do elenco (majoritariamente pessoas negras e latinas) foi apresentada no filme pela perspectiva de uma diretora branca totalmente distante daquela realidade.

É importante notar como o movimento de protesto de Crystal Labeija, ao se manifestar e reivindicar o resultado que considerava injusto, foi de emancipação dentro da própria comunidade LGBTQ+ da época, visto que as *Balls* já eram organizadas por *Queens* brancas e com júri também composto por apenas pessoas brancas. Entender gênero e sexualidade é essencial no estudo das desigualdades e diferenças na atribuição de direitos de determinados grupos sociais e no entendimento da necessidade de políticas específicas para os mesmos. Judith Butler enxerga que os direitos conferidos a LGBTQIA+ seguem uma lógica hierarquizada dentro do próprio grupo e que assumir posicionamentos políticos na busca por esses direitos é um papel arriscado, transformando uma deslegitimização coletiva em seletiva, hierarquizando sujeitos e práticas sexuais de acordo com lógicas duais, que não têm a ver apenas com sexualidade, mas também com gênero (BUTLER, 2002).

O *ballroom*, desenvolvido nas comunidades negras e latinas e no formato que se apresenta hoje, abarca um grande leque de performances culturais, inspiradas em referências que vão desde a alta moda (*high cotonure, high fahsion*), que agora recebe uma releitura descolonizada, “performatividades de gênero e identidade sexual, vogue e performances teatrais, apresentações de moda e de atributos físicos.” (Pereira, Perando, 2020, apud BAILEY, 2005) etc. A cultura *Balrrom* vem se popularizando através das mídias de forma considerável nos últimos anos, graças à internet, a teledramaturgia, serviços de streaming que documentam e criam enredos e imaginários do que seriam territórios de *ballroom* reais ou fictícios, sobretudo nos Estados Unidos. Séries como *POSE*²³ (2018), *Legendary*²⁴ (2020), o documentário *Paris is Burning* (1991), o videoclipe da cantora pop Madonna para a música “*Vogue*”(1990)²⁵ foram alguns dos meios midiáticos que popularizaram a cena *Ballroom* ao ponto de hoje ser considerada por alguns como *mainstream*.

²³ POSE. Criadores Ryan Murphy, Brad Falchuk e Steven Canals.

²⁴ LEGENDARY. Direção Rik Reinholdtsen. [s.l.]: HBO Max, 2020. 9 episódios (ca. 450 min).

²⁵ Existe uma discussão em torno da contribuição de Madonna à cena *vogue* e *ballroom*, muito pelas acusações de a cantora ter estudado e se apropriado de elementos dessa cultura, mas não ter dado os devidos créditos. Mesmo que o videoclipe tenha colocado o *ballroom* nos holofotes, a forma como tudo foi feito e creditada ainda é bastante criticada na cena, visto que uma das características da apropriação é a supervvalorização de elementos de uma cultura num contexto e protagonizada por alguém que não pertence a mesma.

[...] conjunto de práticas, experiências e produtos norteados pela lógica midiática, que tem como gênero o entretenimento; se ancora, em grande parte a partir de modos de produção ligados às indústrias da cultura (música, cinema, televisão, editorial, entre outras) e estabelece formas de fruição e consumo que permeiam um certo senso de comunidade, pertencimento ou compartilhamento de afinidades que situam indivíduos dentro de um sentido transnacional e globalizante (SANTOS, SEUDELLER, 2020, p. 4 apud SOARES, 2014, p. 41).

Essa popularização globalizada foi o que permitiu também que essas cenas fossem permeadas em diversos lugares do mundo, visto que girou um sentimento de pertencimento e comunitarismo entre pessoas que não necessariamente vieram do mesmo *background*, mas possuem características comuns que as unem de alguma forma e trazem a sensação de fazerem parte do mesmo movimento cultural, de uma mesmo grupo, ou até uma mesma casa. Muito disso também se dá pela identificação que as origens da dança vogue e que o *ballroom* contemplam, que são referências da *cultura negra* e LGBTQIA+.

