
Táticas de ocupação política da rua Álvaro Bomilcar no interior de Crato-CE: a performatividade de gênero de Lacreia e o dom da Pomba Gira

Tactics of political occupation of Álvaro Bomilcar street in the interior of Crato-CE: the gender performativity of Lacreia and the gift of Pomba Gira

Ribamar José de Oliveira Junior e Lore Fortes



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/6437>

DOI: 10.4000/pontourbe.6437

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Referência eletrônica

Ribamar José de Oliveira Junior e Lore Fortes, « Táticas de ocupação política da rua Álvaro Bomilcar no interior de Crato-CE: a performatividade de gênero de Lacreia e o dom da Pomba Gira », *Ponto Urbe* [Online], 24 | 2019, posto online no dia 26 junho 2019, consultado o 04 junho 2020. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/6437> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pontourbe.6437>

Este documento foi criado de forma automática no dia 4 junho 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Táticas de ocupação política da rua Álvaro Bomilcar no interior de Crato-CE: a performatividade de gênero de Lacreia e o dom da Pomba Gira¹

Tactics of political occupation of Álvaro Bomilcar street in the interior of Crato-CE: the gender performativity of Lacreia and the gift of Pomba Gira

Ribamar José de Oliveira Junior e Lore Fortes

NOTA DO EDITOR

Versão original recebida em / Original Version 05/02/2019

Aceitação / Accepted 25/05/2019

“Lá vem da esquina, Lacreia”

Neste artigo buscamos problematizar as linhas de precariedade e de performatividade a partir da vivência de Lacreia, moradora do bairro Seminário, na cidade de Crato, interior do Ceará. Através dos relatos de si de Lacreia, analisamos a sociabilidade que o corpo dela pode deslocar, por meio do exercício performativo das dissidências sexuais e de gênero, os eixos de abjeção e de legitimidade, com ênfase na rua Álvaro Bomilcar, trecho urbano que aparece como fio condutor para perceber tanto as táticas de ocupação do corpo dissidente na rua, como também para compreender os conflitos das normas sociais no espaço público.

Desse modo, percebemos que a performance de Laciaia no trânsito pelo interior da cidade de Crato provoca, através do exercício performativo de pertencimento, rupturas e ressignificações, não só na narrativa urbana central cratense, mas também no contexto de invenção de outros lugares periféricos. Na dimensão performativa da ética de Butler (2017), pretende-se evidenciar, através das reflexões de Miskolci e Pelúcio (2007) sobre uma etnografia travesti, que a cotidianidade de Laciaia nos contextos sociais e urbanos pode, potencialmente, pela condição de precariedade, agenciar táticas de ocupação e acessar lugares hegemônicos pautados pelo o que pode ser reconhecível ou o que pode ser irreconhecível, do ponto de vista da apresentação do gênero em conformidade com as normas binárias.

Este estudo aparece como uma tentativa de endossar o comentário teórico desenvolvido anteriormente pelas investigações etnográficas do primeiro autor sobre a invenção da homossexualidade à margem do Rio Granjeiro² através da memória homossexual e das práticas subversivas na cidade de Crato entre as décadas de 1960 e 1970. Na pesquisa anterior, focada no relato de pessoas LGBT+³ que testemunharam os acontecimentos e vivenciaram o referido período, Oliveira Junior (2018) percebe que tradições orais e histórias de vida de pessoas dissidentes aparecem como deslocadas da memória coletiva oficial, ficando à deriva da abjeção, nesse sentido, “las prácticas subversivas fuera de la heteronorma prevalecen como textos orales emergentes en la fijación de una narrativa que se hace por medio de no dichos”⁴ (Oliveira Junior 2018:10).

Através de uma possível genealogia das dissidências sexuais e de gênero no contexto interiorano cratense, nos moldes foucaultianos, foi possível relacionar as imagéticas discursivas no contorno da performatividade de Capela⁵, considerada como uma das primeiras pessoas a dar início da travestilidade em Crato, com os agenciamentos locais de Laciaia no bairro Seminário e na Rua Álvaro Bomilcar, principalmente pelas condições precárias que faziam tanto Capela entre as décadas de 1960 e 1970 como Laciaia no período atual, acompanhado entre 2017 e 2018, criarem base de resistência por meio de uma esfera de aparição no espaço público. Se naquele contexto histórico, marcado por atos subversivos e silenciados à deriva do Rio Granjeiro ou a penumbra do Cine Cassino, a travesti Capela era vista como um homossexual que se afeminava e desafiava as lógicas normativas da sociedade cratense da época, Laciaia parece se relacionar com a mesma através do exercício performativo de um possível travecto-terrorismo (Lustosa 2016:390).

De que modo, Laciaia, conhecida pelo rebate às críticas normativas e aos esquemas regulatórios, tanto pelo aparecimento do seu corpo como pela sua condição precária — sendo o aparecimento atrelado à condição, a partir da visão normativa da rua analisada, como uma relação de causa e consequência — pode agenciar micropolíticas de gênero produzidas por saberes localizados, a exemplo do fluxo corporal de trânsito urbano em um dos bairros do Crato? Retoma-se o pensamento de Perlongher (2008) sobre a territorialidade e a distribuição de corpos no espaço, com o objetivo de perceber como Laciaia decodifica as sociabilidades da rua Álvaro Bomilcar, constituídas por famílias de núcleo binário, normativo e religioso hegemônico, através do movimento cotidiano do seu corpo e da possibilidade de acesso à rua por meio do exercício da performatividade reconhecível, tecida e lida pelas religiosidades africanas.

A cidade do Crato está localizada na região do Cariri cearense, definida previamente como uma “microrregião ao sul do Ceará composta por 26 municípios, fazendo

fronteira com os estados do Piauí, Pernambuco e Paraíba” (Marques 2014:9). Atualmente, o município possui uma média populacional de 131.372 habitantes⁶, sendo a sexta cidade mais populosa do Estado. Historicamente, do ponto de vista urbano, a cidade é tida como “a capital do Cariri”, tanto por ter sido uma das primeiras localidades do Ceará, ao lado da capital, Icó, Sobral e Aracati, como também por ser considerada um dos principais centros de comunicação do Sul do Ceará. “Isso não impede que possa ser, pelo menos administrativamente, considerada cidade-mãe na região, tendo em vista que os municípios de Juazeiro do Norte, Barbalha, Jardim, Caririçu e mesmo Missão Velha foram desmembradas do Crato” (Petroni 2017:41).

Do aldeamento a Vila Real do Crato, é possível destacar que a cidade está inserida em um recorte espacial regional “que se destacou pelo forte catolicismo impregnado ao longo dos tempos” (Sousa 2014:37). Através de festejos padroeiros e romarias, ritualizadas em homenagem a Nossa Senhora das Dores e ao Padre Cícero, percebemos que as práticas religiosas fazem parte da memória da região. Fundado em 1875, Sousa (2014) traz que um dos símbolos religiosos do Cariri é o Seminário São José, para a autora, a instituição contribuiu fortemente para a construção de uma Diocese e a administração paroquial da comunidade.

O bairro Seminário é caracterizado “como um bairro predominantemente residencial, de média densidade e padrão habitacional precário” (Soares et al 2017:64), além disso, a localidade é apontada como a maior e a mais populosa da cidade, com população superior a muitas cidades da Região Metropolitana do Cariri cearense. Ademais, é necessário considerar a relação entre o arranjo religioso que contorna a precariedade do Seminário com os moradores, principalmente pelo fato da Igreja Católica ter sido uma das principais proprietárias das terras locais. “A atuação da Igreja Católica pode ser considerada como determinante, pois versa desde a instalação do marco embrionário do bairro, o Seminário São José, até o exercício de proprietário fundiário e promotor imobiliário” (Soares et al 2017:82).

Nesse sentido, destaca-se também a capacidade da instituição religiosa tocar o incentivo à organização comunitária, porém em que medida o incentivo toca na assistência às populações abjetas? Não obstante, considera-se a política de coligação de Butler (2018) para perceber como as minorias sexuais e de gênero podem se mobilizar na luta contra precariedade, no caso, na forma como a organização comunitária e a coligação de Lacraia com mulheres lésbicas da rua Álvaro Bomilcar agenciam resistência ao molde e à apresentação normativa do gênero no espaço público.

