



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas para Infância e Juventude – PPGPIJ
Mestrado Profissional – MP

FÁBIO HENRIQUE PEREIRA DOS SANTOS BORGES

É babado, macho!

Pedagogia do *Pajubá*: um ebó na encruzilhada para transgressão do (cis)tema

Brasília

2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas para Infância e Juventude – PPGPIJ
Mestrado Profissional – MP

FÁBIO HENRIQUE PEREIRA DOS SANTOS BORGES

É babado, macho!

Pedagogia do *Pajubá*: um ebó na encruzilhada para transgressão do (cis)tema

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas para a Infância e Juventude pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, da Universidade de Brasília.

Área de concentração: Diversidade e Educação.

Linha de Pesquisa: Promoção do Desenvolvimento na infância, adolescência e juventude.

Orientador: Paulo Petronilio Correia

Brasília

2025

FÁBIO HENRIQUE PEREIRA DOS SANTOS BORGES

É babado, macho!

Pedagogia do *Pajubá*: um ebó na encruzilhada para transgressão do (cis)tema

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas para a Infância e Juventude pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, da Universidade de Brasília.

Aprovado em: 14/02/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia

Orientador – UnB

Prof. Dr. Eduardo Oliveira Miranda

Membro – UEFS

Prof. Dr. Paulo Vitor Palma Navasconi

Membro – FCL/UNESP

Prof. Dr. Magno Nunes Farias

Suplente – UnB

Brasília

2025

Pensar em dedicatória é um tanto complexo para mim, não sei se para este tipo de trabalho há como fazê-lo, não sou uma bicha de preferidos ou de selecionar eleitos... Quero dizer, pois, são tantos aqueles/aquelas a quem se destina este trabalho, ele é libertador, assume diferentes corpos e corpos.

As coisas vão fazendo sentido na conversa das palavras, no discurso da linguagem, no compasso dos capítulos e na interdependência das partes - flexíveis porém conexas. Ao ler as minhas experiências, numa sinergia intersubjetiva e humana, você, interlocutor, acessa as suas próprias experiências, havendo uma conexão entre nós, que nos une enquanto seres viventes em suas múltiplas existências... Nossas experiências se cruzam e podem se assemelhar ou se diferenciar sem que haja rivalidade, apenas corpos e corpos dialogando.

Sim, sou um preto-gay e cis (pelo menos até o momento destes escritos), professor e um poeta transgressor, às vezes fingidor, que desliza na poesia e flutua em abstrações, mas convivendo com a praticidade da razão e embasamento em ação - quando posso e devo, claro. O Odu aqui não é inquisitório, mas pedagógico; é conflitar as concordâncias e arrefecer as discordâncias.

Então, interlocutor-leitor, esta pedagogia é para você interessado em romper as muralhas da branquitude, descolonizar a educação e transgredir o sistema: manas e monas, pretas e pretos, trans e travestis, não-binários, professoras e professores, todas, todos e todes. Não há exclusividade nesta dedicatória, mas multiplicidade!

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer compartilhar, miro minha atenção e respeito a Exu, laroyê, que, nas encruzilhadas desse processo substancial e íntimo do fazer acadêmico, me ampliou a cosmovisão, aguçou minha escuta e "afroepistemizou" meus pensamentos caóticos, ainda colonizados, ocupando meu ori para uma travessia mais consciente e libertadora. Exu não só abriu meus caminhos, como me proporcionou transcender para a Ancestralidade. Laroyê Exu! Exu ê, mo júbà!

Agradeço, sem porém, a toda espiritualidade (Deus, meus guias, protetores, orixás) que me acompanha e alimenta nessas encruzilhadas do (auto)conhecimento!

Quero agradecer ao CEF 306 NORTE, meu ambiente de trabalho, que, com suas coordenações pedagógicas produtivas e reflexivas, nas quais os professores são convidados a serem protagonistas e a participarem dos projetos da escola, incitou-me a querer me aprofundar sobre teorias pertinentes às políticas públicas educacionais, às práticas pedagógicas e à diversidade.

Um agradecimento especial à Banca de Qualificação, professor e pensador do corpo-território Eduardo Oliveira Miranda, uma das inspirações dessa Dissertação. Obrigado pelo incentivo e motivação à mudança de peles, bem agradeço ao professor José Humberto pelas palavras generosas.

Ao professor Dr. Paulo Vítor Palma, antecipamos o agradecimento por ter topado ler essa Dissertação e participar do ritual de defesa.

Em especial, com muito amor e amizade, alegro-me em agradecer ao Pedro Pimentel Seabra que, atualmente diretor da escola 306 Norte, se tornou um grande e precioso amigo, tendo me proporcionado as melhores tertúlias (uma piada nossa) e lampejos poéticos, além de reflexões ousadamente descoloniais. E foi esse homem exemplarmente afetivo e instigante que me fez perceber a necessidade de pluralizar minha voz por diferentes corredores do "cistema", daí decidi ingressar no mestrado para não mais me calar. Muito obrigado, amado amigo!

Agradeço, em poesia, ao meu orientador ilustríssimo, professor Paulo Petronilio Correia, protagonista da própria história, um irmão de raça, corpo, ancestralidade, que tanto me inflou ideias e estimulou o cantar da minha voz, auxiliando-me nessas travessias por vezes nebulosas, mas, acima de tudo, reveladoras, como um ninfo acadêmico de ébano, permitindo-me reconhecer o meu valor e minhas memórias nesse processo criativo e de resistência.

E agradeço a mim, que me permiti desnudar e ser penetrado por uma gama de literatura e poesia preta, LGBTQIAP+, dissidente, abrindo mão, aos poucos, do pensamento colonizado.

ME VEJO MAIS PRETO DO QUE NUNCA!!!

RESUMO

Busco nesta Dissertação pensar e problematizar a Pedagogia do *Pajubá*, na perspectiva da “escrita de si” como fundamento em diálogo com a minha corporeidade e atravessada pela subjetividade, a fim de colocar em xeque a cisheteronormatividade e o colonialismo-racismo. É possível desenvolvermos práticas pedagógicas através das encruzilhadas e de uma “queerização” do currículo? A encruzilhada transforma-se em um caminho de análise indispensável neste despertar dissertativo em tensionamento na pedagogia hegemônica, para uma política subversiva na educação. O objetivo central é promover uma pedagogia de resistência, no seu sentido crítico, político e transversal, pelo prisma das encruzilhadas e das interseccionalidades. A consciência acerca do corpo-território se faz fundante para atravessarmos as prisões epistemológicas, estruturais e socioculturais, direcionando-nos para uma práxis pedagógica decolonial, que entende subjetividade, memória e ancestralidade como indissociáveis ao processo de ruptura. A encruzilhada, como potência que subverte o “cistema”, se configura como linha de força para as rasuras da heteronormatividade, da branquitude, da cisgeneridade e do patriarcado, tecnologias estas que fortalecem o racismo e alimentam, por sua vez, a herança escravocrata e o trauma do colonialismo. Como enfoque teórico-epistemológico, esses cruzamentos partirão de diálogos com o transfeminismo e o feminismo negro-decolonial, co-guiado por irretocáveis mulheres pretas, como: Lélia Gonzales (1984), Sueli Carneiro (2005), bell hooks (2019), Carla Akotirene (2019), Patrícia Hill Collins (2021); além de ter minha narrativa pajubeira nutrida de mulheres trans/travestis aguerridas: Viviane Vergueiro (2015), Thiffany Odara (2020), Letícia Nascimento (2023); bem como atravessamentos teóricos de dissidentes negros, tais quais Frantz Fanon (2020), Eduardo Miranda (2020). É preciso mudar a matriz secular do colonialismo e escutar outras vozes!

Palavras-chave: encruzilhada; corpo-território; decolonialidade; cisheteronormatividade; Pedagogia do *Pajubá*.

ABSTRACT

In this Dissertation, I seek to think about and problematize the Pedagogy of *Pajubá*, from the perspective of “writing oneself” as a foundation in dialogue with my corporeality and crossed by subjectivity, in order to call into question cisheteronormativity and colonialism-racism. Is it possible to develop pedagogical practices through crossroads and a “queerization” of the curriculum? The crossroads becomes an indispensable analysis procedure in this dissertation awakening in tension in hegemonic pedagogy, towards a subversive policy in education. The central objective is to promote a pedagogy of resistance, in its critical, political and transversal sense, through the prism of crossroads and intersectionalities. Awareness about the body-territory becomes the foundation for us to cross epistemological, structural and sociocultural prisons, directing us towards a decolonial pedagogical praxis, which understands subjectivity, memory and ancestry as inseparable from the process of rupture. The crossroads, as a power that subverts the system, is configured as a line of force for the erasures of heteronormativity, whiteness, cisgenderity and patriarchy, technologies that strengthen racism and feed, in turn, the slavery heritage and trauma of colonialism. As a theoretical-epistemological approach, these intersections will start from dialogues with transfeminism and black-decolonial feminism, co-guided by impeccable black women, such as: Lélia Gonzales (1984), Sueli Carneiro (2005), bell hooks (2019), Carla Akotirene (2019), Patrícia Hill Collins (2021); in addition to having my pajubeira narrative nourished by fierce trans/transvestite women: Viviane Vergueiro (2015), Thiffany Odara (2020), Letícia Nascimento (2023); as well as theoretical insights from black dissidents, such as Frantz Fanon (2020), Eduardo Miranda (2020). It is necessary to change the secular matrix of colonialism and listen to other voices!

Keywords: crossroads; body-territory; decoloniality; cisheteronormativity; Pajubá Pedagogy.

<p>EM</p>	<p>1 <i>Estou decapitando demônios Quero, pois, me libertar Minha mente quer dissipar Despreocupar de façanhas Apenas voar Nada de se lamentar É tempo de canhas</i></p>	<p>I</p>
<p>4 <i>Somos complementares nas divergências Somos suplementares nas confluências Somos elementares nas vivências Somos fruto das cruzas insurgentes Somos, sim, todos diferentes</i></p>	<p>(CRUZ)</p>	<p>3 <i>Ora, nossa construção é espiralar Pela sua originalidade já poética Múltiplos em natureza manifesta Livres em existência diversa Sou face dessa totalidade reflexa</i></p>
<p>LHA</p>	<p>2 <i>O contrário é digno Identidade do avesso Tropeço do desejo É assim: O sim e o não E também o talvez As travessias do ser e não-ser</i></p>	<p>DAS</p>

SUMÁRIO

PRELÚDIO – NAVEGANDO EM MARES (DES)CONHECIDOS.....	11
ENCRUZILHADAS INTRODUTÓRIAS –	12
um canto pajubeiro: tombando o falo canônico.....	12
EPÍGRAFE I – DA CALMA E DO SILÊNCIO	19
1. ESCRITA DE SI: EBÓ À MEMÓRIA E LIBERTAÇÃO	20
2. PAJUBANDO PRETO-GAYS NA ENCRUZILHADA: PRECE A EXU.....	32
3. A SUBVERSÃO PELO PAJUBÁ: UM LEVANTAMENTO DE LITERATURA	42
EPÍGRAFE II – TRISTE LOUCA OU MÁ (FRANCISCO, EL HOMBRE)	49
4. ECOS NO TERREIRO: UM AXÉ À DIVERSIDADE E À DIFERENÇA	50
4.1 Saravá, mães pretas feministas!.....	53
4.2 <i>Desaquendendo</i> a “neca odara” para a cisgeneridade	71
EPÍGRAFE III – DIABA (URIAS)	80
5. INTERSECCIONALIDADES NAS ENCRUZILHADAS DE EXU.....	81
5.1 A interseccionalidade <i>gongada</i> : dissidentes sob um corpo-território	82
5.2 “ <i>Aquenda, mona!</i> ” – corpos reificados e violados	89
EPÍGRAFE IV – AMARELO (EMICIDA, MAJUR, PABLO VITTAR)	94
6. CONTRA-HEGEMONIA PELO PAJUBÁ	96
6.1 Uma pedagogia do (cis)tema: <i>equê</i> histórico	98
6.2 Por uma Pedagogia do <i>Pajubá</i> : travessia otimista pelo mar de incertezas	105
CONSIDERAÇÕES PAJUBEIRAS –	124
encruzilhando e exuzilhando nossos cantos	124
EPÍLOGO: ÚLTIMO (P)ACTO E A GÊNESE.....	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130

PRELÚDIO – NAVEGANDO EM MARES (DES)CONHECIDOS¹

Os Ventos da Orixá

I

*Essa terra não será sempre estrangeira.
Quantas de suas mulheres sofrem para
suportar suas histórias
robustas e gritando como a terra em erupção
de grãos
ou açoitadas em correntes de veludo mudas
feito garrafas
mãos debatendo traços de resistência
nas costas de outrora amantes
metade da verdade
batendo no cérebro como um tubo de vapor
irritado
quantas
ansiando por trabalhar ou abrir-se em fenda
para que os corpos se ventilando ao silêncio
possam planejar o próximo gesto?
Tiresias levou 500 anos, dizem, para se
desenvolver mulher
ficando menor e mais escura e mais poderosa
até parecer com uma noz, ela foi dormir em
uma garrafa
Tiresias levou 500 anos para se tornar mulher
Portanto, não se desespere com seus filhos.*

II

*Lendas impacientes falam por minha carne
mudando essas formações terrenas
espalhando-se
eu vou me tornar eu mesma
um encantamento
personagens multiformes ruidosas e escuras
saltando de volta e adiante em páginas
brandas
e Mãe Iemanjá levanta os seios para começar
meu parto
perto da água
a linda Oxum e eu deitamos juntas
no calor da verdade de seu corpo minha voz
fica mais forte*

*Xangô será meu irmão rugindo para fora do
mar
a terra sacode nossa escuridão avolumando
um dentre o outro
ventos de alerta vão nos anunciar vivendo
feito Oyá, Oyá minha irmã minha filha
destrói a crosta das praias prontas
e o riso negro de Exu aparece na areia
adormecida.*

III

*O coração da tradição deste país são seus
homens de trigo
morrendo por dinheiro
morrendo por água por mercados por poder
sobre as proles de toda a gente
eles se sentam em suas correntes na terra seca
deles
antes que caia a noite
contando casos enquanto esperam seu tempo
de terminar
esperando que os jovens possam ouvi-los
medos que sacudem a terra cobrem seus
inexpressivos
[rostos cansados
muitos deles perderam a vida e as esposas
parindo
muitos deles nunca viram praias
mas no que Oiá minha irmã sai pela boca
de seus filhos e filhas contra eles
vou me avolumar das páginas de seus arautos
diários
saltando para fora dos almanaques
em vez de responder a busca deles pela chuva
eles vão me ler
a nuvem negra
significando algo inteiro
e diferente.
Quando os ventos da Orixá sopram
até as raízes da grama
se apressam.*

(Audre Lorde, trad. Tatiana Nascimento)

¹ Ao mergulharmos em nós mesmos, deparamo-nos com realidades conhecidas e paradoxalmente desconhecidas, pois nossa (não) existência se consoma em meio a padrões limitantes que muitas vezes nos afasta da nossa autenticidade, do nosso recanto e da nossa energia vital.

ENCRUZILHADAS INTRODUTÓRIAS – um canto pajubeiro: tombando o falo canônico

Desenvolvemos este projeto numa perspectiva de protesto, de ruptura com os dogmas da academia, tendo como linha de pesquisa “Promoção do Desenvolvimento na Infância, Adolescência e Juventude” e perpassado o eixo de interesse “Educação Inclusiva em e para os Direitos Humanos e Diversidade”, vinculados ao mestrado profissional do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas para a Infância e a Juventude, do CEAM, pela Universidade de Brasília.

Coloco-me aqui como preto-gay, tendo sido o primeiro neto, filho, irmão, sobrinho da minha família a ingressar em uma universidade pública na graduação, a me formar em Letras-Português pela UnB. Exercito hoje a dádiva de ser um educador, atuante há mais de quinze anos, vinculado ao quadro da Secretaria de Educação há pelo menos dez anos, fazendo e (re)conhecendo histórias. Sou adepto, desde sempre, a metodologias progressistas e democráticas em sala de aula, já inspirado por Paulo Freire, com consciência de classe, sem demagogias e excessos burocráticos/protocolares, usando a escuta e o debate como fundantes de uma relação transversal e proximal com os educandos, que são partícipes indissociáveis desse processo pedagógico que é ensinar, aprender e, principalmente, refletir... reflexão essa que me toma e meus pensamentos, num movimento sináptico, vão se diluindo em poesia, mas de poética crítica, transgressora, desobediente, como em Cristiane Sobral² (2017, p.54) no seu simbólico e provocativo poema “O falo dita as falas”:

*Eu falo
Exu abre alas
O falo ditando as falas*

*Eu falo
Exu me guia
Transforma a ordem sem fazer desordem
Abre os caminhos*

*Eu falo
Exu
Com seu falo cortante
Invade a cena
Penetra o instante*

*Eu falo
Exu colore as alas*

² Primeira atriz negra formada em interpretação teatral pela Universidade de Brasília, na década de 1990. Desde o início dos anos 2000 começou a se destacar como escritora, sendo uma voz afro-brasileira contemporânea de representatividade e originalidade.

*O falo sentinela
Inspira as falas*

*Exu
O rei da festa
O guardião da floresta
O anfitrião antropofágico*

Como nessa linha poética da Cristiane Sobral, seguindo os ensinamentos de Kilomba e hooks, que carregam essa desobediência na escrita, venho para romper o silêncio, erguendo minha voz, como ato político, para o falo canônico colonial, tendo como inspiração teórico-epistemológica o feminismo negro e o transfeminismo basilamente, sendo abençoado por mães e irmãs pretas ancestrais, como também a antropofagiar epistemes travestilizadas por guerreiras trans, para gerar um tensionamento na estrutura racista, cisheteronormativa e patriarcal.

Evoco, para o meu emergir poético, os saberes da saudosa e eminente feminista chicana Glória Anzaldúa, que me permitiu enxergar minha capacidade produtiva, reconhecer minhas habilidades comunicativas e acadêmicas, dismantelar o esquema que me quer manter como produto e propriedade do hegemônico e subalterno das elites, afastar a carapuça de violento e estuprador, acreditar na minha cultura ancestral... na minha existência. Assim como Anzaldúa, me interrogo: Por que escrevo? O que preciso contar? E tendo sua voz inspiradora, ela mesma me responde “Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você.” e, por fim, num desfecho lúcido, “escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever” (2000, p. 232).

Partindo dessa lógica do “eu” enquanto protagonista, partícipe/observador e escritor das vicissitudes do ambiente escolar e social, o escopo deste projeto, ou melhor, protesto entusiástico (caráter mais pertinente tendo em vista a intenção de apresentar, problematizar e denunciar as políticas educacionais³ e as inércias pedagógicas⁴ predominantes) é a interseccionalidade doravante, simbólica e epistemologicamente, encruzilhada – representando uma terminologia mais afro-brasileira, que remete às religiões de terreiro e a seus orixás, às aguerridas LGBTI+, à ancestralidade, e também às nossas tomadas de decisões, reflexões e inflexões – como retrato das travessias das “identidades” nas avenidas neocoloniais; tão como os entraves encontrados no trato da diversidade e no entendimento das diferenças no que tange à atuação docente, às relações de/com os discentes e ao espaço (não) democrático.

³ Refiro-me a Leis, normativas, instrumentos, enquanto políticas públicas.

⁴ As inércias pedagógicas representam as estratégias, os currículos e o processo de ensinoaprendizagem.

Tomo como hipótese que as práticas pedagógicas hodiernas ainda são insuficientes para emancipar a educação no tocante às desigualdades, à gestão democrática, à inclusão e à diversidade. Mas por que a educação é tão careta, hegemônica e colonial? É possível desenvolvermos práticas pedagógicas – uma Pedagogia do Pajubá – por meio das encruzilhadas e da queerização do currículo para uma educação legitimamente emancipadora e inclusiva?

Assumo essas problemáticas, posto que meu trabalho vai para além do hermético e do cartesiano, engloba as possibilidades, proximidades, intersubjetividades, uma linguagem mais poética, fluida e viva em sua diversidade, a comunicação/diálogo entre sujeitos: meu corpo, seu corpo e o corpo ancestral. Por isso, meu objeto de pesquisa é o *Pajubá* enquanto esteio pedagógico para uma práxis transgressora e emancipadora, tendo como eixo metodológico a encruzilhada, Laroyê Exu, refletida na e pela interseccionalidade proponente das feministas negras.

O objetivo geral aqui é discutir e promover uma pedagogia, no seu sentido interseccional, pelo prisma da encruzilhada, no tocante, principalmente, ao gênero, à sexualidade, à raça e à classe, construídos, estrategicamente ao longo dos tempos, sobre o eixo da colonialidade: racismo, patriarcado, cisheteronormatividade/cisgeneridade e capitalismo; logo, pretendo repensar e despertar a pedagogia para além do hegemônico e do eurocêntrico. Proponho, pois, uma Pedagogia do *Pajubá*⁵, a ser desenvolvida nas travessias e embalos deste navegar tantas vezes sepulcral e inquisitório.

No que tange aos objetivos específicos, pretendo: a) Afastar a fantasmagoria do carrego colonial, extrapolando o currículo festivo; b) Mostrar/apresentar as encruzilhadas dos princípios universalistas, apontando as lacunas, fragilidades e violações (pensando nas violações para além de direitos, mas de existências) do neocolonialismo pungente; c) suscitar uma literatura emancipadora e democrática: diversas vozes; e d) referendar a escrita de si como substancial na práxis pedagógica.

Travessia esta que, tão simbiótica e poética (também pessoal), se fundamenta primeiro na descoberta da minha ancestralidade e do meu corpo enquanto encruzilhada; também pela insuficiência de estudos acadêmicos com métodos mais democráticos e que ultrapassem as fronteiras da razão, empregando o devido valor à subjetividade, às emoções, às memórias; pelas limitações epistemológicas e históricas na compreensão das diferenças; por novas

⁵ E o que é *Pajubá*? Trata-se basicamente de um dialeto (no princípio mais um criptoletto) criado em meados da década de 1970, no Brasil, como expressão, comunicação e resistência da população LGBTI+. Um sistema linguístico que entrecruza afro-epistemes e o léxico do português brasileiro. Ao longo do trabalho, o entendimento do termo será melhor deslindado.

epistemologias e práticas sociopolíticas para interseccionalidade, diversidade, racismo, heteropatriarcado, cisgeneridade, sexualidade, cosmovisão, poder; e por compreender a insipiência das pedagogias tradicionalistas e as lacunas das pedagogias mais progressistas, tão quanto suas contribuições. Este tecido poético e tão íntimo é a minha libertação.

O trabalho em si é metalinguístico e orgânico, indo além do caráter epistemológico, pois reconhece a subjetividade como ponto elementar para uma emancipação dos conceitos e das práticas sociais, como também faz uso da encruzilhada/interseccionalidade para conceituar, justificar e problematizar a própria interseccionalidade. Quer dizer, a interseccionalidade – partindo da visão de figuras ilustres do movimento contra-hegemônico: Carla Akotirene, inspirando-me no seu produto poético “Interseccionalidade”, e Patrícia Hill Collins, manifestando acessibilidade na linguagem em obra homônima “Interseccionalidade” – funcionará como o principal esteio teórico da encruzilhada como uma via de análise crítica, como égide para uma ação-reflexão-ação⁶, sendo, desse modo, o rizoma⁷ que gera, sustenta e edifica este trabalho, perpassando todo seu processo de produção e maturação. “A interseccionalidade como práxis crítica requer o uso do conhecimento adquirido por meio da prática para orientar ações subsequentes na vida cotidiana” (COLLINS, 2021, p. 66). Para tanto, a construção aqui se valerá também da decolonialidade e de uma linguagem de resistência, configurando-se performática e prática, uma vez que a encruzilhada é plástica, dinâmica e diversa.

Quanto ao aspecto estrutural desta Dissertação, além de se sustentar na encruzilhada/interseccionalidade como já mencionado, no primeiro capítulo *Escrita de si: ebó à memória e libertação* discorro sobre o resgate a nossas memórias e à ancestralidade, pela escrita de si, que nos foi negada por séculos, representando que a mudança também parte de uma inflexão e de um (re)nascimento, o que reverberará nossos traços genuínos e nosso poder transformador de nós mesmos e do meio, regando-nos de substratos e permitindo-nos habilidades para lidar com as (inter)subjetividades e as estruturas coloniais. A fim de validar a escrita de si como ferramenta político-discursiva, sou embasado por Conceição Evaristo, Grada Kilomba, Leda Martins, Neuza Santos, Foucault, Paulo Petronilio.

⁶ Configura-se como um caminho metodológico viável para a prática pedagógica referenciado pela Urânia Flores da Cruz Freitas (2018).

⁷ Tomo de empréstimo a noção de rizoma de Deleuze e Guattari que, diferente da ideia de árvore ou pensamento raiz que inspira uma falida imagem do pensamento, nada dinâmica e que parte de uma unidade superior, definem-no como um mapa, passível de modificação e reversão, a conectar quaisquer partes, feito de dimensões e de platôs, não tendo início nem fim, mas diversos caminhos. Como dizem Deleuze e Guattari, "O rizoma é uma antigenealogia" (1995, p. 32).

Discorro, no segundo capítulo *Pajubando preto-gays na encruzilhada: prece a Exu*, o percurso procedimental desde a encruzilhada para definir o método à sua acepção e construção. Para tanto, faço uso de teóricos como Kimberly Crenshaw, Patrícia Hill Collins, Carla Akotirene, Muniz Sodré, Luiz Rufino. Justifico a escolha e apresento o processo e as armadilhas desenvolvidas para surpreender o colonialismo pungente. Eis o corpo-território (MIRANDA, 2020) que questiona e reivindica sua legitimidade histórico-cultural no espaço-tempo.

No terceiro capítulo “Subversão pelo *Pajubá*: um levantamento de literatura” apresento uma revisão integrativa da literatura, levando em consideração diferentes tipos de produções, como Teses, Dissertações, Artigos, a analisar o que está sendo feito, em que área, temática e sua relevância para os estudos pajubeiros.

No quarto capítulo *Ecos no terreiro: um axé à diversidade*, subdividido em duas partes, são tratadas as travessias de gênero, raça e classe por meio das problemáticas que as fundamentam nas encruzilhadas históricas, como adaptação a tempos divergentes. A narrativa aqui é apoiada e abraçada por nomes como Audre Lorde, Sueli Carneiro, Cida Bento, María Lugones, Letícia Nascimento, Thiffany Odara, Franz Fanon entre outros. No primeiro subcapítulo “Saravá, mães pretas feministas” abordo o impacto do feminismo negro evidenciando seu contexto histórico e sua força “cosmocaótica” que vem borrando os cânones: branquitude, patriarcado e heteronormatividade, expondo, para tanto, o feminismo universal elitista branco, bem como o movimento negro; a propor uma (re)validação da interseccionalidade para uma pedagogia pajubeira contextualizada e militante. Conseqüentemente, no último subcapítulo “Desaquendendo a neça odara para a cisgeneridade” abordo o lancinar cirúrgico do movimento transfeminista que barbarizou o ideário maniqueísta da cisgeneridade, desnudando as suas imperfeições como quem descasca uma banana (com ironia intencional e interseccional para o falocentrismo e o racismo), expondo suas indecências históricas e epistemológicas estruturantes; além de refletir a ascensão da ideologia de gênero como um entrave nas discussões e promoções de políticas públicas.

Já no quinto capítulo *Interseccionalidades nas encruzilhadas de Exu*, que está, por sua vez – dividido em dois subcapítulos – discuto a vilania, a subalternização e a violência imposta aos coletivos feitos desiguais relacionando à demonização de Exu. Aqui Exu simboliza o caminho, a abertura, reconhecimento da essência e ancestralidade. Sou conduzido teoricamente por Achille Mbembe, Clovis Moura, Eduardo Miranda, Bernardino-Costa, Viviane Vergueiro, Megg Rayara, Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da Silva e outros. O primeiro subcapítulo “A interseccionalidade *gongada*: dissidentes sob um corpo-território” especificamente suscito o caminho das crianças e dos(as) adolescentes(as) desde a travessia ao mar nos porões sombrios

dos navios negreiros até as suas desumanizações enquanto indivíduos adultos numa sociedade racializada, pela perspectiva do conceito de raça em sua polissemia interseccional. Já no segundo subcapítulo “*Acuenda, mona: corpos reificados e violados*” exploro a objetificação de corpos trans interseccionais, a sexualização do “abjeto”, construído em discursos tecidos de subalternização – indicando a ação e o movimento intencional para sujeitar pessoas ao obscurantismo social – transfobia e racismo.

A encerrar a travessia por esses becos pajubeiros reveladores e penumbrais, no sexto capítulo *Contra-hegemonia pelo Pajubá*, dividido em dois subcapítulos, explico, de modo geral, a necessidade de um movimento coeso e consciente de resistência contra as estruturas degradantes perfiladas em meio a um sistema subalternizante, brancocêntrico e cisheteronormativo. Tendo como bojo teórico, para essa pajubagem, figuras como: Lélia Gonzales, Paulo Freire, bell hooks, Maria Clara Passos, Carlos Henrique Lucas Lima, Miguel Arroyo, quantos outros. Para o primeiro subcapítulo “Uma pedagogia do (cis)tema: *equê* histórico” elaboro uma crítica ao modelo eurocêntrico, cisheteronormativo e racista (lembrando-se de entender raça pelo prisma da interseccionalidade sempre para fins deste trabalho) que limita os espaços, as identidades e a vozes no ambiente escolar, além de problematizar a ideologia de gênero no que tange aos mitos sobre doutrinação dos(as) estudantes pelos(as) professores(as) – perseguição e limitação curricular/pedagógica – bem como abordar as políticas educacionais, como Leis, instrumentos, currículos e práticas pedagógicas. Já no último subcapítulo “Por uma pedagogia do *Pajubá*: travessia otimista pelo mar de incertezas” proponho ressaltar a importância de uma práxis escolar pautada em uma comunicação recíproca, omnilateral e democrática (*poiesis*⁸ escolar), por que não despreziosa mas interessada, e um novo pensar pedagógico, incidindo a lógica da encruzilhada no processo de ensinoaprendizagem e nas (inter)relações, por uma política educacional inclusiva, decolonial e *queer*.

Este desabrochar procedimental teórico-crítico contribui para uma ruptura dessas estruturas colonialistas e cartesianas, herdadas de um nicho privilegiado e articulado. Esse desmonte e desvelamento dos preceitos acadêmicos coopera para uma (re)análise da pedagogia tanto tradicional quanto mais progressista, uma vez que propõe uma (r)epistemologização e

⁸ Entender como o impulso da criação e/ou da produção, como uma iluminação na perspectiva de Heidegger, a essência do ser, o *vir-a-ser*. HEIDEGGER, Martin. "A questão da técnica", trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: ----- *Ensaio e conferências*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

novos processos metodológicos para uma educação edificada na diversidade e não meramente figurativa e protocolar.

Almejo acender uma fagulha do pensar naquele que acessar esta escrita, escrita de si, expressão das memórias, passeio ancestral... Com este trabalho me reconstruí e me refiz enquanto homem preto, gay, de tez periférica, tida patética, perversa e sombria. Exuzilhei meu ser. Encontrei-me desnudo. Entrecortei meu corpo. Escancarei meus medos. Eu e você vamos nos tocar neste percurso, quiçá se fundir, “anseando” que nossas dores se beijem, acalantem e, assim, se desfaçam em poesia e protesto, “pajubando” a gira.

EPÍGRAFE I – DA CALMA E DO SILÊNCIO

Da calma e do silêncio

*Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.*

*Quando meu olhar
se perder no nada,
por favor,
não me despertem,
quero reter,
no adentro da íris,
a menor sombra,
do ínfimo movimento.*

*Quando meus pés
abrandarem na marcha,
por favor,
não me forcem.
Caminhar para quê?
Deixem-me quedar,
deixem-me quieta,
na aparente inércia.
Nem todo viandante
anda estradas,
há mundos submersos,
que só o silêncio
da poesia penetra.*

(Conceição Evaristo)

1. ESCRITA DE SI: *EBÓ*⁹ À MEMÓRIA E LIBERTAÇÃO

Aqui se faz, aqui se transforma... Este capítulo abre os caminhos para o descarrego colonial pretendido, é uma escrita de si que exige um ebó das palavras para libertação do corpo-território¹⁰ da prisão canônica. Então, o ebó é meu alimento e (re)nascimento para um novo *ethos* e visão de mundo para tudo ficar Odara, a la Caetano.

Convido-te, leitor, a esse ebó à memória num sentido mais profundo, atravessador e multifacetado, inscre-vi-vendo-nos como sugeriu Conceição Evaristo na sua Dissertação de Mestrado “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade” (1996) e também como Leda Martins, no seu livro “Afrografias da Memória” (2021), as quais nos levam a apropriação e valorização das nossas memórias.

Percebemos a importância da memória e, por conseguinte, das palavras vivas enquanto um “ebó de boca”, afastando a quizila do branco detrator, quando Leda Martins, em sua consciência litúrgica e epistemológica, nos conduz a um revisitar histórico, para um período em que os colonizadores, em carregamento destrutivo como um “ebó mal-despachado”, sugaram nossa terra, saquearam nossas riquezas e estupraram nossos corpos, mas, ainda assim, “não conseguiram apagar no corpo/*corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história”. Logo, “na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram o *corpus* simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas” (MARTINS, 2021, p. 31).

Daí podemos entender nossa constituição e formação em diversas encruzilhadas divergentes e confluentes, de heranças perversas e violentas, que tanto sangraram e sangram

⁹ Segundo uma conversa informal com o meu orientador Paulo Petronílio, ebó é uma palavra polissêmica, plural e polifônica. Portanto, é uma palavra larga e complexa, pois dentro da epistemologia nagô e na perspectiva de uma oferta analítica, é um ritual para se limpar, retirar o “carrego” colonial. Mas é também para trazer vida e prosperidade. Um ebó não existe sem o corpo, pois é a partir dele que se limpa todo carregamento colonial. Ebó é movimento feito de palavras, ou, como costuma dizer a Yalorixá Thiffany Odara, em seu “ebó de boca”, ou seja, é da ordem do discurso. Ebó é criatividade através das palavras que se reinventam a cada instante. O ebó é pronunciado como signo que é lançado e alguém o apanha e o devolve de outra forma, isto é (antropofagicamente) de forma criativa. Como fez o pensador Eduardo Miranda (2020) em seu complexo ebó “corpo-território” ao nos convidar a promover rachaduras decoloniais a partir de uma sensibilidade intercultural e sócio-poética na educação. Um ebó decolonial é um convite, diria o pensador Eduardo Miranda (2020), a trocar de peles. A força do ebó está no movimento, na transmutação, no devir que acontece através das múltiplas experiências e atravessamentos. Nos ensinou Miranda (2020), que é preciso aprender a transgredir para mudar de pele. Pedagogia Pajubá é, de certo modo, um ebó da transgressão.

¹⁰ Em respeito ao meu irmão ancestral e a vocês leitores, exijo-me explicar que opto por usar a terminologia “corpo-território”, em muitos momentos ao longo do trabalho, cunhada por Eduardo Miranda (2020), pois sugere uma forma mais holística e rizomática de perceber o corpo, entendendo nossas andanças, historiografias, traumas, memórias e tudo aquilo que nos intersecciona de modo espiral, caótico e fluido, e não embusteiro.

nossos corpos-territórios. Só que eles não contavam com nossa astúcia e resistência decolonial, nos escravizaram, mas não nos extinguiram. Somos a memória, a boca, a palavra ancestral!

Neste embalo lancinante e intenso de ideias, tendo como inspiradoras nossa feminista negra Conceição Evaristo com toda sua poesia a abrir este capítulo, Leda Martins com sua versatilidade e consciência étnica, além de Grada Kilomba com todo multiletramento político, apresento esta travessia como minha verdade enquanto um errante educador, um docente constituído de interseccionalidade e história, um homem em sua “pretitude” (um trocadilho a suscitar a ideia de preto e atitude, uma composição de sobrevivência e identidade) e homossexualidade, um corpo arquetípico da diferença e símbolo da diversidade.

Ser negro, ser homossexual, não periférico (nem sei... são tantas camadas), mas ainda sim sem posses que me façam digno de determinados espaços, principalmente no aspecto simbólico: o contexto te sugere não ser bem-vindo, o corpo sente, a mente captura, a pele treme... Minha consciência interseccional e da minha corporeidade se deu de forma quieta, até diria tímida, mas atravessada, dolorida, duvidosa, aprisionada em dogmas religiosos, pois me fiz introduzido no ciclo católico, passando por todos os rituais e progressões dentro da religião, até comandi grupo da igreja aos dezesseis anos – olha só – lembro-me bem do nome "Comunidade São José".

Minha infância foi marcada por eventos de violência simbólica, estrutural, verbal, moral, até física. Não me sentia bem, muitas vezes, com a minha aparência, meu corpo, minha pele, tudo parecia tão inconforme, tão associial, tão errado, tão escuro. Ora, eu cresci vendo e entendendo que a beleza era exclusiva a corpos alvos, "limpos", e eu não era como eles. O que poderia fazer?!

Ao ouvir esse relato, fiquei em silêncio, matutando. Naquele dia, dormi atormentada. Mesmo depois de uma aula de história em que o tema era escravidão, o menino dizia que era uma vergonha ser descendente de africanos escravizados. Mesmo depois de ouvir sobre as violências e os abusos incessantes sofridos pelos negros, de ver retratos de navios negreiros abarrotados de seres humanos em condições brutais, com o corpo marcado a ferro, de ler que o trabalho que exerciam ao chegar ao Brasil era forçado, o garoto branco disse que ser negro era motivo de vergonha. (BENTO, 2022, p. 8)

Quantas crianças/adolescentes pretos(as) devem já ter indagado e reclamado aos seus pais, a Deus, a si mesmos/a si mesmas quanto à sua cor de pele e/ou suas identidades interseccionais marginalizadas... Por que eu tenho essa cor? Por que sou assim? Por que sou diferente dos outros meninos/das outras meninas? Essa dor, que massacra um corpo inocente e indefeso, que perturba a mente e se instala inconsciente, que invisibiliza seres, é o triste retrato das relações estruturais em contexto de epistemicídio e outras violências.

Lembro-me (agora escrevendo este texto e me conectando e revelando a vocês), quando criança, de ter questionado minha negritude, memória corroborada principalmente pela minha mãe ao visitar junto comigo esse açoite simbólico... (Pausa para uma água e respirar profundo) Retomando a história... cheguei em casa depois de mais um dia na escola, era uma casa de fundo – aquelas que você aluga e são anexas a casa principal, do dono geralmente, fato curioso que já traz uma relação de dependência, de subalternidade colonial, localizada na RA Cruzeiro, reduto de carioca, muitos vindos do êxodo gerado e motivado para participar da construção de Brasília – avistei minha mãe na cozinha, olhei para ela, aflitivamente, e expurguei: "Mãe, quero ser branco, não quero ter essa pele escura, eu não sou como eles, meus coleguinhas são claros"... e chorei. Copiosamente chorei. Não sabia "o que" eu era (expressão pra coisificar meu corpo, representando meu sentimento e a sorte que me foi imputada como chicote). Recordo-me de inúmeras vezes me sentir intruso na escola na qual estudava, que era particular, porque minha mãe era professora alfabetizadora e eu tinha bolsa integral; não me lembro de outro preto na escola inclusive (pelo menos não tão preto), era eu, só eu; sentia-me sem representantes, sem referências: um excluído social pela minha marca identitária colonial.

Minha mãe, nesse transe emocionado de flagelo do próprio filho, me interpelou afirmando minha corporeidade como traço genético e que ali residia beleza, e finalizou dizendo que queria ter o tom da minha pele, pois a dela não poderia ser tão bonita – minha mãe é mais clara, mais especificamente uma “sará” pelo colorismo moderno; já meu pai é preto... e ausente (as figuras masculinas são bem frágeis na minha formação). Cresci sendo o mais retinto da família, o pretinho... engraçado que em vários episódios dessa minha narrativa infantil, fui taxado de mais abusado que os outros primos e netos (ressalta-se aqui que sempre fui um ser indagativo e curioso, contestador por natureza), mais levado, até mais agressivo... Mas eu não era nada disso, só percebi quando adulto. Com o tempo entendi que esses impulsos reativos (nunca violentos, mas incisivos e robustos) eram uma defesa ao sistema opressor que sempre me afugentou e imprimiu estereótipos que nem eram meus, senão as marcas da minha pele. Minha mãe sempre fez questão que eu andasse mais arrumado que os outros, limpo, cheiroso... E ela ainda me dizia: "você já é preto, a sociedade é racista, então tem de estar arrumado e limpo". Nunca pude usar boné e a depender da bermuda, nem pensar, pois poderia ser vinculado ao “marginal”, ao periférico, ao bandido, insistia minha mãe. Nem posso puni-la por essas falas, ela é tão vítima quanto eu dessa estrutura racista e cisheteropatriarcal.

Não obstante, a minha sexualidade foi se desvelando paralela à minha racialidade, conflituosa e confusa, num entrecruzamento interseccional, pois recebia alcunhas e nem sabia o que significavam. Na escola me diziam: "Viadinho", "Olha o pretinho baitola", "Só anda com

as meninas" e por aí vai... “diariamente no chão da escola o meu corpo-território era alvejado por verbalizações que me cobravam uma outra performance, jeitos e ações compreendidas como próprias da heterossexualidade” (MIRANDA, 2020, p. 44).

Escutava constantemente da minha família: "Cuidado com seu comportamento na rua, rapaz, postura", "Esse menino é diferente", "Será que não é bom levá-lo ao médico?!". Como gostava muito de escrever, principalmente poemas, lembro-me, quando decidi mostrar uma produção que havia feito aos dez anos, de escutar da minha mãe "Vá fazer outras coisas, isso não é coisa de menino".

Estranho e incômodo ir escrevendo essas memórias, elas vêm desordenadas e sem licença, estavam suprimidas... Saltou aqui à lembrança de, aos cinco anos, pedir o boneco Ken de presente de aniversário; meu pai, na época, sem malícia, me surpreendeu, acatando meu pedido. Fiquei tão feliz e realizado naquele dia, era tudo que queria. Andava com esse boneco para cima e para baixo. Então... “num belo dia”, o boneco desapareceu, não soube o que havia sucedido, apenas senti-me mal, violado, algo não estava certo. Era uma criança, apenas uma criança!

