

Fazer da *plantation* campo fértil de “bichos-bichas”: notas de um antropólogo nativo

Luís Cláudio Mendes¹

Resumo: Este trabalho parte de uma experiência de infância envolvendo uma saia que costumava usar. A descostura da saia, torna-se fio condutor de uma recostura narrativa – um retorno reflexivo à infância, marcada por exclusões, violências desumanizantes e fabulações de (r)existência. As linhas geram uma rede entrelaçada por “nós” conflitantes que marcaram e construíram o corpo social do *antropólogo-preto-bicha* que vos escreve. Desse modo, a metáfora da des(re)costura da saia articula elementos autobiográficos e analíticos dos *dispositivos* normativos que regulam quais *corpos importam*, a partir de marcadores raciais, de gênero e sexualidade. Com a composição-*plantation*, reflito sobre uma estrutura, institucionalizada desde a escravidão, que ainda hoje influencia e (des)legitima certos saberes e vivências. Por fim, a *antropologia bicho-bicha*, propõe uma abordagem capaz de transformar predicados subalternizantes, outorgados às *bichas-pretas*, em possibilidades criativas que desafiam as normas do cânone antropológico, da masculinidade e do “humano” hegemônicos. A ideia central é colocar em prática epistemologias, *afrotopias* e *bicharias* que emergem da recusa radical aos limites impostos pela colonialidade. Nesse sentido, a perspectiva *bicho-bicha*, por ocupar uma localização fronteiriça, é capaz de acessar uma consciência múltipla de mundos e, assim, propor a reconfiguração das normas de (re)conhecimento e das práticas acadêmicas tradicionalmente rígidas e marginalizantes.

Palavras-chave: Afrotopias. Bicha-preta. Experimentação etnográfica. Masculinidades.

¹ Graduando Antropologia (bacharelado) e em Ciências Sociais (licenciatura). Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5982434883969602>. E-mail: 1168967@dac.unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-6829-5385>.

Desde o Teatro Experimental do Negro, já dizia Abdias Nascimento (1961). Existe uma diferença cênica entre o *drama africano* (negro) e o *drama ocidental* (branco). Talvez este texto, por partir do meu corpo negro, seja tido para muitos como escuramente dramático demais. Chamem-no como quiserem, minha preocupação não é exatamente essa. Mas não há como negar, o que faço aqui é o que os brancos costumeiramente chamam de “prólogo”. Eis, então, meu prólogo negro dramático, seja lá o que isso significar.

Costuro este texto com uma linha vermelha, presa a uma agulha. Linha que descosturei da bainha, desfiada pelo tempo, de uma saia que costumava usar quando criança. Encontrei a peça na casa da minha avó, não sabia de quem era, mas quando botei meus olhos naquelas camadas bufantes de tecido, me apaixonei. Lembro que a escondia nos fundos da casa dessa avó, que morava no andar debaixo da minha, aonde quase ninguém ia. Era meu lugar seguro. Sempre que possível, ia até lá de forma silenciosa para que ninguém percebesse minha movimentação, e colocava os *hits* de alguma *diva pop* famosa da época no *radinho* da minha mãe e começava o *show*.

A saia funcionava como uma máscara cênica já que, com ela, podia ser quem eu quisesse: “homem”, “mulher” e até “bicho”. Mas certo dia isso acabou. Uma figura familiar fисgou os olhos naquela cena e disse: “como assim?”, “menino de saia?”. Ali fui carimbado por um trauma. A saia foi arrancada de mim, prosseguido de esporros e de uma única ação violenta de correção contra meu corpo.

Já percebia havia algum tempo que era diferente dos outros “meninos”, mas só entendi o porquê naquele instante. Meu corpo se movia demais. Era como uma massa mole que vazava da forma. Que rebojava como uma lacraia. Que precisava ser esculpido aos moldes da “masculinidade”. Me toquei mais tarde que era uma “bicha”.

Uma introdução para o retorno

Conforme Peter Stallybrass (2008), no século XIX o tecido de fustão esteve muito presente nas roupas da classe operária de Londres. Assim, do casaco de fustão de

uma das mais emblemáticas figuras da luta de classes, o autor reflete sobre como dificuldades financeiras atravessam o cotidiano de Marx e da classe trabalhadora. O significado de *valor* torna-se interseccional à classe. O casaco não fica limitado ao valor de posse da mercadoria, mas, de forma direta, significa acesso a lugares que exigem um traje específico, estar aquecido no frio e não ter de desnudar-se para trocar as roupas do próprio corpo por dinheiro. O casaco torna-se símbolo representativo da falta de posse do proletariado e, concomitantemente, de desafio ao fetiche da mercadoria.

Mais que meros objetos, roupas são portadoras de alma (Ingold, 2012; Souza, 1987). Falam sobre conforto, acesso, memórias, dores, relações econômicas, sociais e políticas e direito à vida. Nessa perspectiva, utilizo a linha vermelha da memória de minha saia como fio condutor de retorno ao passado (Eribon, 2020), para analisar criticamente as linhas que se cruzam, emaranhando “nós”² sujeitos, corpos e *performatividades*, ou seja, relações de poder em torno de raça, gênero e sexualidade na vida e no fazer etnográfico deste antropólogo “bicha-preta”.³

No entanto, tomemos um cuidado. “Bicha” evoca múltiplas experiências – como bichas-travestis e não-binárias (Linn da Quebrada, 2018; Lemebel, 2023) – que, por si só, comportam plurais existências. Meu intuito, portanto, não é gerar novas universalidades, mas desestabilizá-las. Contribuo para o debate, assim, na incompletude da perspectiva localizada e em movimento de um “homem”, homossexual, negro e “afeminado”, que me colocou em confronto com a “masculinidade” heteronormativa e com a branquidade, coisas que moldaram minha identidade e visão de mundo, mas que, reitero, não se esgota aqui.

O que chamo de bicho-bicha no título deste texto, é uma provocação que manifesta um chamado para a união das consciências de raça, gênero e sexualidade evocadas pelas bichas-pretas. Articula-se a conceitos já conhecidos nas ciências sociais,

² Os “nós”, aqui, podem ser interpretados tanto pelo significado denotativo – emaranhados de linhas –, quanto pelo conotativo – grupos sociais em contínuo conflito, negociação e disputa pelos significados de identidade.

³ Conforme Bruno Nzinga Ribeiro (2020), uso aspas nas categorias de raça, gênero e sexualidade, anunciando que estão num sistema marcado pela instabilidade de negociação situacional entre o sujeito e a vida social.

como *outsider within* (Hill Collins, 2016) e *hack* (Silva, 2021), e tem como propósito, neste texto, ser uma ferramenta de questionamento, negação e hack da neutralidade etnográfica (Baniwa, 2016; Cotera, 2021); das normas rígidas de viver gênero-sexualidade (Favero, 2020; Butler, 1993) e do humano hegemônico (Silva, 2021; Spillers, 2021; Wynter, 2021).

As “bichas-pretas” causam ruído por serem reconhecidas como “outro” pelas marcações da diferença, que funcionam no dia a dia como convites ao desconforto e ao posicionamento. Convites que, para corpos brancos e cis-heteronormativos, normalmente passam despercebidos, já que essas marcações são normalizadas e reconhecidas como reprodutoras de corpos transparentes (Favero, 2020; Silva, 2022; Davis, 1981), ou seja, que não ameaçam as estruturas sociais e econômicas vigentes.