A rua Álvaro Bomilcar, em que reside Lacraia, fica a 400 metros do Seminário Diocesano São José. É uma rua que tem aproximadamente uma extensão de 550 metros e casas de pequeno porte, caracterizadas pelo formato tradicional de uma fachada composta por uma porta e uma janela, comum nos interiores, sem grandes muros ou grades. A maioria das pessoas fazem das primeiras horas da manhã e dos finais de tarde um horário de convivência, no intuito de se informar sobre questões da vizinhança e da cidade. Geralmente, elas sentam em cadeiras de ferro, conversam, tomam café e fumam. As pessoas mais velhas saem no entardecer para ouvirem a missa transmitida na Igreja de São José através de pequenas caixas de som acopladas aos postes das ruas.

Na rua há a presença de duas ou três bodegas centrais que fornecem mantimentos necessários para as famílias durante a semana. Os transportes mais utilizados são as motocicletas e os carros, ainda que o transporte coletivo de vans seja usado por grande parte das pessoas. O clima é amistoso, as portas estão quase sempre abertas e somente

após as 22 horas os moradores começam a entrar nas suas casas para dormir. A rotina é pacata, embora alguns festejos religiosos, entre o sagrado e o profano, movimentem a comunidade. O rádio, a televisão e, mais recentemente, os celulares são os veículos de comunicação mais utilizados.

Durante o mês de maio, em que se festeja a tradicional Festa de São José no bairro Seminário, é possível perceber na esfera de aparecimento a coligação de famílias precárias, ainda que reconhecíveis, desde o recebimento da estátua do santo a ser cultuada e a construção de uma pequena tenda improvisada com tecidos brancos e bandeirinhas azuis amarradas nos postes, até ao formato de assembleia da grande procissão que reúne os fiéis católicos. Entretanto, de que forma, todo enquadramento que condiciona a representação social da rua e do bairro, pode se coligar com a vulnerabilidade corporal de Lacreia através de uma ética da convivência?

Os efeitos políticos da vulnerabilidade corporal dela, aparecem na medida em que a população, também precária, relaciona a condição precária de Lacreia à condição em que seu gênero é apresentado. Ou seja, isso, dificulta pensar a noção de pluralidade no espaço público. Pode-se caracterizar o arranjo popular hegemônico do bairro Seminário e da rua como trecho do mesmo, como uma ética deliberada pela política seletiva que distribui a vulnerabilidade entre os corpos. Pois, “se tenho um vínculo apenas com aqueles que estão próximos de mim, que já me são familiares, então minha ética é invariavelmente paroquial, comunitária e excludente” (Butler 2018:116).

O que nos interessa, ao contextualizar a formação do bairro Seminário e a constituição dos seus lugares como espaços de sociabilidade a partir as linhas de precariedade e de performatividade, é perceber como “a condição precária nomeia tanto a necessidade quanto a sua dificuldade de ética” (Butler 2018:121). Desse modo, procuramos perceber quais estratégias são desempenhadas por Lacreia para reverter a condição de precariedade, não só evidenciada pelos elementos produtores do espaço urbano, mas também pelas condições de sustentação que tornam o seu corpo abjeto na reprodução do discurso sedimentado por forte influência da Igreja Católica e da noção comunitária excludente, não coabitada.

Nos moldes de Miskolci e Pelúcio (2007), procuramos ampliar o comentário teórico desenvolvido por Oliveira Junior (2018), sobre a memória subterrânea e as práticas sociais subversivas no Crato, a partir da relação entre Capela e Lacreia, no sentido de perceber as experimentações do corpo e a forma com que ela, embora relate a si mesma no contexto de uma crítica da violência ética, aparece como sujeito emergente e agenciador de micropolíticas de gênero, semelhantes ao traveco-terrorismo de Lustosa (2016), do bairro Seminário em reposicionar as críticas à esfera do seu aparecimento, sobretudo, dentro da condição de reapropriação dos discursos violentos e reguladores identitários diante do contexto interiorano de Crato.

Consideramos o trânsito de Lacreia um exercício performativo, assim como a prática etnográfica, que na esteira de Miskolci e Pelúcio (2007) aparece “como meio exemplificador do caráter reiterativo de normas sociais do conceito de performatividade” (Miskolci; Pelúcio 2017:257), a partir do contexto da Rua Álvaro Bomilcar. Pretendemos situar a pesquisa em um primeiro momento a partir da influência do olhar e da pertença do primeiro autor como pesquisador, marcado pela trajetória na localidade e pela vivência com a interlocutora. O que parece se assemelhar também aos moldes metodológicos em que foram coletados os testemunhos orais de pessoas LGBT+ sobre a vivência de Capela no referido período analisado.

Entretanto, agora não começamos da memória do Rio Granjeiro e nem evidenciamos só os testemunhos sobre as representações sociais tidas como homossexuais, com ênfase em Capela; o primeiro autor começa da rua em que cresceu, a partir do seu testemunho na percepção das representações dissidentes sexuais e de gênero, com foco na performatividade de Lacreia, em que não o era possível vê-la de outra forma se não da porta para dentro.

Com o propósito de elaborar uma pesquisa etnográfica sobre o trânsito da performance de gênero em uma cidade do interior, este trabalho procura perceber as relações cotidianas cratenses tecidas nas condutas desviantes, pois “é observando os acontecimentos corriqueiros e cotidianos que a Antropologia pode construir novas interpretações, uma vez que o trabalho de campo tem um papel central no desenvolvimento da teoria antropológica” (Oliveira 2017:14). Por meio do adensamento descritivo dos encontros dos corpos na cidade de Crato e na rua Álvaro Bomilcar, consideramos a performance de gênero de Lacreia importante para aprofundar as reflexões sobre antropologia urbana e as dissidências sexuais e de gênero em contextos interioranos.

Nesse sentido, a presente etnografia se aproxima do que Agier (2015) aborda sobre o que seria uma etnografia das margens ou do limite. O autor considera o referido método ideal para uma antropologia da cidade, pois permite descrever o que faz a cidade a partir do caótico. Se por um lado consideramos que a passagem de Lacreia na rua proporciona uma esfera de aparição e de reconhecimento do gênero por meio de táticas de ocupação política, por outro, percebemos que o trajeto dela pode ser um “ponto de observação ideal do movimento e da passagem de um estado a outro, de um ambiente ou de uma condição a outra” (Agier 2015:486-487).

Quando destacamos os trajetos de Lacreia em Crato, procuramos “dissolver essa visão colada à realidade imediata e à experiência vivida das populações com as quais trabalhamos, não nos contentando com a descrição da forma pela qual os fenômenos se apresentam, mas investigando o modo pelo qual são produzidos” (Durham 1986:33). Percebemos que há potência política no olhar antropológico desenvolvido na cidade a partir da influência do local no qual se fala, principalmente nos contextos de agência e mediação, como explicam Marques e Perillo (2014).

É importante entendermos, antes de tudo, que a aproximação da margem no horizonte etnográfico ainda que permita o desenvolvimento da perspectiva do observador (receptor), em sintonia com o pensamento de Starthorn (2018) sobre o efeito etnográfico e a observação participante, pode não alcançar algumas reflexões específicas sobre as questões de gênero e sexualidade em comparação ao método da autoetnografia. Pois, esse exemplo metodológico autoetnográfico poderia contribuir para uma análise crítica da normatividade cisgênera, posição destes etnógrafos nesta pesquisa, e ressaltaria “a defesa do potencial de uma diversidade de vozes agenciadas para a elaboração de reflexões críticas sobre diversidades corporais e de identidades de gênero” (Simakawa 2016:24).

Nesse sentido, esta etnografia, em suas possibilidades e percalços, se concentra em ver relações mais do que elaborar categorias para perceber as relações. Pretendemos nos aproximar da margem através da agência e da mediação também dos próprios etnógrafos, no sentido de realizar um trabalho que possa contribuir para a análise crítica da cisnormatividade e dos privilégios sociais no campo etnográfico da antropologia urbana a partir das próprias limitações e normatizações. Da esquina, de

onde Lacraia começa a escavar a rua, observamos o que pode a potência do corpo em reivindicar o espaço público para si através de percurso citadino.