Anos depois, já com uns dezoito anos, foi-me revelado pela minha mãe que havia sido ela, alegando ter agido para me proteger e me fazer gostar de coisas de menino, pois eu estava muito apegado ao boneco. Que sensação estranha me deu naquele momento, não consegui apontá-la ou acusá-la de nada, tentei ser compreensivo... Oras, eu era apenas uma criança e era um simples boneco! Quantas vezes nos é raptada a infância e a inocência!

As amarras e vedações da cisheteronormatividade e do racismo foram meus algozes (e ainda o são) por toda minha caminhada. Compartilhar isso com vocês é me entender e saber que muitos, ao lerem, vão se (re)conhecer e entender também, pois essas violências não são exclusivas, mas terrivelmente perpetradas até hoje em nosso corpo-território. Essa estrutura nos consome e pretende nos manter na escuridão e ostracismo. Assim, “esse movimento produz corpos-territórios que se sentem incapazes de reivindicar e agir para efetuar modificações nas suas realidades e na amplitude do mundo. O pensar para efervescer a existência democrática cedeu espaço para a centralidade na individualização...” (MIRANDA, 2020, p. 40). É a tradução do meu verbo, o atravessamento do meu corpo por essa energia semanticamente tombada¹¹ e carrasca, que na alcova do medo me sepulta.

Sempre precisei ser o melhor, me destacar, estudar mais, ser o mais educado, o mais esforçado, o mais em tudo para obter o mínimo de aprovação familiar e social. E o pior, por

¹¹ Aqui faço menção ao sentido *pajubeiro* da palavra que, pelo dialeto, significa “ruim”, “estragada”; “caída”; “decadente”.

mais que fizesse, não era suficiente para ser pertencente ao padrão, sempre seria mais um preto, talvez até visto com máscaras brancas remetendo-me a Frantz Fanon. Minha consciência de ser preto veio, então, do olhar do outro, das violências sentidas, do não-ser. Esse resgate da memória se deu em uma conversa com a minha mãe, eu já com vinte e oito anos, em que estávamos debatendo racismo e eu manifestei orgulho e reconhecimento da minha negritude ancestral, quando nesse momento ela resgatou o conflito por mim vivido aos seis anos de idade "não quero ser preto"... Que violências essa minha criança não sofreu? Que apuros epistemológicos, simbólicos, discursivos não enfrentou? Sinceramente, a única precisão que tenho é de que me sentia feio, diferente, não pertencente. Alheio ao (cis)tema¹².

Essa busca e reconhecimento do meu corpo, para assim poder “trocar de pele”, uma afroepisteme de Miranda (2020), ensaia as descobertas feitas e narradas por Neuza Santos Souza quanto a ser negro, se descobrir, na obra "Tornar-se Negro", em que ela desvela o significado do livro e sua representação nos alertando que:

Ele é um olhar que se volta em direção à experiência de ser-se negro em uma sociedade branca. De classe e ideologias dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas. Este olhar se detém, particularmente, sobre a experiência emocional do negro que, vivendo nessa sociedade, responde positivamente ao apelo da ascensão social, o que implica na decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancos. (SOUZA, 1983, p.17)

Percebemos aqui a nossa empreitada histórica de ter alguma visibilidade social para poder ascender de alguma forma, o que nos levou e leva muitas vezes a escamotear nossa negritude, assumindo o branco como modelo. Daí as máscaras brancas bem aludidas por Fanon (2008, p. 149) que, mesmo em disfarce, ainda sim “onde quer que vá, o preto permanece um preto”. Nos travestimos do outro, que é o ser, para existir. Assim percebemos o eu-hegemônico, aquele que dita a norma e estabelece o *ethos* social, como esclarece Sueli Carneiro (2005, p. 322) em sua Tese que aquela fibrilação que sentimos no corpo “é o olhar do Eu hegemônico instituindo o Não-ser. Um olhar educador, que carrega e explicita a verdade do Outro, o nada que o constitui. E que a nossa resistência permanente, desmente.”

O aprofundamento e mergulho nessas águas fecundas partirá para a necessidade de conflitar a pedagogia estruturante atual com uma pedagogia (trans)formadora e de resistência, a reivindicar, para fins desta produção, uma “Pedagogia do *Pajubá*”¹³. Leva-nos,

¹² O uso do trocadilho é intencional para se referir a cisheteronormatividade que compõe a norma do sistema social, político, cultural e, por conseguinte, educacional, como manutenção de esquemas hegemônicos, patriarcais e racistas.

¹³ Expressão minha que sugere uma pedagogia de atravessamento, que englobe um novo sistema, com perspectiva interseccional, a sedimentar de fato a inclusão e o respeito às diferenças. A terminologia será melhor explicada ao longo do trabalho.

inevitavelmente, a estabelecer críticas à heteronormatividade, branquitude, cisgeneridade, capitalismo e, conseqüentemente, confrontar as violências e violações aos corpos diaspóricos e subalternizados.

Como a interseccionalidade atravessa as encruzilhadas categoriais prescritas na gramática do colonialismo e se relaciona com as subjetividades? Qual a importância de entender a encruzilhada nas práticas pedagógicas, para além de currículos estanques e festivos? Compreender o sentido epistemológico, mas precipuamente político e social da interseccionalidade na prática pedagógica é fundamental. De nada adianta a expectativa no resultado, sem compreender o processo e suas nuances. O que quero dizer é que políticas públicas apressadas e ações pedagógicas pouco substancializadas não refletirão nas mudanças esperadas, simbolizando mais um reparo ou uma figuração (medidas paliativas e pouco efetivas) do que a transformação e a “cura”. Logo, nossa formação, história e (inter)subjetividades são importantes sim para o devir desse processo, nossas experiências se manifestam na pele, no corpo e em nossas travessias identitárias.

Por isso, a escolha do vocábulo “Pajubá”, oriundo basicamente do cruzamento da força Nagô e Iorubá, bem como do léxico do Português Brasileiro, adotado como resistência das comunidades dos terreiros¹⁴ e, *a posteriori*, da população LGBTI+ à violência dos cânones – cisheteronormatividade, branquitude, eurocentrismo, colonialismo, poder. Tal vocábulo consagra-se como interseccional em sua origem, reafirmando o propósito orgânico, corpóreo e transversal deste trabalho.

A pedagogia anseia uma prática interseccional, acima de tudo poética, pela perspectiva do signo, do simbólico e da mensagem, uma vez que o processo de ensinar e aprender envolve relação, comunicação (fala/escrita/percepção), interdisciplinaridade, é um exercício político, físico, mas também imaterial. Adequa-se, pois, o entendimento da pedagogia como diametralmente contraditória e diversa, haja vista que se substancia em/por sujeitos essencialmente diferentes em sua historicidade, cultura, crença, valores, ideologias... eis o valor de uma educação omnilateral, já elucidada por Paulo Freire, e edificada no contraditório e no conflito, não de modo revanchista e violento, e sim no caráter complementar e altero do que é (con)viver em sociedade.

Logo me remete a Jacques Delors, para a UNESCO, que sugere quatro pilares do conhecimento para a educação do século XXI, a saber: aprender a conhecer; aprender a fazer; aprender a conviver; aprender a ser. Tais saberes sugerem a multiplicidade da nossa formação

¹⁴ Lugar de encontro e espiritualidade dos adeptos das religiões de matrizes africanas no Brasil.

e as encruzilhadas que a compõem, trazendo um protagonismo incontestável à subjetividade dos sujeitos, principalmente no tocante a aprender a conviver, cujos dizeres descrevem que...

Passando à descoberta do outro, necessariamente, pela descoberta de si mesmo, e por dar à criança e ao adolescente uma visão ajustada do mundo, a educação, seja ela dada pela família, pela comunidade ou pela escola, deve antes de mais ajudá-los a descobrir-se a si mesmos. Só então poderão, verdadeiramente, pôr-se no lugar dos outros e compreender as suas reações. Desenvolver esta atitude de empatia, na escola, é muito útil para os comportamentos sociais ao longo de toda a vida. Ensinar, por exemplo, aos jovens a adotar a perspectiva de outros grupos étnicos ou religiosos podem-se evitar incompreensões geradoras de ódio e violência entre os adultos. (UNESCO, 1998, p. 98)

Não podemos desconsiderar a relevância desses saberes, que conceitualmente estão entrecruzados, visto que pretendem uma educação transformadora, uma mudança de rota, um novo fazer pedagógico e político, assim como este trabalho.

Desse modo, pensando-se numa concepção semiótica, tomo como epígrafes, para cada capítulo, poemas e/ou textos poéticos, músicas que resgatam o amadurecer complexo dos nossos corpos racializados, colonizados, “heteropersonificados¹⁵”, narrativas de resistência da nossa formação escamoteada e subjugada, quer dizer, reflexos da diversidade e da interseccionalidade, visto que nossa composição é histórica, subjetiva e multidimensional.

Em face, a justificativa da escolha de poemas e de uma linguagem mais poética para o germinar deste trabalho se sustenta na mensagem que abraça, que acolhe o receptor/leitor, possibilitando, em partes, uma subjetividade na interpretação, na compreensão, a gerar um protagonismo para além do emissor e do poeta, estabelecendo-se, semanticamente, uma relação dialógica e democrática. Apropriando-me de Grada Kilomba (2019, p. 27 e 28), que nos ilumina dizendo:

Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato da escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história.

O que é a poesia se não um suspiro e um regozijo da alma e do corpo que fala, uma expressão das nossas memórias e identidades. A poesia não discrimina, não faz distinção do que é belo ou feio, do que é possível ou impossível, e sim ilumina, fazendo-se inclusiva e viva. Manoel de Barros (2001, p. 13 e 14) exprime muito bem esse ensejo na sua obra “Matéria de Poesia”, neste trecho: (...) pessoas desimportantes / dão pra poesia / qualquer pessoa ou escada

¹⁵ Neologismo para me referir a uma personificação padrão da heterossexualidade.

/ tudo que explique / a lagartixa da esteira / e a laminação de sabiás / é muito importante para a poesia / o que é bom para o lixo é bom para a poesia (...).

Com a poesia podemos olhar o cheiro, sentir o som, escutar o silêncio, materializar o amor, tocar a alma... a poesia é onisciente e eterna em sua finitude, paradoxal e antitética. Ela nos une e nos permite viver quem somos ou quem acreditamos ser. É libertária e libertadora. Tudo cabe na poesia.

A corroborar com tais pensamentos e anseios, Paulo Petronilio (2022, p. 23) nos abre caminhos discorrendo que:

Quando me ocupo com as palavras, me ocupo com o silêncio, com a necessidade de lidar com o meu falatório, meu monólogo interior, minha desordem interior. A poesia é a minha linha de fuga que me faz pertencer de fato a esse mundo e acreditar nele, na humanidade, no futuro, no vir-a-ser. (...) Escrevo ainda para suportar o peso do mundo sobre o meu corpo. Escrevo, por fim, para afligir, para incomodar e resistir. Mas em que sentido resistimos quando escrevemos sobre nossos processos de subjetivação? O que de fato significa resistir?

Escrever é catártico, é libertador, é resistência¹⁶, como bem descrevem-nos Paulo Petronilio e Grada Kilomba. A escrita permite encontros dentro do nosso próprio universo (universo construído x universo real). O ato de se enxergar é cirúrgico, assustador, um jogo de luz e sombra, identificação e estranheza, orgulho e vergonha, verdades e mentiras.

Complementando a ideia de libertação e resistência que simboliza o ato de escrever a partir de nossas transições e trânsitos sob a ótica de um corpo-território, Conceição Evaristo, a abrir nossa cosmovisão, situa que "escrever inscre-vi-vendo-se pela memória da pele se faz cantando o corpo negro na afirmação de uma identidade étnica. Pela memória da pele, escreve-se, inscre-vi-vendo-se um corpo-sujeito que busca o seu próprio pertencimento, que se observa como dono de si próprio" (1996, p. 89).

Destarte, este trabalho, manifesto da voz pela voz, pretende se atravessar na "escrita de si", a evidenciar a indispensabilidade da subjetividade no fazer acadêmico, a ecoar vozes por tempos silenciadas por um (cis)tema limitante e elitista. Novamente, Paulo Petronilio (2022, p. 13), com seu pensamento contra-hegemônico e *avant-joju*¹⁷, dialogando com Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jaques Derrida, reitera que...

(...) a luta para descolonizar a escrita exige lutar com meus "demônios" e enfrentar a minha própria desordem interior. Mais que isso, implica convocar toda uma ancestralidade que povoa a minha escrita-corpo, pois somente tem sentido exercitar uma escrita de si, hoje em dia, quando me coloco de todo corpo na escrita. A escrita

¹⁶ Não reduzo "resistência" a apenas suportar dores e violências, mas um conjunto de atributos, uma amálgama de subjetividades, que nos permite saber lutar, incomodar e persistir. Quer dizer, resistência não é estar em inércia, é transgredir, como nos ensinam as grandes feministas negras e as transfeministas.

¹⁷ O termo remete à "vanguardista" em iorubá.

deve emergir de nosso corpo enquanto lugar de resistência e clamar por uma escrita encarnada, incorporada é fundamental, pois é a partir dessa corporeidade e dos nossos processos de subjetivação que podemos afirmar e reafirmar a nossa [r]existência e ancestralidade no mundo.

A escrita de si não apaga o conhecimento científico, mas o eleva à posição de íntimo, em relação simbiótica, com requinte corpo-memória-escrita, nos assumindo sujeitos que transcendem a linguagem acadêmica, empregando-lhe mais individuação e corporeidade. “A escrita como exercício pessoal praticado por si e para si é uma arte da verdade contrastiva; ou, mais precisamente, uma maneira refletida de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso” (FOUCAULT, 2002, p. 141).

O próprio Foucault (2004), transcendendo os estudos das tecnologias de dominação, em que desenvolveu grandes debates concernentes à sexualidade e aos dispositivos de poder, aciona seu interesse em novos contextos e formas de desenvolvermos conhecimentos para nos entendermos, que ele definiu por tecnologias de si. Estas estão intrinsecamente associadas ao cuidado e ao retomar a si. Ou seja, Foucault acreditava que, para chegar ao conhecimento de si, "conhece-te a ti mesmo", era preciso o caminho do cuidado de si como princípio, pois, quando não renunciamos a nós mesmos (entendendo-se renúncia como apelo negativo herdada do cristianismo como penitência, punição e sacrifício), ampliamos a percepção para conosco, o outro e o meio. Para tanto, enxergo que a escrita de si é uma tecnologia crucial nesse exercício de descobertas e encontros, pois, à medida que escrevo como corpo-território (MIRANDA, 2020), mais me vejo e percebo, inscrevi-me como em Conceição Evaristo (1996).

Consagro aqui a minha ancestralidade, meu axé, minha carne, minha memória (corpo, mente, história) indo além da frágil “consciência” que, pela dominação e ambição, tecnologias de poder de Foucault (2004), por vezes foi forjada, inventada, arditamente articulada para reprimir e esvaziar nossa ancestralidade e nosso ser.

Que consciências são essas que invisibilizam corpos reais?

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancas do discurso da consciência. (GONZALES, 1984, p. 226)

Nossa saudosa feminista negra Lélia Gonzales, já na década de 1980, esclarece-nos o quanto o movimento hegemônico eurocêntrico, colonialista, racista nos sucumbe à masmorra do esquecimento e à morte, seja ela simbólica e/ou física. Nossa história preta é tida como quimérica, mitológica, vazia de valor epistemológico e cultural, uma crendice, apenas um sussurrar primitivo da memória... e daí vêm várias intersecções, entroncamentos e encruzilhadas, ponto fulcral deste protesto.

Assimilei, a partir das marcas da minha memória, do reconhecimento da minha ancestralidade e das minhas experiências pessoais, acadêmicas e profissionais, que minha, ou melhor, nossa existência é interseccional, é empírica, é simbólica, é sinestésica, é (inter)subjativa, é plurissignificada.

Dito isso, concebo que estou ligado a esta produção acadêmica inexoravelmente, haja vista que a minha escrita é a minha voz, a oportunidade de ser contra-hegemônico, de desenvolver uma crítica à ideologia colonialista que – desmascarada, exemplarmente, nos textos “Colonialidade e gênero” da María Lugones (2008) e “Pacto da Branquitude” por Cida Bento (2022), bem como em outros expoentes da literatura preta, Frantz Fanon e Neuza Santos Souza – tanto nos aprisiona e limita enquanto sociedade, perpassando diversas estruturas sociais e políticas, seja no seio familiar, no mercado de trabalho e nos serviços gerais, seja nas políticas públicas, nas ações governamentais e nos instrumentos legais. O sistema da sociedade está, pois, ancorado nas relações de poder, e isso inclui o ambiente escolar e suas práticas.

Quero dizer que meu corpo é pertencente e possuidor desta Dissertação: "e, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida 'em forças e em sangue'. Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional." (FOUCAULT, 2002, p. 143), uma vez que nossa materialidade reflete e é refletida na/pela práxis social, na (não) existência categorizada. Meu corpo-território é o ebó da encruza, e a encruzilhada, para fins desta reflexão, é rizomática, flexível e capilar. Logo, meu corpo-território é o corpo desta Dissertação por um “ebó de palavras”.

O atravessamento epistemológico, portanto, exige ser debatido e colocado à mesa para uma (des)construção e uma emancipação do movimento de consciência social, o que nos levará a um reconhecimento de nós mesmos. Esse reconhecer se caracteriza um resgate a si, à ancestralidade, que tanto se desconfigurou no processo colonizador de apagamento e recalçamento de culturas mundo afora. Quantas vezes nós – pretos, LGBTI+, periféricos – bem como mulheres, não nos sentimos alheios aos meios em que coabitamos e nos relacionamos? O

que a intersubjetividade, por meio de técnicas lastreadas em racionalismos frágeis de sustentação científica forjada¹⁸, provocou na (in)consciência coletiva? Podemos pensar aqui na colonialidade do poder, saber e ser elucidada por Aníbal Quijano (2005).

Partindo dessa premissa, nós, segregados, passamos a segregar sem nem ao menos questionar, pois o açoite nos é sentido vivo na pele, no corpo e na mente, alimentados por padrões hierarquizantes e estruturantes, os quais se disseminaram por séculos, principalmente a partir da Idade Moderna, tornando-se “verdades”.

As violências se entrecruzam e nos atravessam, formando-nos um produto, um resultado distorcido do meio. Desse modo, o meio clama e suplica por transformação, a ascensão das diferenças, o grito dos *outsiders*, fazendo menção a elementar feminista negra Audre Lorde.

Eis, então, o ecoar da minha voz e os sentidos do meu corpo se materializando neste ousado pensar acadêmico (manifesto), que anseia por novos mundos, por poesia. Minha práxis social e escolar está, inevitavelmente, imbuída nesta pesquisa, não há como dissociar.

Entenda-se poesia para além da forma, da estrutura, como um ser imaterial que pulsa dinamismo, possibilidades, expansões, que, na sua concepção, sugere sensibilidade, interseccionalidade, encruzilhadas temáticas e linguísticas. Ser poético é ser democrático, é conseguir perceber detalhes, é respeitar, ter olhar para as diferenças, conceber que elas coexistem, se complementam e se entrecruzam, pois, como a poesia, a nossa existência não é linear, estanque, limitada, e sim diversa, instável, difusa, contraditória.

Remontando ao poema de Conceição Evaristo, no prelúdio, concebe-se que para projetar é preciso introjetar, mergulhar dentro de si, compreender seu próprio Exu, sua voz, sua ancestralidade, suas memórias. Apenas assim nossas ações para o meio exterior se configurarão mais reais e, de fato, empáticas, pois será mais fácil nos abrimos para o novo, para o diferente, até porque teremos a experiência de navegar em águas desconhecidas dentro de nós mesmos. E, acima de tudo, estaremos mais aptos para lutar e levantar a nossa voz, como bell hooks nos ensinou, com propriedade e segurança.

Será, então, que nossos(as) jovens/estudantes não merecem essa oportunidade de ter seus espaços deveras reconhecidos(as), ter suas vozes escutadas e suas identidades respeitadas? Para tanto, é imprescindível que eles/elas tenham acesso a uma educação mais holística, dinâmica, democrática, que os/as permita reconhecer a si mesmos(as) enquanto aos seus processos de desenvolvimento – ser preto, ser indígena, ser mulher, ser gay, ser lésbica, ser

¹⁸ Citado em Lugones (2008) para suscitar o debate e a inconformidade desse *status quo*.

trans – em todas as suas interseccionalidades, pois lhes cabe, como a todos nós, o direito de exercitar suas diferenças.

Eu, como docente (não eximindo a responsabilidade da família, do Estado e da sociedade), tenho um dever moral e social de auxiliar nesse momento tão delicado que é o adolescer, em que as descobertas são imanentes a essa formação e concepção das identidades. Ao ambiente escolar demanda o fomento de discussões pertinentes não só ao currículo, como também às interrelações, às subjetividades e, não menos importante, às interseccionalidades.

Pontua-se aqui os docentes se avaliarem enquanto atores irrefutáveis nesse processo de desconstrução ideológica, a transformar os projetos políticos pedagógicos em reais instrumentos de inovação social nos ambientes escolares. Quer dizer, gerar projetos intersetoriais e transdisciplinares, os quais se fazem imprescindíveis para uma efetivação da inclusão pelas políticas públicas, em busca de uma sociedade mais equânime e justa. Além disso, ponderar quais estratégias e metodologias são mais adequadas para uma relação dialógica entre docentes e estudantes LGBTI+, pretos(as), periféricos(as) para uma convivência subjetiva e pedagógica.

Então, será que essas crianças e esses(as) adolescentes se percebem seguros(as) e acolhidos(as) pelos(as) docentes, ou melhor, pela comunidade escolar? A escola e a sociedade como um organismo demandam um ambiente de segurança, acolhimento e convivência das diversidades. Tais questionamentos, dessarte, demonstram que a diversidade, suplantada em todas as suas diferenças, se impõe neste momento histórico, o qual revoluciona as epistemologias e estruturas hegemônicas.

2. PAJUBANDO PRETO-GAYS NA ENCRUZILHADA: PRECE A EXU

*Evoco Exu, Laroyê, o deus das encruzilhadas e da comunicação,
para abrir os caminhos deste processo criativo e poético,
que objetiva arrombar o puritanismo e o patriarcado colonial,
fazendo prosperar e afortunar os relegados pelo (cis)tema.*

*Evoco Logun Edè, Logun ô akofa, em toda sua interseccionalidade performática moldada de beleza,
para elevar nosso corpo deleitoso e proibido ao status de 'ser' e valor que lhe é digno.*

*Evoco ainda Oxumarê, Arroboi, com toda sua transgeneridade andrógena,
para ejacular seu arco-íris da diversidade sobre esses falos sisudos
que na encolha nos desejam penetrar.*

*Que este trabalho seja o ebó para o levante da nossa voz e a consagração
do nosso corpo e da nossa ancestralidade.*

*Que esta escrita transborde das memórias da minha pele e da minha alma,
como um descarrego contra-hegemônico por todos nós.*

*Que as energias desta gira se dissipem e atravessem as muralhas
da branquitude, da cisgeneridade e da heteronormatividade*

*Como as ventanias destrutivas e restauradoras de Iansã, Epahey Oyá,
capinando o terreno para um novo desabrochar...*

E, assim, eu (en)canto... Laróye, Exu! Exu ê, mo júbà!

Como uma prece tal qual nos ensinou nosso ancestral Frantz Fanon ao final do seu livro "Pele negra, máscaras brancas", quando diz "Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!" (2020, p. 242), assumo meu papel de sujeito, agente da minha história, resultado das minhas memórias ancestrais. Quero dizer que, a partir desse horizonte fanoniano, me vi de corpo inteiro na encruzilhada, evocando Exu, como minha bússola – um norte –, portanto, para o meu *ori*¹⁹. Assim, "o termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos

¹⁹ O Ori é, mas não se resume à "cabeça" como num sentido convencional e pop, ele simboliza o ponto de entrada e a saída de energia, para busca de equilíbrio, pois o Ori é o canal de comunicação com a espiritualidade e o próprio corpo, é o centro. Por uma cosmologia iorubá, o Ori é o território onde se dramatiza um *ethos*, uma visão de mundo, a cabeça é o território/morada do Orixá, a partir da cabeça o corpo todo se transforma na morada do Orixá. Nesse sentido, a partir dessa ética nago, a cabeça se alimenta da ancestralidade por meio de ritual e processo iniciático nas casas de santo. Tanto o terreiro quanto a academia têm a cabeça como altar sagrado, é onde se alimenta o Ori, pelos saberes ancestrais, para fortalecer o pensamento, dar-lhe axé. Há um ritual chamado Bori para, basicamente, fortalecer a cabeça, energizá-la: Fazer um Bori para meu Ori. Então, como Petronílio nos apresenta, entendo que o "Axé no Ori é vida e sustentação. É a busca pelo equilíbrio na natureza. É a busca de si mesmo. É o firmamento da cabeça. A cabeça precisa estar firme e energizada para passar energia para o outro. É assim que as cabeças se constroem nos Terreiros. A cabeça é o espaço do sagrado, onde o Orixá é 'plantado', onde podemos vibrar, sentir, amar, contrariar e algo sempre fica inculcação, pois é na 'cuca' que as coisas ficam." (2016, p. 164).

inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos" (MARTINS, 2021, p. 34). Exu é minha lente/olhos, meus pés em meio às encruzilhadas, pois, como nos elucidou Muniz Sodré, "se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha o seu Exu individual" (2017, p. 175).

Entendamos, então, que...

Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos. É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo monológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida. Nessa esquina me cabe dizer que hoje o espírito colonial se expressa em pleno vigor, cada vez mais "cruzadista", tacanho, tarado pelo terror e pelos assassinatos. Exu, ao contrário disso, é o radical da vida, que nos interpela sobre a capacidade de nos inscrevermos como beleza e potência. A sua face brincante, transgressora, pregadora de peças, é o contraponto necessário a esse latifúndio de desigualdade e mentira. Dono da porteira do mundo é ele a força vital a ser invocada para a tarefa miúda de riscar os pontos da descolonização. (RUFINO, 2019, p. 4)

Como este trabalho trata da escrita de si, das interseccionalidades e de uma relação indissociável entre sujeito e objeto, acho justo e coerente, já amparado e conduzido por Exu, expor a encruzilhada que foi a escolha e definição da metodologia mais pertinente e eficiente para capturar as desigualdades e as fragilidades do (cis)tema neocolonial, e performar um texto contra-hegemônico. Acabo por produzir aqui um método para justificar o método. Como assim? Inicialmente me coloquei debruçado e inclinado ao materialismo histórico-dialético. Após encontros e trocas com meu orientador, que sabiamente me vislumbrou a encruzilhada: detectamos que era incoerente falar de interseccionalidade sob o esteio da dialética como via metodológica e decidi usar de astúcia, dos meus recursos linguísticos, discursivos e teóricos para, então, negar a dialética. Mas o que falta?

O percurso de análise se dá assim...

Em meio a tantas pesquisas e ponderações, percebi que o risco da dialética incide na desconsideração de traços subjetivos e interfaciais que compõem os sujeitos e suas relações, uma vez que se pauta na busca da verdade por argumentação lógica, o que lhe sugere uma perspectiva cartesiana do discurso. Piter Singer explica que Hegel descreve o método dialético como "o único método verdadeiro da exposição científica e acadêmica. É o método que ele usa na lógica para desvendar a forma de pensamento puro." (2003, p. 105) Podemos observar por esse excerto o quão essa perspectiva é radical, unilateral, hegemônica, até vaidosa.

Esse processo, portanto, não compete ao que queremos validar aqui, na realidade afasta e pormenoriza aqueles despejados à margem que não se adequam ao padrão, à linguagem canônica, ao viés tipicamente acadêmico (eurocêntrico). Não há uma integral inclusão e nem

uma dinâmica democrática, pois “insignifica” e inviabiliza o interseccional. Como imprimir a dialética num contexto adverso de raça, classe, gênero, sexualidade, educação, território, religião?

Questiono, pois, se todos os discursos precisam se servir dessa lógica argumentativa por uma síntese de oposição entre tese e anti-tese na grande busca da verdade. Quais verdades são essas? São muitos contextos e conceitos a serem atravessados pelo reducionismo da dialética. É prudente olhar o caminho que se pretende. A lógica nega o parcial, o imprevisível, o afetivo, as narrativas, a semiótica, o poético...

Extrapolando para a política, mas detectando as confluências, podemos estabelecer um paralelo com as teorias democráticas, mais especificamente a democracia deliberativa, modelo Habermas, inclusive presente no cenário brasileiro, que defende uma participação social nas políticas públicas, pautada no racionalismo normativo, na lógica argumentativa e na imparcialidade, buscando-se consenso e universalidade no processo. Tais aspectos são criticados por feministas hegemônicas como Nancy Fraser, Iris Marion Young, Chantal Mouffe, as quais alegam que tal modelo reforçaria desigualdades (gênero, raça e classe), discursos hegemônicos e elitistas, e opressões; sugestionando uma atividade linguística restrita ao discurso lógico, isto é, à dialética, que desconsidera aspectos corporais, semióticos, subjetivos; podendo levar a uma exclusão prática e a invisibilização das relações de poder entre os atores sociais (AMARAL, 2010). Quero provar, assim, que não é viável a dialética em todas as situações de análise e procedimentos, principalmente em determinados contextos sociopolíticos e que demandam observações abstratas, como em muitas perquirições das ciências sociais.

O pior dos enganos é a dialética fazer-nos acreditar que podemos vencer o debate, que basta sabermos desenvolver os argumentos e construir a anti-tese com racionalidade e lógica discursiva; contudo, o princípio dessa lógica já é, per si, hierarquizado e privado de privilégios. A métrica não é ponderada, senão cartesiana e compulsória, haja vista o caráter dual e limitante da dialética. Até porque se a dialética é pautada na lógica e na argumentação para levar a um vencedor, então, ela automaticamente conduz o discurso para um fim previsível, pois quem detém o poder do signo é o padrão, o colonizador, o branco, o feito "padrão".

Bernardino-Costa corrobora com minha proposição ao analisar, em seu artigo, a obra de Sartre “Orfeu Negro”, dizendo que Sartre sustenta, resumidamente, que a branquitude está no polo positivo (tese) e a negritude no polo negativo (antítese), afirmando ao negro um papel

transitório na história, pois a negritude²⁰ é um ponto a ser cruzado e destruído para se chegar a uma sociedade sem raça (síntese). Bernardino nos apresenta a análise de Fanon que conclui serem problemáticos tais estudos de Sartre, já que destruiria nosso entusiasmo negro e nos manteria na zona do não-ser.

Ao afirmar que os negros tenham um papel transitório no processo histórico, Sartre negou a possibilidade dos negros de terem um papel ativo na história. (...) Por isso, Fanon opõe à dialética a noção de imprevisibilidade, que não antecipar o fim da história, mas, ao contrário, ao supor o devir histórico aberto, garante um papel ativo aos sujeitos coloniais no processo sem garantias de reestruturação do mundo. (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 515)

Desse modo, a dialética se funda como uma armadilha, uma falsa oportunidade de protagonismo e valorização. Propor o contra-hegemônico é refutar toda essa lógica histórica, patriarcal, cristã, brancocêntrica. Não podemos mais ser reprodutores dos discursos limitantes, maniqueístas e dimórficos, é preciso nos apossarmos dos signos e (re)criar significantes para colidir significados e assim desmoronar a estrutura monoconceitual, monocultural e universalista. Até porque “a ideia absoluta como último horizonte do método dialético negaria a ‘metafísica em seu sentido existencial’ eliminando, nesse movimento, qualquer grau de alteratividade.” (COSTA, 2019, p. 36). Limitação esta que não se aplica a pretensão deste trabalho. Não há contra-hegemônico com conformismo, sem corromper o padrão, a dialética branca, pois, reiterando, esta estabelece um jogo de tese e anti-tese que gera um ciclo vicioso que substancia a hierarquia e o colonialismo, tendo como vencedor o detentor dos discursos de poder.

Hegel (1980), por exemplo, vai nos sugerir uma “escala de desenvolvimento”, em que há os indivíduos em estado de potência (ser em si) e aqueles em estado de consciência (ser por si), afirmando, na sua concepção, uma relação hierárquica das diferenças entre os povos. Então, se a razão está em estado de potência no indivíduo, é como se ele ainda não tivesse razão, colocando-o num estágio primitivo do ser (ou não-ser?). Claramente, Hegel usa de estratégias discursivas e epistemológicas para imprimir noção de superioridade e inferioridade “natural” entre etnias e povos, e complementa sua condução dialética marcando nossos corpos e fazendo-nos não esquecermos “nosso lugar”:

²⁰ Assimilo a episteme negritude como o despertar de um movimento, união dos corpos-territórios pretos dissidentes; negritude é resistência, consciência ancestral. Tomo como fonte para esse entendimento, Aimé Césaire (2010), que nos leva “a enxergá-la, não como epifenômeno surgido da elucubração de algumas mentes brilhantes, mas como uma vasta proposta de ação e de pensamento social transformadora, gestação no ventre de uma singular experiência histórica. Vista desse ângulo analítico panorâmico, enraizado na experiência coletiva, a Negritude pode ser apreendida como o fruto do amadurecimento gradativo de toda uma linhagem de pensamento, de ambos os lados do Oceano Atlântico, sobre a condição dos africanos no seu continente e de seus descendentes na diáspora” (2010, p. 8). Tornar-se negro é um ato político.

A diferença entre os povos africanos e asiáticos por um lado e os gregos e romanos e modernos por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres e o são por si; ao passo que aqueles o são sem saberem que o são, isto é, sem existirem como livres. Nisto consiste a imensa diferença das duas condições. Todo o conhecimento e cultura, a ciência e a própria ação, não visa a outro escopo senão a exprimir de si o que é em si, e deste modo a se converter em objeto para si mesmo (1980, p. 62)

Então, no lugar dessa dialética hegeliana, que embasou e embasa tantos pensadores, a partir do século XIX, como Marx, opto por procedimentar uma análise crítica mais espiralar, transversal e atravessada, de resistência, transgressora, rizomática, cabendo mais signos, significados e significantes. Extrapolo a dialética, pois, como esta se funda, única exclusivamente, na razão e na lógica, que é hegemônica e eurocêntrica, limita-nos à armadilha de se ver e se reconhecer no outro... e quem é esse outro? É o outro que se fez como princípio, primordial e uníssono, e reduziu nosso ser e identidades ao colonial e a uma racionalidade que não é nossa.

Logo, a dialética nos manteria na posição de inferiores e de sub-ser, presos às armadilhas do (cis)tema. Por isso, para mim, o decolonial não pode enveredar-se unicamente pela dialética, mas ousar novos territórios, como a analética²¹ do filósofo argentino Dussel. Daí o quão a encruzilhada se faz oportuna, nela não há o hegemônico e o hierárquico, pois é mais democrática, cabe mais gentes.

Num trabalho transgressor²² como este, não poderia me deter a metodologias tradicionalistas e, muitas vezes, com amarras cartesianas, as quais sedimentam ainda mais o *status quo*. É preciso (re)considerar caminhos, antes obscurecidos, mas agora pertinentes e revolucionários, para regurgitar²³ avanços sociais e novos conhecimentos.

Para tanto, além de extrapolar a dialética, assumo o rompimento com o termo metodologia – que carrega um desgaste acadêmico e uma herança eurocêntrica, visto que denota normas, regras e ordem –, e, a fim de seguir a perspectiva de estilhaçar e rasurar o hegemônico, declino do padrão para, doravante, usar “odu criativo e afroepistêmico” como recurso linguístico e discursivo. Partindo dessa nova realidade, configuro a encruzilhada como fio

²¹ É um método que considera aspectos antropológicos, contextos, uma ética de reciprocidade, indo além das epistemologias do Norte e da Totalidade fechada e restritiva; afinal, há muitos fragmentos na totalidade, é preciso perceber a exterioridade – o outro. A analética é, pois, a práxis de libertação dos oprimidos, por um processo dialógico, explorando o método da escuta – ouvir a voz do outro – para uma consciência crítica. Portanto, entende-se analética, na perspectiva dusseliana, como o método mais abrangente, "ético" e apropriado para uma filosofia latino-americana de libertação. (DUSSEL, 1980, p. 165-166).

²² Para este meu percurso, não incorporo "transgredir" como um sentido meramente pejorativo e punitivo, e sim, pautando-me em bell hooks (2013; 2020) e Eduardo Miranda (2020), como uma forma de se fazer crítico, revolucionário, que envolve movimento, inquietação, ruptura para um novo pensar. Ou seja, transgredir é (auto)conhecer.

²³ Um deglutir antropofágico que transborde diversidade.

condutor procedimental, um olhar rizomático e transcategorial para desmoralizar a heteronormatividade, a cisgeneridade, a branquitude e o capitalismo por uma decolonialidade epistemológica e educacional. Ancoro-me na Pedagogia das Encruzilhadas de Luiz Rufino, como um eixo teórico fundante deste despertar acadêmico, pois, como ele, acredito que...

(...) a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário. Por mais contundente que venha a ser o processo de libertação, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim barbárie. Dessa forma, inscreve-se o fato de, a partir desse acontecimento, emergir também a necessidade da invenção de novos seres. Assim escrevo: resiliência = reconstrução tática a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial; transgressão = invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas. (2019, p. 7)

Compete a nós rasurar, fissurar, rachar, deslocar, subverter o (cis)tema. Imprimir nossa corporeidade, nossas memórias, nossa ancestralidade, nossa criatividade, nossa subjetividade acadêmica; desestabilizar o hegemônico. A batalha é também pelo discurso, pelo signo, para assumir nosso lugar de fala, situado por nossa irmã feminista Djamila Ribeiro (2017), (re)encontrar nosso poder e se (re)conhecer.

A estratégia é dismantelar esse esquema hegemônico propagado e institucionalizado por discursos de poder que legitimam violências e violações de direitos, fazendo da encruzilhada o ponto de reflexão e de intersecção, onde todos os nossos corpos espiralares se abrigam e se atravessam, mas também onde todos os cânones coloniais insistem em nos sepultar e condenar à invisibilidade.

As desigualdades serão escancaradas, postas em xeque, sendo rasuradas as imprecisões epistemológicas e culturais do colonialismo enquanto (cis)tema de dominação e segregação, por meio de um processo (trans)linguístico e interseccional de análise, encruzilhando poesia, discurso, linguagem, subjetividade, memória, corpo e ancestralidade para, assim, propor uma pedagogia de resistência e de libertação, a Pedagogia do *Pajubá*.

A encruzilhada se faz presente, elementar e construtiva no desenrolar criativo, teórico e procedimental deste trabalho. Sem o ponto de intersecção, reflexão e contradição, nada deste construto textual, de cunho contra-hegemônico e protestante (alude-se aqui a protestar), teria fundamento e existência. Quero dizer que não só o corpo atravessa encruzilhadas como também a mente e todas as nossas relações/conexões com o outro, consigo mesmo e com o meio. A encruzilhada entrelaça o material e o imaterial, o concreto e o abstrato, o mundo físico e o das

ideias, o santo e o profano (reitera-se aqui que as relações não são dualísticas e dicotômicas, e sim transversais)... e tudo isso junto numa alquimia heterogênea e sensorial.

Daí a fulcralidade de nos movimentarmos para (r)epistemologizar a interseccionalidade – usurpada e corrompida do seu valor semântico pelo arquétipo eurocêntrico preponderante nas academias – que passou a ser designada exclusivamente às “minorias” (terminologia trevosa) e como forma de maquiagem políticas públicas para a diversidade.

Defino, para que este “epistemologizar” tenha forma e conteúdo, que a encruzilhada, no prisma da sua análise procedimental, é atravessada na dinâmica social por: categorias arrançadas como essenciais para o conceito de identidade (o *equê* do cada um no seu quadrado); ponto e observação do outro e a autodeterminação do sujeito, que não está inerte em uma categoria, mas corresponde a um entrelaçamento delas; invisibilidade desses corpos interseccionais que carregam os traços e os arquétipos definidos pelo colonialismo como inferiores, sub-humanos e até não-humanos; luta do nosso ser perante o outro ser e a nós mesmos (como me vejo, como o outro me percebe e o que minha corporeidade representa); e cânones do sistema de poder do colonialismo: racismo, heteropatriarcado, cisgeneridade...

Desse modo, entendo que a encruzilhada é constituída e formada de interseccionalidades, bem como a interseccionalidade dispõe de encruzilhadas. Quer dizer, a encruzilhada e a interseccionalidade são osmoticamente a mesma representação. Esse ponto se confirma quando Carla Akotirene diz que “ao consultar quem me é devido, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade” (2019, p. 15). O apelo é, portanto, simbiótico. Em transfluência²⁴, a encruzilhada e a interseccionalidade nos permitem entender as contradições e as violências da dinâmica social, porque são interligadas.

A perspectiva, para esta dissertação, é a encruzilhada como dispositivo interseccional procedimental, sem hierarquizações, privilégios e sem a exclusividade das diferenças, uma vez que as diferenças não tem seus escolhidos, ela só sofreu abuso pelas mãos do colonialismo e dos seus herdeiros molestadores de corpos, identidades, existências. Carla Akotirene fundamenta que

A interseccionalidade não é narrativa teórica de excluídos. Os letramentos ancestrais evitam pensarmos em termos como “problema negro”, “problema da mulher” e “questão das travestis”. Aprendamos com a pensadora Grada Kilomba que as diferenças são sempre relacionais, todas e todos são diferentes uns em relação aos

²⁴ Intenciono um neologismo que miscigena “confluência” e “transversalidade”, a significar o ponto de convergência entre elementos que também se atravessam.

outros. Raciocínio exato sobre a interseccionalidade, desinteressada nas diferenças identitárias, mas nas desigualdades impostas pela matriz de opressão. (2019, p. 30)

Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge complementarizam a apreciação de Akotirene ao dizerem que os princípios organizacionais – investigação e práxis críticas – são vitais para a interseccionalidade como ferramenta analítica e que “a interseccionalidade não é simplesmente um método de fazer pesquisa, também é uma ferramenta de empoderamento das pessoas” (2021, p. 57).

Por essa razão, a encruzilhada é o rizoma²⁵ para esse fazer metodológico espiralar, atravessando todos os nucleares dispositivos que sustentam a matriz da colonialidade e que se encontram e entrelaçam nas avenidas identitárias, gerando assim desigualdades e exclusões.

