

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CULTURA, DESIGUALDADE E DESENVOLVIMENTO**

**A MORTE E A MORTE DE XAYNNA SHAYURI MORGANA
(LILI): NECROPOLÍTICAS *QUEER* EM CACHOEIRA (BA)
UDINALDO FRANCISCO SOUZA JÚNIOR**

CACHOEIRA - BAHIA

2019

**A MORTE E A MORTE DE XAYNNA SHAYURI MORGANA
(LILI):NECROPOLÍTICAS *QUEER* EM CACHOEIRA (BA)**

UDINALDO FRANCISCO SOUZA JÚNIOR

Bacharel em Comunicação Social

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2016

Dissertação apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Ciências Sociais com área de concentração em Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento.

Orientadora: Prof^a Dr^a Angela Lucia Silva Figueiredo

CACHOEIRA - BAHIA

2019

S729m

Souza Júnior, Udinaldo Francisco.

A Morte e a Morte de Xaynna Shayuri Morgana (Lili): necropolíticas queer em Cachoeira (BA) / Udinaldo Francisco Souza Júnior. Cachoeira, BA, 2019. 117f.; il.

Orientadora: Prof. Dra. Angela Lucia Silva Figueiredo.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro Artes, Humanidades e Letras, Mestrado em Ciências Sociais.

1.Homofobia – Crime Contra a Pessoa. 2.Identidade de Gênero – Teoria Queer. 3.Direitos Humanos – Antropologia. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro Artes, Humanidades e Letras. II.Título.

CDD: 306.766

Ficha elaborada pela Biblioteca Universitária de Cruz das Almas – UFRB.
Responsável pela Elaboração – Antonio Marcos Sarmiento das Chagas (Bibliotecário – CRB5 / 1615).
Os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**A MORTE E A MORTE DE XAYNNA SHAYURI MORGANA(LILI):
NECROPOLÍTICAS QUEER EM CACHOEIRA (BA)**

Comissão examinadora da defesa de dissertação
Udinaldo Francisco Souza Júnior

Aprovado em: 11/04/2019



Prof. Dra. Ângela Lucia Silva Figueiredo (Orientadora)
UFRB

Prof. Dra. Caterina Alessandra Rea
UNILAB



Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva
UFRB

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à memória de meus fantasmas.

Para Antônia Rosa Bomfim (Dona Nininha), minha avó, negra, escravizada no século XX, ludibriada e roubada em sua vida adulta por um homem branco. Obrigado por me acordar às seis da manhã, me levar ao quintal e rezar comigo. Nunca esquecerei de seu apelo: “Elevo meus olhos ao monte, de onde virá o meu socorro?” (Salmos, 121)

Para Denise Lisboa, morta quando eu tinha apenas 9 anos. Nunca irei esquecê-la.

Para Samara Lima, meu riso. Viver e morar contigo durante os últimos seis anos foi uma dádiva.

Para Lili, espero que essa dissertação se aproxime do seu tamanho.

AGRADECIMENTOS

Todo trabalho intelectual realizado por pessoas negras possui uma história anterior às mãos que à escreveram. Nossos trabalhos ganham, nessa produção coletiva, dimensões intelectuais, espirituais e afetivas, que nenhuma supremacia alcançará. Essa dissertação, em especial, não seria feita sem a contribuição material e invisível daquelas que estiveram do meu lado, meus antepassados, meus eguns. Este trabalho, todo ele, é de vocês.

À Maria Consuelo e Udinaldo (Pai), pelo apoio.

À Mártins Neto, que me amou profundamente. Não existem palavras.

À Angela Figueiredo, que me mostrou a beleza de viver plenamente e de amar enquanto ensinamos algo.

À Késsia Makêda, que me ensinou que viver em diáspora é viver um outro tipo de amor e um outro tipo de vida.

À Carol Nascimento, que mostrou a importância de renovar os planos.

À Maíra Vale, meu porto seguro.

À Sandra Andrade, por ser sua cobaia para o MasterChef no período final deste trabalho.

Ao coletivo Angela Davis, por serem minha alegria no período difícil da pós-graduação.

Agradeço às pesquisadoras e ativistas da “International School of Transnational Decolonial Black Feminist”, por todas as partilhas intelectuais e afetivas.

Por passar horas no telefone e por todas as leituras cuidadosas, agradeço imensamente à Camila Moreira.

Aos colegas de turma do PPGCS, obrigado por ouvirem minhas reclamações.

Aos professores(as) pretos(as) do PPGCS, obrigado por ensinarem os requisitos de uma boa docência.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por me conceder o financiamento para a realização desta pesquisa.

EPÍGRAFE

“Edgar Wilson nunca conheceu trabalho que não estivesse ligado à morte. Sempre esteve um passo atrás dela, que invariavelmente encontra todos os homens, de maneiras diferentes. Teme morrer porque acredita em Deus. Crer em Deus o leva a crer no inferno e em todas as suas consequências. Se não fosse isso, seria apenas mais um corpo com as mãos sobre o peito. Não sabe que espécie de fim está reservado a ele. Mas diante dos mortos, seja humano, seja animal, ele não se mantém insensível. Não existe sentimento de desprezo maior do que abandonar um morto, deixá-lo ao relento, às aves carniceiras, à vista alheia.”

Ana Paula Maia em *Enterre seus mortos*

RESUMO

Essa investigação busca compreender os sentidos e significados atribuídos à morte através dos discursos emitidos nas narrativas de familiares e amigos sobre a morte de Xaynna Shayuri Morgana, conhecida como Lili, travesti, militante LGBT da cidade de Cachoeira (BA), assassinada em 27 de agosto de 2017. A nossa hipótese é que há uma cisnormatividade continuada que exige adequação do corpo à norma, através de reiteradas tentativas violentas que precedem, percorrem e atravessam o momento do assassinato. Tomando a categoria humanidade como um conceito em disputa, e em grande parte importante na medição das vidas viáveis e das vidas vividas, a pesquisa procura responder: O que se mata quando as balas, facas e lâminas atravessam um corpo que desvia da cisgeneridade compulsória? O que se tenta matar nos discursos que justificam, desconversam ou modificam a trajetória dos assassinatos? Quantas vezes morre um corpo inconforme de gênero depois que para de respirar? E antes? Com o objetivo de levantar possíveis respostas a esses questionamentos, usamos como método de trabalho uma etnografia dos ritos fúnebres e da presença fantasmagórica de Lili na cidade, através entrevistas em profundidade com amigos, parceiros de militância e familiares. Movido sobretudo por uma constante vulnerabilidade social que nós sujeitos não-heterossexuais e/ou gênero inconformes experimentamos numa sociedade marcada pela violência e assassinato cotidiano dos transviados¹, essa pesquisa buscará entender também os mecanismos pelos quais os discursos delimitam e desenham os valores precários que uma vida *queer* adquire, gerindo assim quem se enluta por essas mortes e como os sentidos culturais dessas vidas se materializam em um processo necropolítico². Esta pesquisa pretende também engajar-se enquanto denúncia das práticas e discursos que movem esses atos homicidas e sustentam o medo e o terror de sermos bichas, giletes, saps e travas num contexto em que essas identificações ainda funcionam como uma espécie de suicídio social.

Palavras chave: Queer; Morte; Necropolítica; Antropologia

¹ Tradução de “queer” sugerida pela pesquisadora Berenice Bento (2014) para as pesquisas e ativismos em território nacional.

² Conceito do sociólogo camaronês Achille Mbembe (2003) em revisão da ideia de biopoder foucaultiana, elaborado para pensar os níveis de vulnerabilidade e desumanização que passam as populações racializadas/colonizadas no sistema mundo moderno. Mostra como os complexos aparatos de guerra operacionalizam o direito de matar. Mais à frente, desenvolvemos reflexões mais densas sobre o conceito e promovemos uma aproximação dele com o pensamento *queer*.

ABSTRACT

This investigation seeks to understand the meanings and significations attributed to death through the discourses emitted in the narratives of relatives and friends about the death of Xaynna Shayuri Morgana, known as Lili, transvestite, LGBT militant of the city of Cachoeira (BA), murdered on August 27 of 2017. Our hypothesis is that there is a continual cisnormativity that requires the body to conform to the norm, through repeated violent attempts that precede, run and cross the time of the murder. Taking the category humanity as a concept in dispute, and largely important in measuring viable lives and lived lives, research seeks to answer: What is killed when bullets, knives and blades pierce a body that deviates from compulsory cisnormativity? What is attempted to kill in the discourses that justify, disrupt or modify the trajectory of the murders? How many times does a nonconformist body die after it stops breathing? And before? With the objective of raising possible answers to these questions, we use as a working method an ethnography of the funeral rites and the phantasmagoria presence of Lili in the city, through in-depth interviews with friends, militant partners and family members. Moved mainly by a constant social vulnerability that we non-heterosexual subjects and / or non-conforming genres experience in a society marked by the violence and daily murder of the transvestites, this research will also seek to understand the mechanisms by which the discourses delimit and design the precarious values that a queer life acquires, thus managing who is enluted by these deaths and how the cultural senses of those lives materialize in a necropolitic process. This research also intends to engage as a denunciation of the practices and discourses that move these homicidal acts and sustain the fear and the terror of being bichas, giletes and sapos, in a context in which these identifications still function as a kind of social suicide.

Key Words: Queer; Death; Necropolitics; Anthropology

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01	42
FIGURA 02	48
FIGURA 03	52
FIGURA 04	57
FIGURA 05	61
FIGURA 06	88
FIGURA 07	91
FIGURA 08	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 COMO ETNOGRAFAR UM FANTASMA: QUESTÕES METODOLÓGICAS E PREMISSAS TEÓRICAS	18
1.1 O que é um Fantasma Queer?	18
1.2 Ficções e parcialidades no relato etnográfico	21
1.3: Aprendendo com autoetnografias trans*: cisgeneridade, autoridade e ética	28
1.3.1: Judith Butler e a cena de interpelação	30
1.3.2: Jota Mombaça e a interpelação como desmonte	31
1.3.3: Relatar a si mesmo como estratégia de fraternidade áspera nas autoetnografias trans*	33
2. OS CADÁVERES CHEIRAM A MAR: VIDA, MORTE, VELÓRIO, ENTERRO	39
CONHECENDO LILI	41
O NOIVADO DE LILI	48
A PRISÃO DE LILI	51
LILI NA CIDADE	56
LILI E DONA ZAMAR	59
A IDENTIDADE DE GÊNERO DE LILI	60
LILI, MARQUINHOS E O ASSASSINATO DE DONA ZAMAR	62
LILI E O LUTO	64
O ASSASSINATO DE LILI	67
O CORPO DE LILI	69
A MOTIVAÇÃO	82
O ENTERRO	85
3. CADAVEROSSEMELHANÇA: O FANTASMA DE LILI E OS OUTROS	89
3.1 – O enterro	90
3.2 – Lili fora do quadro	96
3.3 - Lili dentro do quadro	104

INTRODUÇÃO

“– Por que é que o senhor se interessa pelos mortos?”