Portanto, bicho-bicha é um chamado para a desestabilização da rigidez e da suposta neutralidade de se fazer pesquisa. É um convite para a transformação radical das relações humanas, tornando a desumanização, espaço criativo de vida, possibilidades e trocas. É uma proposta teórico-prática crocheteda à mão pelas afrotopias e bicharias rumo a futuros possíveis por meio do resgate das lutas histórico-políticas da diáspora africana, da criação de espaços seguros e coletivos e da transformação de estereótipos aprisionantes em possibilidades libertadoras e criativas de existência (Mascarenhas, 2019; Nascimento, 2022; Preciado, 2022; Silva, 2021).

Por fim, conforme Sofia Favero (2020), faço a escolha de utilizar, nesta análise, meu próprio corpo e trajetória, não como lugar de fala (Ribeiro, 2017) enquanto cristalização do lugar da vítima ou “pedágio” que legitima minha posição. Favero localiza nisso uma imposição aos corpos dissidentes pesquisadores.

Na verdade, oriento minha narração autobiográfica pela abordagem da escrevivência de Conceição Evaristo. Abordagem, que como aponta a própria Favero (2020), nos permite historicizar e entender como os dispositivos de controle sexual, racial e de gênero funcionam (Foucault, 1976; Carneiro, 2023). Para isso, também, me

alinho à denominada composição-plantation⁴ (Borges, 2020; Belizário, 2023; Paterniani, 2022; Mombaça, 2020) que me permite pensar a lógica de organização colonial da escravidão como influência contemporânea das vidas negras.

Por fim, coloco holofotes sobre Pedro Lemebel (2023). Bicha-chilena-terceiromundista que, em vida – e em memória – reivindicou a “bicha” como potência. Dizia ter a escrita, mais do que mera produção literária, uma estratégia.

Por ter a voz subalternizada, fez-se ouvir com uma escrita que, como aponta Ignacio Echevarría (2023), é cheia de brilhos e teatro, como um corpo revestido em paetês e lantejoulas, chamando a atenção de quem passa para questões que seriam silenciadas. Escrita que, como um “disfarce ambulante”, obriga aos olhos notarem sua presença. Por conter muito Pajubá,⁵ carrega saberes travestis na linguagem. Por isso, reconheço a importância da união das lutas, e o apoio que tive na formação das minhas ideias do feminismo negro, do pensamento negro radical, dos estudos queer e do transfeminismo.

Os “nós” em conflito: os mil territórios do mapa “homem” ou por uma reivindicação da purpurina

Por muito tempo me perguntei por que a saia me foi tirada de forma tão brusca e por que ser “eu” incomodava tanto. Surgiram daí perguntas que me fizeram trilhar um longo caminho de pesquisa sobre as relações estabelecidas entre os seres humanos. Descobri o campo da *diferença* na antropologia. Meu percurso até aqui, não à toa, me tornou um antropólogo em formação. Como aponta Sofia Favero (2020), foi nesse episódio da infância um dos meus primeiros convites à posicionalidade.

⁴ A plantation se refere a uma configuração histórica, econômica e política que teve início na colonização europeia das américas, na migração forçada de africanos e no trabalho escravo. Logo, o fazer “roça”, é a capacidade desses corpos negros produzirem suas narrativas de vida dentro dessa lógica desumana. (McKittrick, 2021).

⁵ Dialeto de origem nagô e Yorubá muito utilizado em terreiros de candomblé e em contextos da vida social LGBTQIAPN+ com a finalidade de manter um espaço seguro de trocas.

Para exemplificar como a diferença age cotidianamente, utilizo uma crônica de Lemebel (2021). Em *A morte de Madonna* apresenta a vida de uma travesti, chamada Madonna, que trabalhou no mercado do sexo, na rua *San Camilo*, em Santiago, em meio a ditadura militar chilena. A vida noturna dessa rua foi retratada em vídeo por documentaristas e exposta no Museu Nacional de Belas Artes do Chile, após o falecimento da travesti, vítima da Aids. No vídeo em questão, Lemebel explica:

[Madonna performava] do jeito que Deus a trouxe ao mundo, mas escondendo a vergonha do membro entre as nádegas. O “aquendar a neça”⁶ do mundo travesti, que simula uma vagina botando o badalo para trás. Uma cirurgia artesanal que à primeira vista convence, passando pela timidez feminina das coxas apertadas. Mas, a longo prazo, com tanto holofote e calor, com aquele narciso quente às portas do brioco, o truque se solta como um elástico nervoso, como um pêndulo surpresa que extravasa a pose virginal, ficando registrada em vídeo a fraude cirúrgica daquela deusa” (Lemebel, p. 272, 2021).

Já no museu, Madonna passou despercebida pelo público por um tempo, até que uma escola chega para a visitação, e alguns meninos percebem o detalhe. Lemebel relaciona o pênis a um sino, que chama a atenção das pessoas para o “problema”, que escandaliza a sala toda, deixando o ambiente em estado de alerta, como se a própria celebridade, Madonna, estivesse ali. O vídeo é censurado pelos diretores do museu.

O que chamo a atenção nessa crônica, é que notamos nela um estranhamento. A presença da travesti só se torna um problema quando ela é percebida como diferente, mas uma diferença que é repugnante. O território – nesse caso, o museu –, mostrou-se importante marcador de percepção da “diferença repugnante” já que, em *San Camilo*, Madonna era mais uma. Ainda que tivesse suas individualidades: nome, raça, sexualidade ou gosto musical, estava entre as suas – outras *monas* – e, portanto, suas diferenças, normalizadas pela repetição cotidiana, poderiam ser menos dignas de espanto. No entanto, ao sair desse espaço cotidiano e adentrar um museu, onde pessoas

⁶ Exemplo prático da utilização do dialeto *Pajubá*.

diferentes do seu círculo social circulam, sua imagem foi recebida como marcada por uma outridade que a monstrifica (Preciado, 2022).

No fazer etnográfico, o corpo do antropólogo deixa rastros, e a depender do território, é também percebido, em maior ou menor grau, pela diferença, que tanto pode ser receptiva quanto excludente e violenta. As antropólogas Luena Pereira (2020) e Silvana Nascimento (2019), respectivamente, apresentam em seus textos, experiências de estranhamento em torno de raça, gênero e sexualidade a partir do território em que seus corpos se inseriram.

Luena, reconhecendo-se uma mulher negra no território brasileiro, foi percebida como “branca”⁷ em alguns circuitos do Congo, na África. Já Silvana, em uma experiência de campo no Litoral Norte da Paraíba, entre mulheres trans e travestis, se viu constantemente lembrada de sua cisgeneridade, por ser vista por elas como *racha*.⁸

Malinowski (1922), em seu *Argonautas do pacífico ocidental*, ainda que pregasse o afastamento como fundamento do fazer etnográfico e uma descrição neutra e autêntica da vida nativa, não tinha poderes de invisibilidade. A presença de um homem branco, com um caderno na mão, anotando tudo que via, certamente não passou despercebida pelos nativos, que também o observavam. Em seus diários pessoais isso fica visível. “Nós, antropólogos” não somos um grupo homogêneo, nem neutro. Mesmo a branquidade, tida transparente, é também fruto de cruzamentos constantes.