3.1 Bring it to the ball!

Minha experiência com o que o *ballroom* representa e significa vem de muito antes de, de fato, eu fazer parte dele e começa desde a infância. Crescer e se descobrir como “criança viada” é um experiência compartilhada por muitas. Primeiro a relação familiar, geralmente de bastante repressão e violência, nos aproxima. Eu sempre fui muito feminina para os padrões de qualquer figura masculina que me cercava. Mas a questão era essa, esperavam de mim a masculinidade, logo, por muito tempo, isso era também o que eu esperava e cobrava de mim mesmo. E, com o passar do tempo, veio a vontade incessante de ser outras coisas, de poder fazer “coisas de menina” – o que, no meu entendimento de criança e adolescente, resultava no desejo de “ser menina”. Os questionamentos e xingamentos em tons e variações de “tu é homem ou menina”, “tu não é homem, não?”, “viado”, “menininha” vinham carregados de uma grande carga de constrangimento e vergonha. De fato, eu me culpava por ser todas aquelas coisas que me acusavam ser. Essas acusações vinham, principalmente, do próprio ambiente familiar. Daí vieram as performances, tentar se encaixar naqueles padrões, mas nunca fui bem sucedido. O corpo é, nesse sentido, objeto constante de disputas, cobranças e negociações desde muito cedo. Ele se adapta ao espaço e a todas as relações presentes nesse ambiente, mesmo que esse corpo desafie regras de gênero pelo espaço impostas,

não há como pensá-lo à parte do espaço. Ele passará pelas retaliações e consequências de habitar ali.

Desse modo o corpo é menos uma entidade do que um conjunto vivo de relações; o corpo não pode ser dissociado das condições ambientais e de infraestrutura da sua vida e da sua ação[...]. Agir em nome desse suporte sem esse suporte é o paradoxo da ação performativa plural em condições de precariedade (BUTLER, 2015, p. 72).

Passar por esses processos violentos de “enquadramento” de gênero desde criança - uma criança racializada, diga-se de passagem -, passar também por processos de sexualização bastante precoces. Muito pela forma como a sexualidade é entendida como um elemento que vai colocar algum outro no eixo, como por exemplo o gênero. Entende-se nesse sentido que, em muitas relações familiares, se uma criança biologicamente do sexo masculino não é masculina o bastante, então sua (hetero) sexualidade é instigada precocemente para tentar “balancear” essa característica considerada como “desviante” e para, assim, enquadra-la nas regras sistema sexo-gênero-desejo. Então piadas sobre meus órgãos genitais, estímulo a práticas sexuais entre crianças, tudo isso foi naturalizado e é algo bastante comum num ambiente familiar machista. Segundo informa Roberto Efrem Filho (2017), essas normas e confrontos sobre gênero e sexualidade sofrem influência de relações de poder e são instáveis, podendo tanto seguir a norma ou transgredi-la:

Para além de “construtos culturais”, são categorias móveis e maleáveis que se atualizam nas práticas dos sujeitos como norma e/ou transgressão e não se conformam em diádeas de opostos. Antes, são femininizações e masculinizações historicamente contextuais, individuais e coletivas, acionadas segundo os confrontos e as acomodações próprios a determinadas relações de poder (EFREM FILHO, 2017, p. 50).

Fazer parte do *ballroom* foi subverter muitos desses estigmas que me foram impostos desde muito cedo no ambiente familiar, mas também perpassados ao longo da minha vida em outros espaços, como, por exemplo, na faculdade de direito ou no fórum. A capacidade de, comunitariamente, reverter um discurso dominante usando o próprio poder da produção do discurso ao nosso favor é uma prática recorrente e importantíssima na criação de novo imaginários e realidades nos quais nós possamos nos sentir confortáveis. Destaco, então, o poder da linguagem para a criação dessas novas realidades. Butler pontua nesse sentido que “o corpo se desapropria do discurso que é produzido, gerando um efeito oposto ao historicamente sedimentado e fundando um futuro por essa ruptura” (BUTLER, 1997, p. 159). Então no *ballroom* eu posso ser o

auge da versão mais feminina de mim que me foi negada e me é negada em outros espaços onde essa performance não é tão aceita, até porque ela não é inteligível a todos os sujeitos que assistem a ela.