Da janela para fora: o que pode o corpo de Lacraia na rua?⁷

Desde pequeno, via Lacraia transitar na Rua Álvaro Bomilcar, em Crato. Cresci tendo medo e fascínio pelo o que ela representava ao cruzar a rua para dizer: “Paulo, me dê um real de pão”, na bodega que ficava a duas casas da residência da minha avó, sendo esta, como a maioria das pessoas do bairro, católica praticante e associada à Paróquia de Nossa Senhora de Fátima da Diocese do Crato. Crescer no bairro Seminário, populoso e por assim dizer amistoso, fez-me desenvolver uma infância mais aberta, pelo contato direto com as brincadeiras de rua e, por conta disso, pela percepção vigilante do que poderia ser perigoso ou não a partir de certos horários.

Lacraia era vista como uma pessoa perigosa, uma ameaça em potencial pela condição da abjeção e pelo reflexo precário com que se relacionava com as pessoas. Não quero dizer com isso que, por alguns momentos, as relações sociais estabelecidas pela mesma não fossem amistosas ou, em até certo ponto, respeitadas, a exemplo das mulheres lésbicas, também malvistas pelos outros moradores da localidade. Mas de alguma forma, o encontro de Lacraia com as pessoas sentadas nas calçadas a partir do horário das 16 horas na rua causava um constrangimento pela condição de aparecimento do seu gênero. Nesse momento, é possível tecer um diálogo com o que Miskolci e Pelúcio (2007) entendem pela performatividade travesti, ainda que não seja interesse do trabalho definir a identidade de Lacraia, e sim perceber as suas reverberações de dissidência a partir do trajeto urbano.

Desse modo, enfatizo que a imagética discursiva de Lacraia, produzida e subjetivada na minha infância, em que eu era tido como uma “criança (des)viada” (Rodrigues et al 2018a:192), não me fazia assimilar a performance de gênero dela a partir da homossexualidade, como até hoje é vista por muitos moradores, mas sim a partir de uma desidentificação ou de um trânsito entre gêneros, ainda que o discurso dos adultos moradores do bairro me fizesse construir uma visão precipitada dela como homossexual. Talvez, hoje, ao tentar responder “como as crianças escapam dos processos de normalização?” (Rodrigues et al 2018b:2), considero que Lacraia foi um primeiro deslize dos meus processos de normalização diante das possibilidades performativas do meu corpo masculino desviado em relação com a masculinidade hegemônica. Acredito que o mesmo pode ter acontecido com outras pessoas LGBT+ da rua, ou até do bairro, do ponto de vista da aparição e da alteridade estabelecida no encontro dos corpos pelo espaço público.

Após aproximadamente quinze anos, durante a minha graduação tive a oportunidade de entrevistar Lacraia para a produção de uma pauta jornalística para o Jornal Sertão Transviado, publicação impressa do projeto de cultura “Sertão Transviado: outros Cariris”, vinculado ao curso de Jornalismo e das Pró-Reitorias de Extensão e de Cultura da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Como eu não sabia nada sobre Lacraia, decidi, como repórter, pegar essa pauta para traçar o perfil da mesma, embora tive receio de que o contato durante a infância pudesse fazer ela não aceitar o encontro. Pois eu saia

da posição de neto de Dona Maria Gorete, como ela me conhecia e conhecia minha avó, para repórter investigativo.

Mas, após perguntar se eu tinha um isqueiro e fumar dois cigarros comigo, ela colocou os óculos de grau, cruzou as pernas na calçada da casa e primeiro perguntou por qual motivo eu queria conversar com ela. Nesse momento, é possível perceber que por mais estreitas que sejam as paisagens cotidianas nos interiores urbanos, a individualidade não permite exercer a conversação e os relatos de si, até nos próprios limites do que conhecemos, pois “nos é exigido dar e receber reconhecimento” (Butler 2017:34).

Aquele momento, apareceu para Lacreia como forma de exercer o direito de aparecer a partir do meu reconhecimento, ao mesmo tempo ela me reconhecia e exercia a ética de relacionalidade, em que eu precisaria me desapossar de um eu coerente e me dispor a desfazer a relação com ela, para ela também me reconhecer. Precisei, em certo momento, esquivar a prática jornalística, no formato da entrevista em profundidade (Da Silva 2010:405), para adentrar na pesquisa etnográfica, pois seria necessário acompanhar o ato de relatar a si mesma de Lacreia, sem a necessidade de capturá-la na pauta.

Nesse sentido, foi utilizado a técnica da entrevista semiestruturada, tida como proveitosa para o interesse de acompanhar a conversação com a interlocutora a partir de perguntas já planejadas. “Su ventaja es la posibilidad de adaptarse a los sujetos con enormes posibilidades para motivar el interlocutor, aclarar términos, identificar ambigüidades y reducir formalismos”⁸ (Díaz-Bravo et al 2013:163).

Mas o que me interessei, para além do meu relato individual, foi sobre as trajetórias dela e a forma como Lacreia, a partir do encontro dos nossos corpos e das relações de poder estabelecidas ali, alcançava as condições do seu surgimento para além do seu próprio alcance de singularidade, limitado pelos códigos que aparentemente a regiam como irreconhecível, pois como explica Butler “sou usada pela norma precisamente na medida em que a uso” (Butler 2017:51). De que forma Lacreia fazia dos comentários pejorativos uma potência, assim como Capela fazia da condição precária uma forma de resistência e valentia? Assim como Oliveira Junior (2018) explica sobre a condição de “bicha pobre e louca” em que Capela era cristalizada, de que forma Lacreia sustenta o discurso da sua performatividade, associada da mesma forma, nos esquemas regulatórios do olhar vigilante?

Entre São Paulo e Crato, contextos urbanos e trajetos do corpo

Lacreia, 49 anos, apesar de ser chamada pelo pronome masculino por muitas pessoas e até pela família, prefere ser chamada pelo pronome feminino: ela. Cabelos curtos na altura do ombro, raiz preta e pontas platinadas. Óculos de grau lilás que corrige miopia na ponta do nariz, rugas nos cantos dos olhos, um par de brincos cinza nas orelhas, batom cor neutra nos lábios e dois anéis nos dedos, um na mão direita e outro na mão esquerda. Uma camisa gola polo cinza com parte da barriga aparecendo, uma calça jeans dobrada até os tornozelos e uma chinela nos pés. Começo de tarde, calçada da sua casa, quase esquina na rua Álvaro Bomilcar.

De pernas cruzadas, ela acende um cigarro e, em alguns momentos, refere a si mesma como mulher e, em outros, como homossexual. Lacreia explica que desde muito nova

tem um espírito de mulher por conta da Pomba Gira. “Eu já tinha dom de mulher, me chamavam para namorar e eu ia. Pensava que estava no pecado, me arrependia, mas eu não poderia mudar”⁹, explica. Se não fosse assim, ela diz, “eu não botava uma Iansã”. Para Lacraia, nós temos uma sabedoria acima de nós, que nos rege e nos alcança. Assim como Capela acreditava sobre os destinos da subversão do corpo através da fé e da religiosidade, quando mencionava que Deus teria que fazer a mulher com outro órgão genital para condescender a normas sexuais e de gênero e se relacionar com o homem.

O nome Lacraia surgiu em um momento ritualizado, diante dos performativos descritivos e dos performativos enunciados (Butler 2016), e foi anunciado por uma pessoa da qual não recorda. O motivo era que ela dançava como se tivesse uma animal lacraia dentro de si. Natural de Crato, Lacraia morou onze anos em São Paulo capital. Ela considera a dança um dom, uma reza. “Toda dança eu rezo, peço toda força e axé que vem de mim, o *odu*¹⁰, está dentro do meu espírito”, explica Lacraia.

“Eu me sinto mulher assim, porque vejo meu lado, eu sou discriminada, me sinto uma mulher”, diz. Nesse momento, consideramos o pensamento de Miskolci e Pelúcio (2007) diante do discurso generalizado e generificado da rua sobre a performatividade de gênero para pensarmos no aparecimento de Lacraia como movimento político. “Que vão discriminar e falar vem aos montes, mas sou assim. Já pensei em fazer transformação no corpo, quem não pensa em se dar bem né?”, reflete. Através da representação de Lacraia, é possível associá-la a performatividade da travesti, principalmente, pelo o modo como ela é vista.

A performatividade travesti, portanto, não pode ser confundida com uma encenação de gênero, mas sim como reiteração e materialização de discursos patologizantes e criminalizantes que fazem com que o senso comum as veja como uma forma extremada de homossexualidade, como pessoas perturbadas. A partir desta óptica, seu gênero “desordenado” só pode implicar uma sexualidade perigosamente marginal (Miskolci; Pelúcio 2007:264).