Por experiência própria, ser uma bicha-preta e fazer etnografia no centro da cidade de Campinas, no interior de São Paulo, em certos momentos me abriu alguns caminhos e, em outros, me causou incômodos e descréditos. Isso acontece porque meu trabalho precisa do meu corpo para acontecer. E levando em conta um contexto que estimula algumas formas de vida e abomina outras, o fato de não performar a masculinidade hegemônica e não ser branco são fatores que não se separam da minha produção científica-antropológica.

⁷ Isso se deve à diferença de reconhecimento racial entre Brasil e África, já que o primeiro, devido à forte mestiçagem, mantém relações mais complexas em torno do tema. Já no Congo, como apresenta Luena, essa relação é bem mais binária.

⁸ Termo utilizado na comunidade LGBTQI+ para se referir às mulheres cis.

Atualmente, pesquiso sobre as rotas urbanas de Campinas, e seus conflitos raciais em torno de representações oficiais (placas, estátuas e logradouros) e a agência negra na construção da cidade. Em um dia de pesquisa, saí para fazer um percurso turístico sobre a cidade, comandado por uma mulher negra. Havia pessoas brancas junto de mim. Percebi em vários momentos que esses últimos falavam de forma racista e sexista. Senti meu olhar se cruzar aos da mediadora.

Me pareceu que nesses momentos, por sermos um dos poucos negros ali, só nós dois estávamos conscientes do que estava acontecendo, ainda que não tivéssemos conversado diretamente sobre isso quando o episódio aconteceu. Isso me aproximou da interlocutora, e me evidenciou conflitos racialmente informados dentro daquele pequeno grupo, que talvez as outras pessoas não tenham percebido.

Em outro momento de campo pela cidade, percebi que minha condição “afeminada” chamou a atenção de alguns homens, muitos deles heteronormativos. Por isso, houve uma aproximação discreta, para que sua “masculinidade” não fosse deslegitimada.

Nesses momentos, percebi que meu “jeito de ser”, entregava a eles uma noção essencialista de que eu era uma “bicha” e que, portanto, poderiam se aproximar sem ao menos me perguntarem se realmente eu era. Em alguns casos consentidos, isso se tornou um flerte, mas em outros, foi como um “passe livre” para que vissem meu corpo como fonte fetichizada e sexualizada de prazer que não precisava de permissão para ser tocado ou desejado, o que já me colocou, para além desse caso, em situações desconfortáveis.

Isso permite um paralelo com Sylvia Wynter (2021; Paterniani; Belisário; Nakel, 2021), que analisa como a colonialidade tomou o significado de “humano”. Como se sabe, as grandes navegações e a colonização causaram desposseções violentas de territórios africanos e americanos. No entanto, segundo Wynter, para além dos territórios, houve também desposseção de “humanidade” de seus nativos. Nisso, “humanidade” se tornou monopólio dos colonizadores. Os nativos dessas terras, em consequência, foram batizados como “outros”: monstros, bichos, selvagens e “não-

humanos”. Ela nomeou esse processo como “tomar o mapa pelo território”. Isso se espalhou por gerações, e está impregnado na contemporaneidade.

Nesse sentido, para um antropólogo, hoje, que, como eu, foge das normas da branquidade e da cisnorma hegemônica, fica mais visível que o lugar da “masculinidade” é uma encruzilhada. Replicando o pensamento de Wynter, o “homem”, de forma análoga a ideia de “humano”, foi um “mapa tomado pelo território”, pois nesse “homem”, não estão inclusas “bichas-pretas”. Como exemplo, Peter Fry (1982) em seus estudos sobre homossexualidade no território brasileiro, desde Belém, divide a identidade do “homem-homossexual” em subgrupos, quando aparece a “bicha”.

Fry notou que, ainda que a “bicha” seja o “macho” para a biologia, socialmente performa o papel de gênero “feminino”, o que a coloca num lugar diferente do homossexual “masculino” e heteronormativo. Essas categorias criaram uma “matriz masculina”, que configurou hierarquias e normas violentas sobre ser “homem”, momento em que a “bicha-preta” – que já é racialmente desumanizado – desce de posição em relação ao gênero. A “bicha-preta”, assim, é lida como inapropriada, pois se distancia dos parâmetros entendidos por “masculinidade”. Sofia Favero (2020), nomeia isso por “cisgeneridades precárias”.

Isso se torna um problema quando a “masculinidade” hegemônica se torna parâmetro de biopoder, ou seja, quando apenas essa “masculinidade” se torna digna de reconhecimento e de vida plena, enquanto as “cisgeneridades precárias”, transgeneridades e travestilidades se tornem subcategorias e, logo, dignas de morrer.

Sobre essa questão, há ainda uma complexificação sobre gênero e sexualidade, quando pessoas trans, travestis e não-binárias às desafiam de forma radical. Abre-se um debate sobre a continuidade ou ruptura dos ideais do “homem” e da “mulher”. Eu, enquanto pessoa cis, na tentativa de complexificar a ideia de “homem”, neste trabalho, retomo o pensamento humanista radical de Wynter (Nakel; Paterniani; Belizário, 2022).

O senso comum sobre “masculinidade” é extremamente excludente, inclusive, com as masculinidades trans. A “bicha-preta” que se autoidentifica como “homem”, ao contrário do que é comumente entendido, não deixa de ser “homem” por performar e expressar o que se entende por “feminilidade”. A masculinidade bicha é, na verdade,

mais um território do mapa “homem”. No entanto, é cansativo dizer isso o tempo todo, e a “bicha” se tornou uma subcategoria do “homem”, justamente por ser considerada “outra”.

A complexidade do gênero as vezes pode nos distanciar e causar certas disputas dentro dos movimentos. No entanto, a violência continua sendo uma experiência que compõem a identidade de todos esses sujeitos, ainda que de formas diferentes.

Tomo este fato como meio de reforçar a importância da articulação entre as lutas raciais e de gênero. Não há possibilidade de escolher em qual frente lutar, pois elas se interligam. Ainda que vividas de formas diferentes, elas agem de forma interdependente e, portanto, faz-se necessário que essas diferenças não causem rupturas internas, mas que sejam reconhecidas e fortaleçam a união. Sobre isso, Audre Lorde (2019) afirma:

Encorajar membros de grupos oprimidos a se lançarem uns contra os outros é um procedimento-padrão da direita cínica. [...] Não tenho como achar que estar livre da intolerância é direito de apenas um grupo específico. E não tenho como escolher em que frente vou lutar contra essas forças discriminatórias, independente de que lado elas estejam vindo para me derrubar. E quando elas aparecerem para me derrubar, não irá demorar para que apareçam para derrubar você (Lorde, p. 236, 2019).

Justamente por defender uma expansão da ideia de “masculinidade”, dou continuidade a histórica luta queer, que se apropriou do termo “bicha” – que já teve inúmeros significados negativos – como meio de expressar orgulho. Se apropriar é uma estratégia combativa de fazer da dor, território de vida. É fazer bicharia com as palavras e se libertar das amarras. Desde criança, não vejo o porquê de não usar minha saia. A “purpurina”, então, é meu escudo de proteção, armadura, veste, identidade e adubo que me permite plantar e fazer roça na plantation (McKittrick, 2021).