Como recurso procedimental, ademais, exploro o fazer criativo ao longo de todo texto. Para tanto, o neologismo se torna uma possibilidade auspiciosa de enxovalhar e enchoçar o (cis)tema, pois é a própria caracterização do que representa o *Pajubá*, a criação para (re)criação. Ele se faz criativo, dinâmico e poético, sugere novos saberes e prima pela diversidade. O neologismo, portanto, revela-se interseccional, pois se funda nas encruzilhadas das vicissitudes coloniais para ser resistência, corpo e voz. Vozes antes inaudíveis, mas agora materializando-se poesia.

O cerne da análise não está necessariamente em respeitar a diversidade, mas sim em exercitar e (re)viver o que é a diversidade, o foco é a desobediência epistemológica e colonial. Nós somos diversos, todos, cada um na sua corporeidade, perspectiva e assimetria, já nos alertou Kilomba. O problema não é o inverso, interseccional, senão a desigualdade e a colonialidade do poder (estrutura, violências e violações, apagamento cultural, sincretismo, assimilação, acomodação), do saber (hegemonia epistemológica, epistemicídio, discursos de poder – linguagem e signos, invisibilidade acadêmica) e do ser (corporeidade, identidade, cosmovisão, invisibilização sociopolítica do corpo, o não-ser), apropriando-me de Aníbal Quijano.

Em suma, apresento, como odu, uma "lógica existencial", que entendo ser a lógica das encruzilhadas, nossa composição diversa e dinâmica, além das algemas da razão. Oras, nossa existência é meramente racional? Interseccionalmente não. Sabemos que subjetividades, emoções, memórias são inexoráveis à compreensão das estruturas individuais, sociais, políticas

²⁵ Importante salientar que o rizoma, como agenciamento, é um mapa aberto, múltiplo e que coloca em xeque noções de sujeito e estilhaça todo binarismo pensado e construído pelo colonialismo ocidental. Portanto, a encruzilhada, sob signo do rizoma, é o multiplicador que não tem começo e nem fim, flexibiliza entendimentos e permite desvios.

e culturais. Nada é isento de parcialidade, mesmo as proposições mais racionalizadas, técnicas e acadêmicas; elas apenas disfarçam-se muito bem, estrategicamente assolapando as subjetividades.

A intenção não é, necessariamente, invalidar toda lógica racional, e sim sugerir outras formas de indagar as dinâmicas sociais. A lógica das encruzilhadas, portanto, funciona aqui como uma análise interseccional para problematizar os esquemas coloniais na realidade vivida e sentida do “não-ser”. Até porque nem sempre a verdade da "lógica pura" reflete a realidade. Foi esse tipo de lógica – absolutista e universalista – que nos condenou ao ostracismo e às violências históricas.

Quantos preconceitos – racismo, lgbtphobia, sexismo, aporofobia – não foram legitimados por racionalismos científicos e analogias perversas (higienismo, eugenismo, eurocentrismo, escravidão, cisheteronormatividade, binaridade). Por isso, a perspectiva de análise para mim é outra, os corpos precisam de afeto, atenção, empatia, reparação, não só de razão. Este trabalho captura as dores, as marcas, as existências. E, para isso, coloco-me como sou: preto, gay, protagonista, periférico (pelo eixo capitalista), professor e na descoberta da minha ancestralidade. Pertinentemente, dialoga aqui a “Pedagogia da Desobediência”, de uma irmã de pele e de opressão Thifanny Odara, que, com primor, sugere uma nova forma não só de pensar, mas de praticar a educação para além dos instrumentos...

Cabe ressaltar, ainda, que ao longo dos anos, percebe-se que o desrespeito às identidades sexuais e gênero dissidentes vem crescendo, a empatia e o respeito às diferenças estão cada vez mais no esquecimento tanto no ambiente educacional quanto em algumas práticas exercidas pelos docentes. Portanto, são necessárias algumas mudanças: a escola precisa assumir o seu papel, que é transformar o que está imposto e exposto nesse contexto de desrespeito e desvalorização das diferenças. (ODARA, 2020, p. 86)

Essa pedagogia odara²⁶, portanto, constitui o bojo procedimental de análise tanto quanto a “Pedagogia das Encruzilhadas” de Rufino e “Pedagogias das Travestilidades” de Maria Clara Araújo dos Passos, alicerçando o meu caminhar e me orientando e alertando sobre as armadilhas do colonialismo nos becos escuros das encruzilhadas.

É um processo que procura, portanto, validar a encruzilhada como início, meio e não-fim, visto que ela não é fixa pelo seu caráter nômade e flexível, como nosso deus errante Exu. “A própria interseccionalidade está em constante processo de construção, e esses casos ilustram diferentes maneiras de usá-la como ferramenta analítica” (COLLINS, 2021, p. 51).

²⁶ Expressão que significa, em Pajubá, tanto uma coisa bonita, elegante quanto grande (muito usado para se referir ao “pau” – ex: neca odara). Intencionalmente uso esse termo entrecruzando os sentidos, referindo-me a ser uma pedagogia boa como também advinda de uma mulher trans permanentemente objetificada em função da sua neca.

É por essa encruzilhada interseccional como odu criativo e afroepistêmico que fundamento a Pedagogia do *Pajubá* uma arma hercúlia de resistência, solapando os cânones homogeneizantes e resguardando as diferenças, que são um ponto-chave para fissurar o hegemônico. A encruzilhada/interseccionalidade, desse modo, é a forma, o conteúdo, o método, a (meta)linguagem de todo esse produto acadêmico proposto. Ela é a própria Pedagogia do *Pajubá*.

3. A SUBVERSÃO PELO PAJUBÁ: UM LEVANTAMENTO DE LITERATURA

Desta caminhada inconforme tendo explicitado cada passo, não poderia me eximir de uma análise mais depurada e parca no que tange aos trabalhos já existentes referentes ao *Pajubá*, partindo para uma sumária revisão integrativa portanto. Em quais áreas do conhecimento predominam as produções existentes? Que temas abordam? Há alguma relação com o caráter pedagógico e político? Esse traçado permite-me entender o quão *Avant joju* pode ser o meu dissertar poético-acadêmico, quer dizer, a validade da Pedagogia do *Pajubá* como atravessadora de encruzilhadas e um dispositivo contra-hegemônico e subversivo...

Como primeiro passo, defini que as bases de dados a serem perquiridas eram SciELO, Capes, Periódicos UnB e Google Acadêmico. Optei por não restringir as buscas em nenhum período/tempo específico, pois queria o máximo possível de fidedignidade e precisão (o que se produziu até hoje?). Para facilitar no processo, determinei como descritor de pesquisa, a princípio, o próprio termo "*Pajubá*", a fim de alcançar o máximo possível de trabalhos que façam tal menção. Foram encontrados, pois, uma média de 1130 trabalhos na base Google Acadêmico, 6 na CAPES, 2 nos periódicos UnB e 1 pela SciELO, que de algum modo tratavam sobre o *Pajubá*. Contudo, o enfoque, nesta minha pretensão acadêmica, é o *Pajubá* como símbolo e égide de/para transformação pedagógica, portanto, considereei imprescindível direcionar um pouco mais a pesquisa adicionando mais um descritor "pedagogia" e efetuando o cruzamento "Pedagogia AND *Pajubá*" nas buscas. Como resultado, as bases CAPES, periódicos UnB e SciELO não apresentaram quaisquer produções, porém obtive pelo Google Acadêmico um total de 395 escritos, dos quais li os títulos a priori para já tentar detectar uma confluência, conseguindo, nessa etapa, reduzir o total para 25. Em sequência, parti para leitura dos resumos a fim de entender o escopo e os objetivos de cada produção. Apenas 10 trabalhos aproximam-se mais da minha proposta, alguns com ideias inquietantes e criativas, outros mais decoloniais, alguns interseccionando-se, todavia nenhum sugere uma pedagogia do *Pajubá*, como contra-dispositivo não só epistemológico, mas também político-pedagógico e estrutural.

Vamos a eles...

A Dissertação de Mestrado "Rasgando uniformes e descosturando normas de gênero no espaço escolar", de Carlos André Araújo Menezes (2019), trata da relevância da expressão de estudantes gays e lésbicas, também pelo uso do *Pajubá*, para uma ampliação dos debates acerca das diversidades numa escola de Sergipe. O trabalho cruza narrativas dos alunos, do professor pesquisador e de colegas de profissão. A pesquisa apresenta que há um movimento de

renovação curricular na referida escola, com práticas pedagógicas *queer*, a gerar um ambiente mais inclusivo e democrático. Outra produção que explora a perspectiva *queer* é “(Des)aprendendo com o fracasso: estratégias para queerizar a educação musical em sala de aula”, trabalho de conclusão de curso da Flora Camargo Gurfinkel (2021), que propõe caminhos mais plurais e uma educação mais inclusiva, mediada por bell hooks e Paulo Freire. A arte *queer* também aparece como escopo para o ensino das artes visuais, no artigo “Possibilidades para a educação a distância: o ensino da arte *queer*”, Rogério Gomes do Nascimento Silva (2021), que sugere atividades mais representativas e inclusivas para o público trans e travesti no EAD.

Chamou-me atenção um trabalho de conclusão de curso “Balbúrdia na universidade pública: (r)existência LGBTQIAP+ no Instituto de Artes da Unesp e suas possibilidades pedagógicas”, de Mateus de Freitas Campos (2023), que emaranhou experiências pessoais a fatos históricos e a vivências no âmbito acadêmico para avultar a preciosidade de uma pedagogia *queer* (“*cuir*” – como oportunismo epistêmico do autor) para dentro das salas de aula. O trabalho é um mergulho sintomático de um homem cis-gay (próprio autor) nas travessias violentas e confusas de uma sociedade heteronormativa; um valoroso expurgar subversivo pela escrita subjetiva.

Em “Corpos que importam – diálogos (trans)formadores: reflexões acerca dos corpos de transexuais e travestis e a educação”, trabalho de conclusão de curso de Carlos Henrique Alves de Lima (2019), assume-se uma perspectiva interseccional para analisar os discursos de pessoas trans e travestis que atravessam e se cruzam no espaço educacional quanto à identidade de gênero, sexual e racial. Foi produzido um curta-metragem “Corpos que importam” por meio de entrevistas semiestruturadas, as quais revelaram as diversas encruzilhadas dos corpos trans e travestis, expondo o padrão binário, as violências simbólicas, estruturais e institucionais.

Cruzei com uma Dissertação que apresenta como metodologia a encruzilhada, explorando como os corpos dissidentes (negras, trans, indígenas, pessoas com deficiência) conseguem resistir e transgredir o sistema no espaço escolar/acadêmico, como pesquisadoras, assumindo o papel de sujeitas nas avenidas identitárias. O título do trabalho de Lucas Dantas (2021) é “Dissidência, resistência e transgressão no espaço escolar: vozes trans, negras, indígenas e de pessoas com deficiência na encruzilhada epistêmica”. Esse trabalho em especial traz similaridades metodológico-teóricas com minha proposta em alguns aspectos como uma base interseccional por intermédio de Carla Akotirene e Kimberly Crenshaw, além de uma nova proposta epistemológica.

A Dissertação de Mestrado “‘Pajubo, logo existo’: o Pajubá como chave epistemológica em Neca, de Amara Moira”, de Ailton Gomes da Silva Junior (2023), contesta o apelo

persistente dos trabalhos acadêmicos em focar no caráter identitário, na historicidade do dialeto, como na sua origem de matriz predominantemente africana. Em oposição, essa dissertação identificou, ao analisar produções literárias e acadêmicas de travestis, que o Pajubá se consuma como uma estratégia política e linguística, que perpetra novas epistemologias. O autor constata o rompimento dos pilares eurocêntricos e dos conhecimentos cartesianos através de produções de travestis, aqui, protagonistas e sujeitas acadêmicas, o que nos eleva a um status de esperança, oriunda, consoante minha leitura, do “esperançar” freiriano. Uma outra Dissertação de nome “Existe ‘universidade’ em Pajubá?: transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans”, de Brume Iazzetti (2021), também evidencia a participação de pessoas trans nas giras e tertúlias acadêmicas, em uma perspectiva interseccional, empregando o *Pajubá* como uma ferramenta político-linguística e complexa. Em ambos os trabalhos o *Pajubá* exercita uma centralidade no proceder teórico-argumentativo.

Não me poderia esquivar de elucidar o artigo “Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais”, Sofia Favero (2020), que agradavelmente cruzou meu caminho pajubeiro, ávido por entender e desconstruir epistemologias falciformes que ceifam qualquer existência ontológica nossa. O referido trabalho barbariza a academia ao evidenciar na “bafônica” contribuição intelectual de travestis na contemporaneidade, partindo para seus postos de direito como pesquisadoras – logo me recaio na percepção de “sujeito” de Grada Kilomba, em que saímos do estado de meros objetos. O texto ressalta a politização e a integração mais organizada e engendradora das travestis, retocando e “picumanizando” o (cis)tema. Não para menos, o autor ressalta importantes e célebres travestis que se destacaram e destacam na produção acadêmica, como Viviane Vergueiro, Jaqueline Gomes de Jesus, Megg Rayara²⁷ entre outras. O *Pajubá* aparece como estratégia epistemológica e como corolário linguístico. No texto propõe-se, em suma, pajubar a ética.

A única Tese de Doutorado que me deparei e capturei alguma relação temática se destacou por abordar a diversidade de gênero em práticas pedagógicas que ultrapassem os limites da binaridade: “É uma educação diferente: sentidos e significados de experiências educacionais a partir de um curso pré-vestibular LGBT”, José Ricardo Marques Braga (2022), trata de uma investigação conduzida por observação da interação social e pedagógica entre os estudantes e os profissionais no ambiente de um cursinho pré-vestibular que tem como proposta central atender os corpos arquetipicamente rejeitados do/no sistema que não performam o padrão, LGBTI+ principalmente. O trabalho percebeu vivências pedagógicas mais

²⁷ Demos o devido valor político, social, educacional a essa que foi a primeira travesti negra doutora no/do Brasil, que conquistou tal feito muito recentemente em 2017.

democráticas e inclusivas. A outra tese chamada “Gênero, diversidade e ensino de Língua Portuguesa.

Para estabelecer um contraponto e refutar proposições inconformes, problematizando-as, selecionei duas produções em conteste, as quais explicitam o *Pajubá*, todavia deslizam em determinados conceitos, epistemologias e discursos ainda inertes em estruturas coloniais, a saber:

No trabalho cujo título desperta bastante curiosidade “E aí? (Inhaí), fazendo a egípcia: o Pajubá enquanto um dispositivo biopolítico de resistência para a promoção de uma pedagogia transgressora”, que integrou um Seminário de políticas públicas e práxis educacional, de Célio Silva Meira et al (2019), analisa-se o *Pajubá* como performatividade linguística e um tipo de blindagem/resistência para a população LGBTI+. Entretanto, deparei-me com equívocos epistemológicos e conceituais, como percebido na expressão “linguagem dos homossexuais” (p. 3072) para se referir ao *Pajubá*, havendo uma precipitação e generalização do vocábulo “homossexuais”, tendo em vista que orientação sexual e identidade de gênero se distinguem, uma pessoa trans ou travesti pode se ver bissexual, pansexual ou, até mesmo, heterossexual por exemplo. Quero elucidar, desse modo, que LGBTI+ não se resume à homossexualidade em si, é um leque muito mais vasto e complexo. Percebi também o tratamento de língua e linguagem como sinonímias no trecho “tanto a língua dos negros como a dos homossexuais ultrapassam as barreiras da ideia de língua apenas como canal de comunicação, abarcando conceitos mais amplos, principalmente do ponto de vista identitário” (p. 3079-3080), o que soa confuso. Outra problemática epistemológica é o uso tanto do termo “comunidade” quanto “população” para se referir à LGBTI+: no resumo do trabalho aparece população, já em outras partes usa-se comunidade. O que é afinal? Ressalto ademais a inadequação, quanto ao caráter político-social e ideológico, do termo “exótico” associado a “diferente” (p. 3081).

Já “Do expurgo ao Pajubá: projeto interdisciplinar sobre rejeição, acolhimento, família e questão de fé”, de Anderson Kleyton Andrade et al (2022), apresentado no VIII Congresso Nacional de Educação, é um trabalho que, ao ler o resumo, imagina-se um movimento fluido e epistemológico do *Pajubá*, que seria uma ferramenta de inclusão e construção de novos conhecimentos e significados no ambiente escolar, contestando a binaridade e a heteronormatividade. Contudo, ao continuar a leitura, me inquietei em um momento em que apareceu um equívoco discursivo e epistemológico, que me sugeriu uma herança estrutural, pela expressão “encontro cultural dos travestis” (p.3), esse uso da flexão no masculino é desrespeitoso e desqualifica a proposição inicial do trabalho de certo modo. Ainda assim, não

desconsidero a intenção do projeto em sua totalidade, que pode ser produtivo em sala de aula caso bem conduzido e orientado.

Num espectro geral, há um predomínio de trabalhos com um apelo mais (socio)linguístico e sistêmico do *Pajubá*, enquanto dialeto de resistência, identidade e proteção. Destacam-se também textos que reconhecem o *Pajubá* como instrumento político e cultural, contra a violência pelos dispositivos de poder. Cabe elucidar que esses trabalhos interseccionam-se muitas vezes, apresentando encruzadas ideológicas, semânticas e temáticas, pelo uso da teoria queer por exemplo que vem expandindo-se nos últimos anos. Basicamente, a maioria dos estudos que abordam o *Pajubá* reduzem-se a aspectos linguísticos e identitários. Em certos trabalhos, reconheço a contextualização histórico-política do *Pajubá* pinçada ao movimento transfeminista e às aguerridas movimentistas LGBTI+; bem como a relação aos “irmãos de terreiro”, das religiões de matrizes africanas. Quando não, aparece em citações e notas de rodapé, justificando o uso de vocábulos ou sendo apenas referência superficial como pano de fundo e/ou recurso estilístico e tergiversável.

Ao periciar outras literaturas/livros que pudessem contemplar a temática pajubeira, após uma varredura, o resultado não saiu tão exitoso do ponto de vista acadêmico, ou melhor, evolutivo/progressista da academia quanto aos referenciais teóricos, pois se mostraram ainda incipientes: resalto “Linguagens Pajubeyras: Re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade”, tese de doutorado do Carlos Henrique Lucas Lima (2017) que virou livro; “Bajubá: memórias e diálogos das travestis”, da feminista contemporânea Gabriela Costa Araujo (2019); e “Pequeno dicionário Pajubá Palmense”, Paulo Ricardo Rodrigues e Karylleila dos Santos (2023). Mesmo assim, essa garimpada literata acadêmica me foi deveras elucidativa, já que lustrou o quilate do meu projeto enquanto adicto e representante da luta decolonial. Portanto, não há idealizada e substancializada qualquer Pedagogia do *Pajubá*... Até agora!

Não obstante, essa revisão de literatura me colocou diante de autoras dissidentes que estão desbravando os *edis*²⁸ da academia e penetrando seus *ocanis* no dispositivo da cisgeneridade, estou, pois, referindo-me as manas trans e travestis, das quais fagocitei ideias e epistemologias que *nenam*²⁹ todo esse (cis)tema e me lampejam consciências *odaras*, que geram uma escrita de si por vezes poética, e, ao mesmo tempo, acadêmica (para ser resistência) e invertida. Destaco “Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade”, de Viviane Vergueiro (2015); “Pedagogia da Desobediência”, de Thiffany Odara (2020); “Pedagogia das

²⁸ Refere-se a “cu”, “anus”, “orifício anal” no dialeto *Pajubá*.

²⁹ Expressão também encontrada no *Pajubá* que significa “cocô”, “fezes”.

Travestilidades”, de Maria Clara Araújo dos Passos (2022); “Zonas De Te(N)São Entre Desejo E Nojo: Cisgeneridade como paradigma de subjetivação sexual”, de Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da Silva (2023); “Transfeminismo”, de Letícia Nascimento (2023). Nelas encontro possibilidade de novas práticas pedagógicas e epistemológicas: são indispensáveis e substanciais, portanto, para o abrilhantamento e fundamentação da Pedagogia do *Pajubá*.

Tanto quanto não posso negligenciar a imprescindibilidade do movimento negro com inúmeras figuras como Anibal Quijano, Fanon, Cesaire, Abdias do Nascimento, Clovis Moura e a “afrota” que é a interseccionalidade das feministas negras para maior profundidade no entendimento da dinâmica social sob a perspectiva decolonial. A interseccionalidade se faz viva e ígnea nessa minha trajetória pajubeira, aliás, o meu esteio teórico-metodológico.

Um marco que sinalizou e simbolizou a importância da ocupação dos espaços e a aguerrida dos movimentos sociais foi a aplicação do ENEM 2018, que surpreendeu colocando um texto sobre o dialeto *Pajubá* para desenvolver questões tangenciadas na variação linguística, ou seja, de caráter puramente linguístico. Mesmo não dimensionando o impacto do dialeto no que tange à política, cultura, epistemologia e resistência, a prova tem sim seu valor histórico, haja vista seu impacto social, gerando debates, opiniões, reflexões, protestos... muitos movimentos de direita e alas conservadoras revoltaram-se, impugnando à esquerda o epíteto de praticantes de doutrinação cunhados por ideologias comunistas e subversivas. Em face, constatei nessas encruzilhadas acadêmicas que muitas produções referentes ao *Pajubá* começaram a fervilhar impulsionadas pelo ENEM.

Isso significa que muitos pesquisadores/acadêmicos se mobilizaram, produzindo sobre o tema e pajubando a escrita como forma de reagir às missivas neoconservadoras, período carimbado por coalizão ostensiva, ruptura, extremismo ideológico e um governo de extrema-direita que se empenhou em ser reacionário aos avanços das políticas públicas para diversos, senão todos, grupos/nichos sociais historicamente apagados e subjugados no Brasil. Não nos esqueçamos do levante arredo da "ideologia de gênero"; da vinculação da pedofilia à população LGBTI+; do massacre e sucateamento das instituições superiores públicas de ensino associadas à “balbúrdia”; da suavização das mazelas e crimes praticados na ditadura militar; da defesa leviana e infundada do racismo reverso; da perseguição a corpos periféricos com discursos necropolíticos pelo eu-hegemônico como "bandido bom é bandido morto" (excluindo-se, claro, os de colarinho branco). Um exemplo claro e irrefutável que comprova a legitimação dessas violências se revelou quando o candidato à presidência da república na época, 2018, verborragiou, em rede nacional durante uma entrevista a um dos jornais de maior impacto e alcance do país, que é preciso “dar para o agente de segurança pública o excludente de ilicitude.

Ele entra, resolve o problema. Se matar 10, 15 ou 20, com 10 ou 30 tiros cada um, ele tem que ser condecorado [o policial] e não processado” (G1, 2018). Essa realidade dantesca, que ao ser revisitada tanto me aturde e entristece, está imbricada ao neoconservadorismo/fanatismo religioso e ultraliberalismo a cercear liberdades individuais e sexuais, e a condenar o que e quem a ela se diverge.

Lembrei-me ainda de mais um episódio, 2003, em que o então deputado federal Jair Bolsonaro, em plena tribuna, discursava, imprudente e covardemente, que “enquanto o Estado não tiver coragem de adotar a pena de morte, o crime de extermínio, no meu entender, será muito bem-vindo. Se não houver espaço para ele na Bahia, pode ir para o Rio de Janeiro” (2003). Se isso não se configura uma estratégia epistemológica discursiva e necropolítica pelo “dispositivo de racialidade” – expressão desenvolvida habilidosamente pela ilustre pensadora feminista negra Sueli Carneiro, em diálogo com o dispositivo de poder de Foucault – abro mão das minhas perquirições acadêmicas e do meu letramento para lançar-me na cova dessa minha “existência perniciososa e fatídica” então. Em corroboração, Achille Mbembe (2018, p. 18) diria que o “racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, ‘este velho direito soberano de matar’”. Aqui me deito e aqui me sepulto!

É contra tudo isso que a Pedagogia do *Pajubá* se ascende, atuando como uma nova lente para enxergarmos com profusão e criticidade as armadilhas deletérias que nos assombram e sujeitam a posição do não-ser, descartáveis para a ontologia, haja vista o dispositivo de racialidade atrelado ao biopoder que, como métrica, decidem quem deve ou não viver. E assim chancelamos a necropolítica sem nem nos darmos conta, até porque muitos de nós somos levados por meandros ardilosos de epistemes articuladamente consistentes e convincentes. Eis a perfídia do jogo de poder: um preto pobre querer outro preto morto; um homem preto que violenta/mata “sua preta”³⁰. Chega de tanto sangue e seios pútridos!

³⁰ Expressão intencional para me referir às relações tóxicas em que o marido assume que a esposa é uma posse, propriedade, objeto; logo, lhe deve obediência e serventia, vínculos de submissão, obsessão que muitas vezes levam a mortes.

EPÍGRAFE II – TRISTE LOUCA OU MÁ (FRANCISCO, EL HOMBRE)

*Triste, Louca Ou Má
Francisco, el Hombre*

*Triste, louca ou má
Será qualificada ela
Quem recusar
Seguir receita tal*

*A receita cultural
Do marido, da família
Cuida, cuida da rotina*

*Só mesmo rejeita
Bem conhecida receita
Quem, não sem dores
Aceita que tudo deve mudar*

*Que um homem não te define
Sua casa não te define
Sua carne não te define
Você é seu próprio lar*

*Um homem não te define
Sua casa não te define
Sua carne não te define
Você é seu próprio lar*

*Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só*

*Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só*

Eu não me vejo na palavra

*Fêmea: Alvo de caça
Conformada vítima*

*Prefiro queimar o mapa
Traçar de novo a estrada
Ver cores nas cinzas
E a vida reinventar*

*E um homem não me define
Minha casa não me define
Minha carne não me define
Eu sou meu próprio lar*

*E um homem não me define
Minha casa não me define
Minha carne não me define
Eu sou meu próprio lar*

*Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só*

*Ela desatinou
Desatou nós
Vai viver só*

*Ela desatinou (e um homem não me define)
Desatou nós (minha casa não me define)
Vai viver só (minha carne não me define)
Eu sou meu próprio lar*

*Ela desatinou (e um homem não me define)
Desatou nós (minha casa não me define)
Vai viver (minha carne não me define)
Eu sou meu próprio lar*

4. ECOS NO TERREIRO: UM AXÉ³¹ À DIVERSIDADE E À DIFERENÇA

Em prudência, antecipo-me esclarecendo que a ideia de “diversidade” e “diferença”, como estatuto político deste dissertar poético-acadêmico, não flerta com o universalismo e padronizações que tomam determinados seres e costumes como referência e métrica de análise; alimento-me das feministas negras que sabiamente expandiram o significado das diferenças e provocaram rasuras nos cânones coloniais.

Audre Lorde, didaticamente, em um discurso no Hunter College, vai caminhando pelas encruzilhadas das diferenças experienciadas nas dinâmicas sociais, instigando-nos a perceber os riscos e perigos de uma definição homogeneizada, hierarquizada e universal do que é “ser diferente”. Sob que ótica está sendo aplicada a diferença e como estamos sendo programados para entendê-la? Lorde reconhece três formas de reagir às diferenças: ignorando-as, neutralizando-as; ou opondo-as. Essas crueldades no percurso epistemológico, sócio-político e simbólico das diferenças levam-nos a exercitarmos mudanças em nós mesmos para atendermos a um eu-hegemônico que insiste em nos apagar...

Certamente existem diferenças muito reais entre nós, de raça, de sexo, de idade, de sexualidade, de classe, de visão de mundo. Porém, não são as diferenças entre nós que nos afastam, que destroem o que temos em comum. É, em vez disso, nossa recusa em examinar as distorções que emergem de suas designações equivocadas e do uso ilegítimo que se pode fazer dessas diferenças quando não as reivindicamos nem as definimos por nossa conta. (LORDE, 2020, p. 43-44)

Complementando nossa discussão, no seu livro “Quem tem medo do feminismo negro?”, Djamila Ribeiro (2018) nos disponibiliza uma entrevista exclusiva que conseguiu com o grande nome da literatura negra contemporânea Grada Kilomba, a qual desabafa ser o racismo uma problemática branca e elucida-nos que o pensamento hegemônico de que sofremos discriminações porque somos diferentes “é um mito que precisa acabar. Não sou discriminada porque sou diferente, eu me torno diferente através da discriminação. É no momento da discriminação que sou apontada como tal. Precisamos desconstruir o racismo e descolonizar o conhecimento” (2018, p. 111).

A Pedagogia do *Pajubá* redefine a diferença, assim como Audre Lorde, Grada Kilomba e tantas outras pensadoras negras, para que não sejamos mais *outsiders* num espectro social,

³¹ Mas o que é esse tal de axé? Entendamos, a partir da leitura de Reginaldo Prandi, em "Os Candomblés de São Paulo", que "Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão na folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é benção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder" (1991, p. 103). Axé é fundamento e conhecimento.

político e cultural, arrombando os currículos tradicionais e ex(er)citando a riqueza da diversidade para um horizonte decolonial. Dito isso, pensar o axé da diferença significa, para essa pedagogia pajubeira, uma empreitada de descolonização, uma vez que a diferença, da forma que nos foi inculcada – como se só determinadas pessoas fossem “diferentes”, quase que “maculadas” –, é uma quimera imperialista, uma fantasia colonial, um stratagema para a legitimação de violações e exclusão de corpos. A pedagogia pajubeira objetiva um entendimento emancipado das diferenças para o exercício da diversidade enquanto *ethos*, *pathos* e *logos* sociopolítico.

Por que sustentamos o racismo, a homofobia, o sexismo e todos esses cânones no cenário sociopolítico? Versar sobre isso nos leva a recônditos incômodos e soturnos, pois demandam uma inflexão. Inegavelmente, novos paradigmas sociais estão ascendendo, mesmo que imprevisíveis e ainda tímidos, mas que provocam elucubrações e analogias, paradoxalmente, antagônicas, a criar até novas ideologias escolásticas, ou mesmo manter aquelas já alienantes.

Tendo como esteio a encruzilhada, parto, ao longo deste capítulo, de perspectivas histórico-sociais, epistemológicas e também intersubjetivas para um melhor conhecimento de como as diferenças chegaram ao centro das discussões seja a nível político seja a nível social, abrangendo o material (Leis, normativas, currículos, instrumentos) e o imaterial (subjetividade, discurso, ideologias, memórias).

Na hodiernidade não é possível mais ignorar as múltiplas identidades interseccionais possíveis dos indivíduos no meio social. Desse modo, tendo como pilares e condutores todos nós – responsáveis por formar cidadãos – deve-se educar para a diversidade, respaldando-se em eixos transversais e políticas de ensino de rompimento heterogêneas.

Coadunando com o ensejado, na Constituição Federal explicita-se no art. 3º que:

Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

IV – Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. (BRASIL, 1988)

Faz-se fulcral entendermos gênero, raça, sexualidade, classe e outras “categorias” numa perspectiva mais humana, social e não científica, descolando-os de julgamentos egoicos, heteronormativos e racistas, advindos de padrões obsoletos acerca da compreensão do que é o ser e suas complexidades, respeitando suas travessias entrecruzadas. Daí vem o papel da escola e da sociedade em serem corresponsáveis na formação e educação dos/das jovens, trazendo debates amplos de pertencimento social, de diversidade cultural, moral, física, entre tantas.

A população vive manipulada por significações históricas e culturais, que as geram um estado de cegueira, uma inércia social, em que as ações são repetidas e robotizadas, como se estivéssemos presos numa realidade virtual. Essa falta de lucidez e a cegueira coletiva são constatações que dialogam com a obra “Ensaio sobre a Cegueira”, José Saramago, em que o autor sugere uma sociedade imersa numa cegueira delirante, tendo de aprender, portanto, a enxergar de uma nova forma, com mais requinte e sensibilidade, a entender e sentir o que a rodeia e o universo no qual foi construída, uma estratégia kafkiana brilhante de provocação e crítica social.

A própria designação de masculino e feminino, a exemplificar, como manifestação maniqueísta e reducionista no âmbito das (inter)relações ao longo dos séculos, não se materializa cientificamente, uma vez que se trata de mais um produto social, estrategicamente engendrado. Essa dicotomia propagada na humanidade é oportuna pela manutenção do patriarcado e escamoteadora por meio da propagação do sexismo e supressão de direitos. Há uma concepção de que o homem é superior a mulher, e isso precisa ser comprovado de alguma forma, mesmo que por analogias infundadas e frágeis, pautadas muito mais no signo feito consciência coletiva pela égide da intencionalidade discursiva³².

Arelado a isso, para progredir nessa discussão, é irrefutável a necessidade de perpassarmos pela construção histórica e social quanto ao significado e compreensão da terminologia gênero, ou seja, seu caráter epistemológico e, ao mesmo tempo, empírico. Entender a transformação de um panorama dicotômico para um multifacetado se faz compulsório e complexo, tendo em vista as diversas manifestações e/ou performances nas travessias das identidades que ocorrem hodiernamente.

Enfim, não podemos deixar de validar o grande ato histórico que foi/é o feminismo negro e o transfeminismo para um novo pensar e perceber as interfaces de gênero, raça, sexualidade e classe, mostrando que a interseccionalidade é intrínseca, até porque a evolução acerca das epistemologias não se consumou linearmente, e sim pela evidenciação do entrecruzamento de diferentes aspectos concernentes à nossa composição humana.

Quando você, historicamente vítima do (cis)tema, inclina-se a integrar e se partidarizar ao nacionalismo hegemônico colonial, veste as máscaras da opressão e se torna um potencial opressor, a corroborar com Carla Akotirene (2019) que expõe a indiferença do movimento antirracista em relação à visibilidade das feministas pretas, bem como com a María Lugones,

³² Bakhtin e Volochínov (2009) trazem o valor da distribuição dos sintagmas num plano cartesiano linguístico, a propagar intenções e ideologias, dependendo dos interlocutores do discurso, translinguístico portanto.

que apresenta essa dominação tão cruel e alienante, em que homens pretos são cúmplices e colaboradores de violências às mulheres pretas.

O quanto somos leais a esse (cis)tema? Analisemos em paralelo e confluência, como arquétipo, os perigos do “homonacionalismo” – termo cunhado pela filósofa e teórica queer americana Jasbir Puar (2001), em mote de crítica às estratégias políticas e epistemológicas dos EUA de vestir uma imagem de defensor dos direitos das "minorias" como cortina de fumaça para cometerem etnocídios e justificarem suas ofensivas de guerra, criando-se a ideia do vilão muçulmano e islâmico por exemplo – trata-se de um sistema que forja a bondade do Ocidente em relação aos homossexuais, alegando que nunca fomos tão respeitados, ouvidos e acolhidos, com espaço social e político, grande balela moderna em crescente mundo afora.

A consequência disso são inúmeros LGBTI+ associados à extrema-direita, como vimos, até no Brasil, nesses últimos anos de profusão neoliberal e neoconservadora. Esse é o mecanismo usado pelos cânones do neocolonialismo e do neoliberalismo, a estratégia do discurso para ludibriar-nos e seduzir, promovendo, ademais, um epistemicídio aos movimentos antirracistas, feministas, LGBTI+ e afins. O apagamento legitima-se, portanto, com nosso cego consentimento.

Por isso, carecemos entender com clareza a matriz colonial moderna e suas armadilhas, entender que o (cis)tema não nos aceita, senão nos invisibiliza. Então, a luta decolonial não permite que compactuemos com o opressor, pois essa sujeição nos empurra ainda mais ao apagamento e ao não-ser, aclarado por Frantz Fanon (2008), "Peles Negras e Máscaras Brancas"; e Sueli Carneiro (2005), "A construção do outro como não-ser como fundamento do ser".

O falo dos cânones nos arromba sem cela... é preciso denunciá-los; e, para isso, propagar os nossos gemidos e gritar nossas vozes, fazer um ebó para expurgar essas premissas separatistas e coloniais acerca das diferenças. É isso que quero fazer aqui, incluir os excluídos abortados do (cis)tema, juntando-me a expoentes negros e LGBTI+, amparando-me, destarte, no feminismo negro, transfeminismo e em literaturas da diversidade e da transgressão.

Partamos, então, a elas...

4.1 Saravá, mães pretas feministas!

É urgente fazer falar o silêncio, refletir e debater essa herança marcada por expropriação, violência e brutalidade para não condenarmos a sociedade a repetir

indefinidamente atos anti-humanitários similares. Trata-se da herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente. (BENTO, 2022, p. 24)

Bato paó para as mães pretas e meus ancestrais!
Abrindo os meus caminhos e me concedendo a possibilidade da fala,
que tanto não falou – tão pouco politizou – mas que resiste valente e hoje fala.
Peço agô a estas preciosidades literatas: Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Neuza Santos,
Conceição Evaristo, Vanda Machado, Carla Akotirene,
pretas brasileiras que me inflam de poesia, ancestralidade e orgulho da minha pretitude...
Agô também a outras pretas de respeito, que me perfazem e trazem reflexão pedagógica e existencial:
Audre Lorde, bell hooks, Patrícia Hill Collins, María Lugones.
Os acordes desta "canção do respiro" se versam à medida que Exu vai abrindo meus caminhos,
me vestindo novos olhos e, assim, me expandindo...
Aí cada palavra vai ganhando vida e se alimentando dos anseios-desejos-lampejos,
é uma suruba de palavras, sentidos...
Claro, a gira é poética, de linguagem subversiva – por que não "transversiva"?!
Um baphon!

O leite do peito da negra açoitada talha em meio ao sangue da perversidade da branquitude que assombra seus corpos arquetipificados e matizados por olhares homicidas – seu filho é uma ameaça a ser exterminada –, emergentes do sistema de poder. Ela não é mulher, sim uma preta (gritam esses olhares). A quebra do silêncio se faz insurgente: as pretas, abjetas, vão falar...

Como age a “decência” de gênero nos nossos corpos? E os corpos das mulheres negras? Como se consolida essa matriz de gênero nas travessias identitárias para as feministas negras? Antes de mergulharmos no feminismo negro, dessas mulheres pretas aguerridas, indiscutivelmente contribuintes aos avanços acadêmicos, sociais, políticos e epistemológicos, acredito ser construtivo e analógico atravessarmos pontos centrais e relevantes da história para essa discussão, de modo espiralar, para entendermos as contradições de gênero, sexo, raça e do feminismo branco, entrecruzando os fatos até chegar aos dias atuais.

É mister o estudo dos elementos e componentes histórico-sociais e culturais para uma cognição mais realista e integral do processo de formação abstrata e também concreta dos indivíduos, ou seja, o desenvolvimento humano não se adequa ao prisma linear, evolutivo e previsível, uma vez que todos nós somos trans, multi, pluri, inter.

Esse contexto histórico e diacrônico do uso do sintagma gênero nas práticas e relações sociais ocorre em meio a rupturas e questionamentos, seu devir é paradoxalmente gradiente ao

mesmo tempo que obtuso, buscando solapar toda essa estrutura violenta, preconceituosa e que se obriga perene nos percursos da humanidade, precipuamente moderna.

Cruzemos o Atlântico novamente, ao encontro do colonizador, mas tendo como narrador um subalternizado histórico (eu), que nunca teve a história protagonizada pelos seus ancestrais, para nos familiarizarmos um pouco mais sobre a tipificação de gênero, sexo e raça, interseccionando o discurso do opressor e do oprimido.

Permito-me rebobinar mais de quinhentos anos... É babado, macho!

A ideia de sexo e gênero como sinônimos vem a partir do século XV para o XVI basicamente, definindo que o masculino é referente ao macho e o feminino à fêmea, uma simples especificação, sem existir um valor real ao aspecto do corpo e da biologia decerto, pois o sexo era um epifenômeno.

Não se pensava, portanto, no sexo enquanto constituição distinta relevante dos indivíduos, tendo em vista que os estudos anatômicos se caracterizavam mais fenomenológicos do que ontológicos, dada a época que ressoava um pós-período de trevas profundas no campo da ciência e da literatura, a existir um forte domínio ideológico da igreja ainda. Laqueur (2001, p. 19) ratifica essa premissa ao dizer que

Foi no mundo do sexo único que se falou mais diretamente sobre a biologia de dois sexos, que era mais arraigada no conceito do gênero, na cultura. Ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou o outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica.

Cabe destacar que até o século XVIII não se evidenciou a distinção entre os sexos de forma tão dicotômica e antagônica, sendo o homem e a mulher entendidos com morfologia similar (unissex), em que o órgão genital simboliza o desígnio do macho e da fêmea apenas, um é anatomicamente externo e o outro interno, isto é, a mulher seria um homem “invertido”, os órgãos reprodutores dos homens eram o padrão. Como bem evidenciado por TEDESCHI (2012, p. 127):

Havia um só sexo, o masculino, e a mulher era o representante inferior desse sexo porque não tinha calor vital suficiente para atingir a perfeição do macho. A noção de sexo estava subordinada à ideia de perfeição metafísica do corpo masculino. A hierarquia sexual ia da mulher ao homem. Sexo tinha como referente, exclusivamente, os órgãos reprodutores do homem. A natureza havia feito com que a mulher não tivesse o mesmo calor vital do homem, a fim de que pudesse abrigar o esperma e os óvulos fecundados sem destruí-los. Se a mulher fosse tão quente quanto o homem, o embrião poderia ser dissolvido.

Não obstante, ressalta-se que a superioridade masculina branca existia e era mantida de maneira cultural no Ocidente (como desde sempre o foi), pois o homem estava na posição de referência e perfeição, avaliava-se o grau e não a natureza essencialmente (LAQUEUR, 2001).

O debate de gênero, no que tange ao seu esteio sociocultural e manifestação subjetiva de reflexos do meio, ainda não acontecia, mas alguns destes padrões começam a ser refutados, quando

No final do século XVIII, tais crenças começam a cair em desuso. Até então, o que chamamos hoje de distinção de gênero não tinha como pressuposto a diferença dos sexos. A hierarquia galênico-platônica distinguia os gêneros tendo como suporte a unicidade sexual. Por que, então, começou-se a exigir a ideia de diferença de sexos para estabelecer a diferença de gênero entre homens e mulheres? (TEDESCHI, 2012, p. 127 e 128)

O gênero nasce, a princípio, como uma validação dicotômica da diferenciação entre homens e mulheres na sociedade, com o intuito de fixar e manipular a ideia de superioridade entre os sexos – pensando-se na perspectiva biológica – em que se postula o masculino sobre o feminino (PEDRO, 2005). Estipulam-se uma categorização e arquétipos segregadores, que se sustentam na “força natural masculina” e na “fragilidade feminina”, o que incide em falsas ideologias reforçadoras do sexismo, da misoginia, do machismo, que se fazem presentes de forma secular nas sociedades pelo mundo, e não esqueçamos da homofobia, alvo mais acintosamente subjugado a partir do século XIX, amalgamando, estrategicamente, proselitismo e ciência.