Penso que ele gostaria de apalpar os efebos de ombros estreitos e que só tenha conhecido a magia do amor em meio às exalações da decomposição ou por dinheiro, pois qual jovem que iria sonhar uma noite tropical voluntária com o dissecador? E para mim ele se transforma no formidável antifeiticeiro, que poderia arrancar a magia corporal que ao longo de trinta anos mais e mais estreitamente me enlaça. É essa a resposta para a sua pergunta. *Pois não me interessa pelos mortos feito um turista, antes busco a desintegração da imagem que me constitui.*”

(Hubert Fichte - Ensaio sobre a puberdade, grifo nosso)

Das perguntas que se repetem nos manuais de pesquisa em ciências sociais – livretos conhecidos por repetirem muitas coisas além de perguntas – como e onde surge sua investigação é uma questão quase onipresente. Miriam Goldenberg (2004) retraça seus caminhos enquanto pesquisadora e aconselha aos marinheiros de primeira viagem que “quanto maior a consciência de suas motivações, mais o pesquisador é capaz de evitar erros ou desvios” (2004: p.69). Contrariando a expectativa da antropóloga, esse trabalho trilhou caminhos “pouco acadêmicos”, pois não só surge de sonhos e de um destino infeliz, como é habitado por desvios. Fiz o que pude para fazer jus à seriedade e responsabilidade ética/política que essa pesquisa me legou, mas admito ter tateado no escuro boa parte dela, sobretudo por ter adentrado campos nos quais tinha pouca ou nenhuma experiência.

Para compreender os desencontros pelos quais perpassam os caminhos dessa etnografia, buscarei, na introdução, recompor seu trajeto, mostrando como o trecho de um romance seria o embrião de um projeto de pesquisa e como a morte de uma colega de militância transformou esse trabalho etnográfico em um processo pessoal e coletivo de cura, transfigurando tanto para mim quanto para as minhas entrevistadas, o silêncio do luto em ação e linguagem (LORDE, 2007).

No período da graduação em comunicação social, realizada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) durante 5 anos, tive uma vida acadêmica à qual eu mesmo me refiro como intelectualmente promíscua. Foram inúmeros os temas de interesse junto aos grupos de pesquisa que frequentei: pornografia, religiosidade, moda, crítica literária, etc... Embora sejam temáticas distantes umas das outras e que exigem cada uma sua cota de leituras e dedicação, sempre me preocupei em realizar o melhor possível em todos os trabalhos. Nem

sempre fui bem-sucedido, mas estou certo que todas elas contribuíram, de uma forma ou de outra, para o meu desenvolvimento acadêmico. Esse flerte conceitual com campos distintos, contudo, me causou dificuldade no momento de dedicar-me ao trabalho de conclusão de curso, fazendo com que eu optasse por duas áreas que tiveram um caráter crucial na minha trajetória para além do aspecto intelectual/acadêmico, envolvendo o meu desenvolvimento político dentro e fora da Universidade como homem, negro, não-heterossexual: os estudos *queer* e a literatura.

A literatura sempre me pareceu uma linguagem, por excelência, capaz de mobilizar os processos de subjetivação emancipadoras que sempre busquei. Já os estudos *queer*, angariados graças ao meu envolvimento com coletivos políticos na Universidade, foram o armamento necessário para a ação política. Foi, agora reflito, crucial para o trabalho que realizo aqui, não só porque me aprofundei nos debates sobre gênero e sexualidade, mas porque foi através de minhas movimentações políticas, junto ao coletivo Aquenda! de dissidência sexual, que conheci Lili, o sujeito-fantasma com o qual realizo minha etnografia.

À época desenvolvi uma monografia intitulada “Conchas, ossos e silêncio: o corpo *queer* em *As ondas de Virginia Woolf*” (2016), onde eu propunha uma análise sobre o tema da identidade e da abjeção a partir dos personagens da autora inglesa nesse romance, por muitos considerado o seu livro mais experimental. Um trecho da monografia, embora tenha passado pelos membros da banca sem ser alvo de nenhum comentário, ficou por um bom tempo ressoando em mim, pois sabia que ali havia um conjunto de significados que ainda precisavam ser explorados mais adiante.

Numa das passagens do início do romance, onde está sendo narrada a infância das personagens principais, o então adolescente Neville é surpreendido por uma conversa na cozinha sobre a morte brutal de um desconhecido que irá causar um impacto grande em sua personalidade e o marcará durante muito tempo na narrativa:

- Como me julgam frágil demais para ir com eles – disse Neville –, como me canso facilmente e depois adoeço, vou aproveitar essa hora de solidão, essa ausência de conversa, para andar nos confins da casa e, se puder, parando na mesma escada, a meio caminho do patamar, recuperar o que senti quando escutei pela porta falarem daquele homem, ontem à noite, quando a cozinheira empurrava para dentro e para fora os reguladores do forno. Ele foi encontrado com a garganta cortada. As folhas da macieira ficaram hirtas contra o céu; a lua resplandecia; fui incapaz de erguer meu pé na escada. Encontraram-no numa sarjeta. O sangue gorgolejava na sarjeta. Sua mandíbula era branca como um bacalhau morto. **Para sempre chamarei essa constrição, essa rigidez, de ‘morte sob a macieira’.** Havia nuvens de um cinza pálido flutuando; e a árvore imitigável; a árvore implacável com a armadura de seu córtice de prata. A vibração da minha vida era vã. Não conseguia seguir adiante. Havia um obstáculo. “Não posso superar esse obstáculo ininteligível”, eu disse. E os outros seguiram adiante. **Mas todos estamos condenados pelas macieiras, pela árvore**

imitigável que não podemos ultrapassar. (WOOLF, 2011, p.29, grifo nosso)

Mais à frente no romance, ainda que não tratem desse homem assassinado como uma pessoa *queer*, as referências a ele atribuídas serão sempre permeadas com estranheza, esquisitice e abjeção. Esse trecho se torna significativo à medida que demonstra não só a precariedade da vida abjeta, sujeita à morte “na sarjeta”, à morte sem os rituais de luto ou respeito que caracterizam o falecimento de um corpo cisgênero e heteronormativo, como também apontam para uma faceta desses assassinatos que é servir de exemplo e aviso aos outros personagens. Um assassinato brutal e com requintes de crueldade manifestados na garganta cortada (traço comum nos crimes que atingem a população trans* e gênero inconforme), revela-se como um espectro que não só permanece na lembrança de Neville – que sempre recordará desse episódio como “morte sob a macieira” –, como também se torna algo intrínseco à sua experiência de gênero e sexualidade, posteriormente identificando-se com esse rapaz assassinado e percebendo que também estará condenado a um fim parecido.

Ainda que na época de finalização do TCC eu tenha compreendido que existiam relações mais complexas envolvendo esse entrelaçamento da identidade *queer* com a morte, não me detive sobre o assunto e o adiei para o projeto de mestrado. Projeto esse que dava continuidade à pesquisa de graduação a partir dos encaminhamentos feitos pelos examinadores, mas que, mesmo escrito, nunca pleiteou processo seletivo algum. Duas semanas antes do fim das inscrições nos dois programas em vista, sonhei com um novo projeto, com título e trechos inteiros. Acordei e escrevi boa parte dele durante a madrugada.

Neste projeto, digamos, onírico, havia escolhido dois casos para análise detalhada de aspectos distintos que rodeiam a morte das pessoas dissidentes sexuais e de gênero que me pareciam importantes à época: o caso de Luana Barbosa, lésbica e negra assassinada pela polícia militar de São Paulo; e um outro caso, esse menos midiático, que ocorreu com Vladimir Galvão na cidade de Itaberaba – Bahia. No primeiro caso me detinha em pensar como a mídia operava no noticiamento da morte de uma pessoa lésbica e negra, enquanto com Galvão buscava compreender como a moralidade, tocada pela morte por HIV/AIDS, se articulava dentro do contexto de uma cidade interiorana. Ambas seriam pesquisas de caráter qualitativo. Uma usando como método entrevistas em profundidade e outra uma análise de discursos das narrativas midiáticas e da ressignificação política que um dos familiares deu à morte de Luana. Contudo, como alerta Goldenberg (2004), a pesquisa qualitativa depende de diversos fatores, tais como a “biografia do pesquisador, das opções teóricas, do contexto mais amplo e das *imprevisíveis situações* que ocorrem no dia a dia da pesquisa” (p.55, grifo nosso).

Essas situações, que a autora enquadra na ordem do imprevisível, são aquelas às quais todos estamos submetidos e que podem mudar o rumo da pesquisa de forma drástica ao inserir novas fontes, descartar outras, modificar o campo, torná-lo até mesmo irreconhecível, fazer com que esse campo fique inviável

ou, no meu caso, impor como caso nevrálgico de sua pesquisa o assassinato de uma amiga e companheira de militância.

Shaynna Xayuri Morgana, conhecida entre nós apenas por Lili, foi uma das mais atuantes ativistas do movimento LGBT, tanto nas cidades de Cachoeira e São Félix, quanto no seu entorno Recôncavo adentro. Conheci ela durante a organização dos eventos anuais do coletivo Aquenda! de diversidade sexual, no ano de 2013, e a partir daí sempre estivemos juntas na produção de atividades para a comunidade LGTB de Cachoeira, além da organização das paradas de Orgulho LGBT das cidades de São Félix e Cachoeira.

Segundo uma de minhas entrevistadas (todos os documentos de Lili desapareceram logo após seu enterro, incluindo a certidão de óbito), Lili nasceu no Rio de Janeiro e mudou-se para Cachoeira quando criança, junto com sua mãe, Isamar (aqui referenciada como Dona Zamar). Essa versão, assim como muitas histórias em torno de nossa protagonista, é ambígua. Embora Lili tenha nascido no Rio de Janeiro, segundo essa mesma entrevistada, seu pai era Cachoeirano. Seu pai é uma incógnita para as pessoas de Cachoeira. Na realização desta pesquisa apareceram quatro versões paternas. Essa mesma entrevistada, amiga íntima e comadre de Dona Zamar, diz que sua amiga havia lhe confessado quem era o verdadeiro pai de Lili, mas não diz o nome do sujeito. Uma outra interlocutora, também travesti, afirma: “Filho de puta, tira a mãe da culpa.”