Nesse sentido, procuramos considerar a ideia de Butler (2017) sobre o ato de relatar a si mesmo para narrar a vivência de Lacraia e perceber os processos de constituição dela como sujeito agenciador de uma tática de ocupação política, principalmente, através do enquadramento dominante da sociabilidade que parece não tornar legítima e nem reconhecível a apresentação do seu gênero perante a norma. Diante do que Lacraia relata sobre a discriminação e a violência cotidiana, é possível ressaltar uma óptica social que lê seu gênero “como ‘desordenado’, no sentido de implicar uma sexualidade perigosamente marginal. Marginalidade que é até mesmo territorial” (Miskolci; Pelúcio 2007:264).

Em alguns momentos, ela fala em terceira pessoa e relembra a época que dançava em boates em São Paulo. “Eu comecei trabalhando na casa das pessoas, humilhada, mas quer dizer, humilhada não, eu sou uma mulher muito feliz, Deus me deu o axé e as estrelas para brilhar, primeiramente Deus, secundamente Iemanjá, passei por troncos e barrancos”, diz. Lacraia chegou em São Paulo em 1983. Percorreu Volta Redonda, Casa Amarela, Guarulhos e Boa Viagem. No trânsito da cidade pequena no interior do Ceará para a capital paulista, ela explica que quando chegou na cidade grande percebeu que “homossexual andava de mulher, botei peito e sinto até hoje, o silicone”.

Dentro desse contexto, ela se relembra como gay e conta: “quando cheguei, muitas porradas, porque o gay leva. Rasgavam minha roupa e me tiravam, e me pegava com Deus, porque o povo que a gente tem é Deus, todos me aceitaram, mas todo começo não é rosa”. Lacraia ressalta termos utilizados na época que remontam sua memória,

“quando se tem bandeira, está trabalhando, tudo é lindo e maravilhoso. Cheguei loira, linda e maravilhosa, me deram mel com pão, mas depois fui trabalhar mulher”, conta sobre ser profissional do sexo na década de 1980 em São Paulo.

Apesar do brilho dos palcos, Lacraia vaga entre a lembrança e a mágoa. “Ao mesmo tempo que tem amor, tem mágoa”, diz. Na Rua Augusta, dançou em diversos palcos e por muito tempo essa foi sua renda financeira autônoma. “Eu sei requebrar ainda, me desmonto toda. Me sentia linda maravilhosa, mas quando desce do palco e tira a roupa, o mundo já é outro, já pego outra frequência, quando cê tá cima do palco, você tá fazendo a felicidade nos outros, e depois que sai de lá não é a mesma coisa”, confessa. Alguns trâmites fizeram Lacraia voltar, em 1995, para o interior do Ceará, em Crato.

Atualmente, ela sai de casa quase todos os dias, mas chega sempre com uma sacola de pães, com dois ou três reais. Lacraia anda por toda a cidade, o Mercado Público Walter Peixoto é um dos seus pontos, lá, o seu primo Zé Viado trabalha em uma cozinha, outra pessoa LGBTQ+ que atua na rota comercial da culinária popular do Crato e que recorda de Capela como referência da travestilidade na cidade. “As coisas no meu caminho não é nada como eu pedi, a gente se conhece, mas o inimigo não me conhece, é escuro, sujo, não vê a qualidade do inimigo. Eu sou uma pessoa, mas às vezes as pessoas fazem com que a gente seja uma pessoa ruim”, diz Lacraia sobre o que ela considera ser o inimigo nos encontros urbanos.

Antigamente, Lacraia participava de ritos no Candomblé, mas hoje em dia não tem mais tanta vontade de ir, apesar de feita pelo santo¹¹. Por isso, ela se diz conformada pelo destino e pela porta que Deus abriu para ela até a morte. Em alguns momentos, durante a resposta das últimas perguntas, ela brinca: “eu prefiro ser o viado, do que prefeito. Viado é pelo resto da vida, prefeito por quatro anos”. Em relação ao período que esteve em São Paulo para o Crato, Lacraia considera que muitos pensamentos sociais avançaram em referência à comunidade LGBTQ+ no interior, porém hoje “muitos querem ser mais, e outros querem ser menos. Quando travesti bota um peito, ele quer ser mais”, diz. Embora Lacraia saiba que, no palco, ela ainda tem o que chama de axé, não quer mais saber das performances ou não tem mais vontade.

Durante aquela semana em que conversamos com Lacraia, descobrimos que ela acabava de sair do hospital através de uma informação de sua irmã mais nova. Por conta de ferimentos graves de violência LGBTQ+, Lacraia estava em recuperação. Ouvimos comentários de moradores da rua que as marcas de violência de Lacraia teriam motivação divina de entidades da “macumba”, na utilização pejorativa do termo, como resposta tanto a sua posição social como também pelo envolvimento com práticas religiosas marginalizadas. Ainda, foi colocado por alguns moradores, cientes da recuperação hospitalar de Lacraia que a violência seria motivada por problemas psicológicos dela.

Ela conta que remontar o passado por uma hora é ruim, mas por outra, recorda os tempos em que “só andava em cima do salto”. Em alguns momentos, ela brinca e diz, entre um trago e outro de um dos últimos três cigarros da carteira que apoia no colo, que já quebrou muito tamanco na rua, “mas dançando? Nunca”. Era a segunda quinzena de dezembro e, com a raiz do cabelo na cor preta e com os fios parafinados na cor loira, quase desbotando, ela pergunta qual cor do cabelo o primeiro autor acha que ela deve virar o ano para passar renovada. Nesse momento, o etnógrafo retorna a sua infância desviada que imaginava Lacraia através de uma noção próxima das “sexualidades

monstruosas” (Rodrigues et al 2018b:1) e sugere a cor loira pelo tempo em que a via cruzar a Rua Álvaro Bomilcar do número 295, casa da vó dele.

Ao traçar um percurso na temporalidade das dissidências sexuais e de gênero em Crato, consideramos a memória da travesti Capela, umas das primeiras figuras públicas cratenses a criar condições de aparecimento em contraponto à condição de precariedade, presente no trajeto urbano do corpo de Lacreia. Para assim, entendermos os desdobramentos e as influências, no contexto de agência e mediação, que a performance de Lacreia pode negociar o espaço urbano e romper com as práticas cotidianas através de um exercício performativo.

O primeiro autor percebe que a “sexualidade monstruosa”, na qual ele imaginava de Lacreia naquele contexto menor do interior, contribuiu fortemente para a percepção da sua sexualidade e, conseqüentemente, para a execução de seus atos individualizados políticos, como a sua saída do armário (Sedgwick 2007:21). Assim como a imagem da travesti Capela é tida como uma representação subversiva para um contexto em que haviam informações e visões sobre a homossexualidade como “psiquismo hermafrodita” (Marques 2012:198) da cidade de Crato, a imagem de Lacreia reverbera dissidências sexuais e de gênero na cidade. Portanto, através das paisagens alteritárias do movimento de Lacreia no bairro Seminário, em um primeiro momento se busca comparar a temporalidade para, em seguida, explorar os enunciados performativos que podem anunciar táticas de ocupação do espaço citadino pelo viés do terrorista de gênero.

A travessia da dissidência temporal, de Capela para Lacreia

O interessante na comparação entre Capela e Lacreia, não é só somente a temporalidade em que produz a dissidência sexual de gênero no contexto cratense de 1970 a 2017, respectivamente, mas a forma como ambas faziam parte do percurso dos bairros periféricos para o centro da cidade. No momento em que carregavam as potências da contraofensiva, vistas em jargões, rebates a ofensas e ditos populares, e as performatividades de gênero desviantes de condutas socialmente convencionadas, a exemplo da identidade homossexual constituída na sociedade cratense.

Se anteriormente, Oliveira Junior (2018) percebe que através da etnografia com pessoas LGBT+ de classes sociais diferentes que conviveram com ou próximo de Capela em Crato, a noção de homossexualidade era fragmentada e vista pela sociedade cratense no espaço público e no contexto urbano a partir das categorias da bicha, do gay e do rapaz de família, consideramos o contexto de 1970, em que essas dissidências sexuais e de gênero eram produzidas e reproduzidas, marcadas pelo estigma social diante das dinâmicas de interseccionalidade nas relações sociais. Uma vez que, o “conceito de interseccionalidade se configura como um aspecto indispensável a uma análise crítica da normatividade cisgênera” (Simakawa, 2016:31).