Por fim, reitero, somos múltiplos, inacabados, errantes e vivos. Atribuir comportamentos e características aprioristicamente ao sujeito com base em raça, classe, gênero, sexualidade e religião é pura ficção. As palavras não dão conta de tudo. As pessoas devem ser livres para ser o quê e como quiserem. A questão não deveria ser

essa, mas, sim, a atenção se há exclusão, invalidação e aniquilação como pré-requisitos para o ser.

A bicha-preta se torna antropólogo, e aí?

A partir daqui, busco analisar o percurso formativo do pensamento de algumas importantes figuras do pensamento feminista negro, *queer* e indígena e a influência da localização de seus corpos sociais na construção de suas ideias. Desse ponto, compartilho experiências pessoais que, de forma semelhante, influenciaram a construção argumentativa desse texto e do modo como enxergo a antropologia hoje.

Maria Eugenia Coteria (2021), ao pensar os modos de fazimento etnográfico, se debruça sobre os dilemas enfrentados por Zora Neale Hurston, na década de 1920. Por ser uma mulher negra, que estudava a cultura de outras pessoas negras, Hurston se viu num lugar que não se ajustava. Nem como *nativa* e nem como *autoridade etnográfica*. É o que Patricia Hill Collins (2016), mais tarde, chamaria de *outsider-within*, ou *a estranha de dentro*.

Disso, abriram-se para ela, fronteiras que desafiavam sua forma de enxergar o campo etnográfico. Sua visão disputava com a academia, já que se opunham no entendimento de arte e antropologia, ficção e ciência, folclore e história. A antropologia que seu orientador, Franz Boas, determinava como científica, não se alinhava ao que Zora se propunha a fazer. Na antropologia clássica, desde as gerações de Malinowski – meados de 1915 – o olhar etnográfico participante foi legitimado, desde que feito de forma distanciada, pelos *óculos de espião*, como diz Coteria (2021).

No Brasil, Luena Pereira (2020) analisa isso em um texto de Mariza Peirano, de 1999, sobre a “antropologia brasileira”. Peirano dizia que a antropologia nacional era marcada por graus de alteridade: (1) alteridade radical: etnologia indígena; (2) alteridade amenizada: estudos de campesinato e de contato interétnico; (3) alteridade próxima: meio urbano; e (4) alteridade mínima: a reflexão brasileira sobre antropologia. Luena, percebe que ao marcar “graus” de proximidade e afastamento, coloca um “nós”,

como a comunidade acadêmica e os “outros”, como os nativos em estudo. São os mesmos “nós” que começaram a se emaranhar na separabilidade da saia e do “homem” na minha infância. Que “nós, antropólogos” seriam esses? Nas palavras de Luena:

Então, se a antropologia é feita por um “nós” que estuda o “outro” brasileiro, qual seria o lugar dos brasileiros negros, indígenas e camponeses que eventualmente se tornam pesquisadores e estudam universos nos quais eles próprios têm proximidade ou pertencimento? Ou, dito de um outro modo, em que nível epistêmico se situa à chamada “alteridade” que torna possível ser feita a antropologia no e do Brasil? Dito de forma mais provocativa, “Nós quem, cara pálida?”. (Nascimento, p. 8, 2020).

O cânone antropológico, majoritariamente branco, produziu por longo tempo um saber centrado na *branquitude*. Com as lutas dos movimentos sociais, o avanço tem sido grande na implementação de cotas étnico-raciais, trans e PCDs nas universidades brasileiras – políticas essas que me colocaram na universidade. Novas perspectivas têm ocupado o espaço universitário e tensionado as estruturas rígidas. Epistemologias e bibliografias, antes marginalizadas, têm sido resgatadas, debatidas, e a *transparência* do cânone deslegitimada. Assim, localizar raça, gênero e sexualidade de quem fala, transforma as questões e as metodologias, que podem desafiar a tradição acadêmica.

Para Gersem Baniwa (2016), essas questões surgem dos atravessamentos de sua experiência de fronteira enquanto antropólogo indígena. Ele, um dos poucos indígenas a ocuparem o lugar de antropólogo e professor universitário no Brasil, diz que:

Pensar o lugar, o papel e os desafios dos indígenas antropólogos é necessariamente pensar o papel destes junto à própria antropologia. Talvez esta seja a tarefa mais difícil, pois diz respeito à possibilidade de a antropologia ser questionada na sua autoridade de cientificidade etnográfica. O que em geral os antropólogos estão muito pouco dispostos a aceitar com tranquilidade, na mesma proporção em que os indígenas antropólogos não estão dispostos a serem meros coadjuvantes e legitimadores das teorias antropológicas, muitas delas colonialistas e racistas do ponto de vista epistêmico. [...] É natural e desejável que os indígenas antropólogos, de posse das ferramentas teóricas e analíticas da disciplina e, conhecedores das realidades de

suas comunidades e povos, construam e exerçam processos discursivos críticos e independentes aos preceitos canônicos da disciplina perpetuados ao longo de sua existência. Importa destacar que, por coincidência ou não, os primeiros indígenas antropólogos, em sua maioria são também lideranças de suas comunidades, de seus povos ou de suas organizações; portanto, portadores de experiências políticas relevantes. Meu entendimento é de que nós, indígenas antropólogos, no nosso tempo e espaço próprios, construiremos nosso próprio fazer antropológico, que não significa fazer contra ou a favor do fazer antropológico clássico ou moderno, significa simplesmente diferente. Pensar e fazer antropologia do nosso jeito (Baniwa, p. 50-51, 2016).

Já para Cheryl Rodriguez (2001), essas questões emergem quando opta por fazer uma *antropologia nativa*. Como antropóloga negra, ao buscar mergulhar em suas raízes, teve de romper as exigências de objetividade e distanciamento do cânone antropológico. Isso porque encontrou lacunas nas tradicionais metodologias de campo, que não deram conta de sua posição social.

Como adentrar a própria *campo-casa*, após estudar exaustivamente o olhar canônico da academia? Os objetos ganham novos significados e deixam de ser familiares? A vida cotidiana, agora, é uma cultura a ser estudada? Quais os objetivos disso? Como se portar diante das pessoas que viveu a vida inteira de forma tão aproximada, agora, enquanto interlocutores nativos, no qual ela também é *nativa*, mas também *autoridade etnográfica*?

Essas questões nos levam a refletir sobre velhas dicotomias da antropologia, como *natureza-cultura* e *razão-emoção*. A ficção do conhecimento produzido pelo *eu-transparente* (Silva, 2022): neutro, científico, que tudo vê, mas que nunca é visto e, do outro lado, o conhecimento *outro*: folclórico, emotivo e dramatizado. Nota-se que os dilemas de Zora Hurston, se relacionam com os de Rodríguez e de Baniwa. Sobre esse lugar-comum, Cotera desenvolve:

bell hooks sugeriu que esse momento de falha etnográfica forçou Hurston a reavaliar as metodologias de pesquisa que ela havia aprendido com os estudos acadêmicos e a confrontar a questão de sua

posição como uma etnógrafa nativa de cabeça erguida (Cotera, p. 151, 2021).