Lili foi assassinada com 27 tiros no rosto na noite do dia 26 para o dia 27 de agosto. Estava, nesse período, organizando as atividades da edição 2018 da Parada de Orgulho LGBT de Cachoeira e São Félix. O crime ainda se encontra em processo de “investigação” policial, o que devemos entender aqui como um mecanismo pelo qual a polícia brasileira produz reiteradamente uma espécie de esquecimento paulatino do assassinato de trans, bichas e sapatonas. A sua morte aconteceu 10 meses antes da morte da mãe, que fora precedida em 7 meses pela morte do padrasto. Sua mãe, Dona Zamar, tinha 77 anos e foi assassinada dentro de sua casa pelo, à época, companheiro de Lili. Antes de morrer foi torturada, sexualmente abusada e estuprada. O autor do crime Denilson Mercês da Silva, conhecido como Marquinhos, confessou encontra-se encarcerado.

A morte de Lili me localizou dentro de um complexo jogo epistemológico cujos pontos chaves são discutidos há anos dentro das teorias feministas: as rotineiras separações entre emoção e razão, a instabilidade de uma narrativa que parte de um sentimento de desconforto, dor e luto do pesquisador, o receio de que a objetividade – esse fantasma – desapareça ou perca força no decorrer da pesquisa, etc...

Talvez a questão inicial e uma das mais significativas dentro do contexto da pesquisa se apresentou logo nos ritos fúnebres, tendo a presença (corporal, emocional, psicológica) do pesquisador como ponto de encontro inevitável (no meu caso, um corpo que chora, que consola amigos, que mobiliza em conjunto com outras militantes a realização dos ritos e o tratamento do corpo, mas que ao mesmo

tempo etnógrafa e observa). Como realizar os passos de uma etnografia quando é sua comunidade e você que estão enredados em um momento de extremo pesar? Como observar, entrevistar, etnografar com os olhos cheio de lágrimas? O que etnografar? Quais caminhos realizará o meu luto afim de desembocar como escrita na pesquisa? As interpelações são variadas, desestabilizantes, mas inevitáveis, pois chegam a mim com urgência.

É o reflexo do modo que a epistemologia ocidental separou como duas ações distintas a razão e a emoção, imbuindo ambas de valores opostos e hierarquizando seus espaços dentro da produção de conhecimento. Jaggar (1997), em um ensaio seminal para o entendimento dessa questão, nos aponta como o desenvolvimento filosófico e científico ocidental tratou a emoção e o campo dos afetos como algo sempre digno de suspeita, instável a ponto de ser descartada dentro do processo de construção científica (exceto no caso do positivismo, que deixa na mão da emoção ao menos uma atividade: formular hipóteses). Elas seriam, portanto, variáveis, inconsistentes e complexas demais para servirem à objetividade e neutralidade axiológicas postas à época.

Epistemologias feministas, pós-modernas, decoloniais, *queer*, negras, chicanas, expandiram os horizontes epistêmicos da produção científica e denunciaram como esse modo de operacionalizar o conhecimento escondia determinadas relações de poder e naturalizava a prática reiterada de epistemicídios (Carneiro, 2005). Essa busca incessante por neutralidade reatualiza, portanto, o lugar privilegiado do homem cisgênero, branco, europeu, heterossexual em construir a si mesmo como legítimo produtor do conhecimento neutro e descorporificado. Descorporificado porque o corpo seria algo, como aponta Haraway (1995), inerente ao “outro”, aos subalternizados que não podem abdicar de seu corpo e, dentro da lógica cartesiana, estarão sempre impedidos de acessar o conhecimento/verdade.

Localizando um corpo oculto dentro de relações de poder e hegemonias geográficas, de gênero, raça e sexualidade, as epistemologias subalternas invertem o lugar de enunciação e vêm advogando por uma construção de conhecimento contextual, específica e amorosa a partir da e na diferença (Haraway, 1995). Isso não quer dizer, contudo, que se deva assimilar a falas, afetos ou perspectivas desses sujeitos (ou os meus próprios) como inocentes, isentos de reavaliação crítica, decodificação ou desconstrução. Donna Haraway não abdica da objetividade, mas propõe uma objetividade feminista (que ela chama de saberes localizados), pois sabe que “apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva”.

Tendo essas questões em mente, e buscando esse ponto de equilíbrio anunciado por Haraway, descartei tanto as totalizações universalizantes como o relativismo radical, pois ambos negam interesse na posicionalidade e corporificação do conhecimento. Em conjunto com a orientadora, resolvi manter em *stand-by* os outros casos do projeto e me concentrar em Lili, pois essas mesmas questões que me interpelaram (e que retornam na escrita) seriam de uma riqueza indispensável para o problema que eu me propunha refletir na pesquisa.

O trabalho, portanto, irá concentrar-se em desenvolver uma compreensão dessa corporalidade e afetividade que exponha as relações sociais e as categorias culturais a que recorrem, denunciando, no caso de Lili, como sua morte afeta os membros de sua comunidade (familiares, amigas e companheiras do movimento político em torno das populações dissidentes), e como esses mesmos membros interpretam, avaliam e materializam os significados de sua morte.

Estruturei este trabalho da seguinte maneira: no primeiro capítulo, debato questões metodológicas acerca da etnografia e analiso algumas premissas teóricas no campo do pensamento *queer* que me parecem interessantes para pensar a pesquisa que realizo. Meu objetivo neste capítulo é mobilizar referenciais *queer* uns contra os outros, a fim de pensar o que meu campo oferece teórica e conceitualmente para refletir criticamente as categorias pelas quais o pensamento *queer* se constitui. No segundo capítulo, que segue com poucas interferências minhas, realizo uma montagem nas entrevistas de minhas interlocutoras e crio uma narrativa sobre Lili, sua infância, sua mãe, sua morte. O objetivo aqui é justamente dar vazão ao fantasma de minha protagonista na fala de suas amigas. No terceiro e último capítulo, ofereço uma etnografia do seu velório e enterro, além de uma reflexão teórica sobre as narrativas do capítulo anterior.

Isso me levará sobretudo a algumas experimentações etnográficas. Pois esse trabalho é uma tentativa de recapturá-la, para além do que já foi concatenado no imaginário da cidade. É o estiramento etnográfico para as zonas da invisibilidade, portanto, daquilo que forçosamente se tornou indiscernível, resistente à catalogação, mas que permanece produzindo sentidos e reelaborando um projeto necropolítico. Busco não apenas uma antropologia de rastros, mas uma reconstrução das imagens que essa ausência canaliza. Tateio em busca de etnografá-la, um fantasma travesti, a partir daqueles que são assombrados por seus tentáculos, aqueles que se enternecem por suas dores e que ainda derramam lágrimas ao visitar seu túmulo, mas também àqueles que a assassinam em conversas de bares na cidade, cujo maior receio é enfrentar o absurdo de suas condições cisgêneras, aqueles que, dolorosamente forjados na violência do sistema sexo/gênero, veem em uma travesti o espelho a ser sofregamente estilhaçado. Busco o luto e suas potências políticas delineadas no que sobrou dela, pois muito sobrou. Me proponho a realizar uma etnografia de sobras, de restos, de ruínas. Do que remanesce, ao som de tiros atravessando o Paraguaçu (local de sua morte) em nossa direção, e que é detrito.

1 COMO ETNOGRAFAR UM FANTASMA: QUESTÕES METODOLÓGICAS E PREMISSAS TEÓRICAS

Como primeiro capítulo e ponto de partida da pesquisa, tentarei desenvolver aqui as principais questões teóricas que cercam essa etnografia, buscando pensar criticamente essa mesma matéria a partir do que meu campo ofereceu. A ideia é deixar de antemão uma abordagem inicial dos conceitos e dos métodos que nortearam o texto, além de perceber como eles se rearticulam em torno das questões levantadas pelo problema da pesquisa.

Estruturo o capítulo em três subtemas que me pareceram os mais significativos ao compreender o quadro da pesquisa como um todo: primeiro, uma análise do conceito de partida dessa etnografia, que é o fantasma, articulando aqui os debates sobre spectralidade e assombração produzidos nos EUA. Em seguida, pensando os aspectos metodológicos da minha pesquisa, realizo uma reflexão sobre as consequências das críticas feitas pela antropologia pós-moderna sobre o texto etnográfico, sobretudo para pensar como esses textos possuem uma participação histórica na produção da cultura cisheteronormativa. Faço isso buscando viabilizar uma análise tanto sobre a produção de autoridade e alegorias etnográficas, quanto às questões textuais e éticas concernentes aos aspectos próprios desse trabalho, tentando refletir sobre o que é e como etnografar o fantasma de Lili.

No último tópico busco entender como as autoetnografias, autobiografias e as narrativas de si produzidas por pessoas trans* podem oferecer uma perspectiva inovadora nos modos pelos quais um texto etnográfico sobre essa comunidade recai, muitas vezes, em lógicas cisnormativas e colonizadoras dos corpos e subjetividades de pessoas trans* ou gênero inconformes. Neste mesmo ponto anuncio a potência que o conceito de cisgeneridade e cisnormatividade como estratégicos para lidar tanto com o caso de Lili, quanto com os cuidados que eu, enquanto pesquisador cisgênero, devo ter diante de determinados paradigmas da pesquisa.

1.1 O que é um Fantasma *Queer*?

Quando abordo o tema da minha pesquisa com colegas pesquisadores, parceiros da militância LGBT/Queer no Recôncavo ou minhas interlocutoras, sou sempre surpreendido com dois tipos de reação: a primeira, relativa a proximidade que tenho com o tema da pesquisa, geralmente demonstra uma preocupação com minha saúde psíquica e emocional diante do processo de escrita, que pressupõem ser bastante doloroso. A segunda, mais recorrente com minhas interlocutoras, demonstram uma inquietação de ordem espiritual e decorrem sempre em alguns

pedidos inusitados, que vão da autorização de Lili para realização da pesquisa (inclusive com a sugestão de acender velas no momento da escrita) até uma recomendação de fazer o jogo do Ifá³ para entender melhor minha relação com os caminhos dos Egúns⁴.

Em um movimento próximo aquele empreendido por Medeiros (2014) em sua etnografia sobre os mortos no Instituto Médico Legal (IML) do Rio de Janeiro, obedeci parcialmente a esses avisos e, embora não tenha feito o jogo no Ifá, minha relação com o fantasma de Lili reatualiza constantemente o sistema de crenças em torno dos mortos presente na cidade de Cachoeira. Acendo, portanto, minhas velas e visito seu túmulo com uma certa frequência.