Como pode ser respaldado no seguinte trecho:

A partir do século XIX, teóricos importantes como Sigmund Freud, Karl Heinrich Ulrichs, Magnus Hirschfeld e Richard von Krafft-Ebing trazem o debate para o campo científico, o que acaba retirando o status de criminalidade designado para as relações homossexuais no Ocidente. Embora Freud e Hirschfeld tenham feito ponderações no sentido de destacar a função das forças pulsionais e inconscientes relacionadas à orientação do desejo sexual, e à possibilidade de considerar as relações homoeróticas como uma variedade das manifestações sexuais, foram as considerações de Krafft-Ebing que se destacaram no cenário científico, contribuindo para que a homossexualidade ocupasse um lugar junto às psicopatologias e perversões, constituindo-se como um desvio, uma doença e, portanto, passível de tratamento. (MESQUITA; PERUCCHI, 2016, p. 106)

Ou seja, a etiologia do gênero e da sexualidade pressupõe e carrega uma violência de cunho estrutural, respaldado em discursos de poder e fundamentações científicas ilegítimas que atingem distintos nichos sociais. Apesar de não ser mais urdida como crime, a homossexualidade assume papel degradante, uma ignomínia patológica – verdadeiro *coiô!*

As inquietudes vão se instalando no final do século XVIII, seguindo o fluxo indagativo e reestruturante de 1789, inflamado pela Revolução Francesa (já impulsionada pelo Iluminismo,

que apresenta novas perspectivas filosóficas e biológicas, de base mais epistêmica e ontológica), que traz um novo pensar da existência e dos direitos civis.

Em 1792, destacou-se a Mary Wollstonecraft, escritora e filósofa inglesa... branca... que foi considerada uma das impulsionadoras do feminismo de primeira onda, quase um século depois. Escreveu a obra *Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher*, em que expõe não haver diferenciação entre homens e mulheres e que estas não são inferiores por natureza, e sim vítimas da falta de educação que lhes era negada. Ela, portanto, defendia a igualdade entre homens e mulheres e o direito aos estudos, à educação, a uma maior participação social e política da mulher (TAYLOR, 2003).

Encruzilhando os fatos históricos, necessito salientar que a epistemologia de raça de modo segregatório e hierárquico vem com a modernidade, a partir do século XVI, justamente no período da expansão marítima e da colonização, sendo uma construção social moldada em interesses e estratégias de poder, bem como gênero e tantas outras categorizações “trucosas”³³ dessas avenidas das traiçoeiras similitudes.

Não cabe mais categorizar, como bem nos elucidava María Lugones (2008), é preciso tensionar e entender o corpo e a subjetividade na sua transversalidade e travestilidade, já que não existem categorias isoladas, mas sim interseccionais e polissêmicas. Eu sou preto, gay, espiritualista, pobre (numa concepção crítica marxista), professor (logo depois do termo ‘pobre’ para sugerir uma comunicação interdependente no bojo do capitalismo)...

Oras, o entendimento do corpo é transcategorial na sua (inter)complexidade, isto é, não se enquadra em um arquétipo, pois atravessa os limites da lógica fundante universalista, binária, heteronormativa, patriarcal e racista. Categorizar é reduzir: nenhum de nós é só preto/a; só gay; só lésbica; só bi; só trans; só mulher; só não-binário, por aí vai... mas sim, somos cósmicos e, antiteticamente, caóticos. Nossa diferença é perfeita porque nos substancializa e particulariza, e imperfeita porque subverte, incomoda, barbariza o cânone (o padrão), o mito universal.

Lugones borra as padronizações e sedimentações, entendendo nossa flutuação e as encruzilhadas nas avenidas identitárias:

Então, é evidente que a lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor. Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de

³³ Neologismo do entrecruzamento do termo “truque” (mentira; enganação; enrolação), do dialeto Pajubá, e da palavra “mentirosa”. Essa junção significa uma amplificação do sentido de mentirosa, enganosa.

reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial (2008, p. 82).

Agrupar-nos em categorias estanques é um grande óbice: primeiro porque dificulta vislumbrarmos as marcas das opressões de forma mais sistemática e crítica; também nos incute e induz assimilações, acomodações e aculturamentos – já me transportando a Clovis Moura (2020); e, por fim, nos faz querer ser esse outro (o que é visível e hegemônico), vestir máscaras, para acreditar, mesmo que quimericamente, ser da zona do ser, diriam os mestres Frantz Fanon e Sueli Carneiro. As categorias instalam desigualdades e hierarquizações.

Essa rotina do preto ainda ganharia mais alegorias e combustível, para um clímax de prazer da branquitude, no fim do século XVIII, com os ideais higienistas e eugenistas (ainda presentes no ideário social nos dias de hoje), que são a própria materialização do racismo e legitimação das violências; o poder das estruturas da biopolítica, levantada por Foucault e corroborada por Achille Mbembe.

Dando prosseguimento a nossa investida através do Atlântico, uma fagulha do movimento feminista a(s)cende-se no final do século XIX, impulsionado pelo Iluminismo e pelos ideais da Revolução Francesa – *liberté, égalité et fraternité* –, em que as mulheres, categoria que nessa época exclui interseccionalidades, cooptando exclusivamente mulheres brancas, da classe média e privilegiadas da Inglaterra e dos EUA, lutam, em suma, pelo direito à propriedade e ao voto (BOURCIER, 2021). Essa primeira onda feminista ficou mais conhecida como um movimento sufragista e pouco inclusivo, haja vista as disparidades de raça, classe, sexualidade ainda descartadas na esfera do debate na época.

Lógico que, mesmo em meio a problemas de definição quanto à universalização da “categoria mulher”, esse caminhar foi determinante para um despertar coletivo e de precedentes significativos para uma melhor condição das mulheres no campo social e político, *a posteriori*, mundo afora.

A luta é árdua, pois concomitantemente ao movimento feminista emergente, mas ainda insólito, ao entrar o século XIX, surge na sociedade uma necessidade de se entender, ou melhor, justificar a sobrepujança masculina em relação à feminina³⁴ (COSTA, 1995; TEDESCHI, 2012). Quais seriam os propulsores e fatores comprobatórios desse fenômeno social de desigualdade entre os gêneros? Articuladamente, os mecanismos de poder se sobressaem e mantêm o *status quo*, usando-se de discursos hermeticamente arranjados e persuasivos,

³⁴ Foucault (1995; 2008) explicita que essa dinâmica do poder patriarcal favorece o fortalecimento da burguesia democrática capitalista ascendente, mantendo-se, portanto, as devidas coisas no seu lugar conforme os interesses dos feitos privilegiados.

supostamente pautados em evidências psicológicas e científicas³⁵ (BUTLER, 1988, 2000; FOUCAULT, 1995), como os clássicos estudos acerca do esqueleto humano no qual se detectou uma assimetria entre os tamanhos dos crânios dos homens e das mulheres e, dessarte, se postulou que estas, por esse motivo, eram menos capazes e com menos intelecto, sendo ineptas para atuar nas diversas esferas político-sociais e na própria ciência (COSTA, 1995). Valida-se, assim, uma inferioridade feminina por método indutivo equivocado de anatomia dos corpos... nem tanto equivocado na verdade, mas sim articulado e calculado, em prol do controle e do poder.

É pertinente lembrarmos que o período vitoriano³⁶, também no século XIX, massivos sessenta e três anos, marcou época e ditou tendência na Europa e nas colônias (PEREIRA, 2020), despertando muitas modificações sociais e desenvolvimentos em diversas áreas do conhecimento como na biologia, na psicanálise, na sociologia, na antropologia, além do expressivo crescimento econômico e cultural. Destaca-se a visão sobre a mulher no tocante à sua feminilidade, sensualidade e sexualidade. Aparece, destarte, o tabu da sexualidade e do sexo, numa era marcada pelo retorno dos princípios conservadores e prosélitos avessos à prostituição³⁷ e a expansão das vontades individuais e liberdade do corpo (FOUCAULT, 2022). Todo esse regime moralista e disciplinador desperta muitos preconceitos e proibições, atingindo fortemente os homossexuais e afins: Submissão x Expressão.

Surge fortemente uma acepção de comportamentos desviados e imorais, expandindo a premissa de que tudo que fuja ao padrão maniqueísta e dimórfico de gênero, deva ser repreendido e tratado como anômalo: entra aqui a ‘categoria’ de homossexuais. Como bem se evidencia a seguir:

O autor enfoca a questão da homossexualidade, ponderando que, em torno de 1870, os psiquiatras passaram a considerá-la como objeto de análise médica, ponto de partida para a introjeção de novas intervenções e controles. Os homossexuais passaram, assim, a ser percebidos como loucos ou doentes do instinto sexual. Antes, eram considerados libertinos ou delinquentes. Surge, então, a invenção estratégica da "mesma" vontade de verdade. O mesmo acontece com as demais minorias: a mulher, o negro, etc. (RIBEIRO, 1999, p. 360)

Para eu, tu, ela, nós, vós, elas, “coletivos feitos desiguais” (expressão pertinente trazida por Arroyo, 2010), tanto nossa orientação sexual quanto nossas expressões de gênero, discussão

³⁵ Lembre-se de que muitos cientistas e pensadores defenderam a diferenciação em escala não só física como moral entre homens e mulheres.

³⁶ Rainha Vitória reina de 1837 a 1901, sendo uma das monarcas mais expressivas e influentes pensando-se na monarquia inglesa.

³⁷ Curiosidade: Essa foi a época do Jack, o estripador, que aterrorizou a sociedade inglesa, basicamente estripando prostitutas. E há quem diga “vida fácil”. As mulheres sempre tendo de resistir. Represento, pois, a simbologia do Jack representando o arquétipo do Estado ceifador das (sub)vidas “amorais”, dos corpos indignos e descartáveis.

ainda embrionária naquela época e a passos cautelosos hodiernamente, são atentatórias ao Estado moral, organizado e idealizado. Agora os homossexuais assumem o mesmo epíteto que as mulheres recebiam até o século XVIII, são os novos invertidos sociais, aqueles que não se enquadram no paradigma prescricional validado como código de conduta e pelo discurso de poder (COSTA, 1995).

Pensando-se em um contexto histórico-social mais moderno, o vocábulo gênero e suas significações semióticas ganham mais relevância no início do século XX, período marcado por guerras mundiais incontestavelmente expressivas no que concerne ao valor e aos papéis das pessoas na e para a sociedade, tanto como capital humano como capital lucrativo (produto), surfando a onda do Liberalismo e, por conseguinte, do Capitalismo³⁸ (FRASER, 2009; TEDESCHI, 2012; THÉBAUD, 1991).

Os campos de batalhas tornam-se a morada de muitos homens, que saem das cidades e dos seus postos por uma luta territorial e de poder, muitos corpos ao chão e sangues derramados, perdas militares e civis, o capital humano começa a ficar escasso e a problemática de manutenção da sociedade toma o debate central em virtude da Primeira Guerra Mundial. Quem vai assumir o mercado de trabalho e movimentar a economia, mantendo e promovendo o progresso das nações europeias? Nesse momento temos uma dócil e caridosa compreensão dos políticos, o *lobby* nunca falha, acerca dos direitos das mulheres, sem excessos claro, mas já dando a permissão, com limites, do direito ao voto por exemplo e de ocupar alguns cargos antes exclusivamente “masculinos”. Claro, tudo ainda muito figurativo e prematuro, sem grandes espaços e valorização político-social (THÉBAUD, 1991; HUFTON, 1991).

Mais adiante, uma atmosfera ainda sangrenta, com o fim da Segunda Guerra Mundial, trouxe à baila muitos debates quanto à vida, aos valores, ao poder, aos direitos básicos universais... até porque muitas vidas foram perdidas e muitos problemas sociais, como a fome e a miséria, tornaram-se periclitantes e agravantes. O mundo estava envolto a conflitos hegemônicos de poder e numa penumbra moral. Os movimentos sociais começam a se avolumar de uma forma um pouco mais consistente, porém ainda receosos.

Um fato histórico que não pode ser esquecido é a Declaração Universal dos Direitos Humanos datada de 1948, em que se apreciou uma gama de grupos sociais rechaçados ao longo dos séculos, elevando o direito à dignidade humana e à vida, inclusive se desvinculando do

³⁸ Cabe ressaltar que o acúmulo de capital para o Capitalismo já se estabelece desde o final do século XV, quando se percebeu que os vassalos e camponeses estavam conquistando posses e terras (sendo subsistentes), o que lhes permitia ascensão socioeconômica. Daí a elite da época logo tratou de romper com esse sistema feudal e iniciou um processo de exploração e expansão, aniquilando e saqueando civilizações, mantendo-se o poder e abrindo caminho para o Capitalismo.

termo estruturalmente excludente e supremacista “Homem” que se referia a toda a humanidade. Seu impacto começa a ser percebido ao redor do globo por meio de novas Leis, Protocolos e Normativas (LIMA et al, 2018).

Logo, após a II Guerra Mundial, em decorrência da Declaração dos Direitos Humanos e, não menos importante, de debates provocados acerca da função social da mulher e o valor do seu corpo, avultados, principalmente, por movimentos feministas de segunda geração³⁹, que fundamentavam e questionavam as distinções sociais relacionadas ao sexo biológico, o gênero passa por uma emancipação epistemológica, política e social, segundo as análises da Joana Pedro (2005) acerca das categorias de gênero na pesquisa histórica .

Os movimentos feministas (mais especificamente a segunda onda) ganharam ainda mais força na década de 1960, com mais veemência nos EUA, em função dessas desigualdades evidentes e históricas, provocando a necessidade de reavaliação dos padrões segregadores (BUTLER, 2003; FRASER, 2009). O gênero, no entanto, ainda estava sob a égide de uma dicotomia respaldada na disputa por espaço (mercado de trabalho, discrepâncias legais) e direitos femininos, como os reprodutivos e os sexuais (direito ao corpo).

Naveguemos o Atlântico à metade da década de 1970, no Brasil, para resgatar que o movimento negro feminista já anunciava seu coro, ainda que acanhado, com Lélia Gonzales e Sueli Carneiro por exemplo, conforme registrado na obra “Pacto da Branquitude” de Cida Bento. No entanto...

Em 1975, no início da Década das Mulheres promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), as mulheres negras apresentaram o Manifesto das Mulheres Negras no Congresso das Mulheres Brasileiras. O manifesto chamou atenção para como a vida das mulheres negras no trabalho, na família e na economia era moldada por gênero, raça e sexualidade. (BORGES et al., 2022, p. 16)

Agora essas mães⁴⁰ pretas exigem terem ouvidas suas vozes: o feminismo negro tem suas raízes nas lutas históricas dessas mulheres negras contra a escravidão, o racismo e o sexismo. Lembremos, para fins de justiça histórica, figuras como Sojourner Truth e Harriet Tubman, ambas abolicionistas norte-americanas do século XIX, que foram pioneiras na defesa dos direitos das mulheres negras, estabelecendo um legado que influenciaria futuras gerações e diferentes coletivos “desiguais”. Sojourner, inclusive, como grande oradora que era, mesmo

³⁹ Mais recentemente - demasiado recente para que pudesse entrar nos dicionários ou na Encyclopedia of Social Sciences - as feministas começaram a utilizar a palavra "gênero" mais seriamente, num sentido mais literal, como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos. (SCOTT, p.72)

⁴⁰ Ao usar o vocábulo “mães” não me limito ao aspecto do cuidado e da procriação (muito propagado na sociedade moderna), e sim ao caráter precursor do termo, referindo-me a quantas gerações foram perdidas e extirpadas, sem o direito à vida, inclusive tendo o seu direito ao convívio com a família usurpado e sequestrado (alusão às mulheres que tiveram seus filhos tomados e suas famílias destruídas).

analfabeta, em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher, em Akron, proferiu o impactante, político e ainda vivo discurso “E eu não sou uma mulher?”

Retomando a travessia, partindo para a década de 1980⁴¹, as discussões estavam em nível muito mais analítico, histórico e crítico no que tange ao gênero, à sexualidade, à raça, à classe, sendo os corpos vistos de uma forma mais holística, multifacetada e pró-diversidade. O olhar para o desenvolvimento humano começou a refratar um mote interdisciplinar e histórico-dialético.

A preocupação teórica com o gênero como uma categoria analítica só emergiu no fim do século XX. Ela está ausente das principais abordagens de teoria social formuladas desde o século XVIII até o começo do século XX. De fato, algumas destas teorias construíram sua lógica a partir das analogias com a oposição entre masculino/feminino, outras reconheceram uma "questão feminina", outras ainda se preocuparam com a formulação da identidade sexual subjetiva, mas o gênero, como uma forma de falar sobre sistemas de relações sociais ou sexuais não tinha aparecido. (SCOTT, 1999, p. 85)

Algumas referências feministas brancas ganham visibilidade e, por isso, não podem ser invalidadas quanto à sua relevância e indispensabilidade para um debate mais profícuo e dialógico. Afinal, a intenção deste produto acadêmico é também confrontar pensamentos e, principalmente, entrecruzar diferentes vozes, corroborando que a proposta *pajubeira* é tensionar os discursos e esmaecer o esquema colonial em sua travessia, e, para isso, todas as contribuições ao longo da história anseiam revelar-se.

Joan Scott, por exemplo, historiadora e professora militante, é uma referência no debate acerca do gênero para o feminismo, desde a década de 1980 defende a (re)construção da binaridade e desse aprisionamento maniqueísta e reducionista no que concerne à compreensão de gênero em âmbito sociológico, histórico e biológico.

Minha definição de gênero tem duas partes e diversas subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. (SCOTT, 1995, p. 86)

Constata-se, dessa monta, que Scott não rompe com a binaridade em si, entretanto introduz uma visão mais ampliada, uma vez que consegue conceber que o sexo não define o gênero, como sugeriam os estudos clássicos do século XIX e início do século XX. Ela, sob o

⁴¹ Momento de vários movimentos sociais no Brasil em prol da igualdade e das visibilidades de direito. Surge em 1988 a Constituição Cidadã do Brasil, com um caráter muito mais inclusivo e democrático, assumindo o Estado responsabilidades reais para com vários setores da sociedade: “Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: IV – Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.” (BRASIL, 1988)

bojo de conceitos de Foucault, apresenta que o gênero é um reflexo das relações político-sociais de poder na história, mas num viés de transitoriedade limitante, ainda essencialmente binário.

A filósofa feminista pós-estruturalista Butler, por sua vez, aparece, no final da década de 1980, com compêndios ainda mais elaborados e plurais sobre a compreensão de gênero, ratificando alguns posicionamentos da Scott, mas com um olhar ainda mais profundo e sensível às questões LGBTI+ e sobre o feminismo.

A autora acredita que o sexo está para além do biológico (não assume um posto pré-discursivo necessariamente, haja vista seu caráter político e segregador, pois é um elemento constituído pelo gênero) e o gênero é sociocultural, processos miméticos do corpo (“situação histórica” na visão de Butler), bem como muitos pensadores pós-modernos, como Laqueur, sobrepassando a binaridade dos sexos, isto é, abarcando democraticamente outros grupos sociais que não residem no valor dicotômico masculino e feminino. Butler (2003) percebe, assim, que a materialização do sexo como cientificamente binário, apenas reforça a cultura da heteronormatividade. Não serão o intersexo e a não-binaridade provas suficientes para a contestação desse determinismo biológico que sustenta o ideal de sexo?

A égide do seu trabalho, enfim, é as interfaces de gênero, sob a ótica do discurso, seus signos e significados. Ou seja, Butler, fundamentando-se nos postulados de Foucault, reconhece as peculiaridades do discurso, o qual age de modo capilar e oblíquo nos diversos campos sociais, políticos e, por conseguinte, culturais. A saber neste trecho:

A diferença sexual, entretanto, não é, nunca, simplesmente, uma função de diferenças materiais que não sejam, de alguma forma, simultaneamente marcadas e formadas por práticas discursivas. Além disso, afirmar que as diferenças sexuais são indissociáveis de uma demarcação discursiva não é a mesma coisa que afirmar que o discurso causa a diferença sexual. A categoria do "sexo" é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de "ideal regulatório". Nesse sentido, pois, o "sexo" não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir — demarcar, fazer, circular, diferenciar — os corpos que ela controla. (BUTLER, 2000, p. 110)

Existe uma condução coletiva para ações prescritas e arquetípicas, a edificar padrões sociais de comportamentos, expressões e discursos, entram aqui as concepções de biopolítica e biopoder, eficazes mecanismos de vigilância e controle (FOUCAULT, 2008; 2022). O excerto traduz muito bem esse reflexo.

Não obstante, a perspectiva da Butler é restritiva, ainda maniqueísta e hegemônica, não considera, de modo geral, as interseccionalidades (focando em gênero e sexualidade basicamente) e não valida, satisfatoriamente, os sujeitos e suas narrativas. Incorre, pois, em uma limitação epistemológica e sistêmica.

Ao esquadrihar o papel do sujeito como um mero produto dos discursos de poder e por considerar a intencionalidade discursiva insignificante e insuficiente para subverter o padrão, pautando-se unicamente na performatividade como expressão de ruptura com esse sistema de poder embasado na feminilidade e na masculinidade, Butler (1988;2003) pormenoriza as (inter)subjetividades e as interseccionalidades, solapando as emoções, as memórias, a ancestralidade e desconsiderando as singularidades. Posicionamento que contraria o ideal de Fanon, o qual defende que “uma experiencia subjetiva pode ser compreendida por outrem; (...) eu me dediquei neste estudo a abordar a miséria do negro. Tátil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, a verdade é: não me foi possível ser objetivo” (2020, p. 101). Assim como Fanon, Paulo Freire, Sueli Carneiro e bell hooks propalam a subjetividade e a experiência imanentes ao desenvolvimento de um pensamento crítico e, assim, romper um sistema de poder.

Quer dizer, quando negamos o papel de agente do sujeito na produção do discurso normativo (ou não) quanto à sua intencionalidade crítica e subjetividades, condenamos os movimentos contra-hegemônicos à inércia epistemológica e aos meandros traiçoeiros do (cis)tema e dos cânones. Parecemos, portanto, sem saída. Imagine o feminismo negro sem um referencial como Sojourner Truth, que enfrentou uma época e narrou suas experiências e vicissitudes de “ser mulher” preta e escrava para os brancos.

Onde estão as influências do feminismo negro e do transfeminismo, por exemplo, nessas narrativas que se enxergam *avant-joju*?

Em meio a distintas vozes, nascia a terceira onda feminista, marcada principalmente pelo feminismo negro mais engajado, por uma ampliação da visão com mais criticidade e respaldo teórico, expandindo o aspecto fenomenológico que assola gênero, raça e classe. Grupos de mulheres, em toda sua interseccionalidade, e outros marginalizados (principalmente LGBTI+) unem-se por uma noção mais fluida do gênero, pelo exercício real de direitos sociais básicos – uma práxis política enquanto sujeitos de direitos e cidadãos – e por uma concepção mais integral e diversa do desenvolvimento humano.

O feminismo negro é uma corrente fundamental dentro do movimento feminista que se dedica a abordar as complexas intersecções entre gênero, raça e classe no seu início, mas que expandiu sua compreensão da complexidade das marcações identitárias, incluindo, por exemplo, sexualidade (BORGES et al., 2022). Ao centrar-se nas experiências únicas das mulheres negras, o feminismo negro busca não apenas a igualdade de gênero, mas também a eliminação das múltiplas formas de opressão que essas mulheres enfrentam bem como outros coletivos.

É um movimento social e político que desafia estereótipos prejudiciais e representações pejorativas das mulheres negras na mídia e na cultura popular. Busca redesenhar a narrativa, promovendo uma imagem mais autêntica e proficiente das mulheres negras (HOOKS, 2019). Destaco ainda que o feminismo negro, enquanto movimento, surge também como uma reação ao feminismo branco e ‘universal’, que excluía as mães pretas por convenção.

O ativismo liderado por essas mulheres pretas tem desempenhado um papel crucial no *lorogun*⁴² contra o colonialismo, desde o movimento pelos direitos civis até o movimento *Black Lives Matter*. As vozes dessas mulheres têm sido essenciais para a promoção da justiça racial e de gênero.

A interseccionalidade, bem elucidada por Lélia Gonzales, Carla Akotirene e Patrícia Hill Collins, mas cunhada pela filósofa também feminista negra Kimberle Krinshaw, emerge de forma considerável e impactante, mostrando as “falhas” da segunda onda feminista, a qual não observava traços indissociáveis a condição e construção humanas, tais quais: etnia, raça, sexualidade (sem estereótipos e sectarismo), memórias, cultura, crenças, reconhecimento político.

Mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicaram uma “diferença” – dentro da diferença. Ou seja, a categoria “mulher”, que constituía uma identidade diferenciada da de “homem”, não era suficiente para explicá-las. Elas não consideravam que as reivindicações as incluía. (PEDRO, 2005, p. 82)

Uma das características centrais do feminismo negro, portanto, é o conceito de interseccionalidade. Esse termo destaca a interconexão entre diferentes formas de opressão, reconhecendo que as mulheres negras enfrentam, muitas vezes, discriminação devido à sua raça, gênero e classe simultaneamente, como nos situa Carla Akotirene (2019). Ao destacar a interseccionalidade e promover a igualdade em todas as frentes, o feminismo negro não apenas contribui para a melhoria das condições das mulheres negras, mas também enriquece diferentes movimentos globalmente ao lembrar que a luta pela equidade deve ser inclusiva e abrangente.

Não posso deixar de reverenciar o papel da Sueli Carneiro e da Lélia Gonzales na guerrilha por, desde a década de 1980, antes mesmo do termo interseccionalidade ser aquilatado, um entendimento mais transversalizado e entrecruzado das identidades na ótica das desigualdades sociais, principalmente no que concerne às mulheres pretas, invisibilizadas pelo feminismo universal e pelo movimento negro. Essas sobreviventes feministas pretas nos

⁴² Palavra que significa ritual de guerra dos Orixás – *oro* (ritual) + *ogun* (guerra). O *lorogun* iniciou-se em razão da proibição dos escravos celebrarem seus cultos durante a semana santa (Por Márcio de Jagun, INSTITUTO ORI). Daí a pertinência do uso do termo para exercer sentido ancestral ao movimento.

permitiram (e permitem) pensar a história de modo mais sinestésico e explícito, revelando-nos as subestimadas marcações identitárias de determinados corpos que, estrategicamente, mantêm os cânones na ativa.

Tanto Carneiro (2019, p. 57) ao sublinhar que “a distância entre homens e mulheres negras expressa o resultado do machismo e do sexismo presentes nos mecanismos de seleção social” quanto Gonzales (1984, p. 232) ao ilustrar que “é por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo.” reafirmam que o marcador classe, por exemplo, não é suficiente para refletir as perversas desigualdades, como de raça e gênero, pelo contrário, recrudescem violências e apagam existências. Não dá mais para se cegar diante das opressões interseccionais da branquitude cisheteropatriarcal... logo me ponho assíncrono, a guerrear delirante nos pensamentos, na imagética de um corpo: preta, trans, mulher, periférica, macumbeira... nossa, a sina do chicote estala sem dó.

Sendo uma incontestada feminista defensora dos direitos da mulher, mas acima de tudo humanos, além de uma oportuna pensadora que objetiva “epistemologizar” os dispositivos de poder, Carneiro sustenta que

busca-se aqui demonstrar a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira, que, articulando múltiplos elementos, dentre eles o epistemicídio, configura a racialidade como um domínio que produz saberes, poderes e subjetividades com repercussões sobre a educação (2005, p.11).

Que profundidade Carneiro, que profundidade... sua proposta nos leva a auto-observação, autorreflexão, autopercepção: e meus olhos se arregalam e almejam capturar um maior alcance territorial desses corpos que me submetem.

Através da ótica sensível e rebelada dessas mulheres pretas, amplia-se cada vez mais o horizonte na década de 1990, com anseios sociais ainda mais democráticos e inclusivos, com foco na equidade e na diversidade. O movimento feminista passa por modificações quanto às suas pautas e abordagens, assumindo um caráter mais pós-estruturalista e interseccional, como também adaptações ao marxismo⁴³.

Como reflexo natural em rupturas históricas, essa emancipação e infiltração de temas inclusivos e polêmicos, em tertúlias sociais e porque não políticas, geraram uma reação de

⁴³ Ressalta-se o materialismo histórico-dialético e a noção crítica do Capitalismo e sua acumulação ao longo dos séculos, passando, conseqüentemente, pela exploração, violência e acentuação das desigualdades. (MARX; ENGELS, 2005)

determinados nichos, principalmente na década de 1990⁴⁴. Destacam-se aqui inúmeros grupos conservadores, comunidades eclesiais e certos intelectuais em movimento contrário a esses avanços nos direitos sociais e políticos, os quais serão abordados com a devida criticidade mais adiante, no último subcapítulo desta seção.

Retomando o valor do movimento feminista, agora também de pele preta, que nos traz uma esperança, abraçada por bell hooks na sua experiência docente freiriana, quanto à relevância da interseccionalidade para a construção de uma teoria crítica e procedimental, defendida por Patrícia Hill Collins, fugindo ao ideal do universalismo no que tange ao entendimento do “ser mulher”, temos por obrigação destacar essas vozes do feminismo negro que emerge como uma corrente vital nesse cenário, para uma possível justiça social.

O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isto, não podemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas das colisões múltiplas do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. (AKOTIRENE, 2019, p. 16)

Carla Akotirene reforça bem que o trabalho de letramento para a ressignificação dos discursos de poder exige uma pedagogia interseccional no processo de aceção e aprendizagem, isto é, para que a mácula da cisheteronormatividade, do patriarcado, do racismo e do capitalismo, que tanto nos escamoteia, seja suprimida, é irrefutável que mergulhemos nesses mares revoltos para uma sinestesia epistemológica, cultural, discursiva e subjetiva digamos. A provocação precisa ser orgânica, corpórea, ancestral...

Mas por que sinestesia? Ora, reflitamos: sinestesia se conecta com os sentidos, melhor até, é o entrecruzamento desses sentidos, combina diferentes sensações humanas numa única representação, é o sentir de forma complexa, plural, além do óbvio e do convencional. Sinestesia é interseccional e provocativa portanto.

Analogicamente, nossa “corpessência⁴⁵”, nossa mente, nossa existência combinam diferentes aspectos, marcações identitárias, morfologias, tal qual o poetizar sinestésico: racismo com gosto de sangue, homofobia com cheiro de morte, misoginia com olhos de dor... e tudo

⁴⁴ Exatamente em 1990 era promulgado o Estatuto da Criança e do Adolescente no Brasil, tendo como base não só a Constituição Cidadã, mas também os Direitos Humanos, a Convenção sobre os Direitos da Criança e do Adolescente. Nas disposições preliminares encontra-se:

“Art. 5º Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais.” (ECA, 2023, p. 13)

⁴⁵ Neologismo interseccional para corpo e essência.

isso entrecruzado e legitimado pelo toque forjado, sutil e, paradoxalmente, violento do colonialismo.

Por isso a teoria feminista negra e interseccional é tão significativa e de insurgência. Ela objetiva um novo traço epistemológico e discursivo de gênero, sexualidade, racialidade, colonialidade e heteronormatividade, por meio de teorias críticas e debates acadêmicos cada vez mais recorrentes e persistentes, a desestabilizar a pedagogia eurocêntrica predominante que tanto quer nos manter no posto de colônia e de subalternizados.

Não faltam críticas ao feminismo, e muitas delas vêm de fontes da mídia de massa externas ao feminismo. Considerando a amplitude do feminismo e as tantas opiniões diferentes sobre o que o feminismo é e sobre o que deveria fazer, concentro-me aqui em três diálogos interconectados com o feminismo, que fazem parte de sua análise autorreflexiva interna: análises críticas da sexualidade oriundas da teoria queer, análises críticas de raça e nação na produção intelectual de mulheres negras e análises interseccionais apresentadas na crítica queer desenvolvida por pessoas queer of color. Esses três espaços de diálogos críticos internos suscitaram resultados diferentes no feminismo acadêmico. (COLLINS, 2022, p. 168)

Daí a luta pela nossa personalidade linguística, pelo nosso fazer subjetivo e criativo, entoando a nossa voz e nossa ancestralidade com justiça e proficiência, visto que somos parte dessa operação complexa e difusa que é (r)existir. O aprofundamento e a reflexão, ativando a nossa *poiesis*, gera, pois, a práxis social para horizontes mais lúcidos e dignos, com consciência consciente.

Sem essas personalidades negras, feministas, LGBTI+, imbuídas de coragem, nas giras⁴⁶ acadêmicas contemporâneas, provocando o *status quo* e nadando contra a maré historicamente colonial e eurocêntrica, estaremos condenados a alcova do anonimato, sendo apenas produtos que (re)produzem discursos e comportamentos feitos naturalizados. É central tomarmos as rédeas das narrativas, principalmente das nossas.

Desnudemos o (cis)tema em todos os seus entroncamentos, a subverter as relações de poder e os determinismos sociais que nos usurpam a cidadania e o nosso direito a vida. Logo, todos os espaços devem ser ocupados, nossa presença precisa ser incômoda, nosso tom precisa ser alto, para que a frequência sonora das nossas vozes atravesse, lancinantemente, esses corpos maculados e viciados em colonizar e invisibilizar.

Essa luta se torna ainda mais hercúlia quando nos deparamos com uma tentativa de manutenção do (cis)tema por meio de discursos reacionários provenientes do neoliberalismo e, principalmente, do neoconservadorismo que tem efetuado uma ocupação institucional e, conseqüentemente, estrutural, provocando epistemicídio e legitimando outras violências, desde

⁴⁶ Não remete ao verbo “gitar”, e sim à expressão usada no terreiro, candomblé ou umbanda, que significa reunião, caminho, o momento da incorporação nos médiuns. Tracemos aqui um caráter mais contextual.

a década de 1990 se articulando, tornando-se uma pedra no sapato dos movimentos antirracistas, anti-lgbtfobia, antissexistas, anticolonialistas, antiliberalistas. Não nos esqueçamos da ascensão da extrema-direita nas últimas eleições brasileiras e também pelo mundo, tentando nos retroceder quanto aos avanços legais por exemplo, criando “mitos” (lembremo-nos do grande figurão da extrema-direita) e produzindo signos, como a falaciosa mamadeira de piroca e a ideologia de gênero.

Conforme Cida Bento (2022, p. 84) “Essa exclusão pode ser observada igualmente no que diz respeito à ocupação de cargos executivos em grandes corporações, onde a situação é mais dramática, pois as mulheres negras estão fortemente sub-representadas (0,4%), além de possuírem a menor taxa de empregabilidade.” Ou seja, apesar dos avanços, as mulheres negras ainda enfrentam desafios significativos, como disparidades salariais, violência de gênero e racismo sistêmico. O feminismo negro destaca essas questões e continua a pressionar por mudanças estruturais.

Eita pacto maldito esse da branquitude. Cida Bento tocou no ponto-chave para entendermos a matriz (neo)colonial e seus efeitos desastrosos no nosso processo histórico e corpóreo de travessia nas avenidas identitárias. Todo o jogo de dominação é ritualístico, daí a ideia de pacto para mim, segue percursos estratégicos, amarrados por analogias racionalizadas em um conceptismo tramado e fundado numa lógica capciosa, de "verdades criadas". Apropriando-me *ipsis litteris* de Fanon... “permito-me fazer uma observação que encontrei em muitos autores: a alienação intelectual é uma criação da sociedade burguesa” (2020, p. 236). Sociedade essa que nos odeia!

Quantas vezes essas verdades nos cristalizam e as reconhecemos como reais – pensei em "performatividade⁴⁷ projetiva desconexa" – em que vestimos papéis e performamos os dispositivos da colonialidade, como cisgeneridade, heteronormatividade, patriarcado e branquitude (citamos a exigência do gay masculino e discreto em relação às afeminadas; os/as pretos/as classe A, como diria os Racionais⁴⁸; o pobre de extrema-direita sem consciência de classe; os homens pretos e periféricos que colaboram para a dominação e violência sobre a mulher preta, denunciaria Lugones; LGBTI+ machistas e racistas e/ou transfóbicos), ou seja, projetamos para o meio uma imagem inversa ao que de fato somos, pois é uma imagem refletida

⁴⁷ Com o uso desse termo, aproprio-me e amplio o entendimento de Judith Butler (1988) quando essa descreve a performatividade de gênero como expressão dos indivíduos nas suas relações de poder nos contextos sociais e que gera uma “ILUSÃO DO EU”, que significa, basicamente, um falso domínio das ações. Meu ponto vai além porque entendo a “intencionalidade do sujeito” como considerável e transformadora.

⁴⁸ Famoso grupo de rap da periferia do Distrito Federal que se consagrou por cantar as realidades sentidas e infligidas nos “corpos favelados”.

e contextualizada de violências introjetadas nos percursos das identidades que nem nos damos conta por estarmos inertes e imersos. É preto contra preto, LGBTI+ contra LGBTI+, mulher contra mulher, pobre contra pobre...

Dessarte, tendo como esteio a percepção psicanalítica de Fanon (máscaras brancas) e de Melanie Klein (introjeção e projeção), pauto a expressão "performatividade projetiva desconexa" para designar nossa existência controversa e refugiada em peles que nem nossas são, senão por uma inculcação histórica, epistemológica e estrutural, uma projeção coercitiva e já (pré)definida. Isso nos sujeita constantemente a tentar ser o ser que, em suma, não o é. Armadilhas de uma invencionice socio-político-cultural que nos sucumbe cada vez mais à zona do não-ser. Performamos em decorrência dos dispositivos de poder, como sabiamente concatenou Sueli Carneiro (2005).

Em contrapartida, para transgredir esse (cis)tema e sancionar o sentido *pajubeiro*, cogito a travessia do autorreconhecimento e do rompimento, em que validamos nosso ser sentido e orgânico, que se funda nas memórias da nossa pele, corpo e mente, numa simbiose, refletindo o eu interior que nos identifica e conforta enquanto seres existenciais: nasceria, assim, a performatividade expressiva⁴⁹ conexa. Para que essa performatividade se valha, o mergulho exige-se profundo e completamente nu; livre das máscaras coloniais.

Como diriam Grada Kilomba e bell hooks, com esse ciclo de ação-reflexão-ação, sairíamos, pois, da posição de objeto para sujeito nesse processo, uma linha tênue que traduz a dinâmica social entre opressor e oprimido, explorador e explorado, superior e inferior, visível e invisível, humano e não-humano; agora vestindo nossa própria pele e recitando nossa própria epopeia, enquanto corpo-território, assim entenderia Eduardo Oliveira Miranda (2020). “Não quero mais ser objeto de estudo, e sim o sujeito da pesquisa”⁵⁰. Aí se configuraria o ato político, na levada da Kilomba, atendendo a sugestão movimentista das grandes pretas feministas.

Exercer a negritude é aprender a se blindar e a “bater o *picumã*”⁵¹ a cada travessia. Há muitos componentes no entendimento da negritude e do (não) ser-negro: além do caráter epistemológico; o fenótipo, o território, a estrutura, a subjetividade, a memória, a ancestralidade, a interseccionalidade. Todos esses dispositivos estão na nossa carne, pele, mente; entrecruzados.

⁴⁹ Nota-se a troca do termo "projetiva" por "expressiva" para simbolizar oposição, visto que "projeção", na condução deste trabalho, significa algo padronizado e controlado, advindo de introjeções traumáticas e violentas; já "expressão" designa liberdade e acesso (contato com o eu interior num ato de autorreconhecimento), um reflexo da identidade sentida e assumida.

⁵⁰ RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 83.

⁵¹ Uma expressão em Pajubá para designar o ato de “bater cabelo” (ARAÚJO, 2019).

No entanto, as feministas pretas nos ensinam que não se deve apagar e esquecer as máculas do colonialismo, pois nos permitem não reincidir em violências e repercutir opressões, mas sim transformar o percurso e borrar as narrativas para (r)epistemologizar as estruturas de agora em diante. Até porque não queremos alcançar e ocupar o lugar do "ser branco", "ser hétero", "ser homem", queremos o nosso próprio lugar, aquele que nos é justo por sermos, simplesmente, humanos, demasiadamente humanos, *a la Nietzsche*⁵².

O feminismo negro vai nos permitir refletir: Como ter existência ontológica se não somos o "outro", o "ser", como traduzem Fanon e Carneiro?

É peremptório que sem a descolonização não há o fim do racismo; bem como do epistemicídio e de todas as categorizações subalternizantes de poder como homofobia, misoginia, entre tantas... Descolonizar transpassa a raça, tatua a libertação em diferentes corpos e identidades. A descolonização é quase um arrebatamento polissêmico e corpóreo para os "feitos desiguais". E a Pedagogia do *Pajubá* vem assim, “descolonizante”!

Nosso movimento, em suma, demanda circunspeção, consciência e criticidade, recrudescidas pelas feministas negras, provocando reflexões multidimensionais e holísticas acerca das narrativas colonialistas seculares. Ah... já chega desse domínio enredado, eu quero contar a minha história, quero fazer minha voz presente e visível, seguir o ensinamento dessas sábias pretas. Meu percurso remonta ao passado e esse passado sempre me objetificou e acachapou; então, esse reconhecimento me fortalece a caminhar adiante, de cabeça elevada, com os pés no chão e não acorrentados, mas livres e conscientes da própria existência.

4.2 *Desaquendendo*⁵³ a “neca odara”⁵⁴ para a cisgeneridade

Ser boneca é babado... é preciso resistir às coças físicas, simbólicas e estruturais; ser cotidianamente *bafônica*⁵⁵; “aquendar a neca”; arrasar nas avenidas das opressões; é ser um símbolo antitético do desejo e da ojeriza para essa masculinidade cisheteronormativa.

⁵² Nietzsche vai filosofar que "as convicções são inimigas da verdade mais perigosas que as mentiras" (2007, p. 267). Essa cosmopercepção de Nit é muito pertinente ao caráter empregado aos coletivos feitos desiguais, os quais são sujeitados à posição de não-ser pelo eu-hegemônico por pura convicção obrigada como verdade – Estou certo de que gay é promíscuo; estou certo de que negras são agressivas; estou certo de que mulheres são emotivas demais para o trabalho; estou certo de que pretos são menos civilizados; estou certo de que essa onda LGBTQIA+ é modinha.