Eu ingressei na cena ballroom local de João Pessoa, na Paraíba, em meados de 2019, quando eu nem imaginava que a cena existia ali, apesar de já haver pesquisado e perguntado para pessoas mais engajadas na vida noturna e de festas pessoenses. Eu já sabia um pouco sobre o que eram *balls* devido à forma como a cena foi popularizada e passou por fenômenos globalizantes. Houve, na minha experiência, uma identificação imediata com aquela cultura que, na verdade, resgatava muitas memórias e orgulho sobre si. Quando conheci o *ballroom*, anos antes de participar da cena, foi um momento de estalo. Aquelas pessoas que foram marginalizadas, demonizadas, medicalizadas através dos discursos que me perpassaram por toda a vida, estavam ali sendo símbolos de beleza, elegância, talento e tantos outros atributos que se encaixavam tão bem a elas.

Poder de fato participar da cena foi colocar em prática ideias de subversão de norma que me são desde sempre impostas, ver outras pessoas fazendo o mesmo é uma experiência libertadora, mesmo que dure só enquanto dure a *ball*. Nossas vivências (dos membros das *ballroom*) foram entrelaçadas ao convívio diário. Mesmo estando longe, há a comunicação constante por grupos de mensagens, existem grupos tanto da *Ballroom Note-Nordeste* quanto da *Ballroom Paraíba*. Nesses grupos, compartilha-se conhecimentos, angústias, discussões relevantes na comunidade, dificuldades da vida diária. Em um dos grupos, uma das participantes compartilhou uma imagem em tom bem humorado (*meme*), na qual, de um lado, um homem negro usava uma camisa de botão convencional cobrindo todo o corpo com a legenda “*indo para a ball*”; do outro lado, ele usava a mesma camisa amarrada mostrando a barriga com a legenda “*cheguei na ball*”. Essas negociações da forma como o sujeito se veste em determinados espaços é uma questão compartilhada pelos membros da *ballroom* em geral. O caminho para a *ballroom* pode gerar várias situações desconfortáveis. Eu sempre fui para as *balls* acompanhado de amigas, por já estar montada com as roupas que iria usar nas categorias. Nós geralmente dividimos serviços de transporte por aplicativo (comumente conhecido como *uber*), com o objetivo de evitar maiores riscos no transporte público. Nessas idas, comumente os próprios motoristas falavam algo desrespeitoso sobre o que usávamos, como “que diabos é isso?!”, ou mesmo nos dirigiam olhares indiscretos.

Toda essas questões geram tensões sobre a forma como transitamos na cidade, desencadeando assim a necessidade de negociações e redução de danos.

Os registros da cena *Ballroom* em João Pessoa eram escassos até então ou pelo menos não chegaram ao meu conhecimento no início do meu ingresso na Universidade, em meados de 2016. Havia porém uma demanda sobre o acontecimento dessa cena. Recordo que, ao participar de uma frente de trabalho em um grupo de extensão de assessoria jurídica popular do curso de direito localizado em Santa Rita, o Núcleo de Extensão Popular Flor de Mandacaru (NEP), foi levantada a possibilidade de assessorar juridicamente a cena de ballroom local, visto que os bairros periféricos de João Pessoa estavam passando por uma onda de truculência e violência policial. Porém, ninguém ao certo conhecia manifestações dessa cena ou veio a saber sobre a ocorrência de qualquer *ball* em João Pessoa. A minha primeira *ball* veio ocorrer então, posteriormente, na “Geranua”, uma festa de *ballroom* organizada originalmente por membros da Casa da Baixa Costura e da atual Casa de Benvenutty²⁶, que são duas das primeiras casas de João Pessoa. O evento foi organizado por e para pessoas trans, *queer*, não binárias, mas abria espaço para quem mais quisesse participar. Ele prontamente se destacou na cena noturna de João Pessoa, principalmente pela característica do formato de *ball*, com diferentes categorias nas quais as competidoras disputam entre si o lugar de vencedora. As categorias, por sua vez, estimulavam a valorização de corpos e características que não necessariamente são tidas como valorizadas em outros tipos de festas voltadas sobretudo para um público gay e cismotivo que geralmente já aconteciam em João Pessoa. Esses outros eventos e espaços ofereciam uma espécie de barreira que impossibilitava que todos os corpos fossem celebrados, sentissem-se bem-vindos e pertencentes. Muito disso se dá pelo público pouco diverso que frequentava esses espaços ou os territórios onde aconteciam, em bairros de classe média e menos acessíveis da cidade. Essa maior inclusão está, por exemplo, no enaltecimento da beleza de corpos trans não bináries que em outros ambientes de relacionamento GLS²⁷ cismotivos seriam convencionalmente vistos como não atrativos ou desejáveis²⁸.