Do ponto de vista das sociabilidades, a população conservadora, informada, em sua maioria, pelos dogmas da Igreja Católica, era dividida entre o que era socialmente aceito pelas classes sociais mais favorecidas e o que era socialmente abjeto pelas das classes sociais menos favorecidas. Ao sair do bairro periférico do Gesso, na época conhecido como zona de profissionais do sexo, até a Praça Siqueira Campos, “Capela

hacia el tránsito entre el mundo prohibido y el mundo de la sociedade”¹² (Oliveira Junior 2018:5).

Do mesmo modo, vale dizer que Lacraia, ao sair do bairro Seminário, passar no mercado público e percorrer a rua Álvaro Bomilcar, faz com que pensemos ainda em uma invenção da homossexualidade em Crato, mas pela forma como ela produz intersecções na própria dissidência, para além da categoria identitária homossexual, entendida na época como o que havia de mais subvertido e pervertido no trânsito do corpo no espaço urbano. Uma vez que as pessoas ainda que enxerguem Lacraia pelo viés do irreconhecível, como homossexual, a pejoram como “criatura” e até algumas vezes como travesti. O que faz necessário alargarmos, pelo atual contexto etnográfico, as invenções homossexuais para as invenções dissidentes sexuais e de gênero.

Assim como acontecia com Capela, Lacraia continua sendo um grande acontecimento, embora a segunda já esteja em um período em que a identidade de gênero e a sexualidade na cidade ganharam repercussão e reconhecimento, ainda que muitas vezes na ordem abjeta. Ambas, entre o eixo de performatividade e de precariedade, continuam enquadradas nos moldes de que “bichas, pobres e loucas”. O que faz pensar sobre os avanços do contexto urbano cratense diante das relações de gênero no interior. Naquela época as pessoas não só eram da periferia, mas eram mantidas lá, como explica um dos interlocutores de Oliveira Junior (2018).

Sobre a produção de saberes ligados à dissidência sexual e de gênero, é possível tecer uma relação com o que Capela dizia, ao justificar sua subversão, “que Dios hizo al hombre para el outro hombre, porque el pene es redondo como el ano y, luego, necesitaría crear un hombres, con pene triangular igual al formato de la vagina para relacionarse”¹³ (Oliveira Junior 2018:4) em relação ao que Lacraia diz sobre seu dom de mulher, ligado à Pomba Gira e à entidade de Iansã. Ao percorrer a memória do Crato, percebemos pelo método genealógico foucaultiano, que apesar da invenção da homossexualidade estar ligada à travesti Capela e aparecer através de textos orais emergentes, a performance de Lacraia não conduz para a linearidade performativa do gênero, ou seja, ela propõe, pela dispersão de acontecimentos e de trânsitos, descontinuar os atravessamentos do corpo dissidente na história social do contexto urbano do Crato, fazendo ressurgir acontecimentos e propondo uma deslocamento da sua própria condição por um enunciado performativo subversivo. Pois, a tarefa deste trabalho etnográfico parte das invenções para “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (Foucault 1979:21).

A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria a qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (Foucault 1979:34-35)

Desse modo, além de relacionar, perguntamo-nos: como problematizar os enunciados performativos nas relações de saberes e de poderes que produzem os corpos de Capela e Lacraia em realidades e em subjetividades, modos de pensar e de sentir? Além disso, como perceber os fluxos desses corpos no interior da cidade Crato a partir do deslocamento e das descontinuidades do contexto urbano que atravessam as relações sociais?

“Se não fosse assim eu não botava uma lansã”

Após considerar os questionamentos de Pereira (2012) diante do pensamento de Preciado e das reflexões de Foucault sobre se, uma leitura do *queer* nos trópicos, poderia de fato nos tornar objetos do farmacopornopoder ou se existem saberes subalternos capazes de aproximar ou torcer o *queer* em uma perspectiva localizada, refletimos a posição de Lacreia no contexto de uma pequena cidade urbana e enfatizamos a sua busca não só por uma gramática diferente para o corpo, mas pelos espaços que o mesmo corpo pode se deslocar de forma legítima.

No momento em que o bloco de pautas do primeiro autor se torna um caderno de campo, a história de Lacreia parece se aproximar da história da travesti Cida, uma travesti filha de Iansã, nascida em uma cidade do interior de Minas Gerais, que Pereira (2012) conviveu durante a realização de uma etnografia em um refúgio para portadores de Aids. A primeira vez que o pesquisador a encontrou foi em 1998, ela tinha 44 anos de idade e morava há três anos em uma zona periférica de Brasília. Ao levar em consideração a trajetória da travesti Cida e o processo constitutivo da travestilidade da mesma, Pereira (2012) explica não há como desmembrar os corpos das histórias locais. O autor traz contribuições interessantes do ponto de vista do olhar antropológico da cidade, sobretudo no movimento que ele propõe fazer, pela autodesignação *queer*, não só diante da alteração adjetiva do termo pejorativo, mas também das formas agenciadoras locais das qualidades desse adjetivo.

Ao tomar o *queer* também como verbo, no esboço do autor, entendemos que Lacreia propõe fazer um movimento de auto reconhecimento no contexto urbano local a partir do rebate às ofensas do lugar que ela pertence. Assim como Cida, interlocutora na pesquisa de Pereira (2012), teve que sair do interior de Minas Gerais, no Vale do Rio Doce, para Belo Horizonte devido as alterações corporais do seu processo de reconhecimento do seu gênero, Lacreia teve que sair do Crato para também construir a sua dissidência de gênero em São Paulo, ainda que isso não seja um único determinante constitutivo. A relação entre ambas se dá em vários pontos, desde o contexto interiorano no qual as dissidências sexuais e de gênero foram produzidas até o processo de constituição das performances de gênero em uma cidade grande, produzidas nas dimensões performativas mais próximas do ritual e dinamizadas pelos enredos das religiões de matrizes africanas.

Porém, no caso de Lacreia, entendemos que ela faz um retorno para o interior e esse movimento marca uma retomada de espaço de pertença, no sentido de evidenciar táticas de ocupação política da rua, marcada pelo agir político e urbano. “É o momento político porque é aquele que cria uma situação radicalmente nova. Eis por que os atores da margem, cidadãos sem cidade, ocupam um lugar à parte, precário, mas exemplar nos movimentos que fazem a cidade” (Agier 2015:491). Quando ela conta que agora, mais perto da família e mais distante do concreto paulista, é mais feliz no interior do Crato, a posição ocupada por ela, nesse contexto, mostra que “o ato performático muda; o que incomoda e abala é a mudança, não só porque altera os sujeitos que enunciam, mas porque insere a probabilidade de transformação” (Pereira 2012:373). Lacreia pode transformar e reivindicar, já na esteira de Butler (2017), não só a possibilidade de relatar a si mesma, mas também de criar uma esfera e uma condição de aparecimento e de representação do seu gênero no contexto da precariedade.

Na fronteira da precariedade e da performatividade de Butler (2018), podemos retomar a etnografia de Pereira (2012) sobre quando ele traz o contexto de Cida, principalmente, no que diz respeito “as mazelas que vivia, que para ela não faziam sentido, eram amenizadas quando percebia que podia ainda ‘trabalhar seu corpo’” (Pereira 2012:381). No caso, diante da vulnerabilidade corporal de Lacreia e do reconhecimento do seu gênero em relação a entidade feminina, quando cita a Pomba Gira na sua trajetória de vida, percebemos que a entidade aparece como uma forma de autodesignar a condição feminina, principalmente no exemplo de quando diz que o dom de mulher vem do batuque africano.

O termo dom, utilizado por Lacreia, merece atenção também pelo modo como ela escapa do formato biotecnológico e refaz sua performance corporal pelo ensejo ritual. No pensamento de Pereira (2012) sobre Cida e diante do contexto localizado de Lacreia, é possível mostrar as semelhanças entre as duas quando o autor diz em relação a primeira que “o seu desejo de refazer as performances corporais estava ligado às performances de mulheres tradicionais do interior e não foi à toa que a descobri naquele misto de recato e comedimento, mas sonhando com decotes e brilhos” (Pereira 2012:382).