É preciso também destacar que Zora Hurston foi uma importante figura do Renascimento do Harlem, no início do século XX. Era de ouro da cultura negra nos Estados Unidos, que abrangeu poesia, prosa, pintura, escultura, *jazz*, *swing*, ópera, dança e responsável pela apresentação mundial de grandes nomes negros do meio artístico e literário. Cotera (2020) complementa que Hurston, justamente por ocupar esse *entre-lugar*, da pesquisadora nativa, foi uma das precursoras do que hoje conhecemos como saber localizado (Haraway, 2009) e das experimentações etnográficas que mesclam à ciência: histórias pessoais, arte, literatura e fabulação como instrumentos legítimos de análise das relações sociais, hoje muito utilizadas – por mim, inclusive, na escrita desse texto.

[...] Hurston entendeu que a produção de conhecimento nunca era um processo completamente objetivo. Em um sistema social caracterizado por relações assimétricas de poder baseadas em classe, raça, gênero e sexualidade, a produção de conhecimento era um ato inerentemente político que tinha efeitos materiais reais tanto em instituições e sujeitos (Cotera, p. 178, 2021).

Já na academia, muitas vezes me vi num lugar parecido. Ouvi de pesquisadores conceituados que deveríamos tomar cuidado com a forma como escrevemos textos, pois não somos poetas, nem fazemos literatura, mas ciência. Que “dramatizar” a escrita desfoca a objetividade das análises “científicas”. E, mais diretamente, que a universidade deixa de ser científica quando pautas sociais e “militância” se tornam temas recorrentes.

Me pergunto que tipo de ciência humana seria essa. Delimitar “ciência” a partir da negação da arte, da literatura e das lutas políticas é negar as próprias relações humanas. Ainda que não fosse cientista social, vejo as crônicas de Lemebel como etnografias artesanais, onde palavras coreografam fantasia e experiência vivida. Lemebel foi definitivamente poeta da palavra. Como faço neste texto, é totalmente

possível analisar cientificamente e de forma complexa as relações humanas a partir de linguagens artísticas e literárias. No fim, isso não se limita ao entendimento do que seria uma “linguagem científica”. É sobre ética.

Em um texto de 1885, o antropólogo haitiano Joseph-Anténor Firmin, relata suas impressões sobre a teoria do Direito produzida na Europa. Ele, ao mesmo tempo impressionado com a amplitude de materiais de pesquisa e da capacidade de discussão dos mais variados temas dos homens brilhantes da Faculdade de Direito de Paris, se vê num dilema. Questionava o porquê de investirem tanto tempo na produção de argumentos que comprovassem a desigualdade das raças e a inferioridade cognitiva dos negros. *A dupla consciência* (Du Bois, 2021), então, age.

Ele, que chegou a se tornar membro da Sociedade Antropológica de Paris, sendo um homem negro, se viu como prova de que aquelas informações eram falsas. Como teria ele chegado àquele patamar sendo a “inferioridade negra” um fato cientificamente comprovado? Disso, se sentiu provocado a escrever sobre o assunto, questionando a tradição acadêmica europeia.

Contextualizado ao tempo presente, de forma semelhante, retomar à rede de “nós”, ou seja, às experiências de discriminação, violência, exclusão e ao despertar de questionamentos que surgiram disso, foram maneiras de eu entender a construção histórica, interseccional e subjetiva do meu corpo “preto-bicha”. Assim como Firmin, Du Bois, Audre Lorde, Zora Hurston, Gersem Baniwa, Cheryl Rodriguez e Luena Pereira, ainda que com suas próprias individualidades, entendi que a “bicha-preta” também ocupa um lugar *outsider* na academia, no fazer etnográfico e na vida. Essas experiências contribuíram, pessoalmente, para que meu olhar e desejo de escrita fossem diferentes do que a tradição acadêmica muitas vezes me pediu.

Das possibilidades *outsiders* de se fazer pesquisa, Cheryl Rodriguez (2001), por fim, pensa que através das lutas históricas de suas antepassadas e contemporâneas negras, permite a ela fazer uma antropologia que explora interconexões entre história, mudança social e futuro. Sendo uma “bicha” nascida nos anos 2000, relembro a saudosa Lacraia. Artista que fez dupla com Mc Serginho. Eternizada nos funks *Vai lacraia e Eguinha Pocotó*.

Lembro que ser chamado de lacraia nessa época era tido como ofensa. Um alerta para “endireitar” o quadril que se movia demais. Para ser mais “homem”. Uma matéria⁹ póstuma, em memória da artista, analisa como programas de televisão aumentavam a audiência quando Lacraia aparecia, dançando freneticamente na televisão aberta. Entretanto, segundo a mãe, ela não era feliz e não foi poupada de ofensas racistas, machistas e transfóbicas em rede nacional.

O carnaval, festejo brasileiro de fama internacional e forte influência africana, é um interessante meio de “enegrecer” o debate. O racismo no Brasil, como afirma Abdias Nascimento (2020), se expressa de forma afetiva, entrelaçada à violência. Para Lélia Gonzalez (1987, 2020) o carnaval personifica o *mito da democracia racial*: ainda que, desde a colonização, seja arma negra de resistência é também um fantasioso *espetáculo das raças* que projeta uma temporária sensação de que “somos todos iguais”.

A “mulata”, nua e cheia de brilhos, desejada pelo olhar faminto da mídia e dos telespectadores brasileiros, ao fim do expediente festivo volta a ser “doméstica” – corpo subalternizado e construído para a servidão. O carnaval, como marca da identidade nacional, oculta a violência colonial de determinação dos corpos negros e indígenas.

Lacraia, a “bicha-preta” do funk dos anos 2000, nessa mesma dinâmica, teve a chance de brilhar nas telas da televisão da família brasileira, de forma temporária e violenta. A etnografia não se separa disso. Essas dinâmicas perduram, pois etnografar é observar o inacabado, a vida em movimento e as relações humanas. Ter consciência é importante para qualquer cientista social brasileiro.

A história do Brasil, interseccionada pelas experiências de pessoas negras, trans, indígenas e PCDs é uma ferramenta de transformação e aproximação não exotizante dos interlocutores de troca. Estar aberto às camadas da diferença humana é crucial, seja durante uma pesquisa ou no cotidiano.

Lacraia, viado, macaco: o “bicho-bicha” como possibilidade

Desde as grandes navegações pelos “mares monstruosos” e pelos “territórios inabitáveis” – como colonizadores se referiam às terras indígenas brasileiras e africanas –, a zoomorfização racista da diferença tem sido um dos dispositivos coloniais mais usados pelos sujeitos *transparentes* para marcar seus *outros*: negros, indígenas, LGBTQI+, PCDs etc. Isso se estrutura e se espraia.

Na universidade, a antropologia evolucionista do século XIX foi uma aliada do racismo científico, utilizando a biologia darwinista para justificar desigualdades e naturalizar a supremacia branca. Tais ideias continuam legitimando discursos – de políticos eleitos, inclusive – da ordem *natureza-cultura* na sociedade brasileira, ainda que veladamente. O mito da *democracia racial* funciona como cortina de fumaça, e é criticada há décadas por autores dissidentes do pensamento social. (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2016; Carneiro, 2023).