²⁶ O nome da Casa é uma homenagem à Fernanda Benvenutty, que foi militante transexual brasileira dos direitos humanos LGBT. Foi presidente-fundadora da Associação das Travestis da Paraíba, vice-presidente da Articulação Nacional de Travestis e Transexuais e técnica em enfermagem.

²⁷ Aqui o uso proposital da sigla simplificada tem como objetivo se referir a vertentes do movimento que não contemplam corpos transgressores de regras de cismotividade.

²⁸ Levando-se em consideração, por exemplo, o uso de aplicativos de “pegação” e sexo voltado para homens gays. Onde se convencionou o uso de critérios como “não curto afeminado”, “não curto gordo”, estigmatizando certos sujeitos e corpos como não desejáveis.

Para isso, foram aderidas nas *balls* de João Pessoa categorias que já são próprias das *balls* americanas como *Face*, *Runway*, *Sex Siren*, *Vogue fem* etc. com algumas delas exclusivas para travestis e pessoas não binárias ou com temáticas regionais. Além disso, as *balls* tinham entrada gratuita para pessoas trans. Devido à cena *ballroom* paraibana ainda ser jovem e estar apenas emergindo, algumas categorias que focam em figuras pioneiras da cena, como as categorias LSS (*Legends, Statements and Stars*) ou LIPSS (*Legends, Icons, Pioneers, Statements and Stars*)²⁹ não são promovidas nas *balls* de João Pessoa. Existe, de fato, certa discussão interna sobre quem pode nomear uma *Legend* ou *Icon* (título dado a uma figura da cena que tenha reunido um número considerável de prêmios, de momentos memoráveis nas *balls*, e que já contribuiu para a comunidade de alguma forma), visto que a cena *ballroom* paraibana, com contraste com a nova iorquina, é recente. Existem poucas figuras que possam se encaixar na figura de *Legend* ou *Icon*. Ou seja, as *balls* e suas estruturas hierárquicas não acontecem da mesma forma e proporção que acontecem em lugares onde a cena é mais antiga e firmada. Existem, assim, adaptações do modo como a *ballroom* opera regionalmente.

Dada essa breve introdução à complexa cultura de *ballroom*, gostaria de analisar que a forma como o gênero, a sexualidade e a raça são demonstrados na cultura *ballroom*, ao questionar as lógicas heteronormativas, racistas e o sistema sexo/gênero/desejo. Apesar de existirem tensões e discussões sobre como o *ballroom*, na verdade, perpetua a criação de novas regras de gênero, a diversidade e as lógicas de valorização de um sexo e um gênero “bom” e “ruim” fogem totalmente das lógicas binárias já postas e impostas socialmente. Sobre a reprodução de “novas” normas de gênero mais diversas, Santos explica:

[...] primeiramente, as categorias de identificação de gênero e sexualidade parecem não dissociar muito esses dois campos identitários (gênero e sexualidade), da mesma forma como a heteronormatividade preza por uma lógica compulsória entre sexo, gênero e desejo; o outro ponto se relaciona ao fato de que, apesar dos indivíduos terem a sensação de uma liberdade de identificação [de] gênero e sexualidade dentro dessa cultura, já que, evidentemente, as possibilidades de categorias de identificação são em número maior que na sociedade hegemônica, percebe-se que para que um indivíduo possa ser reconhecido dentro de tal categoria identitária, ele deve corresponder a necessidades performáticas bastante específicas e que se colocam de forma excludente e delimitadora da mesma forma como se dá o reconhecimento de um indivíduo em relação a uma categoria de gênero e/ou

²⁹ Stars, Statements e Pioneers são níveis de quem já ganhou determinada quantidade de grand prizes (maior premiação da noite). O momento das Legends e Icons na *ball* é o que o *commentator* (uma espécie de mestre de cerimônia e mediador que conduz as categorias) convoca membros proeminentes da cena para caminhar e/ou performar.

sexualidade dentro da lógica da heteronormatividade (SANTOS, 2018, p. 32-33).