Como aponta Blanco e Peeren (2013), a ideia de fantasmagoria permeou diversas formações sociais na história das culturas e das religiões, ganhando de acordo com o contexto temporal e geográfico, nuances e significados distintos, em que cada cultura forja um leque de representações em torno desse fenômeno. Embora neste texto as autoras revejam a trajetória da formação de um campo de estudos em torno dos fantasmas (*ghosts*) e das assombrações (*hauntings*) que se desenvolve durante o séc. XX, para fins de compreensão do tema proposto, me deterei naquilo que elas denominam como “virada espectral”.

A representação em torno do que é o fantasma se modifica de modo radical na década de 90, tendo a publicação de "Specters of Marx" por Jacques Derrida em 1994 como catalisadora da aparição dessa nova área de investigação. Essa transição acontece basicamente para compreender não mais uma ideia de fantasmas e assombrações como entidades do campo religioso e sobrenatural, como mote de desenvolvimento de enredos literários e teatrais, ou mesmo como significante do discurso de senso comum ("ele é um fantasma" ou "eu sou assombrado pelo meu passado"), mas sobretudo para ser pensado como uma metáfora conceitual capaz de evocar, através de dinâmicas comparativas e interdisciplinares, um conjunto de discursos e mesmo um sistema de produção de conhecimento.

Nesse momento há uma mudança dos termos, onde fantasma cede espaço para a ideia de "espectralidade", por ser tanto um termo mais sério e, segundo as autoras, intelectualmente mais respeitável, mas também por evocar uma link etimológico com as ideias de visão e visibilidade, onde esses fenômenos seriam ao mesmo tempo *looked at* (observado) e *looking* (no sentido de examinado), sugerindo um método de explorar e iluminar os fenômenos dos fantasmas e suas aparições de modo mais complexo e metafórico e não necessariamente como uma ideia de retorno ao mundos dos mortos. A ideia é justamente pensar esse espectro como a presença simbólica de determinados sujeitos classificados como fantasmas

³ Ifá é um sistema de divinação de origem Yorubá usado por fiéis de religiões afro-brasileiras para uma leitura de aspectos espirituais de suas vidas.

⁴ Egum é uma designação das religiões de matrizes africanas para o espírito ou a alma de pessoas que já faleceram.

dentro de seus contextos culturais e históricos, observando as dinâmicas sociais que daí surgem. Quem assombra, porque assombra e que tipo de afetação a existência do fantasma elabora, são questões que permeiam os estudos em espectralidade.

Uma das propostas nevrálgicas desse campo, principalmente a partir dos estudos críticos elaborados por autores inseridos no debate na última década, é dirigir sua atenção às posições sociais desses mesmos fantasmas. Como definem as autoras, a virada espectral carrega esse tipo de proposta.

Em seu novo disfarce espectral, certas características de fantasmas e assombrações - como sua posição liminar entre visibilidade e invisibilidade, vida e morte, materialidade e imaterialidade e sua associação com poderosos efeitos como medo e obsessão - rapidamente passaram a ser empregadas em todas as humanidades e nas ciências sociais para teorizar uma variedade de questões sociais, éticas e políticas. Essas questões incluem, entre outras, a sedimentação temporal e espacial da história e da tradição e seu impacto nas possibilidades de mudança social; os meandros da memória e do trauma, pessoal e coletivo; o funcionamento e efeitos de processos científicos, tecnológicos e midiáticos; e as dimensões excludentes e apagadas das normas sociais relativas a gênero, raça, etnia, sexualidade e classe. (BLANCO; PEREEN, 2013, p.2) [tradução nossa]

A assombração deixa de ser retratada como algo apenas pertencente ao campo da vida íntima (como nas aparições fantasmáticas literárias de pais, mães, avós), para se tornar algo do foro público e social, implicado em matrizes de poder e hierarquizações em que esses fantasmas aparecem racializados, generificados e colonizados. A assombração, segundo as autoras, habita os distintos processos de subjetivação, tanto a nível individual quanto nacional. Resgatando a teoria sobre performatividade proposta por Judith Butler (2015), percebemos que para uma subjetividade normativa se constituir enquanto tal se faz necessário uma constante reiteração da norma agenciada na performance empreendida pelos sujeitos. É nessa repetição da norma que, ao mesmo tempo, são produzidas as formas de espectralidade de quem é relegado às margens de tais normas, como vidas inviáveis, que não devem ser vividas, ou que são simplesmente, matáveis. Se considerarmos as conclusões de Stanley (2011) sobre os assassinatos de pessoas *queer*, embora se apresentem de modo constante e com características de crueldade comuns, há uma tentativa de classificá-los como crimes pertencentes ao campo do individual e nunca como um processo estruturante das vidas e mortes *queer* em contextos cisnormativos. Isso permite que investiguemos, para os fins desta pesquisa, os sentidos de fantasmas como Lili, que foram forçadamente desovados para compor um determinado cenário de normalidade, mas que nunca são completamente apagados e que insistem em retornar para incomodar a matriz normativa de que foram vítimas. O fantasma de Lili se une aos

fantasmas daqueles que mesmo não nascidos, já estão de certa maneira mortos, sejam eles vítimas das guerras, violência política e de outros tipos, nacionalismo, racismo, colonialismo, sexismo, ou outros tipos de extermínio, vítimas da opressão do capitalismo materialista ou qualquer outra forma de totalitarismo. (DERRIDA, 1994, p. 311)

O artigo da historiadora Carla Freccero (2015) sobre a recuperação das subjetividades fantasmáticas *queer* nas narrativas históricas hegemônicas, aponta como o interesse não é um simples resgate do passado – não é apenas lembrar –, mas promover um encontro entre o pensamento *queer* (que enfatiza os múltiplos espaços de afetação, prazer e violência presentes na experiência de abjeção e objetificação dos sujeitos não-normativos) e a espectralidade (como algo anti-teológico e não binário), com o objetivo principal de desafiar a continuidade histórica da heterossexualidade. Para essa pesquisa acrescentaria a esse campo de encontro a própria constituição espectral da cisnormatividade e o questionamento dos modos pelos quais a antropologia da morte concebeu as ritualizações fúnebres (Weiss, 2014) das mortes sem considerar os fatores disruptivos desses ritos quando se trata de corporalidades dissidentes de gênero.

Levando ainda em conta os aspectos visuais dos estudos em espectralidade, essa categoria de investigação nos força a ver questões acerca dessas subjetividades fantasmáticas não normativas que de outra forma não seriam perceptíveis ou mesmo visíveis, ou seja, aspectos que carregam em si ambiguidades constitutivas e sentidos muitas vezes irrecuperáveis. Isso irrompe em tensionamentos das propostas etnográficas que se constituíram, como aponta a antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005), a partir de uma recusa de trabalhar o afeto (dimensão central do trabalho de campo) ou de sempre trabalhar o afeto dentro de sua rede de significações.

Ao ser incitada a experimentar pessoalmente a feitiçaria em seu trabalho de campo, Favret-Saada elabora concepções acerca de um tipo de afetação específica do trabalho etnográfico, denominado por ela de afeto não-representado. Nele a interlocução se dá de modo não-verbal, mobilizando um encaixe da intensidade da afetação do outro em si mesmo, promovendo reações como angústia, submersão e modificações das dimensões em jogo. No caso da pesquisa em desenvolvimento, aceitar esse processo de afetação quando se trata da etnografia de um fantasma, foi aceitar, como veremos no próximo tópico, os modos insuportáveis e incompreensíveis da experiência de ser afetado.

1.2 Ficções e parcialidades no relato etnográfico

8 à 10 de fevereiro de 2018, Cachoeira – BA

Ao sentar para escrever não percebo de imediato, mas já se passaram quatro meses de seu assassinato. Enumero em minha cabeça a quantidade de indicações e conselhos etnográficos que descumpri: não toquei nas minhas anotações durante todo esse tempo, não fiz as entrevistas, me desconectei por completo dos passos que deveria ter trilhado durante esse meses de pesquisa para que minha etnografia incorporasse as descrições minuciosas e precisas de que ela necessita. Quando retorno ao pequeno caderno preto de notas sobre seu enterro, as frases parecem soltas, não compreendo a quem pertencem as aspas, os nomes daquelas pessoas que compareceram ao seu velório pairam em minha cabeça como corpos sem rosto. Tenho dificuldades de transpor a fragmentação para o papel e atribuo isso à uma suposta resistência emocional do luto. Não quero retornar a manhã do seu enterro, penso, não agora.

Nos próximos dias cortejo os mesmos papéis e esboço parágrafos que pelejam em vislumbrar o que será do meu trabalho, qual rosto terá e qual metodologia ele irá atravessar. Minha mãe dizia que um quadro sempre inicia de um ponto de apoio, algum traço ou objeto específico no qual a pintura se desenvolve ao redor.

Você é meu ponto de apoio, disso estou certo.

Sua morte é o episódio, a cena em que se articulam a rejeição, a precariedade, o luto. A cisnormatividade é a rede compulsória onde esses conceitos se enlaçam. Sua maquiagem, os pontos afundados em sua cabeça por conta dos tiros, as vozes, o choro, os risos, as piadas de cunho sexual rompendo a liturgia fúnebre. O seu enterro conta uma e outra história. Encontro meu ponto de apoio, mas ele se dispersa em uma neblina parecida com a garoa que surge por sobre o rio Paraguai nas madrugadas, e que provavelmente envolveu teu corpo quando ele tombou na orla.

Percebo que o texto etnográfico é uma ficção escrita e reescrita com o recurso da memória. Quatro meses atrás, quando recebi a mensagem que contava de seu assassinato, eu dormia fora de casa. A mensagem veio de meu colega de república, um amigo cachoeirano, homossexual e que te conhecia a muito mais tempo que eu. De manhã, quando vi a mensagem, acordei meu companheiro com o barulho de meu soluço incontrolável. Ele me pergunta o que aconteceu, mas não consigo codificar o que ele diz e arrumo minhas coisas rapidamente para ir em casa. Atravesso Cachoeira sem conseguir parar de chorar. Duas ruas antes de chegar em casa, uma desconhecida vê meu choro e liga meu rosto vermelho à tua morte quando comenta com outra pessoa em voz baixa: Lili morreu. Doze horas se passaram de sua morte e você ainda estava na cidade, companheira, na voz de desconhecidas. E você têm estado na cidade durante esses quatro meses, penso comigo.