A “bicha-preta”, então, nasce de uma construção colonial, material, discursiva, histórica e política, que definiu relações de poder entre os *corpos que importam* e os *excluídos* (Butler, 1993). A cis-heteronormatividade, tida desde então como matriz da humanidade, determina que “humanos” são apenas os corpos que seguem suas normas. Disso, a “bicha-preta” automaticamente será reconhecida não só pela sua não condição performativa da “masculinidade”, mas também por não condizer com a “branquidade”, tornando-se *não-humano* (Wynter, 2021).

Digo, “atualmente” pois, como dito, as marcações da diferença são categorias materiais, discursivas, instáveis e socialmente negociáveis (Butler, 1993; Ribeiro, 2020). Essa instabilidade, além de territorial⁹, é também histórica e temporal.

A título de exemplificação, não querendo ser anacrônico, entre os séculos XIV e XVIII, o uso de perucas simbolizou prestígio e nobreza dos membros das cortes europeias. Significados não mais popularmente entendidos, ainda que sejam, em outros

⁹ Isso é exemplificado através das experiências de racialidade de Luena Pereira (2020) entre Brasil e África.

contextos, como nos *shows* e competições de *drag-queens*, onde as perucas são símbolos de prestígio entre as artistas (Mascarenhas, 2020).

No Brasil contemporâneo, fora desses contextos específicos, levando em conta uma série de intersecções de gênero, raça e classe, uma *mona de lace* no espaço público, poderá ser alvo de piadas discriminatórias, e chegar a sofrer violências físicas. Ainda assim, de 1500-2025, o território brasileiro é marcado pelo não reconhecimento de negros, indígenas como humanos.

Nesse ponto, as negociações com o tempo parecem estagnadas. Ainda que não haja um estudo quantitativo complexo sobre essa população, o Brasil é líder no número de homicídios de LGBTQI+ no mundo, não cai muito no de negros e indígenas. A influência da colonialidade na contemporaneidade é, há tempos, denunciada por esses corpos. (Baniwa, 2016; Carneiro, 2023; Silva, 2022). Ao não encaixar no colonial *antinegro-queer* “humano” e “homem”, a “bicha-preta” será um sujeito arremessado das dinâmicas de gênero e de ontologia, ficando na fronteira do *entre-lugar* do indivíduo que não é “homem”, nem “mulher” e nem “humano”. Mas, então, essa “bicha” é o quê?

Encontro uma resposta em Hortense Spillers (2021), que pensa as mulheres negras na escravatura como carne fora do corpo. O corpo feminino negro foi desgenerificado, já que pelo olhar do racismo antinegro (Vargas, 2020), negros não são “humanos”, mas instrumentos de (re)produção, de trabalho e, logo, propriedades proprietáveis.

A díade da *antinegritude* não é meramente “brancos” x “negros”, mas, “brancos” x “não-humanos”. Dessa forma, as violências literais e simbólicas marcadas nessas mulheres, marcou também geografias e gramáticas violentas de tratamento desses corpos. Denise Ferreira da Silva (2021), disso, pensa experimentalmente a “carne desgenerificada”, em Spillers, como potencial *hack* dessa lógica colonial, perpetuada na contemporaneidade.

Hackear, como performado aqui, não é tanto um método, mas a recusa como um modo de engajamento. Isso consiste em uma série de movimentos que amplia a contribuição de Spillers sobre a “carne feminina desprotegida” como uma “práxis e uma teoria”, e se desloca

para transfigurar a “mulher” (e, com ela, a fêmea e o feminino), desfigurá-la e libertá-la para realizar o que sozinha pode performar, que é o (des)arranjo da gramática moderna, segundo a qual o patriarca permanece como o pressuposto portador da autodeterminação em suas interpretações éticas e jurídicas, que são respectivamente a liberdade e a autoridade (Silva, 2021, p. 197-198).

A mulher negra ao não se encaixar nos moldes da “mulher” branca, é um convite à revolta, marcado pelo grito de Sojourner Truth, em 1851: “E eu não sou uma mulher?”. Logo, o pensamento negro radical de Denise, se refere às mulheres negras como *hacks* do sistema “mulher”, estruturado pelo feminismo branco (Davis, 1981) e pelo racismo antinegro. Esses *hacks* são as boas-vindas ao novo mundo descolonizado.

Talvez eu, hoje, tenha respostas para minhas antigas perguntas sobre o porquê de a saia ter sido retirada de mim de forma tão brusca. Mas também para as outras muitas que surgiram enquanto a rede de fios ia criando mais e mais “nós” à medida que o tempo passou. Quando, na festa junina da escola, a garotinha queria um “menininho” como par, mas meu corpo não correspondeu às expectativas. Quando meus pais foram chamados na escola porque a supervisora achava meu comportamento “feminino” demais.

Quando preferi me esconder no intervalo das aulas para que os meninos mais velhos não me fechassem numa roda, por vinte minutos, me chamando de “viado”, todos os dias. Quando um professor me pediu pelo *chat* de uma rede social que eu removesse minha foto da plataforma, porque algo nela o incomodava. Quando a única percepção sobre meu corpo parecia ser sua sexualização. Quando a pergunta “você trabalha aqui?” se repetiu tantas vezes. Ou quando fui ameaçado violentamente por ser um “viadinho”. O meu corpo é o *hack*. A existência da *bicha* é a negação da negação.

No entanto, em meio a tanta violência, como diz Jota Mombaça (2021): “Não vão nos matar agora, apesar de que já nos matam” (p. 13). Ou seja, mesmo nesse contexto, somos convidados a viver nas brechas. É numa dessas brechas que, mais uma vez, retomo Pedro Lemebel (2023). Em sua crônica *Os mil nomes de Maria Camelão*, fala sobre uma estratégia de recomeço entre pessoas trans e travestis.

Esses corpos, ao não se reconhecerem na ficção do gênero (Butler, 1993) atribuído no nascimento, têm seu corpo violado por muitos fantasmas, dentre eles, o nome de batismo. Lemebel discorre sobre o uso do nome social¹⁰ e de apelidos como meios de troca, que aliviam o peso do *rosto batismal*, da *tatuagem paterna*, da *ancestralidade macha* que, antes mesmo das primeiras palavras do indivíduo, já registraram sua (carteira de) identidade.

De forma aproximada, penso nos apelidos que nascem de estereótipos coloniais que, como disse, determinam corpos negros e bichas à desumanização. Não quero ferir possíveis bichas que lerem esse texto. Com um outro propósito, destaco três expressões: *lacraria*, *viado* e *macaco*.

A criatividade pejorativa de determinar “bichas” como “outros” é gigantesca. Mas não mais do que o revide, conhecido pela teoria *queer* como *bashback* – ou “bater de volta”. Paul Preciado (2022), marcado pela desumanização por habitar um corpo trans, se apropria da *monstruosidade* – lugar ao qual é constantemente relegado – como espaço de anunciação. Em vez de reivindicar “humanidade”, confronta uma sala cheia de psicanalistas, expondo as limitações violentas de suas epistemologias e convoca outras perspectivas que reconheçam sua existência-*monstro*.

O revide é a capacidade de transformar aprisionamentos em armas de libertação radical. Esse exercício é uma estratégia combativa, que *hackeia* o “humano” e o “homem” hegemônicos. A questão, então, se torna negá-los radicalmente, já que ficaram impregnados de significados coloniais, para pensarmos outras possibilidades de viver a “não-humanidade” imposta, enquanto uma nova “humanidade”. Nos movimentos brasileiros LGBTQI+ e negros, a ressignificação de termos *lacraria*, *viado* e *macaco*, são exemplos disso.