⁵³ Termo do dialeto *Pajubá* derivado de *desaquendar*, que, neste contexto, significa “por pra fora”, “tirar” algo.

⁵⁴ Expressão também oriunda do dialeto *Pajubá* que significa “pênis grande” no contexto.

⁵⁵ Trata-se de um neologismo derivado de “bafão/bafón/bafo” que quer dizer um acontecimento polêmico, bombástico; confusão; polêmica.

*Desaquenda*⁵⁶, mana, os *ocós* querem te pegar⁵⁷! Esse tipo de ação foi apoiado pela mídia paulistana à medida que a estigmatização como “perigosas” estampou capas de jornais, como foi o caso da matéria do O Estado de S. Paulo, com o título “PERIGO! A invasão dos travestis” (PASSOS, 2022, p. 56).

As minhas experiências com pessoas trans e travestis enveredaram-se por caminhos espinhosos e conflituosos, em que as narrativas estruturantes e degradantes atravessam nossos corpos e mentes, levando-nos a reações e projeções discriminatórias e violentas. Eu escutava constantemente, em casa e na rua, que elas eram figuras perigosas, malignas, não confiáveis, assassinas: “Elas usam navalha debaixo da língua”. Cuidado, ela vai dar a *elza*⁵⁸!

Como exercitar meu *Pajubá* sem mencionar essas outras mulheres guerreiras?! As histórias das pessoas trans e travestis perpassam e entrecruzam muitas opressões e aniquilamentos, desenvolveram muito poder de luta para (sobre)viver e resistir, tanto quanto as pretas feministas.

Quando visualizo os corpos trans, não refuto pensar no meu próprio (preto e gay). Carregamos interseccionalidades que são tumultadas em encruzilhadas profundas e iníquas. Dito isso, os corpos trans (e todos os corpos negros e/ou interseccionais) são um receptáculo, uma tela cruzada de energias *quizilantes*⁵⁹ advindas de olhares universalistas e colonialistas.

Que tal voltarmos um pouco na espiral assíncrona do tempo...

Em meio ao período ostensivo da ditadura militar, final da década de 1970 e atravessando os anos 1980, essas mulheres foram violentadas e perseguidas, além de estarem sujeitas a prisões arbitrárias, simplesmente por serem elas, por tentarem exercitar suas subjetividades, sua performatividade expressiva conexa, seu corpo-território; mas para esses *ocânis*⁶⁰ da cisgeneridade: não-vistas, subcidadãs e sub-humanas, não obstante trabalhadoras sexuais que suprem as lacunas e fragilidades do heteropatriarcado falocêntrico.

Eram corpos que morriam (e ainda o são) na sarjeta por violências das mais diversas e pérfidias, sem contar a vulnerabilidade salutar, condenadas à deterioração e sublimação pela HIV/AIDS, em epidemia crescente naquela época. Esses foram propulsores para um pensar insurgente: movimentos sociais de mulheres transexuais e travestis.

Thifanny Odara (2020, p. 65 e 66) complementa-nos:

⁵⁶ Termo do dialeto *Pajubá* derivado de *desaquendar*, que, neste contexto, significa “ir embora”, “sair”.

⁵⁷ Atribuo aqui ao verbo “pegar” dois sentidos: um que significa violência física – “pegar na porrada”, e outro que é sexual – “querer ‘ficar’ com alguém”

⁵⁸ Essa palavra, também do *Pajubá*, significa “roubar”.

⁵⁹ Neologismo da palavra *quizila*, do dialeto *Pajubá* que significa “azar”; “problema”; “repugnância”, “antipatia”.

⁶⁰ Vem do dialeto *Pajubá* e significa pênis, pau, piroca (ARAÚJO, 2019).

Assim sendo, todo esse processo de violência e exclusão social fez com que as travestis iniciassem a organização de luta coletiva e a criação de estratégias de resistências para além do que era pautado no movimento gay e das profissionais do sexo. (...) podemos destacar que o episódio ocorrido no Rio de Janeiro, no ano de 1992, a partir de uma determinação da prefeitura do Rio de Janeiro, para que a guarda municipal fizesse o recolhimento de travestis nos pontos de prostituição, tirando-as à força ou prendendo-as, foi diante desse episódio que houve uma reunião de articulação para enfrentar essa barbárie.

A história das pessoas trans e travestis, portanto, tem seu quilate histórico e político-social, é uma travessia de invisibilizações e sujeições, como também de esperanças utópicas ao modo freiriano. Elas, agarrando-se à onda progressista e debates humanitários, em prol da vida, da dignidade e da diversidade, ideais que avultam na década de 1980 no Brasil, entenderam que demandava-se provocar e acionar o poder público, criarem uma organização e/ou associação para se formalizar, inclusive, a práxis comunicativa. Essa dinâmica começa a ser avistada, paulatina e arrastadamente, a partir da década de 1990, quando o Movimento de Travestis e Transexuais surge, como força agenciadora (PASSOS, 2022).

A primeira onda do Movimento de Travestis e Mulheres Transexuais, conforme informações do livro “Pedagogias das Travestilidades”, Maria Clara Araújo dos Passos, tem como um dos marcos iniciais a fundação da Associação de Travestis e Liberados – Astral, no Rio de Janeiro, em 1992: “Esse foi o início de uma práxis político-pedagógica em que a construção de uma nova realidade social para as travestis e transexuais passou a ser vista como horizonte de luta.” (2022, p. 62). Essa ação demonstra uma tomada de consciência e um autorreconhecimento indispensáveis para a transformação social, já sugerida por bell hooks, Sueli Carneiro, Lelia Gonzales, Neuza Santos e tantas outras pretas feministas a posteriori.

Esse levante foi crucial para provocar inúmeros debates acerca da posição de pessoas trans e travestis no universo político e social, em algumas pretensões epistemológicas, de gênero por exemplo, como também para políticas públicas de saúde, tendo em vista a alarmante infecção pela HIV/AIDS, no nicho LGBTI+ mas curiosamente presente nos indivíduos cisheteronormativos. Esse ponto alude ao debate acerca dos corpos trans e travestis vistos como objetos exóticos de satisfação sexual “na encolha”. Uai, se nós que somos os sujeitos e abjetos responsáveis pela promiscuidade, como pessoas heteros, conservadoras, de família estavam também se contaminando? As premissas precisam ser contestadas e reavaliadas.

Retomando o papel do Movimento, já venho de cara agradecer as manas trans e travestis por provocarem o poder público a darem uma atenção à saúde da nossa população LGBTI+ quando, em 1993, elaboraram o primeiro Encontro Nacional de Travestis e Liberados – ENTLAIDS, o que impulsionou discussões em diferentes escalões do governo, fortaleceu

também outras redes de luta, e sugestionou, indiretamente, um repensar a intersectorialidade para políticas de saúde.

Passos reitera que...

(...) as travestis atuaram expressivamente em ONGs e em parcerias com o Ministério da Saúde, especialmente por meio do Programa Nacional de DST e Aids. Dessa forma, contribuíram para a construção de políticas públicas em prol da prevenção e do tratamento de pessoas que vivem com HIV/AIDS, além de promover o alcance do programa aos chamados “grupos de risco”. (2022, p. 67 e 68)

Como desconsiderar, então, seus papéis como sujeitas político-sociais e culturais em relação aos movimentos sociais?

Já no século XXI, consoante Thiago Coacci (2018), entramos na segunda onda do Movimento, marcada por uma relação mais consciente, madura e política entre o Estado e as pessoas trans e travestis, haja vista o desenvolvimento destas no que concerne às suas habilidades vocabulares para o cenário das políticas públicas e às aprendizagens mediante suas experiências nas avenidas⁶¹ identitárias.

Desse modo, o Movimento, naquele momento, assume um caráter de coletividade mais coeso e perpassado por diálogos estruturados e estruturantes, permitindo-as acessar espaços imensuráveis nos campos das políticas públicas, como grupos de pessoas mais qualificadas e agenciadoras. A transexualidade e travestilidade começam a *punhetar*⁶² o falo da cisheteronormatividade seletiva. O ebó está feito!

Novas organizações se fundam e passam a constituir um universo, antes apenas utópico, de luta mais intelectual, consciente, institucional e sistêmico, com estratégias de resistência. Em 2000 nasce a Articulação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, o que comprova a ampliação das teias de atendimento para um novo pensar práticas da pedagogia política.

Essas outrora inomináveis legitimam sua postura crítica e reflexiva de modo ainda mais dialógico e interseccional a partir da década de 2010; há um caráter ainda mais insurgente e aquilatado, com substrato acadêmico refinado e de desobediência epistemológica, ampliação dos espaços de debate, reivindicação de novas práticas feministas e um questionar fundante no tocante à cisgeneridade (identidades de gênero dissidentes). Estamos pensando aqui na terceira onda do Movimento de Travestis e Transexuais.

O pensar transfeminista inicia sua trajetória teórica e política a partir desse refluxo e recrudescimento do Movimento, remontando pautas com sistematicidade e

⁶¹ Pensemos aqui em um sentido mais amplo, abrangendo tanto o aspecto abstrato das travessias e violências do colonialismo e as concretudes das ruas da prostituição (corpo-objeto).

⁶² Derivação da palavra *punheta*, do dialeto Pajubá, que equivale a masturbação.

autorreconhecimento, refutando o padrão e o colonial, interseccionando-se com o feminismo negro. “Sendo assim, o feminismo negro evidencia as opressões estruturadas nas relações de exclusão, através da interseccionalidade, tornando-se o caminho para fundamentar e embasar o transfeminismo” (ODARA, 2020, p. 75).

É pertinente mencionar que naquela época irromperam-se, num fervilhar assustador, movimentos neoconservadores e de extrema-direita que, estrepitosos e avessos à deontologia, urdiram contra nosso direito de existir e de ter direitos. Cita-se o caso emblemático do “kit gay”, 2010, (correspondia a um material de combate à homofobia e a violências vetado em 2011), o qual encabeçou um movimento de retrocesso nas políticas públicas LGBTI+ (PASSOS, 2022). Além disso, não podemos nos esquecer da “mamadeira de piroca”, 2018, (uma *fake news* que atribuía ao PT ter distribuído mamadeiras com bicos no formato da genitália masculina), uma artimanha política para a eleição presidencial naquele mesmo ano. A “ideologia de gênero” se alastra como vírus nos discursos conservadores na esfera política e social: somos aqui os dogmatizadores e doutrinadores da promiscuidade e das desviantes, aqueles que querem *queerizar*⁶³ as crianças e *baitolar*⁶⁴ a sociedade.

(Abrindo parênteses:

Entendamos, então, o que é esse ebó mal-despachado de ideologia de gênero tão acalentada pela extrema-direita em seus discursos hegemônicos e cisheteronormativos...

Começo revelando que, curiosamente, a expressão "ideologia de gênero" surgiu entre meados da década de 1990 e início dos anos 2000 no âmbito do Conselho Pontifício para a Família, da Congregação para a Doutrina da Fé, antigamente conhecida como Santa Inquisição Romana e Universal, ala conservadora da Igreja Católica (Junqueira, 2018). É isso mesmo que você leu, a nossa santa igreja católica, entidade que deveria privar pela manutenção da paz e promover a inclusão e o respeito, que sancionou esse impropério.

Continuando essa empreitada nada agradável, observei nas minhas buscas que mais precisamente na IV Conferência da ONU⁶⁵, em 1995, que intelectuais laicos e líderes religiosos católicos cunharam a noção de “ideologia de gênero” como oposição aos avanços nos direitos

⁶³ Neologismo derivado do termo *queer*, da língua inglesa, que originalmente remonta a “estranho”, “ridículo”, “excêntrico”, “esquisito” usado para depreciar-nos (LOURO, 2018). Contudo, enquanto coletivo e movimento, nos apropriamos do termo para empregar-lhe um novo significado, sendo hoje uma definição em trânsito que, segundo Butler (2002), é uma prática de vida que se contrapõe ao (cis)tema.

⁶⁴ Termo “neologizado” da palavra *baitola*, oriundo do dialeto *Pajubá*, que significa “gay”, “homossexual”, “boiola” (ARAÚJO, 2019).

⁶⁵ As indicações aprovadas na Conferência de Pequim (ONU, 1995) expressaram pela primeira vez a clara afirmação do reconhecimento do gênero como cultural, de modo que se entendia ser insuficiente falar em igualdade ou de mesmas oportunidades se não se considerassem os mecanismos produtores das desigualdades. (JUNQUEIRA, 2018, p. 469)

sexuais e reprodutivos, segundo informações do Junqueira (2018, p. 463) na sua obra sobre a invenção da ideologia de gênero.

Mas o que defendem esses ultraconservadores? O que é ideologia de gênero?

Diante disso, uma alternativa seria confirmar e denunciar a existência da “teoria/ideologia de gênero” como fabulação ou arranjo componente de um projeto reacionário de poder. É estratégico e necessário afirmar a sua “existência” escancarando seus pressupostos ideológicos, sua elaboração fraudulenta, seu funcionamento retórico e seus fins políticos. “Teoria/ideologia do gender” existe: é uma invenção vaticana, urdida para acender uma controvérsia antifeminista e, assim, animar e orientar em termos discursivos e político-ideológicos uma reação ultraconservadora e antidemocrática, antagônica aos direitos humanos e, sobretudo, adversa aos direitos sexuais. (JUNQUEIRA, 2018, p. 486)

E o capítulo continua... na contemporaneidade muito se tem *verborragiado* "ideologia de gênero" como uma forma de doutrinar e de incitar comportamentos, despertando posicionamentos sectários avultados principalmente pelo fanatismo religioso e pela relação de poder intrínseca à cisheteronormatividade. Há muitas pessoas a se mobilizarem contra essa "ideologia de gênero" fantasiosa, colocando seus pontos de vista e reproduzindo discursos superficiais e falsamente respaldados em racionalismos universalistas, na moral e nos bons costumes.

... Fechando parênteses)

Assim,

A desumanização, imposta pela sociedade, estabelece e condiciona a negação de corpos dissidentes em função do modelo binário e cisgenerificado, por isso a luta Transfeminista torna-se um campo teórico e político, fazendo dessa prática uma das alternativas de resistência para não sucumbir, diante de um modelo de gênero engessado, ratificando que a luta transfeminista contribui para as diversas pluralidades de gênero existentes (ODARA, 2020, p. 81)

O binômio da cisgeneridade e o falo da heteronormatividade estavam (e estão), pois, numa busca ainda mais incessante e duplamente penetrante do nosso *edy*⁶⁶ insurgente e contra-hegemônico: que cutucada incômoda é a nossa existência *pajubeira*. É a partir desse engodo que as manas trans se eligrão insubstituíveis para (des)mascarar o (cis)tema. A pele não nos é mais universal, senão queer.

A eclosão do transfeminismo é marcada pela era tecnológica, pelo “punhetar” incessante das redes sociais, numa era de comunicação vertiginosa, infinita, ainda que etérea. Os espaços para debates são outros: cabia as pessoas trans reconhecerem o momento e articularem-se para difundir e compartilhar suas experiências de pele e, assim, irem se

⁶⁶ Vocábulo do *Pajubá* que corresponde a “bunda”, “ânus” (ARAÚJO, 2019).

entrecruzando a outras peles, edificando redes de apoio e entendendo melhor a si mesmas. Conhecimentos e saberes trans passam a ser ainda mais difundidos tanto na internet quanto nas academias... as bonecas estão batendo o *picumã* em pura *fechação*⁶⁷: “grupos no Facebook, blogs e sites se tornaram espaços virtuais em que o transfeminismo se apresentou como um novo articulador das experiências e das formulações críticas de travestis e mulheres trans engajadas nas lutas em torno do feminismo” (PASSOS, 2022, p. 88)

O transfeminismo defende a “revisibilidade”⁶⁸ de gênero e a justiça para todas as pessoas, independentemente da sua identidade (o balaio está cada vez mais cheio), reconhecendo que as lutas pela equidade não podem ser separadas das lutas pela justiça trans. Isto envolve desafiar as normas dimórficas de gênero, questionar as estruturas cisheteropatriarcais e trabalhar no sentido da inclusão e do respeito por todas as marcações identitárias.

Refere-se a uma abordagem do feminismo a qual inclui e reconhece as experiências, perspectivas e direitos das pessoas trans e travestis. Procura abordar as intersecções entre as interfaces de gênero e as facetas do feminismo, reconhecendo que as pessoas trans e travestis enfrentam formas específicas de discriminação e opressão com base na sua identidade.

É coerente e crítico, principalmente tratando-se deste dissertar *pajubeiro*, baforar o esteio político-pedagógico e acadêmico do transfeminismo, que transborda o feminismo negro, mas sem invalidá-lo e também sem ser apenas uma adjacente e categoria. “Não faz parte dos objetivos do transfeminismo dividir o feminismo, mas torná-lo mais plural” (NASCIMENTO, 2023, p. 47). Inclusive, como já mencionado, o transfeminismo antropofagia das feministas negras o quilate procedimental que é a interseccionalidade, emancipando seu significado, num refluxo cada vez mais abrangente e inclusivo. Em face, não se objetiva rivalidade, mas confluência.

A partir do conceito de interseccionalidade, é necessário refletir não apenas que, como mulheres transexuais e travestis, possuímos múltiplos recortes identitários. Também é preciso observar que esses marcadores ampliam nossas vulnerabilidades sociais, e que as políticas públicas para a superação de nossas opressões precisam ser pensadas de modo articulado e localizado. Por exemplo, é comum apresentarmos, de modo vago, que mulheres transexuais e travestis tem expectativa de vida de trinta e cinco anos. Contudo, com o recorte racial, a expectativa permanece a mesma? E sobre as questões de classe e escolaridade? (NASCIMENTO, 2023, p. 82-3)

⁶⁷ Vocábulo do dialeto *Pajubá* criado para designar “trejeito escandaloso”; “arraso”; “ato de dar muita pinta”.

⁶⁸ Neologismo que entrecruza “revisar” e “visibilidade”, o qual sugere um olhar mais reflexivo, que passou por análise e observação sensível, em que há revisão da própria ótica acerca das questões circundantes, no caso, de gênero.

Percebemos que o transfeminismo é um movimento emancipador, “pensa junto com o feminismo, com a teoria *queer* e além”⁶⁹, que amálgama interseccionalidades que não foram tão difundidas no feminismo negro, como o arquétipo do “ser mulher” no que tange às identidades das mulheres trans e travestis, bem como o dispositivo da cisgeneridade.

Que “ebó mal-despachado” é esse de cisgeneridade?

Basicamente é um dispositivo do (cis)tema de poder que nos limita, categoriza e traduz como simploriamente binários, dimórficos, numa cilada maniqueísta, anulando todas as manifestações performáticas que subvertam essa ordem social: sim, as manas trans e travestis, as não-binárias estão na zona do não-ser, invisíveis à dinâmica social.

A cisgeneridade solapa os corpos trans e não binários, injetando, portanto, epistemes e discursos transfóbicos, que se materializam em violências e se cristalizam, propagando a ordem social cis: “os corpos cis gozam de um privilégio capaz de colocá-los em uma condição natural, como sexo/gênero real, verdadeiro, na medida em que as transgeneridades são caracterizadas como uma produção artificial e falseada da realidade cisnormativa” (NASCIMENTO, 2023, p. 97). “Desaquendar a neca” é uma ação pungente e necessária para penetrar e atravessar a cisgeneridade heteropatriarcal.

As manas trans e travestis enfrentam discriminação em áreas como o acesso aos cuidados de saúde, à educação, ao emprego, à habitação e à proteção legal: não cabe mais nos abstermos dessa clara e estranhamente circumspecta evidência; é hora de estender nossa cosmovisão. Para tanto, o transfeminismo defende políticas e ações que abordem estas desigualdades, como também uma participação institucional e política das “bonecas”, mais atuantes nos púlpitos e academias.

Em suma, o transfeminismo baseia-se na ideia de que a luta pela igualdade de gênero, raça, etnia, sexo, classe deve ser inclusiva e sensível às experiências, subjetividades e necessidades das pessoas, sejam elas trans e travestis – todo a composição LGBTI+, como também mulheres pretas (brancas também), periféricos, indígenas e tantos mais que nele couberem.

Em que pesem todas as sombras devoradoras desses corpos pejorativamente interseccionais, essas mulheres vêm *xoxando*⁷⁰ o (cis)tema – em um movimento de união LGBTI+ cada vez mais entrecruzado e interseccional – como processo de transformação e construção de práticas político-pedagógicas, acessando: uma comunicação mais direta e qualificada com a institucionalidade política; direitos (mesmo que ainda ínfimos); políticas

⁶⁹ NASCIMENTO, Letícia. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaíra, 2023, p. 47.

⁷⁰ Derivação do verbo *xoxar*, do dialeto *Pajubá*, que corresponde a debochar; menosprezar; caçoar.

públicas na prevenção e combate a IST's (principalmente HIV/AIDS); despatologização da sua existência; espaços acadêmicos, políticos, institucionais, profissionais; corporeidade e consciência ancestral.

EPÍGRAFE III – DIABA (URIAS)

*Muito prazer
Eu sou o oitavo pecado capital
Tente entender
Eu sempre fui vista por muitos como o mal
Não consegue ver
Que da sua família eu sou o pilar principal?
Possuo você
Possuí você*

Our God's gonna come down and rapture his people and take them up in the sky

*Sua lei me tornou ilegal
Me chamaram de suja, louca e sem moral
Vão ter que me engolir por bem ou por mal
Agora que eu atingi escala mundial*

*Navalha debaixo da língua
Tô pronta pra briga
Navalha debaixo da língua*

Somebody's gonna have to tell the truth and I'm gonna tell it!

*Diaba
Diaba*

You gotta know the truth, cause the truth'll set you free

*Não sou nova aqui, não te peço licença
Sua permissão nunca fez diferença
Com toda educação, foda-se sua crença
Foda-se sua crença*

*Navalha debaixo da língua
Tô pronta pra briga
Navalha debaixo da língua*

*Diaba
Diaba*

5. INTERSECCIONALIDADES NAS ENCRUZILHADAS DE *EXU*

Exu é a própria intersecção entre os humanos e os deuses, o guardião das moradas e um vivente errante das encruzilhadas, o mensageiro sempre subjugado, mas elementar para o equilíbrio e o funcionamento do meio. Laroyê!

Exu é o encarregado de levar aos deuses os pedidos e oferendas dos seres humanos – e justamente por estar sempre neste leva-e-traz é que acabou por se tornar um deus “sem-teto”. [...] o problema é que todos os dias não cessavam de chegar estranhos com oferendas, e Oxalá tinha de largar tudo para ir receber os tipos e seus presentes. Um belo dia, cansado desta história, exclamou: – Vá até a encruzilhada, receba por mim as oferendas e não deixe chato algum passar. (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2008, p. 9 e 10)

Esse trecho foi extraído de um livro sobre mitologia africana, logicamente trazendo uma narrativa com um apelo um pouco mais alegórico e conflitivo, acentuando as características das personagens e seus envolvimento ao longo do enredo, elementos típicos de textos mitológicos e de conteúdo fantástico; contudo, transmite uma percepção básica sobre esses protagonistas, permitindo-nos uma breve compreensão, além de ser fora do contexto predominante das narrativas ocidentais hodiernas, as quais tendem a valorizar a mitologia europeia.

Ao buscar um melhor conhecimento sobre a mitologia africana, constata-se que sem Exu a prosperidade não é consagrada em sua integralidade. Exu é interseccional, pois, ao mesmo tempo, tem atributos humanos e divinos, é o deus mais próximo da nossa existência. Exu é a prova de que todos temos valor e responsabilidades, para consigo mesmo, para com os outros e para com o meio.

Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. Aqui, ao consultar quem me é devido, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito. (AKOTIRENE, 2019, p. 15)

A associação com Exu se faz pertinente neste trabalho, bem como Carla Akotirene assim protagonizou, visto que ele representa um ser relegado e subestimado nos discursos propagados além mar, como se fosse um ser vil e de perfídia, impuro, o qual não merece respeito e consideração, fator que muito se encaixa com a visão atribuída aos coletivos invisibilizados: LGBTI+, pretos, mulheres pretas, periféricos(as), indígenas, comunidades do terreiro... Exu consagra a nossa prosperidade enquanto protagonistas da nossa própria história.

Curiosamente nossos corpos interseccionais, como Exu, parecem maculados e indignos, pois não se compreende o que é a interseccionalidade e o quão ela é imanente à nossa matéria

e às nossas relações, seja em que esfera for. Onde se forma a primeira grande encruzilhada em solos brasileiros?

5.1 A interseccionalidade *gongada*⁷¹: dissidentes sob um corpo-território

Antes mesmo de chegar a solo brasileiro, a mácula do açoite racial já se configurava demasiadamente cruel no caminho para essa nova Terra, no balanço do mar e na desilusão sepulcral dentro dos porões dos navios negreiros, crianças já tendo sua infância perdida e seus corpos interseccionais em privação, crescendo escravas, como bem aclarou poeticamente, com indiscutível profundidade e sensibilidade, o ilustre poeta Castro Alves (1997, p. 62):

*Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras, moças..., mas nuas, espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs.*

Percebe-se, nesse excerto do poema *O Navio Negreiro*, a construção linguística dos significados que traz uma compreensão histórica, social e cultural da concepção da imagem de mulher no que tange ao seu período de infância e à sua maturidade (quando vista como pronta para assumir um papel social de mãe e esposa) pela conotação abrangente do vocábulo “moça” em relação à “mulher”, além dos contextos e conceitos da obra. Moça, pela relação semântica e dialógica, equivaleria a jovens que ainda não eram mães – possivelmente virgens – aludindo a um contraste e cenário sociais, uma vez que meninas se tornavam mulheres precocemente quando eram tomadas e invadidas pelos homens⁷², tendo sua infância e inocência roubadas.

Tal realidade não se restringia às negras vindas da África, mas também às “órfãs do rei” (pobres, abandonadas e renegadas) de Portugal, as quais compreendiam crianças/moças que vinham em embarcações já com o destino traçado: serem desposadas por algum homem que ainda não conseguira casar-se na nova Terra⁷³.

⁷¹ Esse termo, também do dialeto Pajubá, tem a conotação de zombar, preterir.

⁷² Cabe lembrar que o contexto retratado por Castro Alves, no poema *Navio Negreiro*, remonta ao século XVI, em que as mulheres eram ainda mais vulneráveis e suscetíveis, perdendo a “virgindade” e sendo mães muito precocemente.

⁷³ “As meninas, por exemplo, tinham pouca ou nenhuma educação escolar e, desde muito cedo, eram treinadas para serem esposas, casando-se a partir dos 11 ou 12 anos de idade.” (ASSIS, 2009, p. 21)

“Como o estupro de meninas pobres, maiores de 14 anos, dificilmente era punido – o que estava bem de acordo com a tradição medieval que só punia o estupro se as vítimas tivessem de 12 a 14 anos – as meninas embarcadas como órfãs poderiam ser violadas por grupos de marinheiros mal intencionados que ficavam dias à espreita em busca dessa oportunidade” (RAMOS, F. P., 2013, p. 34)

Essa fase em que se encaixa a ideia e o entendimento do que é moça, de modo geral, perpassa pela adolescência (leitura atual do conceito⁷⁴). Quer dizer, o trecho da obra de Castro Alves, representa arquétipos diferentes – mulheres, moças e crianças – dividindo o mesmo ambiente e predestinadas ao infortúnio.

A história da infância no Brasil é moldada em meio a conflitos de uma sociedade colonial e predominantemente escravocrata, já elucidava Irene Rizzini e Francisco Pilotti (2009, p.172): “Ao lado do tráfico negreiro surgiu uma outra prática ligada à escravidão colonial. Trata-se da produção de crianças para a escravidão, ou ‘pecuária negreira’.”

Observa-se, pelo recorte, a criança como moeda de troca, ou melhor, um “fundo de investimento” da época. As crianças aos sete anos já assumiam o papel de aprendizes para o mundo do trabalho e ao completarem em média doze anos (sua iniciação geralmente na adolescência em caráter biológico, físico e pelo senso comum) já estavam preparadas para serem escravas, isso entre os séculos XVI e XIX, atingindo assustadoramente trezentos anos.

Não se pode descartar o pensamento de Karl Marx (2005) em relação à “acumulação primitiva” para o capitalismo, em que se enriquece a elite privilegiada ao longo dos séculos em razão da exploração, submissão e escravização dos desvalidos, que sustentaram e sustentam a sociedade dominante, entretanto não sendo elegíveis como sujeitos de direitos. As crianças e os adolescentes integram essa realidade cruel e nefasta⁷⁵.

As interfaces do Capitalismo já vieram se moldando e constituindo ao longo dos tempos modernos a partir do século XVI, como se constata em Masson (2010); se abrilhantando com a emersão do Iluminismo, século XVIII; e, a posteriori, com o Liberalismo, cujo auge se deu no século XIX, idealizado por John Locke o qual justifica a desigualdade econômica por princípios da razão natural (no que tange ao rompimento para com a lei da natureza) e por uma degeneração moral, sendo este o reforçador das desigualdades e das disparidades quanto à estratificação social ainda mais evidenciada no século XX, principalmente com a ascensão do Neoliberalismo, contraditoriamente conservador.

Ao pensar violência estrutural, constata-se que os atores envolvidos colocados na posição de degradados e desprovidos de direitos são diversos, havendo por vezes uma interseccionalidade que está deturpada quanto à sua concepção e aceção do termo. Por isso...

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração

⁷⁴ Pelo Estatuto da Criança e do Adolescente: “Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade.” (ECA, 2022, p.12)

⁷⁵ Cabe lembrar que a ideia de direito em relação ao “menor” surge apenas no século XX no Brasil.

forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravidão, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano. (AKOTIRENE, 2019, p.15)

A mácula está tão entranhada que a percepção foge aos olhos, gerando uma cegueira social e epistemológica, complementar a Lugones. Há, assim, um “anestesiamento” (permita-se o neologismo) de cunho institucional, político e social que deflagra um *status quo* de privilegiados versus marginalizados.

Clovis Moura (2020) elucida em “Sociologia do Negro Brasileiro” essa construção social acerca da população preta como reflexo do racismo estrutural e colonial, por meio de uma ideologia racionalizada e respaldada em analogias tendenciosas que, na sua formação, já condena o preto a um *ethos* cultural presumido. Quer dizer, a trajetória histórica e social do negro é escamoteada e sujeita a narrativas que fundam um aparelho de dominação e que perpetuam inverdades e preconceitos.

O autor vai de encontro aos preceitos suscitados por Gilberto Freyre (2019), quando este, na obra Casa Grande e Senzala, no que tange à democracia racial, constrói uma falsa harmonia entre senhor e escravo (mito do bom senhor e do escravo resignado), a propagar assim uma relativização do processo escravocrata, que tanto deslegitimou a minha população negra e usurpou nossa cultura e formação identitária.

Moura deslinda, com clareza, como o protagonismo negro foi relegado, ou seja, o branco avocou a responsabilidade de narrar a história, com sua visão higienista e segregadora, carente de suportes existenciais genuínos, sendo, pois, a sociologia do negro uma “pseudomorfose” (o negro como cobaia sociológica).

A corroborar também com esse pensamento de como a nossa estrutura político-social exercita violências contra a diversidade, Foucault (1995; 2008) explica que o poder se estabelece de modo difuso e capilar, permeando-se pelas diversas instituições constituintes de uma teia social. Quer dizer, o poder se dá por relações de forças multilaterais, tornando-se cada vez mais latente no consciente coletivo.

Logo, essa condução alienante de um discurso ideológico que nos assola, às “minorias de direito”, tem se construído desde a chegada dos portugueses ao Brasil, quando estes de modo inquisidor e doutrinador sobrepujaram sua cultura e seus “valores” aos indígenas que aqui habitavam, iniciando-se, assim, um massacre étnico, identitário e cultural desses povos.

Sabe-se que o período colonial durou, numa perspectiva meramente cronológica, até meados do século XIX (1822 encerra-se com a “Independência”) no Brasil, carregando ideias

detratoras e emancipando desigualdades sociais, econômicas, políticas e estruturais sobre determinados grupos, como indígenas, negros e mulheres a princípio; todavia abrangendo seu leque de estigmatização, à medida que os séculos iam se passando, com a popularização de alguns outros nichos sociais, como homossexuais por exemplo. Logo penso em mim, preto-gay.

Essa caminhada até meados do século XX, mostra como a distorção de determinados sujeitos sociais se fazia cruel, intencional e estrutural, difundindo a dominação da elite branca secular por diferentes instituições. Desse modo, a sociedade se constrói ensejada de violências e preconceitos, validando exclusões.

Ao revisitar o passado, percebe-se que a construção conceitual e epistemológica da infância – considerando-se crianças e adolescentes – é de cunho áspero e violento, perpassando processos de exploração, esquecimento e vulnerabilidade. Ao comparar os processos históricos e as ideologias institucionalizadas e “estruturalizadas⁷⁶” a constatação do hoje fica mais elucidada e aclarada, no que tange às práticas sociais.

Discutir a adolescência hoje na contemporaneidade, no que se refere ao seu caráter social e pragmático, sugere uma compreensão da sua historicidade e complexidade diacrônica. É imprescindível, pois, o resgate à infância e aos momentos de formação e percepção desse indivíduo na sociedade, enquanto um sujeito histórico-social.

Para entender quem é a criança e, principalmente, o adolescente – uma recente categoria social, ou melhor, estágio do desenvolvimento humano, evidenciado no início do século XX – é irretocável compreendermos sua relevância e reconhecermos seus direitos.

A questão sobre a universalidade ou não da adolescência é um tema importante e alguns historiadores interessados nesse problema defendem que a adolescência é uma construção social. Os estudos da Antropologia Social revolucionaram essa forma de pensar a adolescência, mostrando uma possibilidade de entender as fases do desenvolvimento humano de forma totalmente nova, ressaltando duas importantes questões: a adolescência não precisa ser, necessariamente, um período turbulento; e as características do desenvolvimento psicossocial não são universais. (SCHOEN, 2010, p. 231)

Romper com as definições estanques de adolescência tem ganhado visibilidade especialmente após a segunda metade do século XX, mais precisamente em meados dos anos 1990 no Brasil, em virtude de modificações históricas e relevantes no que tange aos direitos da criança e do adolescente.

Essa saga pertence a todos nós, afinal, quem não já foi (ou é) uma criança/adolescente? O ser criança é parte elementar para entendermos as desigualdades. Elas são negligenciadas em suas interseccionalidades e diferenças... quantas vezes uma criança preta não se sentiu apenas

⁷⁶ Permita-se o neologismo para justificar a ação de imputar a mensagem ostensiva e propositadamente.

um preto e não uma criança? Menos ainda um “ser”. Fanon (2020, p. 159) abre nossos olhos ao dizer que “uma criança negra normal, tendo crescido em uma família normal, passará a ser anormal ao menor contato com o mundo branco.”

Como não referenciar a “homocromização”⁷⁷ do corpo-território?

Já me antecipo aclarando⁷⁸ que os nossos corpos não são lidos com individualidade e personalidade, parecemos estar inertes ao meio e invisíveis ao padrão: nossas interseccionalidades são tão inferiorizadas que somos vistos em categorias homocrômicas, ou seja, é tudo preta/o, tudo LGBTI+, tudo favelado... é o corpo-território vítima do Universalismo como concebe Eduardo O. Miranda (2020, p. 33 e 34):

A concepção da perspectiva do corpo-território elucida um pensar que provoque a perspectiva educacional que reafirma as territorialidades como algo fixo e imutável. Se as nossas corporeidades performatizam pelas mais variadas espacialidades e já que somos um território de passagem não nos contemplamos com o acabado, pois estamos em devir, em construção, rasurados, em constantes trocas de peles.

Oras, em confluência com Miranda, entendo que nossas experiências se fundam através do corpo, que carrega heranças e pode sofrer mudanças à medida que atravessamos as avenidas identitárias e performamos em diferentes ambientes. Isso sugere que tenhamos uma compreensão crítica, emancipada e ancestral da nossa existência: “é vislumbrar o corpo como o espaço de sentimentos, de afetividades, de exposição para se permitir ser tocado pelo o outro, pelas vivências que articulam as territorialidades” (MIRANDA, 2020, p. 34).

Quando estamos em alienação e dominação dos sentidos, perdemos nossa capacidade crítica e consciente de perceber o mundo, reféns em uma “pseudo-existência”. Como corolário, erige uma nova episteme, resguardada na narrativa de Miranda, por uma extrapolação minha de sentido: emprego, pois, o corpo-depositório, traduzido como um corpo sem consciência da sua bagagem cultural, corpo sem criticidade, inerte, um receptáculo sem filtro decolonial. O corpo-depositório não tem vida e identidade, encontra-se conflitado na encruzilhada do colonialismo.

É precípua partirmos para um novo tempo, para uma nova ontologia do ser, reconhecendo nossa existência, assim como Eduardo O. Miranda “Não pretendo dimensionar

⁷⁷ Com o uso do neologismo “homocromização”, objetivo uma alusão à “homocromia” que tem a ver com coloração: caracteriza-se pela coloração mimética da pele, quer dizer, ocorre quando a cor do ser vivo se confunde com o ambiente, o que lhe concede, portanto, certa camuflagem que o leva a uma invisibilidade quanto a uma perspectiva. Estabeleço, em paralelo semiótico entre os termos “homocromia” e “homocromização” no contexto deste processo *pajubeiro*, que nossos corpos são todos iguais entre si em nossas “anormalidades” e “interseccionalidades”, nos confundimos ao meio em que vivemos, pois nossos corpos são sempre subjugados e invisibilizados, nossas diferenças nos tornam a mesma “coisa” perante o olhar do colonizador.

⁷⁸ Intenciono debochar do (cis)tema, rasurando o colonial.

o impacto do atravessamento do corpo-sonoro no meu corpo-território, mas não posso negligenciar a influência desse atravessamento na reinvenção da minha leitura de mundo” (2020, p. 26).

O corpo-sonoro, para Eduardo, foi o desabrochar da ancestralidade ao som do atabaque do afoxé, uma libertação das suas memórias e o sentido da sua espiritualidade. O que, para mim, simbolicamente, me transporta para a poesia, que em sua sinestesia, atravessa meu corpo e desperta todos os sentidos: foi pela poesia que embarquei na minha ancestralidade, reconhecendo a voz das irmãs e dos irmãos pretos. Meu corpo-território se valida nesta dissertação poética-acadêmica, se funde e confunde no mergulho do processo, que me foi catártico; cada escrita neste caminho transborda meus sentimentos, minha emoção, minhas memórias, meus traumas, meus medos, minhas experiências, minha pele: meu corpo-território.

Reclamo, portanto, o valor da interseccionalidade para a devida leitura das desigualdades e dos dispositivos de poder sedimentados por racionalismos universais e práticas epistemológicas genocidas. O mundo branco ocidental veio ditando e definindo “quem presta” e “quem não”, exterminando nosso corpo-território.

Atribuir características violentas, agressivas e subversivas aos grupos subalternizados e marginalizados, como LGBTI+, mulheres (pretas), pretos, pobres (e em meio a essa encruzilhada entram as crianças/adolescentes), assume-se cultural e confortável, já que exime a sociedade e as instituições das suas responsabilidades para com a problemática da desigualdade. Com a consolidação da meritocracia, do neoconservadorismo e do neoliberalismo atrelados à religião tem se tornado ainda mais comum a culpabilização dos dissidentes em estado histórico de preterição.

Quantos já não escutaram, por exemplo: "Ele não estuda porque não quer", "Todos têm oportunidades", "Hoje em dia todos podem subir na vida", "Isso aí não tem jeito, é vagabundo mesmo", "Todo baiano é vida boa", "Pobre gosta é de auxílio do governo, não de trabalhar", "Índio é tudo preguiçoso", "Veja como são agressivos", "Não foi racismo, é coisa da sua cabeça", "Eles são iguais (falando de duas pessoas pretas, pois parecem não ter individualidade e características próprias)", "Tudo farinha do mesmo saco", "O Nordeste é um atraso pro país", "As mulheres querem ser homens", "Essas feministas são tudo sapata", "Mas também, olha o que ela está vestindo, pediu para ser...", "Esses homossexuais são todos promíscuos", "Nossa, ele/ela é um/uma preto(a) inteligente", "Ela/ele é uma/um preta/(o) bonita(o)", "Agora tudo é racismo, homofobia, machismo, misoginia...", "Esses militantes são muito chatos" e por aí vai... Djamila Ribeiro é inequívoca ao afirmar que incomodar e militar são componentes irrefutáveis para uma mudança social. É necessário autoafirmação e representação nos movimentos contra-

hegemônicos, a ferida exige sua devida exposição para a apreciação dos donos do chicote, a dor infligida clama ser discutida: as feministas NEGRAS “alertam para a importância de que ser oprimido não pode ser utilizado como desculpa para legitimar a opressão” (RIBEIRO, 2018, p. 125). Precisamos expor a relação de poder. Sejamos antirracistas – antifascistas – anti-machistas – anti-LGBTfobia – antiaporofobia!

Pertencer a esses coletivos é sinônimo de muita luta e trabalho dobrado para uma ínfima realocação social. E ressalta-se que, quando em algum destaque, seja pelo intelecto, profissão seja por atributos estéticos e/ou superficiais, são vistos por muitos como metidos, arrogantes, prepotentes... nossas vitórias são subestimadas, em contrapartida nossas expressões humanas e sanguíneas de revolta e resistência são simbolizadas violentas, criando-se a superestima do ser-violento. Até porque habitamos, na verdade, a zona do não-ser (humanos), carentes de civilidade pela herança colonial, animalizados pelo ser por não-ser.

Condicionam-nos a usar máscaras brancas, mas tudo que queremos é vestir de existência nossa própria pele! Ser – para si – para o outro – humano!

Prudente pensarmos, então, na violência simbólica e física coordenada e perpetrada até hoje. Apropriando-me da terminologia de Fanon, (des)alocando sua pertinência hodierna, o não-ser pode ter conotações diversas: racial, generificada, sexual, socioeconômica, etária, geográfica, religiosa... Logo, até o não-ser é interseccional e “intercategorial”, a nos sepultar na encruzilhada. Bernardino-Costa, referendando Fanon, assumirá que “o não-ser buscará usar máscaras brancas como condição para se elevar à condição de ser. Uma das formas de usar máscaras brancas será por meio da linguagem.” (2016, p. 507).