Hoje à tarde, mais uma vez, retorno ao seu túmulo no cemitério da cidade. Algumas diferenças do dia em que enterramos você são visíveis. Ao lado da coroa de flores rosa que estava junto ao caixão no velório, encontram-se agora mais um pequeno pote preto com uma flor artificial roxa e uma lápide com seu epitáfio. Apesar de dizer “brilho eterno”, a eternidade gravada na pedra chama mais minha

atenção. Não como um anúncio de espiritualidade, pois prefiro não pensar nisso agora, mas como uma concretização da sua presença nas ficções de Cachoeira. No modo como você percorreu conversas privadas nas casas, como você virou assunto entre vizinhas, como você assombrou seus amigos de militância. Decido dar forma ao meu trabalho etnográfico seguindo o encaixe fantasmagórico de sua figura, não para fazê-la viva através da escrita, mas para denunciar o fato de que você não morreu e que permanece interpelando a cisgeneridade.

Lili, eu escrevo do seu lado.

Ao rever essa anotação escrita há alguns meses atrás sobre como encontrei o tema de pesquisa, penso sobre o processo de construção do texto etnográfico, em especial o modo como essa pesquisa vem tomando corpo durante os últimos meses. Leio e penso sobre os meios encontrados por mim, enquanto pesquisador, de rever minha própria experiência no enterro de Lili e transformá-la em campo de pesquisa etnográfica, de notar, no percurso choroso até minha casa, um ponto de partida para o desenvolvimento do trabalho, de retornar às minhas visitas ao cemitério e conjecturar ali possibilidades metodológicas abertas para o desenvolvimento de uma etnografia fantasmática.

Reconstituir os passos que percorri através do que foi anotado é perceber o quanto essa etnografia se caracteriza por ser um trabalho artesanal, de feita cuidadosa a partir da interpretação da própria memória e do que ela consegue resgatar das experiências vividas. Sobretudo entender que essa feita possui uma dimensão ficcional que pode ou não corroborar com as narrativas ficcionais oficiais em torno das vivências trans, alertando a mim mesmo para as relações de poder que se resolvem no fio da escrita, enxergando a linguagem como fator de extrema importância para a carga teórica e política que meu trabalho pode vir a ter.

Recompôr essa cena é também mobilizar um conjunto de referências dos críticos pós-modernos em torno do trabalho antropológico, sobretudo acerca de minha posicionalidade dentro do trabalho etnográfico. Faço isso inteiramente inspirado no movimento proposto por James Clifford, que em alguns de seus textos (2009, 2016) percorre páginas discutindo as questões envolvendo o trabalho da escrita através de imagens de determinados antropólogos trabalhando em seus respectivos campos: Bronislaw Malinowski escrevendo em uma mesa dentro de sua tenda enquanto os trobriandeses do lado de fora observam seu rito; Stephen Tyler absorto e compenetrado anotando em um bloco de papel, trabalhando na Índia em 1963. O objetivo do autor, nesse tipo de abordagem, é atualizar a importância do processo de escrita no desenvolvimento do texto antropológico, como ele observa:

A escrita não é mais uma dimensão marginal, ou oculta, mas vem surgindo como central para aquilo que os antropólogos fazem, tanto no campo quanto no que a ele se segue. O fato de que até recentemente a escrita não tenha sido retratada ou seriamente discutida reflete a persistência de uma ideologia que reivindica a transparência da representação e o imediatismo da experiência. A escrita reduzida a um método: boas

anotações de campo, elaboração de mapas precisos, “redação minuciosa” de resultados. (CLIFFORD, 2016, p.33)

Surgido na década de 80 a partir de um conjunto de reflexões de antropólogas e antropólogos norte-americanos, aquilo que se convencionou chamar de antropologia pós-moderna se tornou hoje uma das mais importantes correntes teóricas dentro da área, denunciando certas abordagens e fazendo anúncio de novas perspectivas mais éticas do fazer etnográfico. Ela surge sobretudo a partir de uma aproximação dos estudos etnográficos com a teoria literária e linguística.

O objetivo perseguido inicialmente por essas teóricas e teóricos fora o de entender o texto etnográfico a partir de suas dimensões literárias, indo em contrapartida à teoria antropológica clássica que enxergava o texto etnográfico como algo que, embora não secundário, teria suas capacidades restritas à uma descrição da realidade. A crítica seria voltada não só a uma suposta relação direta entre o etnógrafo e a cultura que ele descreve, mas também às relações de poder intrínsecas ao trabalho antropológico. Ou seja, a proposta era denunciar no texto etnográfico – encarado a partir de uma análise literária – o modo como o etnógrafo busca “descrever” a “realidade” do “outro”, pondo em cheque essas três atividades discursivamente tidas como certas.

Em seu artigo “Sobre a autoridade etnográfica” – texto seminal para o debate em torno dessas questões – James Clifford elabora uma análise detida sobre o desenvolvimento da antropologia durante o século XX. De início, o autor compara como as imagens presentes no frontispício dos livros de etnografia denunciam uma estratégia narrativa de construção de autoridade dos antropólogos. Faz isso nos moldes pelos quais os textos dos antropólogos da corrente pós-moderna se nortearão depois: uma análise das obras clássicas tendo como referencial a teoria literária e as discussões de outros campos de conhecimento “subalternos”. Nesse texto em especial, o autor mostra como Malinowski, ao utilizar imagens suas no campo de trabalho, inaugura a ideia de que “você está lá por que eu estive lá”, enlaçando estrategicamente sua experiência pessoal com a capacidade de narrar sobre a cultura que entrou em contato de modo confiável e indiscutível. Levando em consideração o fato de que, durante o século XIX, antropólogos e etnógrafos eram sujeitos distintos (a primeira diferenciação entre a atividade do antropólogo e o trabalho etnográfico de missionários, viajantes, etc... se dá em torno da construção da figura do *scholar*, o cientista capacitado e formado para construir um estudo sistemático da cultura estudada), esse tipo de narrativa colaborou tanto para a publicização da imagem do etnógrafo profissional quanto para reafirmar um conjunto de características que supostamente diferenciariam um relato etnográfico de outros tipos de textos.

Essa encenação de autoridade no texto foi posta à prova em um conjunto de ensaios presentes no livro “A escrita da cultura”, organizado pelos antropólogos James Clifford e George Marcus e considerado pela antropóloga brasileira Maria Claudia Coelho como o “marco bibliográfico que condensa [...] a cena antropológica norte-americana nos anos 1980” (COELHO, 2016, p.8). Esse livro é uma coletânea

de ensaios apresentados originalmente em 1984, na School of American Research em Santa Fé no Novo México, através de um seminário cujo foco era explorar a etnografia como um gênero literário, ou seja, examinar suas características através do “exame de suas figuras de linguagem, suas estratégias retóricas e suas aproximações com outros estilos literários” (ibid., p.8).

Embora os textos que compõem a coletânea sejam complexos em suas premissas e implicações, além de terem em diversos momentos perspectivas teóricas contrárias quando não opostas, alguns pontos sobressaem como centrais para o desenvolvimento das problemáticas que circundam esse tipo de debate. O primeiro deles seria o fato de que a cultura é vista como algo composto de representações e códigos seriamente contestados, e os textos presentes no livro se propuseram a escrever “sobre, contra e entre culturas”. Um outro aspecto é que os autores consideram que o poético e o político são atividades que se imbricam dentro da narrativa etnográfica, ou seja, existem dimensões éticas, políticas e de poder dentro da estética do texto produzido pelos antropólogos, embora tenha havido historicamente uma tentativa de negar o caráter político da escrita.

Uma outra premissa dialogada entre os ensaios é de que a ciência não só é construída como autoridade capacitada para enunciar sobre os processos históricos, linguísticos e discursivos como também é trespassada por esses mesmos recursos, e não pode se propor estar acima deles. Em decorrência disso, alguns dos textos jogam a antropologia contra a antropologia a partir de bases interdisciplinares que não buscam necessariamente ser um acréscimo nos debates da disciplina, mas propor a construção de um novo objeto “que não pertença a ninguém” (BARTHES apud CLIFFORD, 2016, p.31)

Os textos também partem do pressuposto que há uma conexão e simbiose entre o texto acadêmico e o texto literário e que os relatos culturais desenvolvidos a partir da etnografia (mas não só) possuem natureza artificial e ficcional. Nesse ponto precisamos nos ater um pouco, principalmente porque se convencionou enxergar a ficção como sinônimo de mentira e falsidade: sobretudo porque nela se encontram um conjunto de liberdades criativas que uma etnografia supostamente não teria, como o uso deliberado de metáforas, figuras de linguagem, criação de personagens a partir do gênio do escritor, etc...

Entretanto, chamar uma etnografia de ficção é conceber a parcialidade inerente às verdades culturais e históricas nas quais esse mesmo texto está inserido, ou melhor, a partir de uma ótica foucaultiana (grande influenciador dos teóricos pós-modernos) enunciar o texto etnográfico como ficção nos permite concebê-lo dentro de um panorama de instituições, comunidades acadêmicas e projetos políticos da sociedade ocidental moderna que se arvoram da capacidade de enunciar verdades sobre certos aspectos da cultura, compreendendo melhor os mecanismos pelos quais um texto etnográfico se torna assim uma ficção hegemônica daquela cultura que ele diz “relatar”. As verdades etnográficas são, assim, “inerentemente parciais – engajadas e incompletas” (ibid., p.38). A ideia não é necessariamente rejeitar as ficções culturais hegemônicas, mas entender quais caminhos percorreram e quais interesses se escondem por trás de frases,

afirmações e focos narrativos, e através desse movimento, abrir novas possibilidades do fazer etnográfico que sejam mais éticas.

Stephen Tyler (2016) aponta no seu ensaio “A etnografia pós-moderna: do documento do oculto ao documento oculto” que a etnografia não é caracterizada por esses autores como poética por conta de sua forma textual, que pouco ou nada se aproxima da poesia, mas na capacidade que a poesia possui de promover na linguagem um rompimento com os modos cotidianos de fala, produzir uma espécie de estranhamento no leitor que evoca o ethos da própria comunidade e incentiva a agir mais eticamente.

Penso que esse trabalho também corrobore para uma percepção mais ética e menos violenta nos modos pelos quais pensamos e agimos sobre as vidas de pessoas trans* ou travestis, e também sobre as normatizações operando nos corpos de nós, pessoas cisgêneras. Para desenvolver-se enquanto um projeto ético a etnografia deve, segundo Tyler, desvencilhar-se dos modos colonizadores pelos quais o conhecimento científico se constituiu como um modelo de linguagem e abraçar o fracasso da ciência e seu colapso conduzido por vozes dissonantes como uma oportunidade de evocar um novo *modus operandi*.