O que de fato acontece, porém, é que essas regras baseadas em categorias não são impostas enquanto regras sociais de convívio dentro ou fora das *balls*, existem dentro das *houses* e dos espaços de fomento de *vogue & ballroom* princípios de respeito e diversidade que transcendem a existência de categorias de competição. Além disso, há o entendimento e a compreensão dentro desses espaços sobre como tanto o gênero quanto a sexualidade dos seus membros podem ser fluidas. Estamos no *ballroom* em conste processo de desconstrução dessas questões. Não há a soltura total de amarras e lógicas de gênero que nos foram impostas a vida inteira. Livrar-se dessas amarras requer prática e repetição, assim como afirma Judith Butler (2018): “é somente no interior das práticas de significação repetitiva que torna-se possível a subversão da identidade”. Então, entendemos que, apesar de reproduzir lógicas de gênero já existentes socialmente, essas lógicas são expressas na forma de performances e não enquanto características biológicas naturais e inerentes ao sujeito.

[...] esse sistema de gênero próprio da cena de *ballroom & vogue* estadunidense é fluido, não aderindo às barreiras rígidas da construção ocidental do desejo. Não serve a uma estrutura de regulação e controle que impede a transgressão das normas binárias homem/mulher, hetero/homo. Os membros da comunidade veem sexo e gênero como processos abertos e autodeterminados, não como fatos biológicos. Sexo é maleável e o corpo pode ser alterado de inúmeras maneiras – seja por meio de cirurgias, terapia hormonal ou aquendação. (PEREIRA e PERANDA, 2020, p. 17)

Através de uma etnografia em Riverside, California, com consultas a membros importantes da cena local, Pereira e Peranda, (2020) registraram a existência de 8 (oito) gêneros na *ballroom* nos Estados Unidos, são eles: *Man/Trade* (homem cis identificado como heterossexual); *Butch Queen* (homem cis que se identifica como gay ou bissexual e pode ser masculino ou afeminado); *Butch Queen Up In Drags* (homem cis que se identifica como gay ou bisexual vestido como *Drag Queen*); *Femme Queen* (mulher trans ou mulher em transição, esteja em processo de hormonização e/ou feitura de cirurgias ou não); *Woman* (Mulher cis lésbica, bisexual ou heterossexual); *Butch/Stud* (mulher cis lésbica masculinizada ou pessoa não-binária masculinizada); *Transman/Tman* (momem trans ou em transição, esteja em processo de hormonização e/ou feitura de cirurgias ou não); *Gender Fluid/Gender Non-Conforming* (gênero fluido ou gênero não conforme em nenhuma das categorias acima). Existem internamente na cena *ballroom* discussões sobre a categoria *Woman* (mulher) em específico, que é

utilizada para se referir a mulheres cisgênero em geral. A problematização está em torno do fato de a categoria se referir às mulheres cis como simplesmente mulheres, como se fossem uma categoria originária que deriva as demais, sem o sufixo ou prefixo (no termo em inglês) “cis”. Por esse motivo algumas *balls* já atualizaram a categoria para *cis woman* ou mulher cis em português. Como se pode notar, as questões e discussões sobre gênero são constantes em espaços de *ballroom* e estão sujeitas a mudanças e atualizações. As categorias também passam por releituras regionais de acordo com o lugar em que a *ball* é sediada. A categoria de gênero travesti, por exemplo, que é uma categoria comum em países latinos, é uma das categorias proeminentes nas *balls* do Nordeste.