Todos esses discursos e muitos outros pairam na lógica social em relação aos coletivos feitos desiguais, com um sentido acusatório, subalternizador, discriminatório e homogeneizador, validando-se de racionalismos superficiais, de cunho colonialista e paradigmático, a tentar justificar por analogias falseadas e alienantes esses despautérios. Quantos já não nascem (sub)cidadãos? Por isso o movimento não pode ser instrumental, e sim (inter)subjetivo, interseccional e de protagonismo, a reconhecer a historicidade e a nossa holisticidade.

Não vistamos mais o epíteto de corpo-depositório, de coitados, despertemos a sanha dos “condenados da terra” que somos, surpreendidos por Fanon que interpela: “Camaradas, será que não temos outra coisa a fazer que não criar uma terceira Europa?” (2022, p. 325); é denodado o reconhecimento do copo-território “que humanamente deveria se alimentar da espontaneidade, da criatividade, bem como dos encontros orgânicos com os outros corpos que cruzassem as encruzilhadas formativas” (MIRANDA, 2020, p. 42).

O resgate a memórias dos grupos historicamente violentados e violados é pujante para uma legitimação dos seus direitos, seja no que se refere ao viés político seja ao social, imputando o protagonismo que lhes é pertinente, tendo em vista a sua centralidade nos fatos que jazem pelo tempo e conveniência do opressor; porém não apagados pelas marcas estruturais e culturais persistentes...

Que vida hein! Somos diariamente violentados por séculos, mas temos de ficar pianinhos... Não mais! Nosso levante é agora, não tem mais volta!

5.2 “Aquenda, mona!”⁷⁹ – corpos reificados e violados

Olha só o que temos aqui, mais um “viadinho”, “mariquinha”, “florzinha”, “afeminado”, “baitola”... mas ele quer ser mulher, como pode? Não passa de um herege, pecador, ser imundo e abjeto, merece permanecer no esgoto e na sarjeta, é uma escória da sociedade. Isso caracteriza-se tão violento, né?! Pois é, mas é a realidade de muitos LGBTI+ e, principalmente, pessoas trans e travestis, desconsideradas e preteridas, não dignas para o convívio social.

Aludindo à música da Urias, que abre o capítulo, quando esta diz “muito prazer, eu sou o oitavo pecado capital” e “não consegue ver que da sua família eu sou o pilar principal?”, temos uma crítica a objetificação dos corpos trans, muitas vezes consumados em atos libidinosos, mas indignos de estar no seio familiar e na luz do dia... só servem no anonimato e na escuridão. Sua imagem já simboliza o mal e o sujo, alguém que deve ser evitado e não legitimado como cidadão.

Pensemos... as pessoas trans são *non gratas* ao convívio com os mortais ilibados e pudicos, paladinos da moral e dos bons costumes; não obstante, podem servir como despejo das tensões sexuais e dos complexos de sexualidade desses indivíduos tidos como puros e de família, dignos do reconhecimento social. Alguma coisa não bate nessa operação e nessa dinâmica sociocultural!

Logo me ponho a recitar (lampejos poéticos meus)...

*Esse corpo tão violentado e temido
Tem negada sua existência
Sendo abjeto à decência
É visto como doente e perdido*

⁷⁹ É uma expressão do dialeto Pajubá que significa basicamente “Esconde, mulher”. Para fins deste trabalho, a designação é especificamente para as mulheres trans.

*Ah, mas essa neça Odara
Tão robusta e pesada
E ainda é peituda essa “cavala”
Quero ser invadido (sem capa)*

*Atenção! Não sou “viado”!
Só curioso e um tanto safado
Releva, é uma mulher com falo
Me desperta um tesão desgraçado*

*Então, na encolha faço um estrago
Ninguém precisa saber do meu caso
Uso do serviço e mantenho-me casado
É só curtição, afinal sou macho*

São apontadas, ademais, como corpos da prostituição, corpos que se lançam ao infortúnio e às violências, vistos por muitos como uma escolha, até porque os LGBTI+, de modo geral, são encarados como promíscuos e indecentes, pessoas que em nada representam o arquétipo cristão de família. É prudente ressaltarmos que pessoas trans não possuem acesso ao mercado de trabalho, como os outros cidadãos “normais”, cabendo-lhes, incondicionalmente, as ruas e a oferta do próprio corpo... Não lhes é dado, portanto, o direito de escolha e possibilidades de desenvolvimento e de sustento para manutenção da vida e da sobrevivência ao capitalismo meritocrático e explorador.

Ser trans e travesti no Brasil é estar sujeita ao capitalismo, ao neoconservadorismo, à cisheteronormatividade, ao racismo que, ironicamente, capitalizam seus corpos (quando necessários para a satisfação carnal e fálica), porém invisibilizam suas existências, sendo, assim, subcidadãos. Ser trans é o exemplo explícito das encruzilhadas da interseccionalidade.

Reforçando a problemática no que concerne à estrutura de poder, dados estatísticos demonstram que o índice de violência no Brasil, em relação à população LGBTI+, é crítico e agravante, principalmente pela ausência de consciência social recíproca e o não respeito ao reconhecimento do outro. O Jornal Brasil de Fato apresenta os dados coletados pela Organização Gênero e Número, presente no Mapa da Violência de Gênero, que deflagram que a vida da população LGBTI+ pelo Brasil exige coragem e muita luta:

Em 2017, houve 12.112 registros de violência contra pessoas trans e 257.764 casos de violência contra homossexuais ou bissexuais no Brasil. Por dia, foram 11 agressões às pessoas trans e 214 contra homossexuais ou bissexuais. (BRASIL DE FATO, 2019)

Ressalte-se que esses dados apresentados em 2019, pelo Mapa da Violência de Gênero, disponível oficialmente no sítio do Senado Federal, referem-se ao ano de 2017, o que nos coloca em um certo atraso quanto à atualização e à segurança, dificultando até a promoção de políticas públicas.

Em busca de dados mais atuais para uma avaliação de como está a vida de pessoas LGBTI+ no Brasil, quanto à violência e ao índice de mortes, o mapeamento é alarmante e incômodo, gerando-me medo, até porque eu poderia estar nessa estatística, tendo em vista a interseccionalidade que atravessa meu corpo. Encontrei os dados estatísticos por meio do Observatório de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil, que se trata de uma organização autônoma da sociedade civil criada em 2020, gerenciada pela parceria entre: Acontece LGBTI+, ANTRA e ABGLT. Quanto à pesquisa acerca dos dados de 2021, temos:

O Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil denuncia que durante o ano de 2021 ocorreram **316 mortes lgbt** de forma violenta no país. Dessas mortes **285 foram assassinatos, 26 suicídios e 5 outras causas**. Este material é resultado de um **esforço coletivo de produção e sistematização de dados** sobre a violência e a violação de direitos LGBTI+. Aqui a sigla fala sobre pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, mulheres e homens trans, pessoas transmasculinas, não binárias e demais dissidências sexuais e de gênero. (OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+, 2022)

O Observatório identifica que em relação a 2020, com registro de 237 mortes, houve um aumento de 33,33% em 2021, com total de 316 mortes. No mapeamento, foi detectado que do total: 145 eram gays (45,89%), 141 travestis e mulheres trans (44,62%), 12 eram lésbicas (3,8%), 8 homens trans/pessoas transmasculinas (2,53%), 3 eram bissexuais (0,95%), de outros segmentos 3 (0,95%) e 4 não foram informados (1,27%). Claramente percebemos o percentual gritante de mulheres trans e travestis mortas, o índice é absurdo pensando-se na população estimada. Digo isso, porque a população gay é numericamente mais expressiva do que a população trans/travestis de modo geral.

Ao analisar a tipificação das mortes, o impacto da violência se mostra explícito, pois 262 casos foram homicídios (82,91%), 23 foram por latrocínio (7,28%) e 26 registros foram de suicídio (8,23%), deflagrando as diversas violências (física, psicológica, verbal, simbólica).

Precisamos destacar a importância da saúde mental e dos atendimentos psicológicos para a população LGBTI+, que precisam ser pautas frequentes nas discussões políticas e sociais. Desses 26 registros, 10 foram de pessoas trans/travestis e 8 gays. Não tiramos a própria vida por lazer e prazer, há muitas feridas sem cicatrizes, dores excruciantes, que só crescem e avassalam, o mal da LGBTfobia.

Partindo para o ano de 2022, o mapeamento apresentou uma leve redução do total de mortes:

O Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil denuncia que durante o ano de 2022 ocorreram **273 mortes LGBT** de forma violenta no país. Dessas mortes **228 foram assassinatos, 30 suicídios e 15 outras causas**. Em 2020, o total de mortes LGBT I+ registradas pelo observatório foi de 237, em 2021 foi de 316, e em 2022, foram 273 casos de crimes de ódio. (...) Dentre os estados com o maior número

de vítimas, Ceará aparece no topo do levantamento, com 34 mortes; seguido por São Paulo, com 28 mortes; e Pernambuco, com 19 mortes. Entretanto, se considerado o número de vítimas por milhão de habitantes, o ranking da violência LGBTIfóbica é liderado por Ceará, com 3,80 mortes; Alagoas, com 3,52 mortes e Amazonas, com 3,29 mortes. (OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+, 2023)

Desse total de 273 mortes compiladas no dossiê, 228 foram homicídios (83,52%), 30 suicídios (10,99%) e 15 outras causas (5,49%). O Nordeste, infelizmente, consagra-se como a região mais violenta para a população LGBTI+, tendo destaque negativo o Ceará. Não obstante, o ódio a mulheres trans e travestis mostrou-se ainda mais ígneo e estarrecedor, sendo o grupo mais atingido nessa estatística (estamos fazendo jus ao posto de país que mais mata pessoas trans no mundo): foram 159 registros de morte (58,24%), sendo 131 homicídios (82,39% desse total).

Além disso, o índice de suicídio cresceu se comparado tanto a 2020 quanto a 2021, em que 18 dos 30 foram de pessoas trans (60%), uma questão que não pode nos fugir aos olhos, pois demarca sofrimento, angústia, medo, violências...

Não posso deixar de destacar que os números poderiam ser ainda maiores, pois os dados coletados são baseados em veículos midiáticos e não de apuração oficial governamental. A possibilidade desses dados estarem subnotificados é altíssima, até porque demanda um reconhecimento da identidade de gênero e da orientação sexual, fato que nem sempre é preciso e/ou apurável na hora da notificação da morte. Mesmo com essa subnotificação temos que...

Em 2022, o Brasil assassinou um LGBT I+ a cada 32 horas. E o cenário geral de violência contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis, mulheres e homens trans, pessoas transmasculinas, não binárias e demais dissidências sexuais e de gênero pouco mudou em relação a medidas efetivas de enfrentamento da LGBTIfobia por parte do Estado. (OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+, 2023)

Desse modo, os dados estatísticos existentes que acompanham a sobrevivência LGBTI+ partem precipuamente de ONGs e institutos da sociedade civil, como esses usados neste trabalho, não havendo, portanto, um trabalho oficial e contínuo, de modo geral, por parte do Estado e das instituições federais ainda hoje em pleno século XXI.

Representando e acentuando o descaso do Estado brasileiro em relação à vida LGBTI+, apenas em maio de 2022 o IBGE divulga o primeiro levantamento acerca do índice populacional de homossexuais e bissexuais no Brasil. Isso mostra como o nosso movimento precisa ser implacável, expandindo cada vez mais nossa representatividade, ocupando as academias por exemplo e nos travestindo da escrita de si.

No Brasil, 2,9 milhões de pessoas de 18 anos ou mais se declaram lésbicas, gays ou bissexuais. Os dados são da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS): Orientação sexual autoidentificada da população adulta, divulgada hoje (25) pelo Instituto Brasileiro de

Geografia e Estatística (IBGE). Esta é a primeira vez que esse dado é coletado entre a população brasileira e, na avaliação do instituto, ainda pode estar subnotificado. Os dados, coletados em 2019, mostram que 94,8% da população adulta, o que equivale a 150,8 milhões de pessoas, identificam-se como heterossexuais, ou seja, têm atração sexual ou afetiva por pessoas do sexo oposto; 1,2%, ou 1,8 milhão, declaram-se homossexual, tem atração por pessoas do mesmo sexo ou gênero; e, 0,7%, ou 1,1 milhão, declara-se bissexual, tem atração por mais de um gênero ou sexo binário. A pesquisa mostra ainda que 1,1% da população, o que equivale a 1,7 milhão de pessoas, disse não saber responder à questão e 2,3%, ou 3,6 milhões, recusaram-se a responder. Uma minoria, 0,1%, ou 100 mil, disse se identificar com outras orientações. Segundo o IBGE, quando perguntadas qual, a maioria respondeu se identificar como panssexual – pessoa cujo gênero e sexo não são fatores determinantes na atração; ou assexual – pessoa que não tem atração sexual. (AGÊNCIA BRASIL, 2022)

Devido ao preconceito e ao estigma muito latente no meio social no tocante à identidade de gênero e à orientação sexual (inclusive em cerca de 70 países a homossexualidade é crime), a pesquisa alerta para o caso de subnotificação, sendo, portanto, de caráter experimental. Já é um passo, né?!

Porém, de nada adiantarão leis, normativas, protocolos e aperfeiçoamentos curriculares se não houver consciência social, política e um acolhimento ético do outro que lhe parece tão “anormal” e “desigual”. Nossos julgamentos superficiais, culturais, estruturais e estruturantes precisam ser (des)construídos e (re)significados.

Essa ressignificação depende de um movimento contínuo por novas epistemologias e um desmonte dos preceitos ontológicos de gênero e sexo; novos discursos e produções acadêmicas; novos espaços democráticos; novas metodologias de análise das desigualdades e novas identidades políticas como sugere Carla Akotirene (2019); e, tão importante quanto, uma validação do transfeminismo.

Viviane Vergueiro (2015), uma voz trans contemporânea, nos traduz em sua tese que o transfeminismo é sim um movimento intelectual e político, que desaquece o entrecruzamento das opressões, afugenta a golpes de navalha a cisgeneridade e a cisheteronormatividade, é a autoexpressão dos corpos andrógenos. Por esses aspectos contemplados na interseccionalidade enquanto teoria crítica metodológica proposta pelas vozes africanas Carla Akotirene, Patrícia Hill Collins e Kimberle Crenshaw, que o transfeminismo tanto se fundamenta no feminismo negro também, lógico que pensando outras nuances e problemáticas.

Face o exposto, negar a imprescindibilidade do transfeminismo como grito de resistência e um acorde vital para uma nova composição sociopolítica é tolice. As/Os transsexuais, travestis, não-binários e toda a população subjugada pertencem a este trabalho, compõem, portanto, a Pedagogia do *Pajubá*.

EPÍGRAFE IV – AMARELO (EMICIDA, MAJUR, PABLO VITTAR)

*Presentemente eu posso me considerar um
sujeito de sorte
Porque apesar de muito moço, me sinto são
e salvo e forte
E tenho comigo pensado: Deus é brasileiro
e anda do meu lado
E assim já não posso sofrer no ano passado*

*Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro*

*Eu sonho mais alto que drones
Combustível do meu tipo? A fome
Pra arregaçar como um ciclone
(entendeu?)
Pra que amanhã não seja só um ontem com
um novo nome
O abutre ronda, ansioso pela queda (sem
sorte)
Findo mágoa, mano, sou mais que essa
merda (bem mais)
Corpo, mente, alma, um, tipo Ayurveda
Estilo água, eu corro no meio das pedra
Na trama tudo, os drama turvo, eu sou um
dramaturgo
Conclama a se afastar da lama enquanto
inflama o mundo
Sem melodrama, busco grana, isso é
hosana em curso
Capulanas, catanas, buscar nirvana é o
recurso
É um mundo cão pra nós, perder não é
opção, certo?
De onde o vento faz a curva, brota o papo
reto
Num deixo quieto, não tem como deixar
quieto*

*A meta é deixar sem chão quem riu de nós
sem teto (vai!)*

*Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro (eu preciso
cuidar de mim)
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro (esse ano eu
não morro)
Tenho sangrado demais (demais)
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro (Belchior tinha
razão)
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro*

*Figurinha premiada, brilho no escuro
Desde a quebrada avulso
De gorro, alto do morro e os camarada tudo
De peça no forro e os piores impulsos
Só eu e Deus sabe o que é não ter nada, ser
expulso
Ponho linhas no mundo, mas já quis pôr no
pulso
Sem o torro, nossa vida não vale a de um
cachorro, triste
Hoje Cedo não era um hit, era um pedido
de socorro
Mano, rancor é igual tumor, envenena a
raiz
Onde a plateia só deseja ser feliz (ser feliz)
Com uma presença aérea
Onde a última tendência é depressão com
aparência de férias
(Vovó diz) odiar o diabo é mó boi (mó boi)
Difícil é viver no inferno (e vem à tona)
Que o mesmo império canalha que não te
leva a sério
Interfere pra te levar à lona, revide!*

*Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Tenho sangrado demais (demais)
Tenho chorado pra cachorro (preciso
cuidar de mim)*

*Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro*

*Permita que eu fale, não as minhas
cicatrices*

*Elas são coadjuvantes, não, melhor,
figurantes*

Que nem devia tá aqui

*Permita que eu fale, não as minhas
cicatrices*

*Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta
de nós?*

Alvos passeando por aí

*Permita que eu fale, não as minhas
cicatrices*

*Se isso é sobre vivência, me resumir à
sobrevivência*

É roubar o pouco de bom que vivi

*Por fim, permita que eu fale, não as minhas
cicatrices*

*Achar que essas mazelas me definem é o
pior dos crimes*

*É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós
sumir*

Tenho sangrado demais (falei)

*Tenho chorado pra cachorro (é o Sol que
invade a cela)*

Ano passado eu morri (ei!)

Mas esse ano eu não morro

Tenho sangrado demais (demais)

*Tenho chorado pra cachorro (mais
importante que nunca)*

Ano passado eu morri (mas aê)

Mas esse ano eu não morro

Tenho sangrado demais

Tenho chorado pra cachorro (a rua é nós!)

Ano passado eu morri (e aê)

Mas esse ano eu não morro

Tenho sangrado demais

Tenho chorado pra cachorro

Ano passado eu morri

*Mas esse ano eu não morro (Laboratório
Fantasma)*

Aí, maloqueiro, aí, maloqueira

Levanta essa cabeça

*Enxuga essas lágrimas, certo? (Você
memo)*

Respira fundo e volta pro ringue (vai)

Cê vai sair dessa prisão

Cê vai atrás desse diploma

Com a fúria da beleza do Sol, entendeu?

Faz isso por nós

Faz essa por nós (vai)

Te vejo no pódio

Ano passado eu morri

Mas esse ano eu não morro

6. CONTRA-HEGEMONIA PELO PAJUBÁ

E mais um dia... às vezes mantenho-me em solitude, a dialogar e elucubrar com minha mente fugidia e involuntariamente soturna, para assim conseguir observar o interno e o externo. Deparo-me que...

Alguma coisa está faltando. Olhei em volta. A única coisa que tive certeza que havia desaparecido eram os livros que queimei durante dez ou doze anos. Por isso, achei que os livros poderiam ajudar. [...] Não é dos livros que você precisa, é de algumas coisas que antigamente estavam nos livros. As mesmas coisas poderiam estar nas 'famílias das paredes'. Os mesmos detalhes meticulosos, a mesma consciência poderiam ser transmitidos pelos rádios e televisores, mas não são. (BRADBURY, 2007, p. 103 e 104)

Meus pensamentos hodiernos se cruzam com os da personagem, até porque a problemática não nos é tão fictícia assim. Que sombras são essas que nos tomam e nos fazem tão inertes e míopes?

Nesse trecho de *Fahrenheit 451*, o protagonista Montag indaga-se metaforicamente sobre as contradições do mundo e as mazelas que o assolam; porém, essas contradições estão esvaziadas de significado, uma vez que as pessoas se consolidam sem consciência coletiva e sem poder de reflexão, haja vista o futurismo distópico retratado na obra que mostra o emergir de um ideário paradigmático que trata o livro como algoz e/ou um objeto que deve ser descartado e queimado, pois supostamente faria mal a quem o lesse. Curioso como isso, *a priori*, soa-nos estranho e ao mesmo tempo tão possível e factual.

Mais adiante, a personagem Faber, com quem Montag dialogava, clarifica a ele e, simbolicamente, a nós que...

(...) Os bons escritores quase sempre tocam a vida. Os medíocres apenas passam rapidamente a mão sobre ela. Os ruins a estupram e a deixam para as moscas. Entende agora por que os livros são odiados e temidos? Eles mostram os poros no rosto da vida. Os que vivem no conforto querem apenas rostos com cara de lua de cera, sem poros nem pelos, inexpressivos. Estamos vivendo num tempo em que as flores tentam viver de flores, e não com a boa chuva e o húmus preto. (BRADBURY, 2007a, p. 104 e 105)

Essa narrativa alude bem ao período atual da nossa sociedade, em que estamos sendo controlados e manipulados por diversos veículos de comunicação e mídias sociais que nos afastam do verdadeiro conhecimento das coisas, impedindo-nos de desenvolver uma leitura tão lógica quanto sensível, além de concreta do mundo, afastando-nos de nós mesmos e dos outros, apenas para a manutenção de um (cis)tema e de um status quo. Estamos, pois, submersos na alienação do patriarcado hegemônico, cisheteronormativo, eurocêntrico e racista, que nos

aprisiona na ignorância de uma pseudo consciência, levando-nos a certezas irreais e a racionalismos superficiais pautados numa lógica colonialista, maniqueísta e dimórfica.

Assim como no livro, será que não estamos “queimando” nossa real existência e consciência submetendo-nos às manobras de poder das elites dominantes e hegemônicas?

Daí a imprescindibilidade do movimento contra-hegemônico e de resistência pelos grupos subalternizados e marginalizados, por meio do ‘verdadeiro conhecimento’, elevando suas vozes, assumindo seus corpos e ocupando espaços. Logo, nossa escrita deve se tornar viva, orgânica, atravessada, a emergir e ecoar nossas vozes e memórias.

Obrigo-me aqui a evidenciar que o uso do vocábulo *Pajubá* e toda sua simbologia não se constrói como pretexto ou maquiagem, e sim como um resgate a nós mesmos, nossas condutas, nosso posicionamento em relação ao (cis)tema, o quanto (não) estamos atentos às armadilhas da nossa herança patriarcal, cisheteronormativa, eurocêntrica e racista. Trata-se de uma estratégia de movimento contra-hegemônico que nos leva a lugares muito profundos e que precisam ser (re)visitados para a sua emancipação, pois não podemos mudar o desconhecido.

A expressão *Pajubá* traz consigo uma intersecção intrínseca e uma simbologia de resistência, haja vista como se deu sua formação, sua intenção e sua ação. O entrecruzamento linguístico característico desse dialeto, surgido nas comunidades de terreiro e que se propagou na população LGBTI+, provoca-nos a (re)pensar nossas relações e nossas práticas sociopolíticas. O *Pajubá* se torna um levante da nossa voz desde sempre silenciada, um exercitar da nossa representatividade por vezes subalternizada, um caminho para a isonomia e a equidade tão almejadas.

Então pensei... por que não atrelar esse fato social e político emergido na década de 1970 com a pedagogia escolar? Ora, se o problema é histórico, sistêmico, estrutural e (inter)subjetivo, nada melhor do que promover uma reflexão que incomode o *status quo*, que se pautem em um movimento que já nasceu interseccional, visto que o *Pajubá* sugere um novo sistema, uma nova forma de exercer a cidadania, de proteger a própria verdade e a identidade.

A intenção, portanto, é pensar uma pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2019), que valorize todos os corpos, que subverta os conceitos coloniais e racistas, que exponha e desmoralize o (cis)tema, e isso não vai acontecer apenas com promulgação de leis e normativas e nem com modificações estilísticas e pseudoinclusivas em currículos. O buraco é muito mais embaixo...

Nos tópicos posteriores irei deslindar sobre o sistema atual no que tange às suas fragilidades e danos, além de propor uma nova práxis pedagógica, que absorva o valor do processo de ação-reflexão-ação para uma possível maturação do eu para consigo mesmo e do

eu para com o meio. Que futuro esperamos para nós, para nossos/nossas filhos(as) e para os/as estudantes? O que esperamos para a sociedade? O que fazemos pela sociedade?

6.1 Uma pedagogia do (cis)tema: *equê*⁸⁰ histórico

Desde sempre crianças e adolescentes (principalmente pretas e periféricas) são vitimizados por um Estado opressor, explorador e ceifador de vidas e inocências. Enfrentaram sem escolha o abandono e a infidelidade dos seus pais, os quais as renegavam em favor da manutenção do *status quo* e das aparências: destaca-se a roda dos expostos, que serviu, por séculos, como um mecanismo para os pais abandonarem seus filhos miscigenados – como não lembrar da teoria sórdida de Robert Knox, principalmente no tópico sensível à cruzamento de raças: não se mistura que vai dar ruim, eles são inferiores – e se manterem no anonimato (MARCILIO, 2016). Por muito tempo foram vistos como propriedade e produto... ou ainda o são?

Foi para romper com esta lógica e com estas práticas que, principalmente a partir da década de 1980, os movimentos sociais e organizações não governamentais que recém despontavam no cenário nacional iniciaram ampla mobilização para introduzir na Constituição Federal os direitos da criança e do adolescente.” (ARANTES, 2009, p. 196)

A partir da promulgação da Constituição Federal em 1988, reconhecida como Constituição Cidadã, visto que abarcou princípios mais democráticos e plurais preconizados pela Declaração dos Direitos Humanos (1948), em busca de equidade e justiça social, respeitando-se a diversidade e assumindo uma corresponsabilidade para com os historicamente negligenciados.

Em 1990, abolindo o Código de Menores de 1979, houve a publicação oficial do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), a regulamentar o art. 227 da Constituição Federal, trazendo novas proposições e perspectivas em relação aos direitos desses jovens, sendo dialógico e emancipatório. Assume um caráter abrangente, integrador e integral, apresentando especificidades, como a dinâmica histórica, socioeconômica e cultural.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou

⁸⁰ Aproprio-me da expressão, oriunda do dialeto Pajubá, que significa mentira ou na gíria popular “caô”, remetendo, aqui, ao apagamento e ocultamento dos grupos imputados desiguais historicamente.

outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem.⁸¹ (ECA, 2022)

Ademais, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), em 2006, definiu os parâmetros necessários para se respeitar os direitos e a dignidade das crianças e dos adolescentes, a fim de resguardá-los, ao menos pelos instrumentos, trazendo nova significação aos discursos negativos, ou melhor, tentando. Ressaltam-se os parâmetros que definem as abordagens pedagógicas a serem conduzidas em medidas socioeducativas, por exemplo, para adolescentes em infração, a garantir-lhes direitos e possibilidade de formação de valores para ressignificar sua participação em vida social.

Mas como adolescentes periféricos(as) são vistos(as) atualmente? Será que hoje assumem o papel de protagonistas da sua trajetória, reconhecidos como sujeitos de direitos após tantos avanços legais? Quem são os adolescentes atendidos no sistema educativo?

O sistema público educativo atende e é composto de discentes predominantemente pretos(as) e periféricos(as), os quais não tem acesso aos circunscritores e direitos considerados basilares à constituição e construção humana para uma qualidade mínima de vida – moradia, educação, saneamento, água potável, informação –, consoante os Direitos Humanos. Grande parte das crianças e dos adolescentes, praticamente 60% do total, (sobre)vive a várias dessas privações pelo nosso país, resistindo à pobreza monetária e extrema (Unicef, 2022). Como reflexo de uma violência estrutural, constata-se que:

Os níveis mais altos de pobreza monetária infantil interagem fortemente com as disparidades raciais e regionais do País. A pobreza monetária infantil é cerca de o dobro para não-brancos e para moradores das regiões Norte/Nordeste em relação aos demais grupos. (Unicef, 2022, p. 32)

Os dados do Unicef deflagram o quão está assolado e ramificado o racismo no Brasil, demonstrando como a pobreza é um dos piores filtros sociais, que mantem os pobres subalternizados e escravizados, refêns de uma elite ancestral.

Ressalte-se, desse modo, que os métodos punitivos e culpabilizantes por vezes usados em sistemas de atendimento a jovens infratores, aludindo para o sistema socioeducativo como respaldo dessa mácula estrutural que consome todas as instituições, apenas reforçam o estigma a esses grupos, revalidando e perpetuando as mazelas estruturais. O sistema socioeducativo

⁸¹ Trecho incluído pela Lei n° 13.257, de 2016.

caminha, no seu caráter instrumental e técnico, para entender o adolescente na sua integralidade e totalidade, pontos reforçados na SINASE⁸² (Lei nº 12.594, 2012), a saber:

Art. 8º Os Planos de Atendimento Socioeducativo deverão, obrigatoriamente, prever ações articuladas nas áreas de educação, saúde, assistência social, cultura, capacitação para o trabalho e esporte, para os adolescentes atendidos, em conformidade com os princípios elencados na Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (ECA).

Não obstante, a consolidação do capitalismo nas últimas décadas atrelado à ascensão do neoliberalismo tem simbolizado um caminho na contramão da ressignificação social acerca dos adolescentes e dos grupos feitos e mantidos desiguais. Esse regime reafirma e revalida os padrões e ideais nocivos que colocam o adolescente infrator como criminoso e suscetível a uma vida adulta em cárcere e violência.

Esse discurso pejorativo que imputa ao adolescente negatividade e estereótipos universalizados é um significativo percalço para um possível desenvolvimento e ressignificação. Tais significações dificultam intervenções de professores no ambiente escolar e de socioeducadores nos possíveis campos de atuação em um sistema socioeducativo, o que corrobora com a exposição feita na obra de Arroyo (2010).

Achille Mbembe (2018), por sua vez, evidencia o levante da necropolítica (política de morte como biopolítica), terminologia que remete à supressão e aniquilação de determinados grupos sociais, mais especificamente ao extermínio de negros/negras ao longo de anos, em que matar se torna um mecanismo de segurança. Logo, essa prática e/ou forma contemporânea de política remonta a preceitos reforçadores da estratificação e hierarquização social, como a eugenia e o higienismo, propagando significações desprovidas de qualquer fundamentação científica.

Esse conceito de Mbembe dialoga com Foucault (2008) quanto ao exercício do biopoder e do discurso, que se caracterizam como instrumentos de dominação e manutenção de um *status quo* conveniente ao detentor do poder. Essa cultura violenta afeta diretamente os/as adolescentes feitos(as) marginais e vulneráveis, aqueles(as) que se encontram no “limbo social”, já maculados por toda a história difundida nas e pelas instituições materiais e imateriais, construindo signos com significações alienantes, dominantes e racistas.

⁸² “§ 1º Entende-se por Sinase o conjunto ordenado de princípios, regras e critérios que envolvem a execução de medidas socioeducativas, incluindo-se nele, por adesão, os sistemas estaduais, distrital e municipais, bem como todos os planos, políticas e programas específicos de atendimento a adolescente em conflito com a lei.” (Lei nº 12.594, Cap. I, disposições gerais, 2012)

Desse modo, os *erês*⁸³ periféricos, indiscutivelmente pretos e presos a sua interseccionalidade, estão fadados a um adollescer cruel e, possivelmente, sangrento, jogados na condição de meliantes e bandidos, jovens irremediáveis e irreversíveis.

O rapazola sentado
na poltrona.
O pé sobre a mesa...
um adolescente.
Que atitude... que olhar!
O olhar profundo grave
inquieta-nos...
que pensamentos, que mundos
povoam tua alma?
Os cabelos anelados caídos na testa.
Um adolescente...
E já se mostra senhor de si.
Senhor do mundo.
Senhor da vida.
Como será o teu mundo?
E como será tua vida?
(PACHECO, 2010, p. 55)

Refletir o empírico, quando se trata de educação, nos ajuda a perceber a dificuldade do rompimento estrutural, pois logo nos remete a memórias escolares que claramente reiteram o quanto nosso (cis)tema se edifica na cisheteronormatividade, nos padrões eurocêntricos e nas práticas racistas.

Lembre-mos das filas para meninos e meninas; a categorização de crianças/adolescentes por arquétipos superficiais; o uso dos banheiros; o uso do nome social; o predomínio de modalidades desportivas destinadas a meninos, principalmente esportes de contato como o futebol; a superficial aplicabilidade do currículo, tendo muito mais um caráter festivo para as pautas dos nichos subalternizados (ressalta-se inclusive o descumprimento legal – Lei nº 10.638 e nº 11.645 por exemplo)⁸⁴; a ausência de projetos deveras inclusivos e

⁸³ Pelo dialeto Pajubá o vocábulo “erê” significa “criança”, “jovem”. E cabe mencionar que é um termo derivado do iorubá, grupo étnico-linguístico africano ocidental.

⁸⁴ Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003: Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

A lei 11.645, sancionada em 2008, tem por objetivo acrescentar a obrigatoriedade do ensino da temática indígena ao que estabelecia a lei 10.639, que já previa a exigência de se inserirem, obrigatoriamente, conteúdos de história e cultura afro-brasileira nos currículos da educação básica em estabelecimentos públicos ou privados. Essas leis são dois marcos importantíssimos para os movimentos anti racistas - negros e indígenas. Entretanto, há diversos fatores que ainda precisam ser aprimorados em relação a sua aplicação.

democráticos; a limitação tecnológica, que sugere um ensino aquém do avanço social e dos preceitos legais; falta de acessibilidade; déficit de profissionais tanto docentes quanto aptos na área de psicologia escolar e de orientação educacional que se consumam essenciais para tratar de assuntos diversos e conflituosos em relação aos/às estudantes e aos demais profissionais do quadro escolar; problemas de infraestrutura; a prática do bullying...

Não nos esqueçamos de refletir acerca do quantitativo de professores(as) e outros(as) profissionais da área da educação que sejam negros(as), fator que ainda é preocupante, tendo em vista a sua pouca representatividade e participação nesses espaços. Na escola na qual estou lotado, por exemplo, pegando-se como base o ano de 2023, de um total médio de vinte docentes, apenas três éramos pretos, o que equivale a apenas 15% do quadro no período mencionado. Estabelecendo-se uma métrica populacional quanto às definições de raça em território nacional, a matemática social não bate. Como um país majoritariamente negro não tem profissionais da educação que os representem? O que está faltando?

Quando não se vale de informações, esclarecimentos e práticas que operem o respeito e as diversidades, evitando-se tocar no cerne do problema, um prejuízo e agravo nas gerações futuras possivelmente intercorrerá como já vem sendo percebido na geração presente. Não discutir tais pautas apenas agravará o problema tanto no aspecto educacional quanto no convívio social e individual, visto que são temas cujo valor teórico não cabe ser somente discutido pela família.

Dos casos de abuso e exploração sexual contra crianças e adolescentes, sabe-se que 70% se sucedem principalmente em ambiente familiar, tendo como agentes: padrastos, pais, tios etc. (AGÊNCIA BRASIL, 2019). Ressalta-se, desse modo, o papel social da escola, haja vista que a maioria desses casos pode ser descoberta a partir do momento que os docentes e outros profissionais do universo escolar trabalham o que caracteriza um abuso sexual e todas as nuances da descoberta da sexualidade. O/A jovem precisa conhecer seu corpo e as armadilhas socioculturais às quais está sujeito(a).

[...] a adoção de ações que valorizam e promovam a diversidade, como as políticas compensatórias e ações afirmativas, constituem respostas às novas exigências da sociedade no contexto atual, uma vez que emergem dessas políticas novos desafios, especialmente para educadores e gestores escolares, pois sua execução implica a necessidade de se repensar o papel da educação, da escola e de seus profissionais frente às diversidades. (LUCAS LIMA, 2017, p. 89)

Destaca-se, assim, que a alteridade não pode ser mais considerada nociva e/ou ameaçadora, e sim uma composição imanente à natureza e à construção do indivíduo em âmbito pessoal e social. Somos uma amálgama de idiosincrasias presas à cultura do homogêneo e da

padronização como estrutura de poder, daí a concepção dos “sujeitos feitos desiguais” (ARROYO, 2010).

Partindo-se para o ambiente escolar, constata-se, em uma pesquisa divulgada no 2º semestre de 2016:

No Brasil, foram ouvidos 1.016 estudantes de 13 a 21 anos. Sessenta por cento disseram se sentir inseguros na escola, 73% foram agredidos verbalmente, 48% ouvem comentários homofóbicos e 37% foram agredidos fisicamente. Já 36% acham a escola ineficaz para evitar agressões. (AGÊNCIA SENADO, 2016)

Esses dados comprovam a relevância de políticas públicas afirmativas de combate à violência e à intolerância, a suscitar a diversidade e a inclusão, além de uma formação direcionada e apropriada dos docentes para, *a posteriori*, atuarem com êxito e preparo em situações conflitantes assim.

A corroborar com a intolerância e com paradigmas racistas, a retirada de trechos da BNCC⁸⁵ (2018), no governo do então presidente na época Michel Temer, que evidenciavam claramente, nas duas versões anteriores, 2015 e 2016 exatamente, a inclusão da diversidade de gênero e da orientação sexual, empobreceu o texto, tornando-o mais vago e genérico, sendo, assim, um reflexo dos reacionários de extrema-direita, da bancada conservadora, que estão dominando o parlamento federal estrategicamente, gerando ocultações em instrumentos legais e agindo de tal modo a retardar políticas públicas que aspiram, embrionariamente, uma inclusão assertiva e específica (como não pensar na “ideologia de gênero” já explicitada ao longo desta dissertação). Esses sujeitos são contrários aos movimentos progressistas percebidos mundo afora e pelo Brasil desde a década de 1980 e ainda mais emancipados no século XXI.

A Base Nacional Comum Curricular é de suma importância para a práxis pedagógica e aplicabilidade dos conteúdos que organizam e compõem a dinâmica escolar. É por esse

⁸⁵ Ao observar os textos introdutórios dos documentos (as três versões), na parte que traz as competências gerais, a sintetização de temáticas tão relevantes como gênero, sexualidade e raça é preocupante. Num trecho da primeira versão da BNCC (2015, p. 7) temos: “Desenvolver, aperfeiçoar, reconhecer e valorizar suas próprias qualidades, prazer e cultivar o convívio afetivo e social, fazer-se respeitar e promover o respeito ao outro, para que sejam apreciados sem discriminação por **etnia, origem, idade, gênero, condição física ou social, convicções ou credos**” (grifo meu). Na segunda versão (2016, p. 19): “Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de **origem, etnia, gênero, orientação sexual, idade, habilidade/necessidade, convicção religiosa ou de qualquer outra natureza**, reconhecendo-se como parte de uma coletividade com a qual deve se comprometer” (grifo meu). Nessas duas versões fica explicitado e pontuado os temas que não podem ser negligenciados no cotidiano escolar. Já na última versão, até então, a simplificação é desconfortável: “Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza” (2018, p. 8). Comparemos principalmente esta última versão com a de 2016, em que o texto perceptivelmente foi modificado e suprimido.

documento que todas as Unidades da Federação irão se pautar para elaborar suas diretrizes curriculares; daí a imprescindibilidade de que nele sejam contemplados, clara e expressamente, os diversos corpos que têm suas existências solapadas.

Tal medida supressiva no texto da BNCC comprova a fragilidade dos movimentos contemporâneos e o quão é inquestionável a carência da tomada de consciência ainda. É preciso repensar que caminhos são esses que estamos tomando e o quanto estão sendo efetivos e transformadores, para não parecer simplesmente uma cobertura e/ou uma maquiagem. Pensemos então em uma (des)construção endógena... um clamor a *poiesis* para uma práxis exequível.

Logo, a ruptura dos paradigmas educacionais se faz essencial, nesse processo de debate, acerca das interfaces de gênero, orientação sexual, racismo, cisheteronormatividade entre tantos. A educação precisa ser de caráter omnilateral e não opressor, como sugere Paulo Freire em a *Pedagogia do Oprimido* (2013).

Consoante os pressupostos teóricos do Currículo em Movimento do Distrito Federal, o trabalho em ambiente escolar acerca da diversidade e do respeito às diferenças deve ser contínuo, inclusivo e democrático, a saber:

Os fenômenos sociais como racismo, machismo, homofobia, lesbofobia, transfobia, depreciação de pessoas que vivem no campo, entre outras discriminações a grupos historicamente marginalizados, materializam-se fortemente no espaço escolar, acarretando um ciclo de exclusão e de violação de direitos desses sujeitos. Visando ao enfrentamento dessa realidade, a Educação para a Diversidade busca implementar ações voltadas para o diálogo, reconhecimento e valorização desses grupos, tais como negros, mulheres, população LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais), indígenas, moradores do campo, entre outros, a partir de linhas específicas de atuação como a Educação das Relações Étnico-Raciais, Educação do Campo, Educação em Gênero e Sexualidade, Ensino Religioso, entre outros. (PRESSUPOSTOS TEÓRICOS SEDF, 2014, p. 17)

Esses temas evidenciados nos pressupostos teóricos do Currículo em Movimento estão ancorados nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) que apontam a transversalidade e a interdisciplinaridade como égides do trabalho docente em ambiente escolar, trazendo substrato para uma provocação reflexiva. Nos objetivos gerais dos PCNs (2016, p. 311), mais precisamente no capítulo que trata de orientação sexual, encontra-se que, como norma social, é preciso “respeitar a diversidade de valores, crenças e comportamentos relativos à sexualidade, reconhecendo e respeitando as diferentes formas de atração sexual e o seu direito à expressão, garantida a dignidade do ser humano”.

Ora, tendo isso exposto, como não conseguimos vivenciar todo esse abarcamento jurídico, instrumental e curricular em sua organicidade? Cabe-nos entendermos que as mudanças sociais partem para além de matérias legais, anais jurídicos, produções curriculares

e normativas, visto que demanda uma (des)construção também subjetiva, epistemológica, discursiva, semiótica, quase de caráter intravenoso. É necessário pensar nossa *poiesis* e como se fundamenta nosso *ethos*⁸⁶.

6.2 Por uma Pedagogia do *Pajubá*: travessia otimista pelo mar de incertezas

Infelizmente, a paixão das crianças por pensar termina, com frequência, quando se deparam com um mundo que busca educá-las somente para a conformidade e a obediência. A maioria delas é ensinada desde cedo que pensar é perigoso. É lamentável o fato de que essas crianças param de gostar do processo de pensar e começam a ter medo da mente pensante. Seja em casa, com pais e mães que ensinam (de acordo com um modelo de disciplina e castigo) que é melhor escolher obediência em vez de consciência de si mesmo e autodeterminação, seja em escolas onde o pensamento independente não é um comportamento aceitável, a maioria das crianças em nossa nação aprende a suprimir da memória a lembrança do pensamento como uma atividade apaixonante e prazerosa. (hooks, 2020, p.22)

A partir dessa lógica de hooks, venho me perfazendo desobediente, autoconsciente e ...