Do corpo de Cida para o corpo de Lacreia, podemos dizer que as performances, as posturas, os gestos e os modos de produção performativas de mulheres do interior são processos que podem agenciar (condição do agir), no caso deste trabalho, a partir da observação e dos vínculos que Lacreia desenvolveu com as mulheres cisgênero heterossexuais ou homossexuais, no trânsito e nas pequenas pausas para conversas nas calçadas, a resignificação dos lugares pelas possibilidades do corpo e de uma gramática dissidente do gênero. Percebemos que Lacreia, através da repetição performativa, tanto rompe como reproduz um gesto político para a coligação com as mulheres. Mas, em que medida, a abjeção a torna uma “criatura” não passível de ser reconhecida ou rejeitada pelos atos tidos como subversivos no espaço público?

Pereira (2012), ao mencionar a performatividade travesti em religiões afro-brasileiras, explica que “as travestis buscam o acolhimento de suas sexualidades dissidentes no interior de uma nova gramática, procurando na religião opções performáticas, morais e de conhecimento que justifiquem suas escolhas, que lhes acolham, e nas quais possam se expressar” (Pereira 2012:386). Talvez por isso, antes mesmo de começar a falar, Lacreia tenha sacudido os ombros dizendo que se não fosse como ela era, não colocava uma linsã. Nesse exemplo, percebemos a dissidência sexual e de gênero de Lacreia próxima da trajetória de vida de Cida como travesti, principalmente pela forma com que ambas se reconhecem e se colocam no mundo.

sua forma de estar no mundo seria mais bem compreendida se pensarmos em pessoas acessando sofisticados aparatos míticos; corpos siliconados e hormonizados que perfazem belíssimas performances em rituais na quimbanda; sujeitos em trânsito que se valem de códigos religiosos de maneira a pensar e refletir sobre suas opções e desejos ou que buscam espaços para o quê anseiam (Pereira 2012:388).

Desse modo, trabalhamos a partir da noção de transviado de Bento (2017) ao invés da noção de *queer* para perceber a agência e a mediação em que o corpo de Lacreia desloca-se do espaço da abjeção para outro espaço, legítimo. É possível compreendermos, pela forma como Lacreia sacode os ombros, citando Pomba Gira, a medição que condiciona seu corpo irreconhecível para a ação que o torna reconhecível, nos “espaços onde podem dançar nas casas de santo, em ruas sem asfaltos de bairros afastados e precários, em transe, incorporando Pombajira, ao som do batuque” (Pereira 2012:387).

Na interpelação linguística de Lacreia, percebemos saberes populares, místicos e locais que constroem, através da própria condição de abjeção e de legitimidade, gramáticas de gênero e sexualidade que aparecem como “reconstruções de corpos por tecnologias; performances rituais nas quais os corpos estão no centro, perfazendo um processo de evocar e produzir esses mesmos corpos” (Pereira 2012:383). É a partir da produção do corpo de Lacreia no contexto urbano que procuramos perceber um tipo de agência e mediação no contexto de gênero e sexualidade para além da construção de um biocorpo feminino, que adveio de várias tecnologias de gênero e por si se denomina por um nome não binário, no caso de Lacreia, e agora através de um santo da cabeça, evoca “mitos, tecnologias, rituais inventando novas formas de estar no mundo” (Pereira 2012:383-384).

“A narrativa, portanto, deve estabelecer se o si-mesmo foi ou não foi a causa do sofrimento, e sim proporcionar um meio persuasivo em virtude do qual é possível entender a ação causal do si-mesmo” (Butler 2017:24). Desse modo, diante da crítica da violência ética, a autora informa que “cria-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver em uma estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes” (Butler 2017:29). O que a autora quer dizer com isso é que não há criação de si fora das normas que enquadre as formas possíveis de agir do sujeito, o que seria nesse caso, a formação de Lacreia como sujeito, se não uma forma de criação de si, ainda que relacionada, embora o “eu” que se entrega à narração não possa “abranger muitas dimensões de si mesmo” (Butler 2017:170)? O que interessa a partir desse pensamento é a forma com que em relação a Lacreia, o aspecto narrável de si dela, pode implicar na análise do quadro de referência para entender as violações e as respostas éticas no contexto urbano em que ela agencia o corpo.

Portanto, refletimos que o caminho seja “de nos encantar com a multiplicidade dos agentes e suas formas inauditas de agência, com a criatividade de suas poéticas” (Pereira 2018:10). Ao pensar em provocações de como torcer o pensamento de Butler, no sentido de inverter as afetações para Norte-Sul, Pereira (2018) sugere a imaginação de que se Butler incorporasse uma Pomba Gira ou se incorporasse um santo, as análises da autora alcançariam outros horizontes, “pois seriam outros os corpos que importam e outras as materialidades” (Pereira 2018:11).

Porém, o que interessa, ainda que o autor faça a provocação pertinente, é o que Lacreia, no eixo performativo e na condição precária, possa provocar em Butler e não o avesso disso. Assim como Capela que, antes mesmo dos problemas de gênero, já parecia saber que “problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de cria-los, a melhor maneira de tê-los” (Butler 2016:7).

O avesso da Rua Álvaro Bomilcar: escavações clandestinas no bairro Seminário

Marques e Perillo (2014) partem da noção de Clifford de alegoria a partir de três cenas desenvolvidas em pesquisas etnográficas sobre práticas situadas em vivências homossexuais para se pensar “a apropriação e agenciamento de marcadores locais e de origem a partir de diferentes contextos de produção” (Marques Perillo 2014:1), principalmente a partir do foco das dinâmicas sexuais. O que importa para este trabalho diante da reflexão dos autores é a forma com que as alegorias acabam sendo lidas como práticas da diferença, lidas neste texto como práticas da dissidência, no

contexto da excepcionalidade. Pois, desse modo, seria possível perceber como uma prática da dissidência de Lacreia pode compor uma alegoria da Rua Álvaro Bomilcar, no bairro Seminário, em Crato.

“As alegorias mencionadas chamam atenção a processos e relações que supostamente seriam peculiares ao que se poderia tomar como ‘urbano’ ou da ‘urbanidade’ (Marques Perillo 2014: 2). Assim, a conduta de Lacreia experimentada diante dos espaços ditos como “urbanos” ou “grandes metrópoles”, a partir do pensamento dos autores, pode apresentar referências para as territorialidades de que falam. O trabalho analítico de Marques e Perillo (2014) contribui para a etnografia no intuito de perceber como as condutas sexuais e as performances de gênero no contexto cratense, ou seja, distante das “grandes metrópoles”, produz saberes localizados sobre a dissidência. Uma vez que, a partir das análises dos autores, não só a agência do sujeito, mas também os seus deslocamentos para a viabilização das relações, suas territorializações e redes acessadas e a experimentação e a vinculação das performances de gênero, desenham o espaço a partir dos enunciados performativos e das práticas dissidentes.

Podemos enfatizar que os termos e as categorias de Lacreia apresentam não só seu gênero, mas também os seus espaços. Portanto, este trabalho se aproxima de uma etnografia que também reflete sobre “duas principais modalidades de apresentação dos espaços dos quais se fala ou/e a partir dos quais se fala” (Marques Perillo 2014:2). Podemos dizer que a agência de Lacreia localiza vivências, lugares e precipita identificações. Além disso, é possível mencionar que a trajetória do primeiro autor nesta etnografia acaba compreendida como agente de mediação do lugar etnografado, pois o pesquisador nasceu e viveu na localidade a partir do que propõe realizar como estudo. Isso parece se assemelhar não só ao seu papel como repórter, mas também a sua trajetória como criança viada, em atualmente perceber a performance de Lacreia como uma referência.

Do ponto de vista da agência e da mediação, a etnografia da performance de Lacreia pode oferecer uma perspectiva de “questionamento do imaginário e referências acerca das localidades e regiões de onde provêm e sobre processos e relações que ali ocorrem” (Marques Perillo 2014:11), principalmente, de deslocamento do lugar a partir do que ela fala. Pois, “a mediação seria, portanto, informada e comprometida em função da trajetória desses autores, além de outros fatores, como os referenciais teóricos pelos quais realizaram seus trabalhos, com quem estão dialogando e o que estão criticando” (Marques Perillo 2014:11). A partir da imagem consolidada da Rua Álvaro Bomilcar, procuramos perceber como as dissidências sexuais e de gênero de Lacreia podem abrir perspectivas de mediação na etnografia através da vivência do etnógrafo.