Como dito, Lacraia, com seu legado na música brasileira, mas também social e político, é referenciada pelos movimentos negros e LGBTQI+ como uma figura histórica, que norteou debates hoje fortemente discutidos sobre marginalização. *Lacraria* se tornou sinônimo de força, coragem, fluidez, autonomia e quebra de expectativas.

¹⁰ Nome que pessoas trans escolhem ser reconhecidas socialmente, e que muitas vezes se diferencia do nome registrado em documentos oficiais.

Lacraia é vida. De modo semelhante, *viado* e *bicha* – termos destinados a homossexuais afeminados, trans e travestis – hoje são, também, termos de afirmação e coletividade. Isso aparece, por exemplo, em letras de músicas que reafirmam as identidades LGBTQI+ como legítimas, e na forte presença de *bichas* e *drag-queens* na cena musical brasileira *mainstream*, como Pabllo Vittar, Glória Groove, Rico Dalasam e Lia Clark, todas figuras emblemáticas dessa luta.

Já Clayton Nascimento (2022), ator e dramaturgo, aponta que “macaco” é um dos termos mais usados no mundo para se referir a pessoas negras e, curiosamente, o dicionário afirma que o termo jamais deve ser usado para se referir a seres humanos. No monólogo *Macacos*, de autoria, direção e atuação próprias, Nascimento explora a construção histórica e simbólica do termo, e sua ligação com a *negridade* no Brasil, abordando experiências pessoais e histórias de violência contra a população negra, além do (escasso) protagonismo negro no teatro brasileiro.

Essas experiências refletem que a desumanização é institucionalmente normalizada no país. Disso, Marcelino Freire (2022) aponta: “[...] se o tratam como animal, ele vira bicho. Um assassino no palco”. Com um machado na mão, Clayton abre os próprios caminhos, mostrando que “pretos podem sonhar em cena” e, portanto, são livres para “ser quem quiserem”.

A pesquisa do ator surge do futebol, espaço marcado pelo racismo. É recorrente que jogadores negros sejam nomeados de “macacos” por torcidas em estádios. Um exemplo recente é o de Vinícius Júnior – eleito melhor jogador do mundo pela FIFA – que foi alvo de inúmeros ataques dessa ordem. Em Campinas – tida como última cidade do Brasil a abolir a escravidão – em 1900, fundou a *Associação Atlética Ponte Preta*, uma das primeiras a incluir jogadores negros logo após a abolição. Tendo tudo isso em mente, como revide, o time se apropriou do gorila como símbolo do time.

Entendo essas práticas como *afrotopias* e *bicharias* negras, que permitem-nos pensar modos radicais e mais autênticos de vida. Uma produção de epistemologias, não a partir da reivindicação de humanidade aos grupos que sempre nos desumanizaram, mas do grito e do desejo interno de ser livre.

A consciência múltipla (Rodriguez, 2001) do revide “bicho-bicha”, então, surge de uma apropriação combativa da lógica colonial antinegra. Se negros não são “humanos” e “bichas” não são “homens” ou “mulheres”, isso demonstra o potencial gigantesco de *hackeamento* dessas estruturas. Elas são tensionadas e reconfiguradas quando os “bichos-bichas” irrompem o campo, fazendo *bicharias* e desafiando as normas do corpo, identidade e humanidade estabelecidas. (Butler, 1993; Preciado, 2022; Silva, 2022).

Quase fim, ou novos começos

Entendo por “bicho-bicha”, então, uma antítese do colonial “ser humano”. Esse paradoxal “ser humano” que devorou territórios e povos por séculos. Esse paradoxal “ser humano” que devora territórios e povos na modernidade. A *plantation* não acabou na abolição da escravidão, só tomou outros moldes. A “bicha-preta” é uma revolução que a teoria não previu, e para viver nessa contradição da *plantation*, os “bichos-bichas” produzem *roça* (McKittrick, 2021).

A violência, portanto, não acaba, pois o sistema gira contra a existência desses corpos. Nossos conhecimentos muitas vezes não serão levados a sério como o produzido pelo *eu-hegemônico* (Carneiro, 2023), mas isso não quer dizer que ele não tenha valor. O “valor” só tem outro significado, que está para além do econômico e institucional. Logo, adotar a perspectiva “bicho-bicha” é permitir-se ser mais do que essas ficções. É um gingado para trocas conscientes e mais sensíveis. É uma visão de mundo que permite adentrar de forma mais complexa às dinâmicas sociais e o convívio com as diferenças. Bell Hooks (2013), nesse sentido, disse:

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – aprender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a

dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura (hooks, p. 83, 2013).

Disso, cita que a teoria apareceu para ela ainda na infância, visto que:

As crianças são os melhores teóricos, pois não receberam a educação que nos leva a aceitar nossas práticas rotineiras como “naturais” e, por isso, insistem em fazer as perguntas mais constrangedoramente gerais e universais, encarando-as como um maravilhamento que nós, adultos, há muito esquecemos. Uma vez que ainda não entendem nossas práticas sociais como inevitáveis, não veem por que não poderíamos fazer as coisas de outra maneira (hooks *apud* Eagleton, p. 83, 2013).

Por fim, reitero, não é preciso ser “negro” ou “bicha” para adotar o pensamento “bicho-bicha”. Cultivar *consciência múltipla* na produção de conhecimento e na criação de redes é um caminho libertador e acessível a todo indivíduo social, seja de qual área ele for. Rosana Paulino (2024), em *A geometria à brasileira chega ao paraíso tropical*, entrelaça formas geométricas às imagens de pessoas negras, da fauna e da flora brasileira, que transbordam às margens retas e milimetricamente calculadas. É um apelo da artista por um Brasil que ultrapassa as delimitações do colonialismo, das geografias da *plantation*, das geometrias necropolíticas (McKittrick, 2021) e dos princípios hierarquizantes do racionalismo cartesiano.

Termino a recostura da saia vermelha mesclando-a ao corpo da *bicha-preta* que vos fala. No espelho, vejo, tanto a subjetividade do meu corpo quanto a materialidade da saia são permeadas de muitas camadas. Chamo a atenção para novos “nós” na rede, agora, cruzados como linhas de fuga. São caminhos que nos levam a outras epistemologias de pesquisa, geografias de vida e (de)formação mais (ou menos) humanas. Sejamos bichos, bichas, bruxas, viados, sapos, monstros e lacraias. Meios possíveis de arar as terras da *plantation*, e adentrar as camadas, realmente humanas, de formas circulares e profundas.

Últimos retalhos

Dedico este texto à memória de todas as bichas-pretas que se foram e à celebração de todas que vierem. Dedico também à minha mãe, Ana Luísa Adão, por todo apoio, sempre. Sigamos, sempre em frente, pois “bicha não morre, vira purpurina!” (Dzi Croquettes, 2009).

Referências

BANIWA, Gersem. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (org.). **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia. 2016.

BELIZÁRIO, Gustavo. **Fazendo barraco**: intervenções sexo-arquitetônicas da política habitacional brasileira e a incompletude da casa. Campinas, SP: [s.n.], 1 recurso online (243 p.), 2023.