Pajubando pretogays na encruzilhada
Através do meu corpo-território pajubante
Visto-me finalmente de mim mesmo
Num devorar exuístico
Poupando-me de carapaças brancas
Porque meu corpo é meu
Um substantivo próprio mesmo comum
Um calhamaço concreto mesmo abstrato
Essa cartografia poética do meu corpo
É o retrato colorido do Pajubá
É a certeza cósmica do caos
É o traçado espiralar da minha luta
É a memória viva da minha ancestralidade
Portanto, esta poesia é meu corpo-território
Minha (auto) poiesis
Refletida na Pedagogia do Pajubá

Chegamos até aqui, próximos já ao desfecho deste enredo na sua materialidade dissertativa, contudo ao seu início na prática acadêmica e político-social enquanto protesto. A poesia enredada deste projeto navega em águas pouco antes exploradas, simbolizando uma

⁸⁶ Traduzindo aqui como nossa ética, nossos costumes, nosso conjunto de traços.

pretensão desaquedadora⁸⁷ do *ethos* vigente. A abordagem da educação aqui é transpassada nas encruzilhadas do colonialismo e visa *exuzilhar*⁸⁸ a pedagogia, travestilizando e subvertendo-a, para assim, encontrarmos o prazer e a paixão do pensamento fortuito e/ou crítico, simplesmente pensar e poder compartilhar, sem mordanças e medos, apresentando nossa estética, sobretudo ética.

Como não lembrarmos da analética do filósofo argentino Dussel, que fissa a totalidade dominadora e opressora (universalista, eurocêntrica) em prol de uma práxis transversal e libertadora – uma pedagogia analética da libertação –, por meio, basicamente, do “sim-ao-outro”, assim como Freire (2013) também defendeu.

Visto de qualquer ângulo, a libertação correlata às exigências da analética não pode suscitar resquícios de dominação. Não obstante o pedagogo brasileiro não esteja citado [Paulo Freire], expressamente, nestas linhas, sabe-se que o tema da tarefa da libertação do oprimido com a prerrogativa de libertar o opressor de sua autoalienação, sem submetê-lo a uma nova opressão violentamente reversa e meramente revanchista, fora por ele largamente tratado em suas primeiras obras que, à época, já eram de pleno conhecimento de Dussel. (COSTA, 2019, p. 59)

A partir da filosofia da libertação de Dussel e da Pedagogia do Oprimido de Freire, pensando-se na realidade prática, entendo, como exemplo, que um político branco privilegiado conservador racista (opressor) não é simples e absolutamente produto do sistema na sua univocidade e plenitude; bem como um professor negro periférico candomblecista progressista (oprimido) não é única e absolutamente avesso ao sistema, a relação é muito mais atravessada do que se parece – o simples é complexo.

Saliento que, quando estabeleço a relação opressor-oprimido, “isso não significa, por outra via, observe-se bem, que o oprimido se estabeleça na esfera da ontologia da totalidade como vítima de um opressor alienado, sem que, ele oprimido, não o seja.” (COSTA, 2019, p. 58). Em todos há a transcendentalidade interior à totalidade, também conhecida como exterioridade do outro como nos define Dussel, quer dizer, o todo não é suficiente, pois lhe falta consciência ética, sim-ao-outro e reconhecimento da alteridade. Para alcançarmos a libertação, são necessários o oprimido e o opressor em ação, ambos vivos envolvidos à teia da alienação “ideologizante”, tendo que se reconhecerem na balança do sistema para rompê-lo e, assim, se converter.

⁸⁷ Termo do dialeto *Pajubá*, derivado de “desaquendar”, que significa, no contexto, “pôr a mostra”, “pôr pra fora”, tirar (ARAÚJO, 2019, p. 101).

⁸⁸ Neologismo derivado de Exu, simbolizando, no contexto da encruzilhada, abrir os caminhos, desatar nós, desvencilhar-se das amarras.

Essa exterioridade do outro enquanto outro, na perspectiva de Dussel, sugere que ninguém é em sua totalidade o sistema ou só parte dele, isto é, há uma transcendentalidade interior ao sistema, elementar para um caminho de libertação.

Dito isso, entendo como educador todos nós que compomos a dinâmica social, não só os professores, parto para além do sentido formal e da docência. Essa epistemologia se funda na corresponsabilidade, visto que as relações, a comunicação, a intersubjetividade são imanentes ao nosso desenvolvimento e formação; até porque “o educar” atravessa diferentes situações cotidianas, diferentes instituições e diferentes saberes.

O docente tem seu papel irreparável, mas toda a sociedade tem um dever humano. Conquanto as crianças/adolescentes clamam sua dignidade cidadã, continuamos a lhes negar protagonismo e relevância nas avenidas identitárias, tanto quanto seus companheiros de sepulcro: preto(a), gay, lésbica, trans, indígena... claro que numa relação interseccional, não categorial.

Aí está a providência da Pedagogia do Pajubá, (re)pensar esses arquétipos “ideologizantes” para descolonizar a educação. Faço-me ainda mais claro ao deglutir os pensamentos de Maria Clara A. Passos (2022, p. 109) que, como eu, entende que “descolonizar a educação implica desaprender e se desaprender das pedagogias sacrificiais, assim propiciando uma reaprendizagem a partir dos novos marcos teórico-práticos anunciados pelas insurgências decoloniais latino-americanas.”

Então transpasso-me em indagações: como entender a infância e a adolescência no seio seco e açoitado do capitalismo colonial? Que movimentos e (trans)formações estamos atravessando? Como “pajubar” na/pela pedagogia? Afastando-se da ideia dicotomizada da infância que compreende crianças/adolescentes e, ao mesmo tempo, o “menor”⁸⁹, o qual simbolizava e simboliza tanto o jovem abandonado quanto o delinquente (ARANTES, 2009), o repensar a infância e a adolescência significa a ruptura e rompimento com essas práticas segregatícias, predominantes desde o início da era moderna e que performam até hoje, que fundaram um sistema “culpabilizador” e “punitivista”.

Do final do século XIX até os anos 1970, no século XX, a imagem emblemática da criança em situação de vulnerabilidade social e necessitada de proteção social mais efetiva era a do “menor abandonado” e a do “menor delinquente”, sendo que a primeira categoria gerava mais apelos de proteção. (ASSIS, 2009, p. 26)

⁸⁹ A regulação e o controle do Estado em relação ao “menor” se deram por meio da criação do Código de Menores, que teve sua primeira publicação em 1927 e a segunda em 1979. Esse Código só foi substituído em 1990 com a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Faz-se necessário reconhecermos o papel fundamental dos movimentos sociais, a partir de 1980, de cunho mais progressista, para essa nova percepção e perspectiva da adolescência, uma vez que são responsáveis por desenvolverem projetos e ações sociais os quais se configuram como inovação social que, caso se torne uma alternativa e/ou instrumento para o Estado, gera uma política pública. Quer dizer, os movimentos sociais agem na transformação das instituições materiais e imateriais, quando reconhecidos e respeitados, proporcionando inovação social⁹⁰ (ideias novas) e incidindo, como resultado, em instrumento de políticas públicas. (DOWBOR, 2018, p. 48 e 49)

Respalhando essa percepção, a voz transfeminista da Maria Clara A. dos Passos, no seu livro “Pedagogia das Travestilidades”, é “fechativa” ao dizer que

É do interesse dos movimentos sociais progressistas desestabilizar os imaginários históricos que simbolicamente cristalizaram determinados grupos como destituídos de agência – a capacidade de intervir no mundo. Opondo-se às perspectivas salvacionistas, suas/seus integrantes tendem a se compreender como sujeitas/os em busca da emancipação através de uma atuação que reivindica um caráter autônomo, construído por via de um diálogo orgânico com suas/seus integrantes (PASSOS, 2022, p. 33 e 34).

O valor dos movimentos sociais progressistas está na sua dinâmica “pluriparticipativa” e coletiva, em que muitos atores estão envolvidos, haja vista seu caráter abstrato e empírico, permitindo uma nova narrativa com um novo narrador-personagem-protagonista, o qual se apresenta conhecedor e proprietário das próprias vicissitudes e vulnerabilidades, como podemos interpretar do trecho da Maria Clara Passos. Os/As adolescentes também merecem ter suas vozes ouvidas e contarem suas histórias, lema que começou a ser ecoado a partir dos anos 1980 (ASSIS, 2009).

Para entender as adolescências, já dizia Yokoy (2021), é imprescindível uma compreensão e sensibilidade quanto às interseccionalidades que as envolvem, tendo em vista seu caráter transdisciplinar e multifacetado. Pensar na adolescência é encarar seu construto histórico, social, econômico e cultural, tangenciando circunscritores como: gênero, orientação sexual, raça, etnia, classe, religião entre outros. Adolescer não é um processo linear, padrão e universal (similarmente a vários processos, como o reconhecer-se negro, descobrir-se LGBTI+), uma vez que assume cunho heterogêneo e difuso, tratando-se de um fenômeno social complexo.

Há que se ponderar, especialmente, quando consideramos o acesso desigual a recursos, as relações sociais estabelecidas por cada pessoa, as desigualdades

⁹⁰ Uma nova metodologia de atendimento em medidas socioeducativas em meio aberto surge, por meio do movimento em defesa da criança e do adolescente, como uma inovação social chamada Liberdade Assistida Comunitária (LAC). (DOWBOR, 2018)

históricas, sociais e políticas que atravessam as trajetórias de desenvolvimento e diversos fatores biopsicossociais, ambientais, geográficos, culturais, históricos. (YOKOY, 2021, p. 20)

Dessa monta, a adolescência é um produto sociocultural e de uma teia de significações, não se resume a aspectos biológicos (puberdade) e muito menos a comportamentos típicos. Devem-se respeitar os contextos, realidades socioeconômicas, oportunidades educacionais, subjetividades, a fim de reconhecer o/a adolescente como sujeito/sujeita político-social e, conseqüentemente, de direitos.

Por essa constituição multifacetada da adolescência é que se fundamenta a corresponsabilização entre Estado, sociedade e família, cabendo a todos a condução e o suporte, isto é, o devido acolhimento, ponto já assegurado pela Constituição Federal e ECA.

Praticando um paralelo entre o sistema socioeducativo e o sistema educacional em relação a qualquer conduta, o valor não está na culpabilização, e sim na consciência da responsabilização pelo(a) próprio(a) adolescente, dá-lhe o devido valor de sujeito político e de direitos. Esse é o foco da educação, a promover a cidadania, propiciar a emancipação e oferecer proteção integral a esses/essas adolescentes, pertinentemente aclarado por Yokoy (2021).

É preciso, pois, desmistificar a adolescência e o adolecer, entender que inclusive nem todos(as) vivem esse momento/período, ou mesmo nem o percebem. Quantos não abandonam a escola para trabalhar e ajudar nas despesas de casa? Quantos não são atraídos pelas ciladas do neoliberalismo capitalista, que nos induz a ter para sobreviver? A dinâmica da adolescência é flexível e imprevisível, por isso quando se pensa em educação e/ou socioeducação é necessário assumir um embasamento multidimensional e interseccional, trazendo omnilateralidade ao processo. Isso logo remete à Marx⁹¹ e Engels (2004), quando se pensa em sujeitos históricos formados por relações sociais; Gramsci (2006), quando se resgata a ideia de educação unitária e escola criadora; e Freire (2013), no que concerne à educação dialógica e reflexiva, e não superficialmente técnica.

Todos esses trouxeram ganhos para um pensar a educação, conquanto seja necessário expandirmos ainda mais, principalmente nossas subjetividades/afetos, memórias/ancestralidade, diferenças/diversidade. Esses filósofos apresentam uma leitura similar quanto ao que representa educar em e para sociedade e de certa forma quanto ao

⁹¹ “Nesse sentido, em Marx, a formação integral do ser humano, ou seja, omnilateral, está alicerçada nas condições materiais em um dado desenvolvimento da história em que a divisão do trabalho presente na sociedade capitalista seja superada por meio de uma revolução dirigida pelo proletariado.” (SILVA, 2015, p. 223)

desenvolvimento humano, os quais partem para um viés de formação integrada, ou seja, de caráter interacionista, ao mesmo tempo particular e coletivo.

(...) a formação integrada, a educação politécnica e a educação omnilateral tem exemplos históricos no sistema educacional do início da Revolução Russa de 1917, na Revolução Cubana de 1959 e nas lutas pela democratização do ensino no Brasil, nos anos 1980, quando se introduziu o termo educação politécnica no primeiro projeto da LDB e, nos anos 2000, quando se implementou a discussão e tentativas de implantação da formação integrada. (CIAVATTA, 2014, p. 202)

Não obstante, podemos acrescentar a esses teóricos a exata dimensão do aspecto multidimensional e interseccional que é nossa travessia identitária sobre os eixos hegemônicos do (neo)colonialismo e capitalismo. É cabal desenvolvermos nossa cosmopercepção⁹², explorar nossos sentidos de modo mais orgasmático nas interações e relações sociais, para assim aprofundarmos a compreensão no que tange às diferenças e à diversidade não só intra, mas extraescolar.

A discussão pertinente é: os *erês* periféricos estão incluídos no radar do Estado e da sociedade para essa pretendida educação omnilateral? Não é o que se espera, mas a resposta é não. Um retrocesso quanto às políticas públicas no que se refere à universalização e democratização da educação é evidenciado neste momento antagônico e controverso que o Brasil vive, em que pautas que pareciam estar em ressignificação, voltam a ser questionadas num sentido pejorativo e de prática social “neurótica” (Gonzales, 1984), como o racismo, a homofobia, a misoginia, o sexismo, a legitimação de violências... Aqui entra-se na pauta pertinente a essa discussão, as violências sofridas pelos coletivos feitos desiguais⁹³, precisamente a intersecção adolescentes, pobres, pretos(as), porque não LGBTI+, presos na sua condição imanente e estrutural de subalternos, excluídos, marginais, feitos inconscientes na sua consciência, que está aprisionada na memória.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALES, 1984, p. 226)

⁹² Neologismo que se traduz como amplificação dos sentidos, explorar as relações e os espaços com mais profundidade e interseccionalidade, indo de encontro ao significado dado a cosmovisão pelo colonialismo.

⁹³ “(...) as vítimas das nossas históricas desigualdades sociais, étnicas, raciais, de gênero, campo, periferias se fazem presentes, afirmativas, incômodas, não apenas nas escolas, mas na dinâmica social e política. A relação educação-desigualdades, tão abstrata e genética, exige ser recolocada na concretude dos coletivos feitos desiguais, reagindo às desigualdades e se apresentando e afirmando como sujeitos políticos, de políticas, de afirmações positivas.” (ARROYO, 2010, p. 1385)

O neoliberalismo tem reforçado e perpetuado essas questões, impulsionando uma cultura do “discurso do adormecimento”, em que é confortável para a sociedade privilegiada e numa posição de superioridade econômica e social propagar ideologias que nos subjugam, os coletivos invisibilizados, perpetuando e engendrando um pensamento de culpabilização e inferiorização, tornando-nos vilões sociais.

É, meus irmãos, num passado remoto já flertei com a meritocracia e o neoliberalismo – sim, as encruzilhadas estão aí – acreditava que poderia ocupar os mesmos espaços (e não me refiro aqui ao caráter físico apenas, e sim simbólico, socioeconômico) e crescer como todos os brancos, pois pensava que só me bastasse força de vontade e dedicação: uma boa máscara branca. Mas serão essas sujeições positivas e reais? Logicamente não, nossa subserviência colonial exige ser rompida, cada corpo-território é uma história, memória, traumas, violências, medos. Não nos cabe e nem é deontológico colocar a todos no mesmo espectro e métrica; negar as subjetividades é assassinar o indivíduo.

E vamos de desnovelar o enredo e entrelaçar um novo...

É exatamente nesse contexto que a educação precisa mostrar o seu valor, sustentando-se em diretrizes e parâmetros que resguardem os direitos das crianças e dos/das adolescentes, buscando pedagogias que tenham efetividade no processo de desenvolvimento e emancipação deles, estabelecendo medidas democráticas e reconhecendo-lhes o direito à cidadania.

Fomentar o debate acerca da responsabilidade coletiva, para promoção de políticas públicas, quanto às mazelas sociais, entendendo-se, assim, os diferentes atores, precisa ser algo contínuo e persistente, a entender que...

Construir cidadãos éticos, ativos, participativos, com responsabilidade com o universal, é retomar as utopias e priorizar a participação na construção de agendas que contemplem projetos emancipatórios, projetos que coloquem como prioridade à mudança social e qualifiquem seu sentido e significado. Mais do que nunca temos que rediscutir o que é um projeto político emancipatório, retornar a reflexão sobre democracia como soberania popular, do povo e para o povo. Pautar o debate sobre a soberania da comunidade significa dizer não a inclusão excludente, a modernização conservadora que busca resolver problemas econômicos utilizando-se de formas do assistencialismo, caridade, etc. (GOHN, 2016, p. 12)

Para essa efetivação, o espaço da escola é fundamental, servindo, nesse contexto, como a égide para a construção de novos paradigmas e ideologias, por meio de projetos políticos pedagógicos que explorem o ser humano na sua concepção holística, ou seja, a abranger diferentes aspectos e conceitos, sejam individuais sejam coletivos. Desse modo, contemplar-se-ia a diversidade.

Estimular a educação reflexiva, por que não utópica⁹⁴, fugindo do tecnicismo e de práticas mecânicas e artificiais, as quais anulam a criticidade, a consciência social e de classe e a sensibilidade para as diferenças, é cruciforme. Esse pensamento coaduna com os ideais propostos por Paulo Freire, como também pela estimada feminista negra bell hooks:

Apesar das dificuldades, houve conquistas. Nos últimos anos, afirmou bell hooks, educadores e educadoras que se desafiaram a estudar e aprender novas formas de pensar e ensinar para não reforçar sistemas de dominação imperialistas, racistas, machistas, elitistas e de classe têm criado uma pedagogia da esperança, conforme ensinou Paulo Freire. Assim, a luta por esperança significa a denúncia contra todas as formas de abuso. Enquanto as denunciemos, afirmou, despertamos em nós e nos outros a necessidade e o gosto pela esperança. Como professores e professoras, devemos entrar na sala de aula com esperança, apresentando nosso trabalho como exemplo dessa reflexão e prática. (hooks, 2020, p. 14)

Em um país tão desigual e corrupto, a indispensabilidade, portanto, de instrumentos legais para uma ampliação dos exercícios de direito em âmbito social é tácita. Por isso, precisa-se criar Leis Federais que resguardem populações e comunidades histórica e socialmente vulneráveis que ainda estão no apagamento: LGBTI+, negros(as), indígenas, quilombolas, ciganos, portadores de deficiência...

Para tanto, é necessária também a consciência da intersetorialidade, uma vez que se trata de corresponsabilidade entre diferentes setores sociais e políticos. Mas isso é um pequeno passo, o olhar está além de instrumentos legais, normativas, currículos; visto que mudar a estrutura demanda muita persistência e troca de posições nessas avenidas interseccionais, as subjetividades são indiscutíveis aqui.

Capturo que, para avançar além das medidas compensatórias e remediadoras que geralmente edificam as políticas para inclusão e educação, cabe também como proposta articular os coletivos feitos desiguais aos Conselhos, Colegiados, Diretórios e Comitês, que são responsáveis por avaliar, participar e definir essas possíveis políticas públicas, dando-lhes voz e poder, tendo em vista serem, empiricamente, os reais conhecedores de suas necessidades e vicissitudes. Uma política pública de origem societal portanto.

Aludo, logo, a ideia de democracia radical e pluralista proposta por Chantal Mouffe, que abarca justamente a imprescindibilidade de um pluralismo jurídico e político para se pensar em políticas públicas e atuação democrática legítima, que priorize a participação efetiva de todos, aproximando-se mais da extirpação da mácula da segregação e do capitalismo, essencialmente, exploratório e colonialista. Em Fortes e Aquino (2018, p. 149) elucidada-se que

⁹⁴ Aludo aqui a perspectiva freiriana, em que a utopia é uma esperança importante para gerar um movimento de (trans)formação, uma vez que impulsiona traços distintos no percurso e um novo olhar pode surgir. (FREIRE, 2014)

A teoria democrática de Mouffe apresenta a pluralidade como elemento imprescindível para um ideal de democracia, eis que intrínseco à sua própria essência. A teoria de Mouffe pretende demonstrar ser impossível alcançar qualquer consenso político ou acordo nas relações sociais, na medida em que, para essa autora, o conflito, a diferença, a pluralidade, são elementos intrínsecos à própria ideia de democracia.

Assim, para que as políticas públicas tenham, de fato, efetividade e impacto institucional e, por conseguinte, estrutural, é impreterível que nós, os coletivos feitos desiguais, tenhamos protagonismo e participação na elaboração dos instrumentos, tornando-nos, assim, sujeitos ativos, um pouco mais próximos a zona do ser, Fanon e Carneiro aí novamente.

Reitero que é urgente nos dirigirmos, enquanto corresponsáveis, para uma ressignificação, ou melhor, reconstrução social, transformando padrões alienantes, estruturais e culturais, por meio de novas pedagogias e práticas democráticas, que visem emancipar e desenvolver os historicamente desvalidos.

As indagações emergem em espirais: Como materializar uma pedagogia transgressora e subversiva? Como des-pactuar com os cânones? Thifanny Odara no seu livro “Pedagogia da Desobediência” aciona muito bem o modo desobediente, me iluminando e inspirando a suscitar essa Pedagogia do *Pajubá*. Ela, bafonicamente, *checca*⁹⁵ no (cis)tema quando provoca dizendo...

Sendo assim, a Pedagogia da Desobediência diz respeito a um processo desobediente que promove perspectivas educacionais sob a luz da organicidade insurgente das travestis. Logo, essa bagagem vem acompanhada da estratégia de travestilizar as normas vigentes de políticas educacionais, assim como currículos excludentes que dialogam diretamente com os conhecidos e chamados de padrões dominantes. Estes vistos e tidos como corretos, dentro de uma lógica colonial racista, através de seus eixos de opressão social como o da heterossexualidade compulsória, cisgeneridade, que estabelece a segregação dentro do ambiente escolar. (ODARA, 2020, p. 95)

Absorvendo a “trevidade” da Pedagogia da Desobediência, justamente por ser oriunda do ‘abjeto’, decido atribuir um significado ousado e babadeiro ao *Pajubá*, que tire o *picumã* da cisgeneridade, heteronormatividade, racismo, patriarcado, de todos os *ocós*⁹⁶ do (neo)colonialismo que nos encovam nas travessias sociais. Logo pensei... o *Pajubá* pode integrar o escopo de uma pedagogia incômoda e insistente.

Explicar a construção do dialeto *Pajubá* e justificá-lo, como um possível símbolo de insurgência para uma nova perspectiva pedagógica, organicamente interseccional, intersetorial e interdisciplinar, é propor a lógica de um novo sistema que rompa com a estrutura viciada de subalternização e aniquilação “dos desiguais”. A mudança vem da raiz, de caráter endodérmico,

⁹⁵ Aqui faço uma brincadeira com a linguagem pajubeira referindo ao vocábulo “cheque”, que significa liberação de fezes no ato sexual, cagar ou, ainda mais informal, “nenar” o *boy*.

⁹⁶ Outro vocábulo do dialeto *Pajubá*, que se traduz como homem, figura masculina. O contexto aqui sugere o deboche e o afronte a masculinidade do (cis)tema.

em decorrência do diagnóstico preciso do problema, a estancar a mácula carregada desde os porões negreiros.

Por isso escolho o Pajubá, ele integra e entrecruza as diferenças, nele há a expressão interseccional dos corpos LGBTI+, das religiões afro-brasileiras, de línguas africanas – iorubá, nagô. É o alvorecer dos relegados à escuridão e à sarjeta social. Gabriela Costa Araújo, em sua obra “Bajubá⁹⁷: memórias e diálogos das travestis”, resgata justamente esse valor insurgente do dialeto

Se a linguagem, e mais especificamente a língua, é o lugar por excelência de inscrição do poder, há uma força subversiva e um potencial político no uso do *bajubá*. Ainda que em alguns momentos essa linguagem possa reforçar modelos e estereótipos, sua potência subversiva se mostra na jocosidade em relação ao modo de vida heteronormativo e conservador, rindo e quebrando os contratos tácitos do que é estabelecido como normal, problematizando os processos de normalização ao incorporar questionamentos do grupo que desestabilizam as posições dos sujeitos nas relações de poder (ARAÚJO, 2019, p. 171).

Na pedagogia do *Pajubá*, o *Pajubá* não é simplesmente um pano de fundo de apelo linguístico-cultural; não obstante se consuma um fio de linha, o qual parece insignificante e quixotesco aos olhos superficiais e manipulados, mas é atravessador e necessário para criar, customizar, bem como reparar, unir arestas; “entrecosturando-se” numa intersecção contínua e capilar para, assim, gerar um novo produto final. O *Pajubá* simboliza um “contra-dispositivo” de racialidade e poder, que se funda, portanto, avesso aos padrões hegemônicos da branquitude, heteronormatividade, patriarcado, cisgeneridade que tanto subsidiam a biopolítica, por dispositivos de racialidade e poder. A saber, trata-se de um “contra-dispositivo” porque vem para (re)epistemologizar, (re)significar e (re)estruturar o (cis)tema de dominação e opressão, imprimindo, para tanto, novas práticas político-pedagógicas, discursos e produções acadêmicas, reconhecendo na escrita de si sua potência contra-hegemônica e anticolonial.

O *Pajubá*, em sua episteme fechativa⁹⁸, erotiza o (cis)tema, penetra o signo, rasga a homogeneidade linguística, seduz novas linguagens, goza de originalidade e se satisfaz resistência; se fortalece nas margens, na travestilidade, na interseccionalidade vivente na/da encruzilhada corpórea e discursiva. Ele é político, em sua *poiesis*, um deslocamento epistemológico e sistêmico.

Pensar a *poiesis* (nosso impulso criativo e produtivo) para a existência material, social e, conseqüentemente, para uma práxis escolar pressupõe uma certa subjetivação por meio do

⁹⁷ Termo correlato à *Pajubá*.

⁹⁸ Esse neologismo deriva do termo “fechação”, vocábulo do dialeto *Pajubá*, que significa “trejeito gay escandaloso”; “arraso”; “ato de dar muita pinta”. No caso da atribuição ao contexto, a palavra fechativa seria equivalente à “pintosa”; “arrasadora”; “afetada”.

método ação-reflexão-ação, inclusive ressaltada na introdução deste trabalho, que propicia um novo olhar para e na atuação docente e, por que não, em outras esferas da nossa vida. Entende-se que...

A concepção metodológica na tríade ação-reflexão-ação é de que todo o fazer implica uma reflexão, e toda reflexão implica um fazer, uma ação. Dentro disso, parte-se da articulação teórico-prática para construir o conhecimento. Ou seja, o primeiro movimento, antes explicitado de ação-reflexão, junta-se agora a um segundo movimento: novamente a ação, mas uma ação diferente da primeira, como uma espiral do saber e sempre em processos de avaliação dos avanços e/ou retrocessos na reflexão sobre a prática. (DA CRUZ FREITAS, 2018, p. 85)

Observe como esse processo de análise remete à imprescindibilidade do olhar para si, percebermos nossas ações, o meio em que estamos inseridos, nossas concepções de mundo, entendermos as intenções e definirmos nossos propósitos, seja a nível profissional seja a nível sociopolítico. Trata-se de enxergarmos, de modo espiralar, as circunstâncias, a historicidade, a dinâmica da vida, para assim alterar o espaço vivido. Voltamos, então, para o valor da “escrita de si”, uma escrita de (auto)reconhecimento.

Cabe mencionar a perspectiva do Francisco T. Silva (2013), na sua Dissertação *Educação Antirracista nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental no Distrito Federal: reflexões curriculares*, em que traz a importância de a história ser contada por uma outra ótica, fugindo do eurocentrismo, e reconhecendo, doravante, o protagonismo do oprimido. O escopo da obra de Francisco é o racismo precipuamente e a sua abordagem reflexiva nos ambientes escolares, uma proposta diferente para o currículo acerca da diversidade, qual seja:

Currículo antirracista: modelado a partir do reconhecimento de práticas racistas por meio do estudo da história nacional sob outra perspectiva, não mais eurocêntrica, e resgatando o protagonista do negro e da negra na própria constituição do país. São atividades vinculadas às legislações locais e geralmente realizadas por meio de projetos com o corpo coletivo de docentes na escola. (SILVA, 2013, p. 90)

Apropriando-me desse filão, o tratamento de gênero e sexualidade em sua multiplicidade precisa também seguir esse mesmo viés construtivo e reflexivo, ou seja, evidenciar práticas pedagógicas críticas e emancipatórias, com abordagens de cunho histórico-cultural e social, observando-se as legislações vigentes, as normativas, as diretrizes, os direitos humanos e tudo que seja pertinente ao debate, como a (inter)subjetividade.

Paulo Freire (2013, p. 84) traz à tona que: “O diálogo, como encontro dos homens para a pronúncia do mundo, é uma condição fundamental para a sua real humanização”. Isso posto, entendo que o educando⁹⁹, alinhado a Freire, não deve ser interpretado como um receptáculo

⁹⁹ O termo “educando” possui uma conotação mais ampla, para fins desta proposta, simbolizando a posição de aprendiz e ser em desenvolvimento para além dos muros da escola, ou seja, ele atravessa micros e macros espaços.

inerte e vazio, mas como um partícipe substancial ao processo de ensinoaprendizagem e de construção para um cidadão reflexivo e consciente de si mesmo – corporeidade, etnia, cultura, ancestralidade – e de suas ações. Em que pesem os óbices do colonialismo, da pedagogia podem recrudescer novas encruzilhadas (trans)formadoras, que exuzilhem esse (cis)tema em neurose... A Pedagogia do *Pajubá* vem pomposa para alijar e elidir esse tal de (neo)colonialismo.

Ela nega os currículos estanques, categorizados e festivos, em que os conteúdos são vistos de forma fragmentada e sedimentada, descontextualizada e não orgânica, afastados da realidade, *pajubando* as ideias do Francisco T. Silva, a *picumãizar*¹⁰⁰ a doutrina pedagógica imperialista. “Quando os professores levam narrativas de sua própria experiência para a discussão em sala de aula, elimina-se a possibilidade de atuarem como inquisidores oniscientes e silenciosos” (hooks, 2013, p. 35) e aí a pedagogia se fortalece.

A dinâmica proposta por essa pedagogia pajubeira é o estudo entrecruzado – como a “Pedagogia das Encruzilhadas” de Rufino – com conteúdos exuzilhados e em (trans)comunicação constante, que varia os protagonistas e narradores das histórias, que se alimenta das diferenças e contradições, que o fazer criativo é fluido e democrático, em que o professor não seja o único ponto de partida, mas sim um elo emancipador regado de experiências:

Logo se faz necessário que a escola e a atuação do professor/educador enquanto agente transformador de opinião, esteja gradativamente relacionada com as relações sociais existentes, e com a diversidade que adentra a escola, em específico na sala de aula. Pois é neste espaço plural que se constroem as relações sociais interpessoais, coletivas, relativamente proposto pelo processo de socialização que propositivamente atribuirá sentido ao processo de ensino e aprendizagem (ODARA, 2020, p. 104).

Aqui a ideia é “pajubar”, isto é, comunicar o proibido e o abjeto, ser desobediente, como o bom Exu, entender os diversos caminhos para ensino, aprendizagem e formação, é reforçar a plasticidade poética das diferenças e fomentar as narrativas de todos os partícipes do processo.

A pedagogia do *Pajubá* é o aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver, aprender a ser. Essa pedagogia pajubeira é antropofágica, sabe se alimentar e reconhecer o que é coerente em outras pedagogias, como a freiriana (tão significativa para novos traços), pois, como já dito, ela não é excludente, mas travestilizada, assim como as pedagogias propostas pelas transfeministas Thifanny Odara e Maria Clara A. dos Passos.

Esclareço que meu trabalho não se restringe à performatividade LGBTI+ quanto às linguagens pajubeiras, mas entendendo estas como um ressoar plurissignificativo das

¹⁰⁰ Neologismo interseccional formado do cruzamento de *picumã* e humanizar, que significa vestir a peruca e se travestilizar mais humano.

interseccionalidades *exuzilhadas* de incomensuráveis existências dissidentes, visto que a Pedagogia do *Pajubá* tem, eu diria, uma “pegada” pansexual (Sua demasia é eclética!), em nada limitada a arquétipos e ideologias colonialistas. O precípua não é puramente rivalizar e guerrear (se preciso vamos lutar), mas revelar e denunciar para respeitosamente co-habitar: se somos todos diferentes, por diversos referenciais, em concepção física e subjetiva, por que não reconhecer e naturalizar a todos no percurso político-social, educacional e cultural? Em tese, anular a voz do branco, cis-hetero, privilegiado não é a intenção aqui, senão entoar que todos temos nosso lugar de fala e de existência relevantes. O jogo de apagamentos sempre retroalimentará o hegemônico numa relação de poder desgastante e infinda. É tempo de não termos mais de “elaborar rotas de fuga” (2023, p. 16) como desabafa Linn da Quebrada, não condicionarmos nosso corpo-território a uma performatividade projetiva desconexa, em que *aquendamos* nosso ser assumindo o não-ser a nós inculcado.

Em síntese, a pedagogia pajubeira entrecruza uma educação da corporeidade, sexualidade e decolonialidade, constituindo novos significados. O debate demanda transdisciplinaridade e interseccionalidade, o reconhecimento das diferenças como imanentes à constituição humana, haja vista que as alteridades compõem a todos nós, a depender da cosmovisão (limitada ao "olhar" na perspectiva reducionista do colonialismo), cuja melhor alcunha, adequando-se a proposição deste trabalho, é cosmopercepção/cosmosentido (todos os sentidos entrecruzados e intercomunicados), como égide semântica que nos expande sinestesicamente nas complexas emboscadas neocoloniais.

Ela segue uma perspectiva simbiótica entre corpo e mente¹⁰¹, desmistificando, pois, sua tão cultuada dualidade, visto que corpo e mente estão conectados e entrecruzados, interferem um no outro, geram produções um no outro; logo, não são dicotômicos e sim interseccionais.

Divergindo da concepção moderna que acredita na separabilidade entre a mente e o corpo, as Pedagogias Decoloniais afirmadas pelos movimentos sociais latino-americanos são intrinsecamente contestadoras. Isso não só por serem apresentadas por populações que buscam combater o sexismo, o empobrecimento, a LGBTQIA+fobia, o racismo, dentre outras opressões, como também por contrapor o que hegemonicamente foi difundido como método científico hegemônico, visto que “cientificismo, positivismo, autoridade masculina, elitismo e eurocentrismo devem ser desembaraçados no processo pelo qual um conhecimento libertador é desenvolvido” (PASSOS, 2022, p. 109 e 110).

Ao sermos vítimas de racismo, LGBTfobia, machismo, entre outras formas de violência, introjetamos essas ações simbólicas e/ou físicas pela nossa mente que as interpreta e significa.

¹⁰¹ “Formados no contexto filosófico do dualismo metafísico ocidental muitos de nós aceitamos a noção de que existe uma cisão entre o corpo e a mente. Crendo nisso, as pessoas entram na sala para ensinar como se apenas a mente estivesse presente, e não o corpo.” (HOOKS, 2013, p.253)

Tal processo gera em nós inflexões que são refletidas e projetadas ao mundo exterior pelo nosso corpo, pele e linguagens. Quer dizer, as violências, mesmo que simbólicas, materializam-se no corpo-mente. Melanie Klein, psicanalista freudiana, pouco valorizada no ramo como de costume ao mundo falocêntrico, por meio da Marcella Pereira de Oliveira em seu artigo “Melanie Klein e as fantasias inconscientes” teoriza que “A vida fantasmática auxilia o sujeito na formação da impressão de seu mundo externo e interno, através dos processos de introjeção e projeção” (2007, p. 86) e prossegue afirmando que “Durante toda a vida, a introjeção e projeção continuam presentes nos processos de adaptação do sujeito, em seus progressos e derrotas” (2007, p. 87). Conclui a proposição dizendo que “Eles são fundamentais no desenvolvimento emocional e cognitivo, em todas as construções vitais. É importante ressaltar que estes processos não podem ser entendidos como duas entidades separadas, mas sim como um todo; ambos constituem uma experiência única” (2007, p. 88).

Dessarte, reitero que o corpo nos posiciona no mundo pelos seus diversos sentidos e nos permite pensar e sentir. De nada adianta, portanto, a consciência sem o posicionamento e o reconhecimento do corpo, uma resistência ontológica como sugere Bernardino-Costa (2016). Daí o perigo da universalidade do conhecimento, sem (inter)subjetividade, que fundamenta o sistema de poder. Em diálogo circunspecto com minha aceção, Eduardo Miranda, sensivelmente, concorda que “exercitar esses sentidos é permitir ao corpo-território viver/existir a partir de sua própria experiência e não se reduzir a viver pela linguagem e experimento do outro” (2020, p. 27).

Precisamos pensar os cânones de poder do mundo moderno e contemporâneo com criticidade, conscientização das nossas mentes, emancipação dos nossos corpos-territórios e libertação do colonialismo, entendendo que, ao animalizar o corpo/ser preto e/ou interseccional, você condiciona sua mente a afugentar qualquer vínculo afetivo, sujeitando o outro ao não-ser. É uma estratégia sádica e espantosamente violenta de invisibilizar e aniquilar nossas existências simbólica e fisicamente.

Por esse motivo, a busca maior da Pedagogia do *Pajubá* não é pelo *status* de poder (esteio e ordem social do Colonialismo), pois é ele que nos conduz a explorações e relações hierarquizantes; e sim pelo ser (dignidade/consciências/existências), exercer (cidadania/diversidade/identidades), saber (conhecimento/memórias/ancestralidade) e sentir (desejo/prazer/emoções). Proponho, destarte, sendo conduzido por Quijano e Lugones¹⁰², uma

¹⁰² Quijano e Lugones são expoentes pretos da literatura acadêmica que propõem, a seu modo, que a colonialidade é um eixo do sistema de poder. Lugones reitera que “a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e

decolonialidade do ser, do saber, do exercer e do sentir, desatando nossas nódoas e libertando nossos corpos-mentes-territórios. Os excessos das relações de poder que nos categorizam e subalternizam, recrudescendo preconceitos e violências.

Sendo o *Pajubá* uma afronta ao (cis)tema em todas as suas nuances de poder e opressão, a Pedagogia do *Pajubá* reivindica autores/autoras negros/as nas academias como referenciais teóricos, bem como estudiosos/as LGBTI+ e todes mais tão "desqualificados". Ela "nena" na dominação eurocêntrica que sangra nossas instituições e ocupa nossos discursos e o *ethos* cultural; vai ao encontro do ideal libertário de Freire e bell hooks, ensina a transgredir por uma pedagogia engajada.

Reside nesse movimento o fundamento da escrita de si como ferramenta de visibilidade e legitimidade desse não-ser. Para tanto, o espaço acadêmico também precisa ser dinamizado e democratizado, com diretrizes, práticas e currículos menos europeizados e colonizados, navegando em diferentes corpos, em diáspora, (re)construindo uma identidade própria e descolonial¹⁰³.

Quantas instituições de ensino exploram outras narrativas e narradoras(es)? E aqui vamos nós, para além da vaidade academicista, partindo para as escolas de ensino básico com metodologias aprisionadas ao epistemicídio, sem trazer o debate do mundo real à mesa, ocultando temas norteadores que são indispensáveis para um apropriado crescimento e desenvolvimento discente, não trabalhando com a diversidade de modo interseccional e interdisciplinar, menos ainda continuamente. Acovardamo-nos diante da sexualidade, mistificando e proibindo-a. Censuramos as diferenças intrínsecas aos corpos e às identidades.

permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais. “América” e “Europa” estão entre essas novas identidades geoculturais; “europeu”, “índio”, “africano” estão entre as identidades “raciais”. Essa classificação é “a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial”. Com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta à população do mundo. Desde então, tem atravessado todas e cada uma das áreas da vida social, tornando-se, assim, a forma mais efetiva de dominação social, tanto material como intersubjetiva. Desse modo, “colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. Entendo a lógica da “estrutura axiforme”, no uso que Quijano faz dela, como expressão de uma interrelação: todo elemento que serve como um eixo se move constituindo e sendo constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, referentes ao controle sobre domínios particulares da vida humana” (2008, p. 8 e 9).

¹⁰³ Faço uso desse termo “descolonial” para aludir a Carlos Henrique Lima que, no seu trabalho “Linguagens Pajubeyras”, explica o valor contra-hegemônico desse vocábulo, quando no lugar de “decolonial”, haja vista que ao acrescentar o “s” o sentido parte para o Atlântico Sul: “Assim, muito embora grafie “descolonial”, evidentemente não compreendo tal pensamento crítico como uma superação ou reversão do colonial, mas, sim, enquanto uma potente forma de rebelião epistemológica” (LUCAS LIMA, 2017, p. 19).

Por que não expandir e efetivar, no ensino regular principalmente, momentos de "escuta coletiva pela contação de histórias"¹⁰⁴, pois as "Histórias encantam e seduzem devido a sua mágica multidimensionalidade" (hooks, 2020, p. 63), não unicamente vindas do(a) professor(a), senão dos próprios discentes para um produto semiótico e democrático, em que eles narrem suas vivências, observações, descobertas e peripécias, até porque "quando a criança percebe valorizados os seus saberes e que as experiências são reconhecidas, suas percepções subsequentes são interiorizadas." (MACHADO, 2019, p. 72), assumindo um protagonismo e construindo sua consciência de modo mais lúdico, autêntico, fluido e compartilhado, afastando as epistemologias de padrões hegemônicos, o que lhe trará um valor cultural, identitário e ancestral. A tradição oral é de suma importância para um senso comunitário, para explorar a escuta e a roda como união e cooperação, mesmo em meio às diferenças.