Essa composição de vivências a partir do corpo do autor se dá ora por local de origem, por local de moradia, por compartilhamento de comunidades de destino com os colaboradores e entrevistados no que diz respeito a relações de sexualidade, mas também por amparo institucional dessas descrições, visto que esses estudos foram desenvolvidos em importantes centros de pesquisa acadêmica ou em suas zonas de influência (Marques Perillo 2014:12).

Porém, se para os autores, ainda há um hiato entre o que se menciona e a compreensão dos termos que aludem os espaços, como o deslocamento de Lacreia pode construir eficientes formas localizações e táticas de ocupação política no contexto urbano do interior a partir do enunciado e do exercício performativo?

Interessa-nos perceber a relação entre a condição precária e a performatividade em Lacreia para se pensar táticas de inserção nas relações sociais que produzem sua performance como abjeta, ao mesmo tempo em que ela intervém nas relações de poder pelo viés do rito performativo do dom de mulher e produz um enunciado performativo legítimo e reconhecível para o seu corpo. Pois, “a territorialidade consiste na distribuição dos corpos no espaço, mas num espaço decodificado, em que determinadas sociabilidades — e não outras — são inscritas, uma distribuição que é tanto populacional quanto semântica ou retórica, num nível discursivo” (Perlongher 2008:126).

Seria possível destacarmos que o exercício performativo de Lacreia, constituído por códigos religiosos para além de biotecnológicos, pode, no deslocamento do corpo dissidente em uma cidade do interior, agenciar um processo de escavações clandestinas diante das performances de gênero no Crato, no sentido de apontar o que aparece como avesso da rua Álvaro Bomilcar, lugar em que a mesma atravessa tecendo sociabilidades e processos de subjetivação mediados pela performatividade. O corpo de Lacreia parece se apresentar como um terrorismo a partir do Bafo 14, postulado no Manifesto Traveco Terrorista, que aponta a necessidade de “escavamento das suas frequências não-binárias e também uma não aceitação dos modos de vida cisgênera como verdade única” (Lustosa 2016:391).

Tais reflexões, operam no sentido de percebermos que a leitura dos corpos dissidentes nas ruas pode provocar o ressignificado dos percursos urbanos a partir das trajetórias. E, tal ressignificação não se dá na apropriação espontânea do espaço urbano, mas sim por mecanismos de acionamento de “identidades e territorialidades” (Rezende et al 2017:223). Podemos articular que Lacreia, por meio do trânsito e da negociação das sociabilidades, escava o encontro hegemônico da rua e, através do exercício performativo, faz da retratação como figura abjeta, uma outra localidade dentro do contexto, pois “não é somente o indivíduo que está na rua, mas que há rua no indivíduo” (Rezende et al 2017:215).

Portanto, perceber a performance de Lacreia remete a compreensão dos processos de apropriação da esfera pública através da capacidade do encontro dos corpos em revelar o caráter das normativas de gênero e sexualidade no contexto cratense, principalmente, em que se acionam os territórios abjetos e legítimos. Discutimos que Lacreia remete às lembranças através de festejos performativos, sejam eles da vida noturna em palcos ou sejam eles dos batuques da macumba nos ombros. Ambos os momentos podem ser entendidos como processos de subjetivação capazes de acionar reapropriações da abjeção nos esquemas regulatórios localizados no bairro e na rua. Nos rastros de uma rua “transbicha” (Rezende et al 2017:213), escavada pela performance de Lacreia, podemos dizer que ela aciona uma “produção de uma contraconduta que incomoda, que agride, que é bombardeada, porém, que resiste” (Lustosa 2016:398).

Quase que da mesma forma procede a reação das pessoas ao contato com formas de vida que recusam ou desconfiguram, cotidianamente, o corpo massificado. Quando uma travesti transita pela cidade o seu corpo incomoda ao olhar e é constantemente violado, seja por meio do desrespeito da sua identidade, seja através de agressões morais ou físicas (Lustosa 2016:400-401).

Os estereótipos de Lacreia na rua se assemelham aos que Lustosa (2016) aponta como barraqueira, treiteira e histórica e se conectam com a contraconduta que o corpo dela pode assumir para reapropriação da rua como modo de subversão periférica. “A fala de

inconformidade e o movimento de inadequação do corpo dissidente forjado numa cultura de colonização são modos de subversão periférica” (Lustosa 2016:402). Não obstante, ressaltamos que o modo de subversão de Laciaia não delimita o que seria uma rua transbicha, mas evidencia uma reapropriação das sociabilidades do contexto urbano através do exercício de uma performatividade reconhecível para uma vida possível de ser vivida.

Considerações finais

Seria visto, no corpo de Laciaia, uma tríplice aliança entre “corpo-desconformidade-protesto” na rua Álvaro Bomilcar, no bairro Seminário, lugar do interior cearense em que se inscreve sua performatividade? Se o corpo é entendido por Foucault (2013) como também fonte do fantástico, podemos dizer que o gesto político de Laciaia através da dissidência sexual e de gênero, torna reconhecível performativamente o corpo trabalhado no batuque ritual e inventa através da apropriação e da negociação da rua, novas formas de estar no mundo e de agenciar resistências para um modo de vida possível de existência.

A performance de Laciaia pode ser entendida também como uma forma que se opõe à condição precária, principalmente, pelo acionamento de territórios possíveis através de uma performatividade lida na gramática religiosa. No sentido de assinalar os caminhos dos agentes e das formas enunciadas e inauditas de agência, Laciaia parece resistir a precariedade através do corpo colocado na gramática religiosa. Em que medida Laciaia torce o pensamento de Butler e de que forma a etnografia, com objetivo de perceber o caráter reiterado das normas de gênero nas sociabilidades do interior, principalmente, nas modalidades de apresentação dos espaços e das agências na pesquisa nos contextos de interiores urbanos das performances de gênero, pode colaborar para o que Pelúcio (2016) aborda como a necessidade de não higienizar o *queer*?

Consideramos a performance de Laciaia uma contraconduta traveco-terrorista em escavar a sociabilidade tecida pelo contexto em que ela transita, vive e pertence através da forma como ela se opõe à condição precária e abjeta no agenciamento e na mediação de códigos religiosos que constituem o exercício de sua performatividade. Diante disso, pensamos se Laciaia já tocou em São José durante o dia em que o santo fica na rua, ao mesmo tempo em que refletimos sobre a capacidade do seu toque na imagem realizar uma ressignificação da rua pela escrita do seu gênero na “condição de poesia”, não de precariedade. Como sugere Lustosa (2016) trocar identidade de gênero, por poesia de gênero. Só o batuque e a saia da Pomba Gira podem sacudir.

BIBLIOGRAFIA

AGIER, Michel. 2015. “Do direito à cidade ao fazer-cidade”. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, n. 3: 483-498.

- BENTO, Berenice. 2017. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA.
- BUTLER, Judith. 2018. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia* / Judith Butler; tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith. 2016. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade* / Judith Butler; tradução de Renato Aguiar. 10ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith. 2017. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* / Judith Butler; tradução de Rogério Bettoni. 3ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2018. *População estimada*. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2018. V 4.3.21. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/crato/panorama>>. Acessado em 29 de maio de 2019.
- DA SILVA, Amanda Tenorio Pontes. 2010. “A vida cotidiana no relato humanizado do perfil jornalístico”. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, v. 7, n. 2: 403-412.
- DÍAZ-BRAVO, Laura et al. 2013. “La entrevista, recurso flexible y dinámico”. *Investigación en educación médica*, v. 2, n. 7: 162-167.
- DURHAM, Eunice. 1986. “A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas”. In: R. Cardoso (org.), *A Aventura Antropológica Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-37.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. 2013. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 edições.
- LACRAIA. Entrevista concedida dia 19 de dezembro de 2017 para Ribamar José de Oliveira Junior, em Crato-CE.
- LUSTOSA, Tertuliana. 2016. “Manifesto Traveco-Terrorista”. *Revista Concinnitas*, v. 1, n. 28: 384-409.
- MARQUES, Roberto; PERILLO, Marcelo. 2014. “O 'Rural' e o 'Urbano' em estudos de gênero e sexualidade: etnografia, mediação e agência”. In: *Anais do VII Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura: Práticas, pedagogias e políticas públicas* (org). Rio Grande: Editora da FURG. pp. 1-12.
- MARQUES, Roberto. 2014. “O Cariri e o forró eletrônico. Percurso de uma pesquisa sobre festa, gênero e criação”. *Ponto Urbe*, 15: 1-11.
- MARQUES, Roberto. 2012. “Homoerotismo no Cariri Cearense: inscrições de um objeto em suas relações com o silêncio”. *Métis: história & cultura*, v. 10, n. 20: 197-217.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. 2007. “Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis”. *Revista Gênero*, v. 7, n. 2: 257-269.
- OLIVEIRA JUNIOR, Ribamar José de. 2018. “La invención de la homosexualidad al margen del Río Granjeiro: incidencias entre la memoria subterránea y las prácticas no dichas en la literatura oral en Crato-CE. Crítica y Resistencias”. *Revista de conflictos sociales latinoamericanos*. n° 8: 80-91.
- OLIVEN, Ruben George. 2007. *A antropologia de grupos urbanos*. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- PELÚCIO, Larissa. 2016. “O cu (de) Preciado—estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil”. *Iberic@l: Revue D'études Ibériques et Ibéro-américaines*, Paris, n. 9: 123-136.