Uma etnografia pós-moderna é um texto desenvolvido em cooperação, que consiste de fragmentos de discursos cuja intenção é evocar, nas mentes do leitor e do escritor, uma fantasia de um mundo possível da realidade de senso comum, provocando, desta maneira, uma integração estética de efeito terapêutico. (TYLER, 2016, p. 187)

Como podemos ver, as implicações dos pesquisadores pós-modernos e as estratégias de ação são múltiplas e diferenciadas. Segundo Reynoso (apud JORDÃO, 2004), essa antropologia se divide em três principais correntes. A primeira, já revisitada aqui através do trabalho de James Clifford, se constitui como uma meta-etnografia ou meta-antropologia, cujo objeto de estudo é a própria etnografia como texto literário. Um segundo movimento seria antecipado pelas questões relativas à crise epistemológica da ciência e advoga uma ruptura geral com o método da antropologia até então. A terceira corrente se caracterizaria por promover uma etnografia experimental, ou seja, o trabalho agora não seria de visitar os textos etnográficos para elaborar análises teóricas e sim produzir uma rearticulação do fazer etnográfico, pensando de modo diferenciado os papéis estabelecidos entre o sujeito pesquisador e o “outro” dentro do contexto do trabalho de campo. Aqui surgem duas propostas de construção etnográficas que podemos anunciar como centrais, em detrimento de uma antropologia interpretativa (onde o foco estaria na interpretação da cultura) ou de um método experiencial (trabalho da observação participante por excelência): seriam eles os modos dialógico e polifônico.

Um conjunto de trabalhos tem optado por mostrar seus resultados em formato de diálogo, onde o antropólogo e seu interlocutor aparecem como co-participantes de uma mesma narrativa. A ideia desse tipo de estratégia é justamente

colocar o antropólogo e o seu interlocutor como indivíduos que articulam de modo agenciado uma visão compartilhada da mesma realidade, com isso não só o papel do antropólogo que é narrador e intérprete é posto de escanteio, mas há também uma mobilidade no que concerne a autoridade do etnógrafo em torno da escrita daquela cultura. Já a postura polifônica partiria do pressuposto de que qualquer narrativa etnográfica é permeada por um conjunto de variadas interpretações, visões, descrições e escritas sobre a cultura em exposição, colocando em questão como então essas narrativas dissonantes são trabalhadas no texto. A estratégia é narrar a partir de uma relativização da perspectiva, pondo no texto uma fragmentação de sujeitos falantes, enunciando dentro de um campo com múltiplos discursos.

Ambos os estratagemas narrativos, embora engenhosos e eficazes no sentido de produzir um texto etnográfico mais ciente do espaço hegemônico que ocupa na construção (des)autorizada do outro, possuem limites significativos. Como afirma Clifford (2016), “qualquer que seja sua forma monológica, dialógica ou polifônica, as etnografias são arranjos hierárquicos de discursos” (p.50), ou seja, mesmo nessas técnicas que surgem dentro de um campo de debate crítico sobre os limites da autorização etnográfica, há ainda arranjos e escolhas hierárquicas que se desenvolvem na escrita do trabalho. No texto dialógico, não há necessariamente uma problematização do interlocutor como representante de sua cultura, no texto polifônico surgem questões sobre autoria que ainda permanecem sendo testadas, mas não solucionadas.

Buscarei, no trabalho sobre Lili, desenvolver um texto que se encontre no caminho entre essas duas estratégias narrativas. Primeiro porque penso no trabalho etnográfico como algo que não parte só da capacidade do etnógrafo de interpretar por si as falas e vozes que estão sendo pronunciadas dentro do contexto da pesquisa e sim produzir de fato um diálogo entre aquilo que ele propõe pesquisar e os sujeitos interlocutores. Segundo por que o método homogeneizador e oficializado da narrativa etnográfica acaba por se transformar muitas vezes em um monólogo politicamente desarticulador e eticamente violento, pautado em argumentações colonizadoras sobre os corpos e subjetividades que estão em diálogo.

O diálogo se dará sobretudo com Lili, já que, não só percebi que os textos de campo geralmente incluem a figura dela como interlocutora, dirigindo-lhe algumas interjeições e fazendo perguntas, como também me abri ao fato de que, para etnografar um fantasma, eu precisava conversar com ele. Inspirado pelos diálogos de Paul Preciado com seu amigo morto em “Testo Junkie” (2018), conversei com Lili nos textos, interpelo-a, questiono suas ações, conversei e choro com ela, mas não sou só eu. “Ô meu viado, não era pra tu ter morrido”, diz Cláudia, no meio da nossa primeira entrevista, olhando para o teto da sua casa. Esse processo de diálogo esteve presente nas entrevistas que conduzi durante os meses de pesquisa e escrita, no momento em que os meus interlocutores fechavam os olhos e diziam coisas que não eram dirigidas para mim.

Ao pensar nisso, recordo a imagem trazida pela escritora Beatriz Bracher em uma entrevista concedida ao jornal Rascunho em novembro de 2011. Quando

questionada sobre a importância da leitura, a autora lembrou o castigo a que estão condenados os traidores de seus hóspedes no Inferno de Dante: “imersos no gelo apenas com a cabeça de fora e os rostos voltados para cima, impedidos de continuarem a chorar, pois as lágrimas do “primeiro pranto, qual viseira de cristal”, congelam-se depois de inundar “do olho a cava inteira” (BRACHER, 2011). A autora pensa se a literatura, e nesse caso transponho a reflexão para a etnografia, não é a oportunidade de “abaixar o rosto e chorar de olhos fechados. Desprender-se de uma só dor e poder chorar, inclusive, a dor de muitos outros.”

Por fim, tentarei pontuar uma narrativa polifônica através das inúmeras vozes que se unem para elaborar uma imagem de Lili. Ponho eu mesmo e minhas interlocutoras, umas contra as outras, a fim de produzir faíscas contraditórias sobre a imagem da travesti, priorizando a capacidade de rotação das descrições, no sentido de possuírem, cada qual, uma Lili só sua, mas também de mostrar que mesmo juntando todas as vozes, Lili ainda aparecerá como um mosaico indiscernível.

Como contraponto, monto a partir dessas vozes o quadro em que se apresentam as violências cisnormativas pelas quais sujeitaram Lili, visualizando, aqui sim de modo nítido, as estratégias do poder cisgênero em se articular com instituições, poderes e saberes em prol de acessar, descrever, patologizar e assassinar as identidades trans. Quero que Lili mesma, acompanhada das minhas outras interlocutoras, ponham essas forças em choque.

Choque de monstro.

1.3: Aprendendo com autoetnografias trans*: cisgeneridade, autoridade e ética

“queridos pai e mãe
tô escrevendo da tailândia
é um país fascinante
tem até elefante
e umas praias bem bacanas

mas tô aqui por outras coisas
embora adore fazer turismo
pai, lembra quando você dizia
que eu parecia uma guria
e a mãe pedia: deixem disso?

pois agora eu virei mulher
me operei e virei mulher
não precisa me aceitar
não precisa nem me olhar
mas agora eu sou mulher”

(Angélica Freitas)

Em sua página de Facebook, onde geralmente veicula suas próprias produções transfeministas negras, a educadora Maria Clara Araújo faz uma alerta em uma postagem fixada no início de seu feed: “Eu não ajudo trabalhos acadêmicos de pessoas cis sobre pessoas trans.” Sua justificativa gira em torno de dar visibilidade às narrativas elaboradas por pessoas trans e travestis em torno de suas próprias vivências, além de focar suas energias em contribuir para o acesso e permanência de sua comunidade no espaço acadêmico. Seu alerta, me parece, aponta para questões de profunda importância presentes nos livros autobiográficos, autoetnográficos, literários e poéticos de pessoas trans, além de contribuir, com seu incômodo, para problematizar a relação historicamente objetificadora e patologizantes entre pessoas cis pesquisadoras e pessoas trans e travestis pesquisadas. Em boa parte dessas pesquisas os métodos utilizados e as relações estabelecidas promoviam com frequência um conjunto de violências éticas presentes no modo hierárquico predefinido ao encontro, onde o pesquisador cisgênero geralmente analisava os corpos e subjetividades trans e travestis sob um olhar quando não exotificante e cisnormativo, abertamente violador.

Levar esse alerta em consideração me faz repensar o meu lugar epistêmico e político enquanto pessoa cisgênera a elaborar mais uma pesquisa sobre uma pessoa travesti ou gênero inconforme, considerando quando e onde a cisnormatividade pode aparecer na escolha de referências bibliográficas, nos métodos escolhidos durante a pesquisa, no diálogo estabelecido com Lili, na abordagem escolhida para compreender os discursos de minhas interlocutoras cisgêneras, etc...

Sobretudo para que essa pesquisa não se torne mais uma estratégia de silenciamento de pessoas trans* pela cisnormatividade, procuro nesse segundo ponto aproximar-me teoricamente da produção de pessoas trans e travestis, com foco em suas narrativas autobiográficas, autoficcionais e autoetnográficas, considerando suas contribuições para pensar a cisnormatividade e a condução de métodos e experimentações na narrativa etnográfica que permitam uma maior criticidade em torno das violências éticas presentes em um enunciado cisnormativo.

Faço esse movimento inicialmente abordando as questões que cercam as narrativas de si na constituição dos sujeitos políticos a partir da obra da filósofa Judith Butler (2015; 2017), para em seguida promover uma contraposição de suas conclusões com a literatura sobre objetificação e racialização levantada por Jota Mombaça (2017). A ideia é compreender como as pessoas dissidentes de gênero passam por processos de objetificação e sujeição que colaboram para a experiência da vulnerabilidade física e subjetiva de suas vidas dentro de contextos cisnormativos. Para exemplificar esses mecanismos de sujeição e alcançar os mecanismos de construção da cisnormatividade recorro, ao final desse tópico, à um conjunto de narrativas de si elaboradas por pessoas trans, mais notadamente as potentes autoetnografias de Viviane Vergueiro (2015) e Paul Preciado (2018).

1.3.1: Judith Butler e a cena de interpelação

Em “A vida psíquica do poder” (2017), a filósofa norte-americana Judith Butler congrega um conjunto diverso de autores – Hegel, Freud, Althusser, Nietzsche, entre outros – da teoria social, filosofia e psicanálise, a fim de compreender os modos pelos quais o sujeito se constitui e é constituído. O objetivo da autora nesse livro em especial é entender por quais mecanismos o poder constitui o sujeito ao mesmo tempo em que o viola, além de refletir sobre como esses mesmos sujeitos subalternizados podem vir a se entender partícipes e críticos desse processo.

No capítulo focado na obra de Althusser, Butler resgata uma cena de interpelação cujas teorias viabilizam um aporte significativo para compreender a formação dos sujeitos. Essa cena de interpelação é somente exemplar e alegórica, ou seja, não precisa acontecer para “presumirmos a sua efetividade”. Ela se constitui basicamente de um chamado individual realizado por um oficial da lei (na análise de Althusser essa autoridade é, de certo modo, religiosa) no qual ele exige, através dessa interpelação, um alinhamento à lei e uma entrada do interpelado numa linguagem de reconhecimento da autoridade (estou aqui!) e de autoatribuição de culpa. Essa cena, segundo Butler, exige uma certa predisposição do sujeito a se virar na tentativa de ter sua existência não só reconhecida, mas possibilitada, por esse chamado.