A tradição oral, portanto, baseia-se na concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo. Ela envolve uma visão singular do mundo – um mundo concebido como um todo, onde todas as coisas se religam e interagem. (MACHADO, 2019, p. 78)

Esse é o sentido de comunicar, compartilhar e escutar para a Pedagogia do *Pajubá*: todos integrantes da comunidade e indispensáveis para o seu democrático funcionamento e manutenção, pois, "como somos todos/as parte do mundo natural, habitamos em nós a natureza que produz conhecimento." (FERREIRA, 2021, p. 95). É um processo que, no seu engajamento pedagógico, provoca no estudante maior autonomia, independência e segurança, desenvolvendo seu vocabulário, expressão, oratória, propriedades discursivas... "Logo, podemos partilhar saberes, porque somos o próprio saber vivo em interação com outros (saberes) numa relação circular" (FERREIRA, 2021, p. 95) e erigida, precipuamente, na/pela oralidade. Quer dizer, expandiríamos muito mais a compreensão multidimensional dos nossos estudantes, uma vez que compor narrativas implica observações, percepções, sentidos, subjetividades, memórias, experiências, conhecimentos – uma amálgama de saberes nos atravessam.

Envolve outros conhecimentos, promovendo um processo deveras interseccional na educação, em que o aprendizado se consuma heterogêneo, dialógico e, ao mesmo tempo, caótico e contraditório; o ato de aprender não é linear e passivo, senão um percurso de encruzilhadas.

¹⁰⁴ Insiro essa expressão como um caminho didático-metodológico e curricular, pautando-me na tradição oral, no espírito de comunidade e no valor da roda/círculo para as aprendizagens, inspirando-me, para essa compreensão, na Pedagogia da Circularidade, de Tássio Ferreira (2021).

A ideia não é que esse processo integre apenas um projeto pedagógico de uma escola em determinada comunidade, mas que abasteça o currículo de forma orgânica e transversal, que seja a encruzilhada e não a unilateralidade, que ultrapasse o fronteiroço em sintonia de passos com Glória Anzaldúa, sendo rizomático pela episteme deleuze-guattariana.

A Pedagogia do *Pajubá* simpatiza com a tradição oral, porque prioriza a comunicação como forma de agenciamento e protagonismo dos estudantes, até porque “a comunicação parte da oralidade e nela encontra sua raiz” (FERREIRA, 2021, p. 92); como processo de construção do conhecimento em relação simbiótica com o outro e com o meio; como caminho para o gerenciamento das relações no tocante às diferenças; e como expressão das subjetividades.

E toda essa comunicação é *queer*, pois foge de uma dinâmica excessivamente gráfica, estática e cartesiana da linguagem, ela se caracteriza pelas trocas interpessoais para (re)produzir saberes: os afetos se fazem presentes, relações se estabelecem mais íntimas, conhece-se melhor um ao outro numa teia comunicacional interseccional e horizontal.

Atrelado a isso entendo que o caminho da oralidade para as aprendizagens ultrapassa e subverte a ignorância, no sentido de que promove uma expansão e multiplicidade de conhecimentos, por meio coletivo e reflexivo. Por isso, concebo o entendimento de teoria queer trazido em Guacira Lopes Louro, que se adequa à proposição de conhecimento aqui defendida...

A teoria queer coloca em questão um dos binarismos fundantes do campo educacional, a oposição entre conhecimento e ignorância, ao demonstrar que esses polos estão mutuamente implicados um no outro e ao sugerir que a ignorância pode ser compreendida como sendo produzida por um modo de conhecer, ou melhor, que ela é, também, uma forma de conhecimento. (LOURO, 2018, p. 63)

Sendo assim, apego-me ao *queer* como elo fundante e harmonizador para uma práxis educacional mais humanizada, porque ele simboliza tudo que não é estável, fixo, padrão, determinista, fundamentalista, reducionista, dicotômico, binário, conservador, colonialista... Ou seja, ser *queer* é transpor o (cis)tema e performar o contra-hegemônico.

Desse modo, tendo como objetivo uma educação transgressora e contra-colonial, o *queer* se projeta libertário, como uma tecnologia de reinvenção e cooptação, onde todos os corpos e corpas se permitem amar nas diferenças. No espectro do ser subjetivo todos nós somos estranhos, com nossas esquisitices e variáveis. O que nos corrompeu foi a escolha, ao longo da história, por determinados corpos e peles eleitos por discursos de poder nas relações de poder... Tudo uma grande mentira colonial!

Onde está, então, a educação libertadora, dialógica e reflexiva sugerida por Freire?

Ah, Freire¹⁰⁵, saudoso filósofo e educador, se você soubesse: seu pensar e olhar revolucionário e vanguardista para a educação é alvo dos mais absurdos impropérios, devaneios e ciladas epistemológicas arquitetadas e tipificadas pela extrema-direita e assecclas conservadores. E, sim, eles também estão dentro das academias e das escolas, nas mais diversas instituições, de forma virulenta e reacionária. A quem interessa essa ordem social? Não podemos esquecer-nos do eu-hegemônico de Sueli Carneiro e daquele feito "ser" e universal, que capilarmente atravessa os discursos de poder e imprime sua "verdade". Esta, cancerígena, contamina nossos corpos e mentes, quando menos esperamos, estamos sucumbidos e doentes, anestesiados por uma cegueira social e epistemológica. E o fluxo se repete e repete...

Falta a nós uma cosmopercepção da educação, entendendo seu contexto plural, polissêmico, cultural e político, que ela está além muros e além currículos. Como estamos educando, pois, nossas crianças/adolescentes? Que consciências estão sendo subjetivadas?

Coloco-me a questionar exatamente como Carneiro:

Existe uma educação que eu não quero, ela não é a educação que serve para o meu povo. O que eu tenho que fazer? Eu tenho que dizer como a educação tem que ser. Ter uma instituição que, em embrião, ela seja a oposição ao que está aí, pode ser pequenininha, mas a educação é essa que nós estamos dando. Qual é o problema que nós temos no Brasil? É que sempre educação para nós é a educação da escola deles, é a escola que está aí, nunca existe assim: nós estamos educando como nós queremos que nossas crianças sejam educadas. (2005, p. 183)

A Pedagogia do *Pajubá*, rebelde e traquina, está contra essa corrente, fazendo questão de sua transgressão, escandalizando as normas e *queerizando* o (cis)tema. Por isso, Exu se consagra meu guardião e guia nos caminhos deste fazer poético e revolucionário, ele simboliza, na cosmovisão societal colonial neoconservadora, exatamente o não-padrão, o abjeto e o pecado.

É uma pedagogia que acolhe nossos afetos, histórias, descobertas, idiossincrasias... elementos subestimados desde sempre pela academia e estudos modernos de modo geral. Por isso que ela se respalda no feminismo negro, transfeminismo, movimentos dos antagonistas ao (cis)tema. Tudo e todos cabem nela, mesmo os que parecem tão indignos.

A Pedagogia do *Pajubá* supera esses limites do poder e se fortalece na libertação poética do ser, na escrita de si, nas memórias ancestrais, nos corpos interseccionais: a Pedagogia do *Pajubá* é poesia, é linguagem, é expressão de luta e visibilidade, o "o/abjeto" da insurgência. Ela é o não-padrão.

¹⁰⁵ Evoco também nossa eminente irmã ancestral bell hooks, saudosa leitora de Freire, para nos iluminar com sua pedagogia transgressora e a-colonial, que nos alerta a importância de uma pedagogia engajada, mesmo em meio às represálias do (cis)tema, como um ativismo político e ato de amor à educação.

Cara sociedade branca, desculpe-me (ou não), mas o terreiro (de macumbeiro), os orixás (ancestrais), o axé (de Exu), as pretas ("véias"), as gays (afeminadas), as travestis (aquendadas), as trans (também as não-binárias)... Tódes estamos na travessia deste trabalho e somos a salvação pela Pedagogia do *Pajubá*. Então, se você almeja o padrão, pode ser que se sinta contrariado e até constrangido, mas tenha certeza que ela não te excluirá, pois o *Pajubá* é justamente o co-habitar e também o integrar. Você só terá de se acostumar que ela tem todos os rostos, corpos e mentes decoloniais, daí seu caráter *queer*. Ela é tolerante, entretanto não a confunda com condescendente e corrupta, pois qualquer violação e violência é combatida e resistida.

CONSIDERAÇÕES PAJUBEIRAS – encruzilhando e exuzilhando nossos cantos

Retomando toda essa travessia atlântica-poética-acadêmica, percebemos o claro conflito do/no (cis)tema, em estado de alerta e medo, pois a diversidade é imperante e as diferenças cada vez mais itinerantes e persistentes.

Nossos corpos, nessas encruzilhadas identitárias, muitas vezes interpretados como criminosos e indignos, frutos de escolhas que nem nossas são, mas prescrições e signos da colonialidade do poder, saber e ser, como bem reconheceram Quijano, Lugones e Bernardino-Costa, estão sendo compreendidos na sua interseccionalidade por muitos pesquisadores. Estamos vivendo uma era *queer* em que a dinâmica social clama por transformações e novas perspectivas político-pedagógicas, culturais e epistemológicas.

A interseccionalidade, como sugerida por Crenshaw, Collins e Akotirene, vai além da impugnação das diferenças, mas escancara como odu teórico e metodológico as desigualdades. Entretanto, a interseccionalidade foi usurpada nesse forjado programa epistemicida hodierno para violentar ainda mais os dissidentes dos padrões hegemônicos, isto é, a interseccionalidade vem sendo usada por indevida apropriação para categorizar ainda mais as marcas identitárias e forjar políticas públicas "inclusivas", ao invés de evidenciar as diferentes faces da desigualdade, que invisibilizam nossos corpos dissidentes, numa perspectiva mais intersubjetiva, complexa, transdisciplinar, travestida de novas epistemes, a questionar o *logos* existente e as "verdades coloniais".

Em suma, a interseccionalidade nos ajuda a entender como nossos corpos se relacionam e o que representam nas estruturas de poder da matriz colonial moderna, isto é, que signos são infligidos na nossa corporeidade pela ordem social colonial, a saber: racismo, cisheteropatriarcado, machismo e capitalismo; todos entrecruzados e legitimados pelos discursos de poder já suscitados por Foucault tempos atrás. Portanto, a interseccionalidade não existe para mensurar e quantificar as marcações identitárias, mas sim ressaltar suas conexões e relações estruturais em meio às desigualdades. “Pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que é preciso romper com a estrutura. É pensar que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, porque são indissociáveis” (RIBEIRO, 2018, p. 123). Como Carla Akotirene sabiamente afirma, "a interseccionalidade revela o que classe pode dizer de raça, da mesma forma que raça informa sobre classe" (2019, p. 30)

Este estudo das/pelas encruzilhadas me permite validar que o não-ser, discutido por Fanon, é a negação do ser, desse outro que nos "inventou" e, originalmente, forja a si mesmo. Tudo uma invenção colonial pelo eu-hegemônico, substancializado e desmascarado pela Sueli Carneiro.

Para tanto, o levante insurgente do feminismo negro e do transfeminismo são inexoráveis para a compreensão desse estado de desconforto e inconformidade com o (cis)tema que estamos vivendo. Nossos corpos interseccionais estão a (r)epistemologizar, em pertinente desobediência, os saberes hegemônicos e colonialistas. Com isso, os coletivos feitos desiguais procuram atravessar essas avenidas necropolíticas com autorreconhecimento e emancipação, num caminhar lento e turbulento.

Entendemos, por toda essa encruzilhada, que os movimentos LGBTfóbicos e outros de natureza discriminatória e segregatória são um ponto relevante quando se verifica o retrocesso no tocante às leis e às diretrizes de políticas públicas de ensino, como se observa, a exemplificar, na Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2018), que serve de referência quanto ao que deve ser ensinado em território nacional em escolas públicas e privadas, da qual foi feita a extração de ao menos três trechos que reforçavam a imprescindibilidade do ensino dialógico e de respeito à diversidade acerca das interfaces de gênero e orientação sexual. O que justifica essa supressão?

Cabe elucidar que esse ponto é relevante para se discutir as relações sociopolíticas e intraescolares pela problemática da religião, do (neo)conservadorismo e dos “valores” quando se pensa na atuação docente e nas práticas pedagógicas em um cotidiano escolar de diferenças intrínsecas, em que os/as adolescentes compartilham naturalmente suas construções e contradições sociais.

Em que pesem esses pensamentos oprobriosos, as ondas democráticas e inclusivas deflagram-se contínuas e crescentes no século XXI, tanto quanto políticas públicas mais multidimensionais e com ainda mais participação dos corpos historicamente relegados, mas com suas vozes ocupantes, conscientes e estrepitosas, resistindo ao neoliberalismo de teor conservador e escolástico na medida do possível, com enfrentamentos muitas vezes sangrentos.

E como pensar essas políticas públicas?

Criar políticas públicas "inclusivas", leis "pró-diversidade", mudanças curriculares não são suficientes para sucumbir as violações e violências; a mudança precisa partir da *poiesis*, a gerar uma práxis, mais “transversalizada” e *fechativa*, tendo como corolário, um novo *ethos* cultural. Para isso, uma (r)epistemologização da linguagem, do discurso, o entendimento da

corporeidade e da interseccionalidade, no que tange às relações de poder, se tornam fulcrais, como acompanhado nesta travessia “geobiográfica” e poética.

Por isso, antes mesmo de pensarmos políticas públicas para a diversidade, é sensível analisarmos quem são os responsáveis por elaborar, aprovar e decidir tais políticas. Será que esses atores entendem a complexidade e a polissemia desse conceito? Será que não precede compreendermos a mácula da colonialidade e a necessidade de (r)epistemologizar a interseccionalidade e as práticas político-pedagógicas? Os estudos demonstram que a participação deve ir além dos atores formais do campo da política, alcançando uma democracia mais comunicativa, defendida por Young, e do conflito, por Chantal Mouffe.

Precisamos sair da posição de corpo-depositório (receptáculo sem filtro e sem consciência) para corpo-território (dimensionado e percebido, feito sujeito), assumir o papel protagonista e, assim, ser e exercer nossa performatividade expressiva conexa: cada performance um corpo, cada tom uma pele, cada memória uma voz.

O corpo-território erige da Pedagogia do *Pajubá*, é a travessia pelas avenidas históricas das marcações identitárias, a comprovação da nossa existência, doravante *pajubeira*; e quando consciente da sua dimensão e corporeidade, esse corpo torna-se político.

A encruzilhada do nosso corpo-território remonta nossas memórias e carimba nossa pele, é por ela que paramos para elucubrar nossa resistência ontológica e apurar nossa criticidade. Isso é o mantra da nossa pedagogia insurgente, a nos permitir o autorreconhecimento e o reconhecimento desse corpo-território.

Por isso, a educação é, para mim, como a encruzilhada, uma confluência de forças e saberes, bem como um campo de divergências, ao mesmo tempo que se aproxima se dissipa. Na encruzilhada há, ao menos, quatro caminhos. Nela há encontros e desencontros, similaridades e diferenças, padrão e não-padrão, culturas e culturas, identidades e identidades... Como então não enxergar a educação na sua multidimensionalidade?

Esta travessia poética propõe, portanto, uma Pedagogia do *Pajubá* que pretende libertar uma produção criativa sem as amarras imperialistas, pois é a afirmação da diferença, cria um novo *ethos*, emerge a partir do corpo, da pele, das cicatrizes e das dores. Ela é *queerizada*, não-binária, preta, periférica, feminina, fluida, caótica...

A Pedagogia do *Pajubá* é *queer*, sob a égide da transgressão, pode soar até agressiva e incômoda, para alguns simplesmente uma lamúria e um devaneio tolo, mas é ao mesmo tempo e sobretudo poética, reflexiva e reflexa, inclusiva, simbolicamente ancestral e corpórea, entende e respeita as travessias, é a narrativa dos corpos-territórios por vozes da diversidade, das diferenças, mas o diferente aqui se sustenta na sensibilidade política de Audre Lorde, na

pedagogia engajada de bell hooks e de tantas outras feministas negras, na pedagogia desobediente de Thiffany Odara, na pedagogia das travestilidades de Maria Clara Araújo dos Passos, na pedagogia das encruzilhadas de Rufino, na pedagogia da esperança de Paulo Freire e de tantos corpos diaspóricos. A Pedagogia do Pajubá é a contradição representada em Oxumarê, é a pedagogia do Axé de Exu!

Ao abortar os currículos tradicionalistas e bancários, a Pedagogia do *Pajubá* não nega a importância dos conteúdos teóricos e científicos, porém nos direciona o olhar para diferentes camadas no processo de formação humana, como as subjetividades, individualidades e interseccionalidades.

Ela é substancialmente *exuzilhada*, não emerge do centro, seu nascimento é rizomático, polissêmico e desordenado. É nela que o não-ser ganha sua legitimidade e protagonismo, apropriando-se da linguagem e do discurso para enredar sua própria história, sendo a voz da resistência, sem o excesso da lógica e dos paradigmas linguísticos saussureanos, ela propõe uma translíngua, em que todas as formas de comunicação e discursos se interseccionam, se beijam e alucinam num gozo espiralar e harmonioso, a gerar novos sentidos (a contragosto) para a dinâmica social.

Falar de mulheres trans, pretas/os, gays, indígenas, pessoas com deficiência e tantos outros não é ideologizar nem doutrinar quaisquer indivíduos, e sim retratar a pluralidade da dinâmica social... e esta pedagogia pajubeira não irá se calar... Quer queiram os conservadores ou não!

Então, a Pedagogia do *Pajubá* funciona como um contra-dispositivo em oposição ao discurso autorizado, haja vista sua performance intransigente, intrometida, desassossegada e, precipuamente, versátil. Ela é o afronte e a gongação ao (cis)tema. Uma pedagogia da desobediência como sugere Thiffany Odara. Quer dizer, a Pedagogia do *Pajubá* é corajosa e pretensiosa, alimenta-se do refluxo das feministas negras, do movimento Queer, transfeminismo, luta LGBTI+ e da quebrada.

A luta é por uma pedagogia para todos, todas e todes. Por isso, enquanto docente, ser contra-hegemônico é permitir ao educando o fazer criativo, o autorreconhecimento, o expressar da própria história e das subjetividades. “É o mesmo exercício que venho perfazendo no ato de educar em sala de aula, no qual me coloco como o sujeito que a todo tempo se interpela: como cuido da minha emancipação e como contribuo para a criticidade dos educandos que estão comigo?” (MIRANDA, 2020, p. 51-2). Eles têm o direito de serem os narradores-personagens que protagonizam as suas "escrevivências", neologismo pertinente cunhado por Conceição Evaristo. Esses jovens merecem conhecer o mundo... em sua realidade performática e diversa!

O orgasmo é coletivo e multíssonos, sem essa da exclusividade do macho com seu cajado fálico e prepotência cisheteronormativa, a experiência é para todes os corpos/corpas. Na linguagem *pajubeira* o gozo é direito e não privilégio.

Para um novo *ethos*, clama-se um novo olhar, uma percepção depurada do eu e do outro que pode ou não te arrefecer, esse outro que transpassa a zona do ser e condena o não-ser, mas para este protesto o é. É, porque se consuma vivo, orgânico e existencial; uma amálgama idiossincrática: É a Pedagogia do *Pajubá*.

EPÍLOGO: ÚLTIMO (P)ACTO E A GÊNESE

1

(Preço de pele)

Ah, essa pele
Tecida
Tecido
Perdida
Seu cheiro
Um passeio soturno
Nuvem de medo
Cicatriz funesta

3

(Consciência)

Reconheço esse cheiro
É pura utopia
Uma utopia de carne
De pele
De mente
Que me desmente
E crente de mim
Sou a luz da escuridão
Escuridão da derme
Não do cerne

5

(Ancestralidade)

Segura esse falo “sagrado”
Que quer me pecar
Pegar
Picar
Até exterminar
Anseio, logo, me
reencontrar
Mas esse é o preço
Das mães pretas ancestrais
Dos corpos interseccionais

Preço de pele

4

(Existência)

Ah, esse corpo
Apagado por nem ser
É, porque foi feito
Feito de açoite
E desejo
Profano mas deleitoso
Primitivo e dual
Amargura colonial

2

(Memória)

Minha tez preta
Em cruz: bruta e delicada
Pretitude de poder
Se fez oferta na seita
A branquitude feita chibata
E meu sangue amarração

Fabio H. Borges

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Literaturas que mencionam o *Pajubá*:

ANDRADE, Anderson Kleyton [et al.]. Do expurgo ao pajubá: projeto interdisciplinar sobre rejeição, acolhimento, família e questão de fé. In.: **VIII Congresso Nacional de Educação (CONEDU)**, 2022.

ARAUJO, Gabriela Costa. **Bajubá: memórias e diálogos das travestis**. Jundiaí - SP: Paco editorial, 2019.

BRAGA, José Ricardo Marques. "**É uma educação diferente**": sentidos e significados de **experiências educacionais a partir de um curso pré-vestibular LGBT**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, p. 260, 2022.

CAMPOS, Mateus de Freitas. **Balbúrdia na universidade pública:(r) existência LGBTQIAP+ no Instituto de Artes da Unesp e suas possibilidades pedagógicas**. TCC – Instituto de Artes, Universidade Estadual paulista, p. 110, 2023.

DANTAS, Lucas Silva. **Dissidência, resistência e transgressão no espaço escolar: vozes trans, negras, indígenas e de pessoas com deficiência na encruzilhada epistêmica**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Católica de São Paulo, p. 170, 2021.

DA SILVA, André Luiz Souza; DA SILVA JR, Leônidas José. O pajubá no ENEM: preconceito e diversidade linguística. In. **Estudos sobre línguas e literaturas na educação básica**. São Paulo: Pimenta cultural, p. 238-268, 2021.

DE OLIVEIRA, Sheila Elias. A língua afiada da aurélia. **Revista ecos**, v. 32, n. 01, p. 211-226, 2022.

DO NASCIMENTO SILVA, Rogério Gomes. Possibilidades para a educação a distância: o ensino da Arte Queer. **Caderno Intersaberes**, v. 10, n. 24, p. 194-203, 2021.

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.

GURFINKEL, Flora Camargo. **(Des)aprendendo com o fracasso: estratégias para queerizar a educação musical em sala de aula**. TCC – Instituto de Música, Universidade de São Paulo, p. 60, 2021.

IAZZETTI, Brume Dezembro. **Existe ‘universidade’ em pajubá?: transições e interseccionalidades no acesso e permanência de pessoas trans**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, p. 311, 2021.

JUNIOR, João Gomes. O pajubá como tecnologia linguística na constituição de identidades e resistências de travestis. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, v. 14, n. 43, p. 300-314, 2021.

LIMA, Carlos Henrique Alves de. **Corpos que importam: diálogos (trans)formadores: reflexões acerca dos corpos de transexuais e travestis e a educação**. TCC – Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, p. 25, 2019.

LUCAS LIMA, Carlos Henrique. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade**. 1ª ed. Salvador, BA: Editora Devires, 2017.

MEIRA, Celio Silva; NOVAIS, VPS de; SOUSA, BP de. E aí? (inhaí), fazendo a egípcia”: o Pajubá enquanto um dispositivo biopolítico de resistência para a promoção de uma pedagogia transgressora. **Seminário Gepraxis**, v. 7, n. 7, p. 3072-3084, 2019.

MENEZES, Carlos André Araújo. **Rasgando uniformes e descosturando normas de gênero no espaço escolar**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Sergipe, p. 89, 2019.

RODRIGUES, Paulo Ricardo A.; ANDRADE, Karylleila dos Santos. **Pequeno vocabulário Pajubá Palmense**. São Carlos - SP: Editora Scienza, 2023.

SILVA JÚNIOR, Ailton Gomes da. **Pajubo, logo existo: o Pajubá como chave epistemológica em Neca, de Amara Moira**. Dissertação (Mestrado em Estudo da linguagem) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, p. 116, 2023.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ADICHIE, Chimamanda. **Sejamos todos feministas**. Tradução de Christina Baum-1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. In. *Feminismos Plurais* São Paulo: Pólen, 2019.

ALCOFF, Linda Martín. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. *Revista Sociedade e Estado*, 2016. ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios*. Tradução de Tatiana Nascimento. A Bolha, 2021.

ALTMANN, H. **Gênero, sexo e sexualidade: interfaces com o corpo**. In: *Estudos Feministas*. nº 1, 1º semestre, 1998.

ALVES, Castro. **Antologia Poética**. In Antônio Carlos Secchin (orgs). Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

AMARAL, Julião Gonçalves. *Democracia Deliberativa: Algumas críticas feministas ao modelo de Habermas*. **Revista Três Pontos**, 2010.

ANJOS, José Humberto Rodrigues dos & RINALDI, Polyana Lopes. **Educação como resistência e prática da liberdade: um direito de todas/todos**. *Revista Artes e Humanidades*, 2024.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**. V.8, n , p. 229-236, 2000.

ARANTES, Esther M. M. Rostos de crianças no Brasil. In Irene Rizzini e Francisco Pilotti (orgs). **A arte de governar crianças. A história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil**. São Paulo: Cortez editora, 2ª edição, 2009, p.153-202.

ARROYO, Miguel G. Políticas Educacionais e Desigualdades: à procura de novos significados. **Educ. Soc.** [online]. Vol.31, n.113. 2010. Pp. 1381-1416. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/es/v31n113/17.pdf>> Acesso em 15 fev. 2023.

ASSIS, S. G., et al., orgs. **Teoria e prática dos conselhos tutelares e conselhos dos direitos da criança e do adolescente** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Educação a Distância da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, 2009.

BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

BAKHTIN, M.; VOLOCHÍNOV (1929). **Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem** Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. **Feminismos subalternos latino-americanos e a descolonização como utopia política contemporânea**. In: Teoria Política Feminista: contribuições ao debate sobre gênero no Brasil. Porto Alegre: Editora ZOUK, 2020.

BARRETO, Raquel. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de Libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós Graduação em História social da cultura da PUC-Rio, 2005.

BARROS, Manoel. **Matéria de Poesia**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2001.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo – a experiência vivida**; tradução de Sérgio Millet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 16, p. 504-521, 2016.

BOCK, Ana. M. B. A adolescência como construção social: estudo sobre livros destinados a pais e educadores. **Revista Semestral ABRAPEE**. Vol 2, n-1. Jun2007. pp. 63-76.

BOLSONARO diz ao JN que criminoso não é 'ser humano normal' e defende policial que 'matar 10, 15 ou 20'. **G1 (GLOBO)**, agosto 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/28/bolsonaro-diz-ao-jn-que-criminoso-nao-e-ser-humano-normal-e-defende-policial-que-matar-10-15-ou-20.ghtml>> Acesso em: 13 abril 2024.

BORGES, Rosane et al. **Introdução ao pensamento feminista negro**. Boitempo Editorial, 2022.

BORGES, F. H. P. S. Aquilombando as práxis pedagógicas: comunidade como educação. In.: **Diversidade social e perspectiva interseccional nas políticas públicas**. Org.: Paulo Petronilio Petrot, Natália de Souza Duarte. Goiânia – GO: Alta Performance, 2024. p. 119 – 130.

BOURCIER, Sam. **Compreender o Feminismo**. 1ª ed. Bahia: Editora Devires, 2021.

BRADBURY, Ray. **Fahrenheit 451: a temperatura na qual o papel do livro pega fogo e queima**. 1ª ed. de bolso. Tradução Cid Knipel. São Paulo: Globo, 2007.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, p. 329-376, 2006.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Lei Federal 8.069/1990. Brasília: Presidência da República, 1990.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais: orientação sexual**. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. **Lei nº 10.639**. Lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003.

BRASIL. **Lei nº 11.645**. Lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília: Presidência da República, 2008.

BRASIL. **Lei nº 12.594 (Sinase)**. Lei que institui o sistema nacional de atendimento socioeducativo. Brasília: Presidência da República, 2012.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular: Educação é a Base**. Brasília: MEC, 2015 (1ª versão).

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular: Educação é a Base**. Brasília: MEC, 2016 (2ª versão).

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: LDB**. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular: Educação é a Base**. Brasília: MEC, 2018 (3ª versão).

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Cadernos de leituras**, 1988.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. **O corpo educado**, 2000.

BUTLER, Judith. Criticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer**. Barcelona: Icaria editorial, 2002, p. 55 a 81.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. **Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Sueli A. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 339, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

CASTRO, Lúcio de. Em discurso, Bolsonaro apoiou grupo de extermínio que cobrava R\$ 50 para matar jovens da periferia. **Congresso em Foco**, agosto 2018. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/bolsonaro-apoiou-grupo-de-extermio-que-cobrava-r-50-para-matar-jovens-da-periferia/>>. Acesso em: 13 abril de 2024.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Org.: Carlos Moore. Belo Horizonte - MG: Nandyala, 2010.

CIAVATTA, Maria. **O ensino integrado, a politécnica e a educação omnilateral**. Por que lutamos?. Trabalho e Educação. Belo Horizonte: v.23, n-1, 2014, p. 187-205.

COLLING, Leandro. **Perfechatividade de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria da performatividade de gênero**. Caderno PAGU, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patrícia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Trad. Bruna Barros, Jess Oliveira. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2022.

COSTA, Jurandir Freire. A construção cultural da diferença dos sexos. In.: **Sexualidade, gênero e sociedade**, v. 2, n. 3, p. 3-8, 1995.

COSTA, Gildo José da. **A analítica de Enrique Dussel e a dialógica de Paulo Freire: em busca dos fundamentos da ética da libertação**. 2019. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

CRENSHAW, K. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, 14, 1989.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Brasil, Lexikon, 2019.

CURIEL, Ochy. **A nação heterossexual: análise do discurso jurídico e do regime heterossexual a partir da antropologia da dominação**. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: **Pensamento feminista hoje**. (org) por Heloísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

DA CRUZ FREITAS, Urânia Flores. Ação-reflexão-ação: trabalho, formação docente e aprendizagens. **Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal**, v. 5, n. 3, p. 80-89, 2018.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE JESUS, Jaqueline Gomes; [et al.]. **Transfeminismo: teorias e práticas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DISTRITO FEDERAL. **Currículo em Movimento da Educação Básica – Pressupostos Teóricos**. Secretaria de Estado de Educação. Brasília, 2014.

DOSSIÊ denuncia 273 mortes e violências de pessoas LGBT em 2022. **Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil**, maio 2023. Disponível em: <<https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2022/>>. Acesso em: 20 jan de 2024.

DOWBOR, Monika; CARLOS, Euzeneia; ALBUQUERQUE, Maria do Carmo. As origens movimentistas de políticas públicas: proposta analítica aplicada às áreas de criança e adolescente, direitos humanos e saúde. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**, n. 05, p. 47-80, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n105/1807-0175-ln-105-47.pdf> [Acesso em 03 mai. 2023].

DUSSEL, Enrique. "Da Ciência à Filosofia da Libertação", in **Filosofia da Libertação**, São Paulo, Loyola, 1980, pp. 159-185.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo, Org. **A colonialidades do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.107-126.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. p. 162, 1996.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ed. Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERREIRA, Tássio. **Pedagogia da circularidade: ensinagens de terreiro**. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

FORTES, Larissa Borges; AQUINO, Sergio Ricardo Fernandes de. Da teoria de Chantal Mouffe à prática democrática boliviana: o pluralismo como horizonte. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, p. 146-176, 2018.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In H. Dreyfus, & P. Rabinow (Org.), *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Trad. Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. 4ª edição. SP: Vega, 2002.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si, 1982. **Verve. Revista semestral autogestionária do Nu-Sol.**, n. 6, 2004.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. RJ/SP: Paz e Terra, 2022.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. **As melhores histórias da mitologia africana**. Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios, 2008.

FRASER, Nancy. **O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história**. Mediações, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, Jul/Dez. 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 67ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, Paulo. **Ética, utopia, educação**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

GOHN, Maria da Glória. Gestão pública e os conselhos: revisitando a participação na esfera institucional. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 10, n. 3, 2016.

GOMES Nilma, Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 1984. p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

HEGEL, Georg W. F. **Introdução à história da filosofia**. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. 4ª ed. Coimbra: Coleção Stvddivm, 1980.

HEIDEGGER, Martin. "A questão da técnica", trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. Tradução Bhuvi Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, bell. **Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança**. Tradução Kenia Cardoso. São Paulo: Elefante, 2021.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente: Do renascimento à Idade Moderna**. Tradução de Alda Maria Durães et al. Porto, PT: Edições Afrontamento, 1991.

JESUS, JAQUELINE. Interloquções teóricas do pensamento transfeminista. In: **Transfeminismo: teorias e práticas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015

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

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAQUEUR, Thomas; WHATELY, V. **Inventando o sexo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 409-425, dez. 2018. Disponível: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652018000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 maio 2023.

LIMA, Fátima. Um ebó artístico-epistêmico: desobediências poéticas em Grada Kilomba. **Rev Esp Acad**, v. 20, n. 226, p. 42-54, 2021.

LIMA, Francisca das Chagas Silva; CARDOZO, Maria José Pires Barros. Diversidade e gestão democrática no contexto educacional. **Revista Exitus**, v.8, p. 87-111, 2018. Disponível em: <<http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistaexitus/article/view/391>> Acesso em: 12 dez. 2022.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz A. **Filosofias africanas: uma introdução**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução de Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte – MG: Autêntica Editora, 2019.

LORDE, Audre. **Sou sua irmã: escritos reunidos**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997. p. 14-36.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2000.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008.

MACHADO, Vanda. **Irê Ayô: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.

MARCILIO, Maria Luiza. **A roda dos expostos e a criança abandonada na história do Brasil: 1726-1950**. In Marcos C. de Freitas (org). História social da infância no Brasil. São Paulo: Cortez Editora, 9ª edição revista e ampliada, 2016.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do rosário no jatobá**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARX, K.; ENGELS, F. **Textos sobre educação e ensino**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Bointempo Editorial, 2005.

MASSON, Gisele. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, Volume 44, Número 1, p. 69-95, Abril de 2010.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MESQUITA, D. T., & Perucchi, J. (2016). Não apenas em nome de Deus: discursos religiosos sobre homossexualidade. **Psicologia & Sociedade**, 28(1), 105–114. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1807-03102015v28n1p105>> Acesso em: 20 maio 2023.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo horizonte: UFMG, 2020.

MIRANDA, Eduardo O. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador – BA: Edefba, 2020.

MIRANDA, Eduardo O. **Epistemologias dos odus e decolonialidade afro-brasileira**. Revista Estudos literários. UFRJ. Vol 04. julho de 2022.

MIRANDA, Eduardo O. O abebe de Oxum e o escavar do corpo-território não heterossexual. In: **Enviadescer a decolonialidade**. Organizadores Eduardo Oliveira Miranda, Marta Alencar dos santos, Rodrigo Pedro Casteleira. - 1. Ed.- Salvador, BA: Editora Devires, 2022.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. 1 ed.- Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MONEY, J.; Hampson, J. G.; Hampson, J. L. (1955). *Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychological management*. **Bulletin of the Johns Hopkins Hospital**, 97, p. 284-300.

MOREIRA, Núbia Regina. **A Organização das Feministas Negras no Brasil**. Vitória da conquista: Edições UESB, 2018.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020.

MUNANGA, Kabengele. O mundo e a diversidade: questões em debate. **Estudos Avançados**, v. 36, p. 117-129, 2022.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 1 impressão. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Maria B. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. [s.l]: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. In: *Feminismos Plurais*. São Paulo: Jandaíra, 2023.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da desobediência: travestilizando a educação**. Salvador - BA: Editora Devires, 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **Nem ao centro, nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero**. Salvador- BA: Editora Devires, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções, 2021.

PACHECO, Percy. Antologia poética: **Friendly persuasion e o silêncio dos velhos jamelões**. In: Rogério Pacheco e Joselito Pacheco (orgs). Brasília: Coronário gráfica, 2010.

PALERMO, Zulma. **Para uma pedagogia decolonial**. - 1 a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

PASSOS, Maria Clara Araújo dos. **Pedagogia das travestilidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História (São Paulo)**, v. 24, p. 77-98, 2005.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Entre Orfe(x)u e Exunoveau: análise de uma estética de base adrodiaspórica na literatura brasileira**. São Paulo: Fósforo, 2022.

PEREIRA DE OLIVEIRA, Marcella. Melanie Klein e as fantasias inconscientes. **Winnicott e-prints**. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 1-19, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679432X2007000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 31 jan. 2024.

PEREIRA, Roseana Sathler Portes. O corset como objeto-fetichê na Inglaterra Vitoriana e as crises de valores nas dinâmicas entre classe e gênero. **Moda Palavra e-periódico**, v. 13, n. 29, p. 14-42, 2020.

PESQUISA revela que adolescentes LGBT sofrem Bullying e se sentem inseguros. **Senado**, 2016. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/11/22/pesquisa-revela-que-adolescentes-lgbt-sofrem-bullying-e-se-sentem-inseguro>> Acesso em: 13/12/2023.

PETRONILIO, Paulo. **Performances na encruzilhada: estéticas e aprendizagens no candomblé**. São Paulo: Paulinas, 2016.

PETRONILIO, Paulo. **Se liga, macho! A encruzilhada po-ética de uma bixa preta**. Ephemera, 2020.

PETRONILIO, Paulo. Escrita de si, [r]existência e subjetividade. **Revista Araticum**, v. 24, n. 1, p. 9-28, 2022.

PETRONILIO, Paulo. Enegrecendo a crítica: por uma experiência do fora. **Muitas Vozes**, v. 12. Publicação contínua, 2023.

PETRONILIO, Paulo. Vendendo uma buceta quente: ou bell hooks, por um feminismo negro transgressor. **Humanidades e Inovação**. V. 10, n. 14, p. 100-116, 2023.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PRANDI, José Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRECIADO, Paul. **Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas**; tradução Carla Rodrigues. 1ed.- Rio de Janeiro; Zahar, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina¹. In: **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

QUIJANO, Aníbal: **Ensayos em torno a la colonialidad del poder: compilado por Walter Mignolo**. - 1 a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019.

RAMOS, F. P. A história trágico-marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In M. Del Priore (Org.). **História das crianças no Brasil**. (Cap. 1, pp. 19-54). São Paulo: Contexto, 2013.

REA, Caterina Alessandra. **Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul**. Cadernos Pagu, 2018.

REA, Caterina Alessandra. **Crítica Queer racializada e deslocamentos para o Sul global**. In: **Pensamento Feminista hoje sexualidades no sul global**. Org por Heloisa B. De Hollanda. - Rio de Janeiro: bazar do tempo, 2020.

RIBEIRO, M. O. A sexualidade segundo Michel Foucault: uma contribuição para a enfermagem. **Rev.Esc.Enf.USP.**, v. 33, n. 4, p. 358-63, dez. 1999.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** In: *Feminismos Plurais*. 1ª Ed. São Paulo: Jandaíra, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista.** 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROCHA, Rose de M.; ZACARIOTTI, Daniel; BUDAG, Fernanda E.; DAS NEVES, Thiago T. **Linn da Quebrada e das urbanidades.** Bahia: Editora Derives, 2023.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira:** romance. 14ª imp. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SCHOEN-Ferreira, T. H., Aznar-Farias, M., & Silveiras, E. F. de M.. (2010). Adolescência através dos séculos. *Psicologia: Teoria E Pesquisa*, 26(2), 227–234. <<https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000200004>>. Acesso 06 maio de 2023.

SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20 n 2. 1995.

SCOTT, Joan W. et al. Os usos e abusos do gênero. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 45, 2012.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial.** Tradução de Ayelén Medail. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SILVA, Francisco T. **Educação Antirracista nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental no Distrito Federal: reflexões curriculares.** Tese (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília. Brasília, p. 142. 2013.

SILVA, Paulo A. D. Omnilateralidade e as concepções burguesas de educação integral. **Revista HISTEDBR** online. Campinas: n-65, p. 218-227, 2015.

SILVA, Mariah Rafaela C. G. da. **Zonas de te(n)são entre desejo e nojo: cisgeneridade como paradigma de subjetivação sexual.** Tese (doutorado em Comunicação) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal Fluminense, p. 177, 2023.

SINGER, Peter. **Hegel: coleção mestres do pensar.** Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira.** 1º ed. Imago: Salvador, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos P. Feitosa. BH: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri. **Crítica da razão pós colonial: por uma história do presente fugidio**. Tradução de Lucas Carpinelli. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2022.

STOLLER, R. **Sex and gender: the development of masculinity and femininity**. New York: Science House; 1968.

SUDRÉ, Lu. Mapa interativo centraliza dados sobre violência de gênero no Brasil, Direitos Humanos. **Brasil de Fato**, São Paulo, 18 de julho de 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/07/18/mapa-interativo-centraliza-dados-sobre-violencia-de-genero-no-brasil/>>. Acesso em: 12 dez. de 2023.

TAYLOR, Bárbara. **Mary Wollstonecraft e a imaginação feminista**. Vol. 56. Imprensa da Universidade de Cambridge, 2003.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica**. Universidade Federal da Grande Dourados, 2012.

THÉBAUD, F. A grande guerra. O triunfo da divisão sexual. In: Duby G, Perrot M. (orgs.). **História das mulheres no ocidente**. São Paulo: Afrontamento; 1991. p. 31-93.

TOKARNIA, Mariana. IBGE divulga 1º levantamento sobre homossexuais e bissexuais no Brasil. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 25 de maio de 2022. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2022-05/ibge-divulga-levantamento-sobre-homossexuais-e-bissexuais-no-brasil>>. Acesso em: 23 jan. de 2024.

TRUTH, Sojourner. **E eu não sou uma mulher? : a narrativa de Sojourner Truth**. Tradução Carla Cardoso, Júlio Silveira. Rio de Janeiro: Ímã Editorial, 2020.

UNICEF. **Pobreza infantil monetária no Brasil: Impactos da pandemia na renda de famílias com crianças e adolescentes**. 2022. <https://www.unicef.org/brazil/media/17881/file/pobr>. Acesso em: 01 maio de 2023.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Programa Multidisciplinar, Universidade Federal da Bahia, p. 244, 2016.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VILELA, Pedro R. Mais de 70% da violência sexual contra crianças ocorre dentro de casa. **Agência Brasil**, Brasília, 18 de maio de 2019. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-05/mais-de-70-da-violencia-sexual-contra-criancas-ocorre-dentro-de>>. Acesso em: 12 dez. de 2023.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Revista da ABPN. V1. N1, 2010.

WITTIG, Monique. **Não se nasce mulher.** In: Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto. Organização de Heloísa B. de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hétero e outros ensaios.** Tradução de Maíra Mendes Galvão. BH, MG: Autêntica, 2022.

YOKOY, Tatiana; Rodrigues, Dayane. **Adolescências Brasileiras e Vulnerabilidades.** Em: C. Bisinoto et al., Curso socioeducação como meio de responsabilização e emancipação de adolescentes: material pedagógico (pp. 06-42). Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade UnB Planaltina, 2021.