- PERLONGHER, Nestor Osvaldo. 2008. *O Negócio do Michê*. São Paulo: Perseu Abramo.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2012. "Queer nos trópicos". *Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*, v. 2, n. 2: 371-394.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2018. "Judith Butler e a Pomba Gira". *cadernos pagu* (53): 1-14.
- PETRONE, Pasquale. 2017. "Crato, 'capital' da região do Cariri". *Boletim Paulista de Geografia*, n. 20: 31-55.
- REZENDE, Yuri Alexandre Estevão et al. 2018. "Corpos dissidentes na rua: Territorialidade e identidades acionadas no carnaval de Ouro Preto (MG)". *Revista Periódicus*, v. 1, n. 8: 213-237.
- RODRIGUES, Alexsandro et al. 2018. "Crianças desviadas, sexualidades monstruosas, educação perversa: paisagens alteritárias das infâncias". *Revista Periódicus*, v. 1, n. 9: 01-04.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2007. "A epistemologia do armário". *Cadernos Pagu*, no.28: 19-54.
- STRATHERN, Marilyn. 2018. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. 2016. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador: Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade, UFBA.
- SOARES, Bruno Ferreira et al. 2017. "Território E Espaço Urbano: Uma Análise Sobre O Processo De Formação/Expansão Do Bairro Seminário Em Crato-CE". *Revista de Geografia (Recife)*, v. 34, n. 3: 63-85.
- SOUSA, Maria Arleilma Ferreira de. 2014. *Noticiando o sagrado: O Jornal A Ação e a crise dos padres na Diocese do Crato-CE 1960-1980*. Campina Grande: Dissertação de Mestrado em História, UFCG.

NOTAS

1. Pesquisa realizada com apoio do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
2. Segundo Oliveira Junior (2018), o Rio Granjeiro em Crato aparece como lugar de práticas de liberação de desejos. Na época, não havia um canal para escoar as águas do rio, como hoje, um grande matagal circuncidava as margens e a penumbra permitia uma flexibilidade maior diante do exercício da sexualidade no espaço público. De acordo com a etnografia, o lugar evidenciava atos corporais e sexuais subversivos, distantes da heteronorma.
3. LGBT+ é a sigla de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros. O sinal + é utilizado para alcançar uma amplitude maior diante do movimento LGBT e ativismos *queer*.
4. "As práticas subversivas fora da heteronorma prevalecem como textos orais emergentes na fixação de uma narrativa que se faz por meio de não ditos" (Oliveira Junior 2018:10). Tradução nossa.
5. É interessante, para fazer a comparação entre o protagonismo de Capela e de Lacraia, realizar a descrição da aparência das protagonistas, dos traços e das dinâmicas relativas ao *ethos*. Em um lapso temporal, Oliveira Junior (2018) aborda que Capela era branca, valente, possuía os cabelos parafinados e pernas curvadas para dentro. Morava uma zona periférica de prostituição da cidade, atualmente conhecida como o bairro Gesso, localidade ainda marcada por condições precarizadas. A lembrança das pessoas LGBT+ que convieram com a travesti entre as décadas de 1960 e 1970, em Crato, é de que ela usava roupas tidas como femininas e muito coloridas, o que parece desafiador do ponto de vista dos padrões sociais da esfera pública em um contexto

interiorano vivenciado por homens, convencionados no binarismo de gênero e dignificados pela posição social privilegiada da família tradicional, que só usavam cinza e preto. Laciaia é negra e tem os cabelos platinados, mora no bairro periférico Seminário e utiliza roupas tidas como femininas e acessórios na cabeça, como tiaras e elásticos. É conhecida pela rabissaca, pelo jeito com que rebate às ofensas, assim como Capela.

6. De acordo com os dados estatístico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do Censo de 2018. Disponível:< <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/crato>>. Acessado em 29 de maio de 2019.

7. Tópico construído através da visão e da experiência do primeiro autor como pesquisador neste trabalho. Foi utilizada a narrativa em primeira pessoa para o desenvolvimento deste tópico, a fim de estabelecer uma relação entre o espaço do qual se fala durante o trajeto etnográfico, posteriormente analisado em coautoria com a segunda autora desta pesquisa.

8. “Sua vantagem é a possibilidade de se adaptar aos sujeitos com enormes possibilidades para motivar o interlocutor, esclarecer termos, identificar ambiguidades e reduzir formalismos”. Tradução nossa.

9. Entrevista concedida dia 19 de dezembro de 2017 para Ribamar José de Oliveira Junior, em Crato-CE.

10. De acordo com as lendas africanas, os oduns destinos criados por Olorum, com todas as características da vida cotidiana e baseados no comportamento e no temperamento humano.

11. Laciaia diz ser feita de santo e isso, representa para a religião do Candomblé, o início de um rito para a iniciação de alguém no culto aos orixás.

12. “Capela fazia o trânsito entre o mundo proibido e o mundo da sociedade” (OLIVEIRA JUNIOR, 2018: 5). Tradução nossa.

13. “Que Deus fez o homem para outro homem, porque o pênis tem o formato redondo igual o ânus, e por isso, seria necessário criar homens com pênis triangular igual o formato da vagina para se relacionarem”. Tradução nossa.

RESUMOS

O presente artigo trata das linhas de performatividade e de precariedade nas dissidências sexuais e de gênero na cidade de Crato, interior do Ceará, e analisa as formas de sociabilidades a partir do deslocamento e das políticas de coligação do corpo dissidente na rua. Desse modo, pretende-se explorar através da etnografia, nos contextos interioranos de agência e de mediação, a vivência de Laciaia, moradora da rua Álvaro Bomilcar no bairro Seminário, no sentido de perceber o caráter reiterado das normas sociais e a aproximação da performance dela com as políticas do traveco-terrorismo. Percebe-se que a constituição performativa de Laciaia, alinhada a aparatos míticos e rituais das religiões de matrizes africanas, aparece como agenciadora de táticas de ocupação política dos campos normativos e dos códigos de legibilidade do gênero, na mesma medida em que pode subverter lógicas de pertencimento através da contraconduta como exercício performativo no cotidiano e no espaço público.

This article deals with the lines of performativity and precariousness in sexual and gender dissidents in the city of Crato, in the interior of Ceará, and analyzes the forms of sociability from the displacement and the policies of coalition of the dissident body in the street. In this sense, we intend to explore through the ethnography, in the interior contexts of agency and mediation, the

experience of Lacreia, a resident of street Álvaro Bomilcar in the Seminário neighborhood, in the sense of perceiving the reiterated character of social norms and the approximation of the performance with the policies of travesco-terrorism. It can be seen that the performative constitution of Lacreia, aligned with the mythical and ritual apparatuses of the religions of African matrices, appears as an agent of tactics of political occupation of the normative fields and the codes of readability of the genre, in the same measure in which it can subvert logics of belonging through counter-conduct as a performative exercise in daily life and public space.

ÍNDICE

Palavras-chave: antropologia urbana, etnografia, sociabilidades, transviado, crato

Keywords: urban anthropology, ethnography, sociabilities, transviado, crato

AUTORES

RIBAMAR JOSÉ DE OLIVEIRA JUNIOR

Mestrando da linha de Dinâmicas e Práticas Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e especializando em Gênero e Sexualidade na Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: ribaeomar@gmail.com

LORE FORTES

Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UNB) e Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: lorefortes4@gmail.com