A autora localiza três movimentos inseridos e descritos através dessa cena de interpelação. O primeiro deles seria uma autoatribuição de culpa: uma certa vulnerabilidade anterior ao chamado da lei, onde o sujeito se entende de antemão culpado e portanto submisso às regras exigidas pelo oficial. O segundo se daria através de um conjunto de práticas de repetição onde o interpelado assimila as habilidades necessárias e exigidas pela lei a fim de cumprir o que seria a terceira etapa nesse processo, que é a sujeição de fato. Essa sujeição seria a localização gramatical desse interpelado dentro do meio social como um sujeito de fato.

Contudo, esse processo triplo e simultâneo não se dá apenas quando o sujeito age de acordo com as regras dispostas pelo oficial da lei, mas sobretudo como uma atividade contingente na sua multiplicidade, em que o sujeito incorpora a lei ao mesmo tempo em que repete suas ações, especialmente quando percebe-se que esse processo não se finaliza no momento em que o sujeito é reconhecido na sua existência, mas se dá na repetição contínua dessas mesmas regras. Como aponta a autora:

Podemos então entender a “submissão” às regras da ideologia dominante como uma submissão à necessidade de provar a inocência diante da acusação, uma submissão à exigência de provas, uma execução dessa prova e a aquisição do status do sujeito em conformidade com os termos da lei interrogativa e através dessa conformidade. Tornar-se um “sujeito”, portanto, é ter sido presumido culpado, depois julgado e declarado inocente. Como essa declaração não é um ato único, mas um status

reproduzido incessantemente, tornar-se um “sujeito” é estar continuamente no processo de se quitar da acusação de culpa. (BUTLER, 2017, p.126)

Butler se autoriza, a partir disso, quebrar a lógica da repetição das regras imputadas pela concepção algo religiosa da autoridade da lei proposta por Althusser, com o intuito de pensar sobre a possibilidade de emergência de um sujeito “ruim”, ou seja, de um sujeito que não corresponda de modo acrítico ao processo pelo qual foi sujeitado e que se torne menos uma fantasia teológica da lei e mais uma possibilidade de ruptura, ainda que dependente. Questionando a doutrina de interpelação onde o sujeito, ao responder ao chamado, vira sempre no sentido de criar um vínculo forte com a identidade e portanto com o reconhecimento e inteligibilidade social, Butler se propõe a pensar sobre a falha nessa virada, ou mesmo como a cena de Althusser faz com que “a possibilidade de se tornar um sujeito “ruim” seja mais remota e menos incendiária do que poderia ser”.

Existe a possibilidade de sermos em outro lugar ou de outra maneira sem negar nossa cumplicidade com a lei à qual nos opomos? Tal possibilidade exigiria um tipo diferente de virada, uma virada que, com a permissão da lei, afaste-se dela e resista ao seu engodo de identidade, uma capacidade de ação que supere as condições de seu surgimento e se oponha a elas. Essa virada exigiria uma disposição de não ser – uma dessubjetivação crítica – com a finalidade de expor a lei como menos poderosa do que parece. (idem, p. 139)

Essa virada crítica proposta pela autora é, em grande escala, a própria concepção de desidentificação *queer* trabalhada por ela em “Problemas de gênero” (2015). No processo de rearticulação da injúria, onde uma interpelação negativa passa a se tornar parte da virada crítica que o sujeito propõe ao deglutir o xingamento e transformá-lo em uma força questionadora da própria matriz de sujeição que foi imposta a ele, o sujeito *queer* indica uma nova possibilidade de (in)existência ancorada na assunção de uma identidade tida como impossível, ou mesmo uma não-identidade. Partindo de uma cena de interpelação próxima a essa, mas real e não alegórica, no texto “Gritaram-me aberração: inexistencialismo e fugitividade” (2017), Jota Mombaça dialoga com Franz Fanon (2008) e arranca, desse mesmo cenário, conclusões distintas.

1.3.2: Jota Mombaça e a interpelação como desmonte

Revisitando essa literatura bluteriana para compreender um grito de “aberração” lançado contra sua corporalidade gênero inconforme numa noite de ano novo, a ensaísta e performer Jota Mombaça, reinterpreta a cena de interpelação

visando compreender um tipo de virada onde o sujeito não termina por formar e produzir a si através do processo crítico proposto por Butler, mas experimenta um desmonte de si mesmo enquanto corpo monstrificado e em desconformidade com uma matriz de cisgeneridade e branquitude que estabelece os enquadramentos possíveis de formação do sujeito. Essas marcas são justamente a visualidade e o *frame* (enquadramento) do que está posto fora dos limites impostos ao que é possível ser visto e reconhecido.

Essas marcas de inconformidade com a matriz de gênero normativa e com a branquitude passam por um processo de monstrificação. Segundo a autora, qualquer marca pode ser monstrificada, ou seja, qualquer marca corporal (cabelo, cor de pele, genitália, etc...) pode ser configurada como não pertencente à uma matriz de reconhecimento e ser hierarquicamente posicionada como aberrativa e desviante. Aquilo que subjaz a esse processo de marcação monstrificadora é a ferida, uma espécie de dor, uma intensidade que torna o corpo monstruoso “singularmente sensível ao mundo que o monstrifica” e que o localiza em um espaço de condenação e vulnerabilidade que ela classifica, resgatando a obra de Frantz Fanon (2008), como sendo a “zona de não ser”. A zona de não ser “pode ser compreendida como a situação colonial, na qual o colonizado é constituído pelo olhar absoluto e absolutista do outro colonizador” (MOMBAÇA, 2017, p. 212).

A proposta de Mombaça é portanto compreender como alguns sujeitos marcados pela colonialidade e racialização como corpos monstrificados não alcançam a transformação e agenciamento crítico do *queer*, mas são desmontados enquanto sujeitos para habitar essa zona de inexistência, ou como ela põe, “existir entre as que inexistem, a estar viva no espaço social da morte”. Muito me interessa esse tipo de desvio da cena de interpelação por pensar que à Lili, cujo corpo monstrificado e gênero inconforme se constitui como não-reconhecível nas falas das minhas interlocutoras e nas posições que ocupou/ocupa dentro da cidade de Cachoeira, não foi dada a possibilidade de construção crítica da imagem de si mesma nos termos de um pensamento *queer* pouco afetado pelas corporalidades abjetas brasileiras. Em uma cena de interpelação onde o oficial da lei se apresenta com a violência letal de 27 tiros, que tipo de virada crítica se torna possível senão aquela apontada pela própria impossibilidade de existência plena do sujeito travesti dentro da matriz cisnormativa?

Ainda resgatando Frantz Fanon (2008) como estratégia para pensar o espaço de habitação impossível do corpo racializado no mundo branco, Mombaça articula uma contraposição à ideia de apresentação racional do sujeito negro nesse mundo colonial. Segundo Fanon, não há receptividade dos brancos quando o negro articula a si mesmo dentro de uma linguagem supostamente racional inserida na matriz de poder da branquitude. Quando tenta relatar a si mesmo e se descobre “objeto em meio a outros objetos”, o sujeito racializado e gênero inconforme incorpora aquilo que Jared Sexton (2011) chama de “morte em vida”, que é tanto uma espécie de vida (vulnerável, impossível e subjetivamente violada) quanto uma forma específica de morte. Compor, com outros corpos vulnerabilizados por essas marcas monstrificadoras, aquilo que Fanon chama de “fraternidade áspera” se aponta como possibilidade desse tipo de cena interpelativa. Afirma Mombaça que,

Uma fraternidade áspera, uma coletividade fraturada e improvável, enfim, um nós que não é sujeito, pois não faz de seu ser um efeito da posse do mundo e do outro: um nós efetivamente outro, legião de objetos, a materialização de uma “ontologia irrealizável” que é, mais bem, uma “ontologia fugitiva”. (MOMBAÇA, 2017, p.230)

1.3.3: Relatar a si mesmo como estratégia de fraternidade áspera nas autoetnografias trans*

Em seu livro “Relatar a si mesmo: crítica da violência ética” (2015), Judith Butler estabelece aproximações entre as obras de Adorno, Foucault, Emanuel Levinas e Nietzsche para refletir sobre a cena de interpelação que desenvolvi acima, mas com outras conclusões, ou mesmo outros objetivos. Em sua proposta, Butler parte de um pressuposto da *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche pontua que nós somos impelidos a consciência de nós mesmos a partir do momento em que certos danos nos são infligidos, ou seja, quando sofremos e somos violados. Recorremos então a um sistema de justiça que nos solicita, em contrapartida, que nos posicionemos a partir de um relato de si. Contudo, esse suposto sistema de justiça nos interpela acompanhado de um conjunto de condições de reconhecimento, ou como alerta o filósofo alemão, é um sistema de justiça e castigo instituído no tempo e a partir dele.

Em um pensamento que irá recair em conclusões próximas a isso, Butler resgata as reflexões de Adorno em torno do éthos, ou melhor, o modo pelo qual o autor reinsere a ética como uma instrumentalização da violência sob uma aparente coletividade. Adorno usa o termo violência para se referir ao momento em que a ética constrói um discurso de universalidade que descaracteriza e violenta o individual a fim de impor sua concepção prévia de comportamento: ou seja, o que eu mesmo posso realizar com o outro ou o que o outro pode realizar comigo (as questões éticas) já estão enquadradas em um conjunto de pressupostos que se propõem a ser universais.

O autor diz que toda ética que não leve em consideração o contexto social e as condições externas a ela, inclusive aquelas que tornaram possíveis sua própria emergência, necessita de uma revisão crítica. Não é que toda universalidade seja violenta a priori, como argumenta Butler, mas que ela pode vir a ser e não deve se fechar a possibilidade de tratar seus fundamentos como um terreno em disputa. Se não há, portanto, nenhum cenário pelo qual a ética possa se distanciar dos condicionamentos contextuais em que está inserida, a cena de interpelação ética, onde diante da violação somos obrigados a dar um relato de si, conduz a outras reflexões.