As *Houses* ou famílias representavam e representam um refúgio para jovens e pessoas mais velhas LGBTQ+ que são muitas vezes rejeitados por suas famílias biológicas ou não se encaixam nos padrões normativos de gênero e sexualidade. As Mothers e Fathers desempenham o importante papel pedagógico de orientar os filhos (*children*) não apenas sobre como se preparar para *balls*, mas sobre como sobreviver em uma sociedade que tende a colocá-los em lugares de outrorização e marginalização, sendo estruturalmente violenta.

Essa estrutura de parentesco critica e revisa radicalmente as noções brancas de casa, família e comunidade. As Casas são como que santuários diáspóricos para aquelas pessoas que foram rejeitadas por suas famílias de sangue, religiões e instituições comunitárias, oferecendo um lugar de acolhida e suporte para que se possa viver coletivamente em meio a cultura *queer* negra. Não são necessariamente estruturas físicas, mas simbólicas, e são lideradas por *Mothers* e *Fathers*. (PREIRA e PERANDA, 2020, p.15)

A garantia de direitos a grupos sexualmente não conformativos passa também pela perda do fator sexo, deslegitimando-o (EFREM FILHO, 2014). Logo, sujeitos vistos como sexualizados pelas roupas que vestem ou pela forma como performatizam gênero têm seus corpos deslegitimados, marginalizados no lugar do “outro”, estranho. Isto impacta sobre o *ballroom*, também, pela hipersexualização que é impregnada socialmente na estética dos sujeitos que compõem o *ballroom*, sujeitos de gênero não-conformativo em geral, *queers*, trasvestis, não bináries etc. A forma com que se vestem ou se apresentam socialmente, geralmente depreciativamente, associada à bandidagem, e à prostituição (de modo pejorativo e através de uma perspectiva moralista), é muitas vezes associada também a uma ameaça às crianças. Já pela perspectiva das integrantes das *balls*, as sua identidade estéticas são também tomadas de posição estético-políticas,

que às vezes não dispõem da possibilidade de negociações e de acionamento do botão de “liga/desliga” que possibilita transitar tranquilamente em certos espaços.

Aqueles que compartilham da cultura ballroom criam e atualizam outros modos de partilhar o comum que incluem, mas não se limitam, às apresentações nos bailes. Se as práticas estéticas, para Rancière (2009), são necessariamente políticas, já que intervêm diretamente nas maneiras de fazer, sentir, perceber e dizer, também o são aquelas do *ballroom*. Há nelas um complexo e intrincado sistema estético-político de produção de si articulado a modos específicos antepostos pela própria cultura *ballroom*, critérios e categorias que envolvem o *como narram a si*, apresentam-se em público e entre os pares, e criam espaços de afetividades e sociabilidades. (CANDO e SCUDELLER, 2020, p.6)

O *ballroom* paraibano é muito mais do que as festas, é, antes de tudo, uma manifestação política e estética. As festas são, na verdade, a menor parte da *ballroom* de João Pessoa, que está a cada dia mais emergente. Os encontros para a prática de vogue e elementos do ballroom acontecem semanalmente em lugares públicos da cidade. Como na Praça da Paz e no Espaço Cultural, locais de grande circulação de pessoas. A ocorrência desses encontros em grupo é bastante simbólica, pois, em outras circunstâncias, a rua e os demais espaços públicos representam um grande risco para seus integrantes, porque eles são alvos de diversos tipos de violência nas interações da cidade. Mas a autoimposição daqueles corpos naqueles espaços de circulação da “família tradicional” impõe a existência dos mesmos. As atividades em grupo não se resumem apenas aos treinos, mas também se voltam a práticas de atividades de lazer, como o simples ato de ir à praia. E, desse modo, os membros do *ballroom* se unem para, assim, mais fortes, usufruir de direitos básicos e mostrar que estão vivíssimas. Subvertem uma paisagem urbana que, antes não acostumada, agora tem de aceitar que estamos ali, fazendo o que eles aprenderam e nos repassaram como “errado”: sendo nós mesmas.