BIXA TRAVESTY. Produção: Evelyn Mab. Intérprete: Linn da Quebrada. Roteiro: Claudia Priscilla, Linn da Quebrada e Kiko Goifman. Brasil: Arteplex Filmes, 2018.

BORGES, Antonádia. Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 63, n. 3, p. e178183, 2020. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2020.178183. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/178183>. Acesso em: 26 out. 2025.

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

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 26 out. 2025.

COTERA, Maria Eugenia. “Inventando a nação”: Zora Neale Hurston e os usos literários do Folclore. **Ayé: Revista de Antropologia**, Textos escolhidos de Zora Neale Hurston (Edição Especial), p. 136-180, 2021. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/issue/view/33>. Acesso em: 26 out. 2025.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DU BOIS, W. E. B. (1868-1963). **As almas do povo negro**. Tradução de Alexandre Boide. Ilustração de Luciano Feijão. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. – São Paulo: Veneta, 2021.

DZI CROQUETTES, Tatiana Issa e Raphael Alvarez. 2009. (110 min). (Documentário)

ERIBON, Didier. **Retorno a Reims**. Belo Horizonte, Editora Âyiné, 2020.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 7, n. 12, p. 1–22, 2020. DOI: 10.21680/2446-5674.2020v7n12ID18520. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18520>. Acesso em: 16 fev. 2025.

FAVERO, Sofia. Cisgeneridades precárias: raça, gênero e sexualidade na contramão da política do relato. **Bagoas – Estudos gays: Gêneros e Sexualidades**, v. 13, n. 20, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/18675>. Acesso em: 26 out. 2025.

FRANÇA, Isadora Lins; RIBEIRO, Bruno Nzinga. “Viver, brilhar e arrasar”: resistências e universos criativos entre pessoas negras e LGBTQ+ em São Paulo. In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins (org.). **Direitos em disputa: LGBTQI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020. p. 259-285.

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

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. Rio de Janeiro: Index, 1987.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar. 2020. p. 75-93.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 26 out. 2025.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

INGOLD, Timothy. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2025.

LEMEBEL, Pedro. **Poco hombre**: escritos de uma bicha terceiro-mundista. São Paulo: Zahar, 2023.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.), **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 235-238.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1922.

MASCARENHAS, Rubens. **Da praça aos palcos**: caminhos da construção de uma carreira de drag queen. Salvador: Devires, 2019.

MCKITTRICK, Katherine. **Futuros da plantação**. Tradução de Bruna Pereira, Lucas Maciel e Janaína Tatim. América Latina: Fundação Cruzadas, 2021.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O espírito das roupas**: a moda no século dezenove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MOMBAÇA, Jota. Plantação cognitiva. In: CARNEIRO, Amanda. **Arte e descolonização**: Masp Afterall. São Paulo: MASP, 2020. p. 1-12.

NASCIMENTO, Abdias. **Dramas para negros e prólogo para brancos**: antologia de teatro negro-brasileiro. Rio de Janeiro: Edição do Teatro Experimental do Negro, 1961.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Clayton. **Macacos**: monólogo em 9 episódios e 1 ato. Posfácio de Marcelino Ferreira. Editora Cobogó, 2022.

NASCIMENTO, Silvana. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima, **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. DOI: <https://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/161080/156155>. Acesso em: 26 out. 2025.

PATERNIANI, S. Z.; BELISÁRIO, G.; NAKEL, L. O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação. **Mana**, v. 28, n. 3, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0200>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/YQFjhBWtvSHdCZXGG6kgRdJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2025.

PATERNIANI, S. Z. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas. **Revista de Antropologia**, v. 65, n. 2, p. e197978, 2022. DOI: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197978>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/tbrznRy8nMrmJd8rPkSRjSF/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2025.

PAULINO, Rosana. Geometria à brasileira chega ao paraíso tropical. In: **Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2024. Disponível em: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/91781-geometria-a-brasileira>. Acesso em: 10 dez. 2024.

PEREIRA, Luana N. Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileira. **Revista de antropologia**, v. 63, n. 2, 2020. DOI: [10.11606/2179-0892.ra.2020.170727](https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727). Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/170727/163376>. Acesso em: 26 out. 2025.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. Tradução de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUEZ, Cheryl. **A homegirl goes home**: black feminism and the lure of native anthropology. In: MCCLAURIN, Irma (org.). **Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics**. New Brunswick/New Jersey/Londres: Rutgers University Press, 2001. p. 233-257.

SILVA, Denise Ferreira da. Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica. Tradução de Fernanda Silva e Souza. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. Editora Crocodilo, 2021.

SILVA, Denise Ferreira da. **Homus modernus**: para uma ideia global de raça. Editora Cobogó, 2022.

SPILLERS, Hortense J. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. Tradução de Kênia Freitas e Allan K. Pereira. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. Editora Crocodilo, 2021.

STALLYBRASS, Peter. O casaco de Marx. Tradução de Tomaz Tadeu. In: STALLYBRASS, Peter. **Casaco de Marx**: roupas, memória, dor. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 31-54.

TECIDIO, Luciana. Mãe de Lacreia conta que a filha não era feliz: “Sofreu muito preconceito”. **Ego. Globo [online]**, Rio de Janeiro: 15 mai. 2015. Disponível em: <https://ego.globo.com/famosos/noticia/2015/05/mae-de-lacreia-counta-que-o-filho-nao-era-feliz-sofreu-muito-preconceito.html>. Acesso em: 17 fev. 2025.

VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista em Pauta: Teoria Social e Realidade Contemporânea**, v. 18, n. 45, 2020. DOI: 10.12957/rep.2020.47201. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/47201>. Acesso em: 9 dez. 2024.

WYNTER, Sylvia. Nenhum humano envolvido: carta aberta a colegas. Tradução de Stella Z. Paterniani e Patricia D. Fox. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André. (org.). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. Editora Crocodilo, 2021.

Making the plantation fertile plot for “black-queer people”: notes from a black-queer native anthropologist

Abstract: This work is based on a childhood experience involving a skirt I used to wear. The unstitching of the skirt becomes the guiding thread of a narrative -- a reflexive return to childhood, marked by exclusions, dehumanizing violence and fantasies of (r)existence. The lines generate a network interwoven by conflicting “knots” that have marked and built the social body of the black queer anthropologist who is writing to you. Thus, the metaphor of un(re)sewing the skirt articulates autobiographical and analytical elements of the normative devices that regulate which bodies matter, based on racial, gender and sexuality markers. Based on the composition-plantation, I reflect on the way in which this structure, institutionalized since slavery, still influences the (de)legitimization of certain knowledge and experiences. Queer anthropology, therefore, proposes an approach capable of transforming subalternizing predicates granted to black

queers into creative possibilities that challenge the norms of the anthropological canon, masculinity and the hegemonic “human”. The central idea is to put into practice epistemologies and afro-queer-topias that emerge from the radical refusal of the limits imposed by coloniality. In this sense, the queer perspective, occupying a frontier location, is capable of accessing a multiple consciousness of worlds and thus proposing the reconfiguration of norms of (re)knowledge and traditionally rigid and marginalizing academic practices.

Keywords: Afro-queer utopias. Black-queer. Ethnographic experimentation. Masculinities.

Recebido: 05/05/2025

Aceito: 25/09/2025