"In real life you can't get a job as an executive unless you have the educational background and the opportunity. Now, the fact that you are not an executive is merely because of the social standing of life...In a ballroom you can be anything you want." (PARIS is burning, 1990)³⁰

30 Tradução nossa: “Na vida real, você não pode conseguir um emprego como executivo a menos que tenha formação educacional e oportunidade. Agora, o fato de você não ser um executivo é meramente por causa da sua posição social... Em um *ballroom* você pode ser o que quiser”. Fala de Dorian Corey, do documentário Paris is burning (1990).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar sobre posições marginais ou marginalizadas e dissidentes, seja na academia, seja em outros espaços da sociedade, evoca dores e inseguranças sobre a própria legitimidade de poder estar falando sobre si, principalmente quando suas próprias vivências se tornam objeto de análise. Mas este parece ser um caminho e uma prática necessários, sobretudo quando o academicismo dominante não é capaz de expressar o conteúdo e a profundidade dessas experiências. O pessoal e o subjetivo também são partes do discurso acadêmico e também são ciência, pois tudo de onde se escreve está munido de pessoalidade e subjetividade.

Episódios cotidianos de racismo e LGBTfobia em alguns espaços como a faculdade de Direito ou o Fórum Criminal reafirmam que esses espaços não foram feitos para receber certos sujeitos. Ocupar esses espaços é subverter essa sua função fundante e, com isso, percebemos retaliações, adoecimento e violência sobretudo sobre quem recebe responsabilidade de desafiar essas estruturas. Ao mesmo tempo que violenta e adoece, a Universidade acolhe e oferece novos imaginários e possibilidades de redes de suporte e afeto, formação política e confiança. A academia, assim, apresenta caráter ambivalente que pode tanto representar reproduções de violência quanto potencializações dos sujeitos.

Ao analisar minha participação na cultura de *ballroom*, uma cultura que provoca e desafia lógicas inteligíveis que normatizam ideias binárias de “ordem compulsória do sexo/gênero/desejo” (BUTLER, 2019, p. 25), que legitima alguns corpos e sua sexualidade como “boa”, confiável, capaz, percebo que essa provocação proposta por essa expressão cultural que advém do povo negro e latino é também uma provocação minha. Por vivenciar e testemunhar retaliações por questões relacionadas a raça, gênero, sexualidade e suas performatividades, noto que meu esforço em adentrar na cena *ballroom* surge como um refúgio para vivenciar e expressar potencialidades e características que não são bem aceitas em outros espaços em que me propus a transitar, por exemplo, em lugares como a faculdade de direito ou o fórum criminal. Logo, minha experiência dentro do *ballroom* emerge como uma movimentação estético-política de autoafirmação e de contribuição para a cena. A performatização da minha sexualidade e do meu não conformismo às regras de gênero, porém, é dispositivo que devo negociar

em diversos espaços nos quais transito. Em alguns, para evitar retaliações e preservar a própria vida, vê-se a necessidade de inviabilizar essas características ou contê-las. Essa experiência é compartilhada por diversas pessoas que se reconhecem em algumas dessas características, como pude notar entre as integrantes da *ballroom*. Minhas escolhas e características de autoafirmação estética, como as tranças, são raça, gênero e sexualidade ao mesmo tempo. Junto aos meus trejeitos e a outras características, elas informam os mecanismo de controle que aquele sujeito (“outro”) deve ser controlado e de alguma forma reprimido. Essas questões, evidentemente, também perpassam a vivência de vários sujeitos, além de mim.

O Movimento e manifestações da cultura de *ballroom*, assim como se deu sua origem em Nova Iorque, acontecem na cena paraibana como uma resposta a um sistema de opressões diversas sobre corpos e vivências específicas. É um movimento, sobretudo, de partilha. Ao analisar a cultura de *ballroom* regional da Paraíba e suas diversas releituras desde seu surgimento, noto que ela é uma forma poderosa de imposição e autolegitimação de sua própria estética ou das estéticas dos diversos sujeitos que a compõem. Fazer parte dessa cena, que se faz tão distinta de outras formas de socialização, é ter experiências do produzir e de fruir, vivenciar e sentir as próprias potências de criatividade e de ser o que quiser ser.

Desse modo, noto também, em todos esses espaços em que transitei e transito, a necessidade de acionar negociações de raça, gênero e sexualidade. Tais negociações representam, em maior ou menor grau, inacessibilidades a direitos básicos e justificam o paradoxo de que não se pode ser totalmente livre. Assumir posições políticas, seja através da estética, seja pela prática de manifestações culturais de origem negra, defender ideais libertários e decoloniais, ressignificar a linguagem e os imaginários e possibilidades de ser, tudo isso é subverter lógicas binárias, racistas e cis heteronormativas, é negociar o que e quem podemos ser sob o olhar do outro. E muitas vezes, nessas negociações, uma das partes tem de aceitar ou abrir mão de algo.

Este trabalho foi um exercício de quebrar modelos hegemônicos na própria ciência de nos ver, descrever e pensar, através da ressignificação do discurso. Quis expor que nossas vidas podem gerar tanta comoção e empatia quanto nossas mortes. Nós somos muitas vezes vistas como quem entretém massas globalizadas, mas não fazemos isso para essas massas, fazemos por nós e para nós mesmas. Quando nos

descolonizamos, não fazemos um favor só para nós, estamos também redefinindo a forma e o olhar da branquitude ou forjando que nos olhe como demandamos ser vistas, como queremos ser.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Berenice. **Por uma Sociologia das abjeções.** In: BENTO, Berenice (org.). **Transviad@s:** gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: Edufba, 2017.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas.** SP : Ed. Perspectiva, 2004e.
- BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative.** New York/London: Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. **O parentesco é sempre tido como heterossexual?** Cadernos Pagu, v. 21. Campinas: 2003, pp. 219 – 260.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Sueli Racismo, **Sexismo e desigualdade no Brasil** / Sueli Carneiro — São Paulo : Selo Negro, 2011.
- CARVALHO, Ariana. **Um estudo sociodiscursivo da temática do preconceito contra negros em sentenças de injúria racial.** 2020 – Tese, Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.
- Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal.** Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940.
- EFREM FILHO, Roberto. **Corpos brutalizados:** conflitos e materializações nas mortes de LGBT. Cadernos pagu (46), janeiro-abril de 2016:311-340.
- EFREM FILHO, Roberto. **Mata-mata:** reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território. 2017. 248 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp, Campinas, 2017.
- EFREM FILHO, Roberto. **Meninos de Rosa:** sobre vítimas e algozes, crime e violência. Cadernos Pagu [online]. 2017, n. 51 [Acessado 21 Novembro 2021] , e175106.
- FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A hipótese repressiva.** In: FOUCAULT, Michel. A história da sexualidade: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. v. 1, cap. 2, p. 19-51.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2009.

hooks, bell. **Ain't I a Woman.** Black Woman. Woman and Feminism. Boston: South End Press, 1981.

hooks, bell. **Black looks:** race and representation. South End Press Boston, MA, 1992.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244 p

LEI N° 7.716. **Lei do Racismo**, Brasília, 5 de janeiro de 1989; 168º da Independência e 101º da República.

MIGUEL, Luis Felipe; BOGÉA, Daniel. **O juiz constitucional me representa?** O Supremo Tribunal Federal e a representação argumentativa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 35, n. 104. São Paulo: 2020, e3510402OLIVEIRA, ASSIS DA COSTA;

PEREIRA, Andiara; PERANDO, Cuauhtemóc. **Entre memórias de infância e crianças legendárias:** Gênero, raça e sexualidade dos primeiros anos à cena de ballroom & vogue estadunidense. Revista de Estudos da Homocultura, Vol. 03, N. 09, 2020.

SANTOS, Henrique Cintra. **A transnacionalização da cultura dos ballrooms.** 2018. 180 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/331699/1/Santos_HenriqueCintra_M.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

SANTOS e SCUDELLER. **“I AM BALLROOM”:** TENSÕES, REITERAÇÕES E SUBVERSÕES NA PARTILHA DO SENSÍVEL DA CULTURA BALLROOM MIDIATIZADA, Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura, v.9, nº2, edição de Dezembro de 2020.

URCIUOLI, Bonnie. **Neoliberalizing markedness:** The interpellation of “diverse” college students. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 3, p. 201-221, 2016.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. **Autoetnografias:** conceitos alternativos em construção. 2002b. 432 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pósgraduação em Letras, Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.