A autora irá afirmar que ao sermos interpeladas a narrar sobre si (diferente de contar uma história de si), recorreremos inevitavelmente à um quadro de reconhecimento e inteligibilidade anterior a nós mesmas, a um contexto histórico,

social e ético que nos precede e que nos torna viáveis. A narração do si mesmo (*oneself*) é inalcançável quando o relato se restringe a si mesmo. Como ela afirma,

não existe nenhum “eu” que possa se separar totalmente das condições sociais de seu surgimento, nenhum “eu” que não esteja implicado em um conjunto de normas morais condicionadoras, que, por serem normas, têm um caráter social que excede um significado puramente pessoal ou idiossincrático[...] Quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse “eu mesmo” já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade, quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social. (BUTLER, 2015, p.18)

Ao tornar-se, como Butler aponta, teóricos sociais na genealogia de si mesmo, percebemos que a cena de interpelação é mais do que o momento em que nos tornamos sujeitos (segundo Butler) ou somos desmontados na formação dessa subjetividade normativa (segundo Mombaça), mas que constituímos um relato de si capaz de questionar como fomos constituídos na vida social e a que custo essa constituição se estabeleceu. Falar sobre si no caso de pessoas trans e travestis, aqui levando em consideração a provocação de Maria Clara Araújo, é apontar uma historicidade de normatizações que tornaram esse si mesmo possível. Os meios pelos quais esse si mesmo é, antes de tudo, algo impossível, permeado pela incapacidade da cultura cisnormativa de conceber e reconhecer as pessoas trans dentro de seu quadro de referências.

Seguindo o alerta proposto por Audre Lorde de que “se eu mesma não me definir, serei esmagada pelas fantasias dos outros sobre mim e comida viva” (LORDE, 2007, p.137), resgato aqui dois relatos significativos de pessoas trans sobre seus processos em torno da transgeneridade, sobre suas concepções acerca da inexistência de seus corpos e também sobre a constituição da cisnormatividade enquanto estratégia de poder e disciplinarização dos corpos dissidentes de gênero.

Na autoetnografia que realizou como trabalho de dissertação de mestrado intitulada “Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes” (2015), a economista Viviane Vergueiro empreende um movimento bastante significativo e, de certo modo, inovador no que concerne a produção dos estudos trans* e *queer*, que é analisar detidamente o conceito de cisgeneridade através de uma genealogia crítica do que já se postulou sobre esse tema, sobretudo evidenciando que, apontar a cisgeneridade é denunciar os múltiplos projetos sócio-culturais de inscrição dos corpos sexuados como corpos naturais. Este conceito que sempre sofre um certo tipo de boicote dos pensadores *queer* brasileiros, notadamente cisgêneros, é de vital importância para compreender como a não-conformidade de gênero se constitui sob a violência dessa experiência de gênero normativa que, na gana de sempre produzir trabalhos e pesquisas focados apenas na vivência da transgeneridade, passa despercebida no silêncio que lhe constitui enquanto norma. Nesse sentido, a importância de localizar a cisgeneridade como

uma experiência de gênero e não como uma consequência natural do corpo biológico, é crucial para entendermos melhor as estratégias de sujeição das corporalidades trans* a esse tipo de “coerência”. Como aponta Mombaça (2017),

Assim é que, ao marcar a cisgeneridade numa certa experiência, o que se está a fazer não é afirmar inequivocamente o encaixe preciso entre a experiência de um corpo cis e a sua marcação categórica, mas, sim, está-se evidenciando o modo como a inscrição de um certo corpo como cis (isto é, como um corpo relativamente coerente à designação compulsória de gênero) no marco da cisnormatividade posiciona este corpo numa relação inequívoca de poder perante os corpos não inscritos da mesma maneira. (MOMBAÇA, 2017)

No seu trabalho, Vergueiro (2015) define a cisgeneridade como “sendo a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas”. A partir disso ela aponta três traços que caracterizariam essa cisgeneridade: a pré-discursividade, a binaridade e a permanência, que embora revelem aspectos distintos da constituição desse sistema, estão invariavelmente juntas e interdependentes.

A pré-discursividade seria a ideia de que é possível sentenciar o sexo/gênero humano a partir de critérios objetivos que partem das características físicas e biológicas do corpo em questão (genitália, cromossomos, hormônios, etc...) em detrimento de fatores outros como autodeterminação, agenciamento e posicionalidade do sujeito. Esse entendimento do sistema sexo/gênero carrega em si o pressuposto de que há uma certa realidade anterior à discursividade e a linguagem que determina o sexo biológico e o gênero dos sujeitos. E, portanto qualquer tipo de concepção que não se dirija a compreender o sexo e o gênero a partir desse pressuposto seriam fabulações subjetivas à serem desconsideradas.

O segundo aspecto levantado pela autora, a binaridade, é a concepção de que a pré-discursividade apontada acima encaminharia o sujeito a apenas dois caminhos possíveis no campo do gênero/sexo: homem ou mulher, macho ou fêmea, menino ou menina. Como aspectos inerentes às concepções binárias herdadas do processo de colonização, essas posições seriam contrárias e excludentes, não podendo, portanto, se constituir como um e outro ou como algo além ou aquém dessas duas possibilidades, invisibilizando um conjunto de perspectivas apresentadas e viabilizadas nas corporalidades dissonantes desse protótipo. A permanência então seria a premissa de que os corpos normais se constituem como tal a partir de uma coerência fisiológica e psíquica entre as duas categorias binárias tratadas como vertentes únicas e irrevogáveis.

Contrapondo esse sistema, a autora promove um giro decolonial nas concepções de gênero que se dão a partir dessas três atribuições e afirma que

a consciência decolonial estaria na percepção de que as leituras sobre estas diversidades corporais são constrangidas, por colonialidades de saber, a interpretações médico-científicas supostamente objetivas sobre os corpos. A sua vendida neutralidade se produz em simbiose com a oferta de dimorfismos sexuais e de definições de sexo a partir de testes e exames, seja para certidões de nascimento, seja para definições de enxovais e cores, constituindo-se em uma das expressões de projetos coloniais em que a ciência ocupa um lugar de destaque na produção da ‘verdade das diversidades corporais e de identidades de gênero’. (VERGUEIRO, 2015, p.63)

Um outro caminho igualmente interessante mas distante das inflexões decoloniais de Vergueiro, é aquele proposto por Paul Preciado. Conhecido a partir de seu *Manifesto Contrassexual*, o filósofo espanhol empreendeu uma abordagem complexa dos mecanismos de construção e manutenção dos gêneros normativos a partir do relato de seu, como ele mesmo afirma, “protocolo de intoxicação voluntária” de testosterona. O resultado desse processo de modificação voluntária do corpo biológico é o livro “Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica” (2018), realizado como uma espécie de ensaio-corpo, onde Preciado adentra o debate de gênero e sexualidade contemporâneo para falar de performatividade, discursos, cisgeneridade, agência, a partir do que ele chama de farmacopornôpoder. Como define, logo na introdução,

Para alguns, este texto poderá representar um manual de bioterrorismo de gênero em escala molecular. Para outros, será apenas um ponto em uma cartografia da extinção. Neste texto, o leitor não chegará a uma conclusão definitiva sobre a verdade do meu sexo ou a profecias sobre o mundo que virá. Apresento estas páginas – que relatam o cruzamento de teorias, moléculas e afetos – para deixar uma marca de um experimento político que durou 236 dias e noites, e que hoje continua sob outras formas. (PRECIADO, 2018, p.14)

No livro Preciado revisa a proposta de biopoder de Foucault (2015) e suas análises do dispositivo da sexualidade, apontando para uma outra forma de conceber o gênero e o sexo a partir de novas dinâmicas de manutenção do capitalismo que ele conceitua como fruto de processos farmacológicos e pornográficos atuando sobre o corpo. Iniciando sua proposta a partir da primeira dose de testogel⁵ que se autointoxica, o filósofo propõe um ensaio inacabado (eu diria inclusive, inacabável) das formulações sobre o gênero, rompendo inclusive com as conclusões reiteradas por um olhar cisgênero sobre seu processo, já que o autor ingere testosterona não como uma estratégia de modificação corporal rumo à transexualidade, mas para frustrar as inscrições sociais, culturais e capitalistas sobre seu corpo de *bio-mulher*.

⁵ Testosterona em formato gel, vendido em farmácias espanholas sem que seja necessária receita médica.

Entendemos aqui qual a diferença entre Paul Preciado e muitos dos trabalhos *queer* até então formulados. O *queer* de Judith Butler (2015), por exemplo, assume como preocupação principal as inscrições discursivas num corpo que forja sua materialidade através de uma ação performativa que reitera os gêneros disponíveis em um escopo social (lógica que parte das cenas de interpelação propostas acima). Ou seja, conduz-se o debate sobre como nós nos valemos discursivamente (lembrando que aqui, o discurso e a linguagem não se restringem apenas à ações de fala ou de representações, mas, na esteira de Derrida, como um dos aspectos de construção e legitimação da própria realidade material) de instrumentos, jeito de andar, modo de falar, compreensões e relações específicas com o mundo, que confirmam ao outro a realidade do meu gênero, dentro de uma matriz cisgênera, sendo homem ou mulher.

Em Preciado, inclusive como modo de revisitar às críticas dirigidas comumente ao trabalho de Butler, o foco é alterado em direção às inscrições do corpo na esfera da medicina, da psiquiatria, da farmácia, dos hormônios. Preciado opera em uma nova cartografia influenciada pelas transformações que passa o capitalismo de fim do séc.XX: o corpo não seria mais, como já suscitou Foucault, mediado por instituições profissionais ou práticas de classificação médicas das identidades, mas frutos de uma manutenção tecnológica, molecular e semiótica. A manipulação deste tecnocapitalismo se daria através de condução do que o autor chama de *Potentia Gaudendi* (força orgásmica, capacidade do corpo de excitação total) para funcionar como substrato dessa forma de organização do capital.

No campo das *scientia sexualis* defendidas por Foucault em sua obra (2015), acrescentaríamos tanto às ações da psiquiatria e do seu braço médico de controle dos corpos no séc. XX, a sexologia, como também a endocrinologia, às terapias hormonais, a indústria pornô, as pílulas anticoncepcionais, o viagra e o próprio feminismo. Seu ponto de preocupação é então a farmacopornografia, definido como os “processos de um governo biomolecular (farmaco) e semiótico-técnico (pornográfico) de subjetividade sexual - do qual "a pílula" e a Playboy são duas questões paradigmáticas” (PRECIADO, 2018).

Ou seja, o acesso à refutação promovida por Butler das teorias de origem metafísica do sexo, em Preciado se dará através de uma manipulação dos próprios hormônios. O autor defende que não há natureza escondida atrás do sexo, mas sim um *sexdesign*, uma manipulação tecnológica que, além de produzir corpos heterossexuais e cisgêneros, em consonância com o pensamento de Vergueiro, constrói o seu próprio status de natural. No intuito de compreender esses processos, Preciado empreende uma genealogia das inscrições tecnológicas, hormonais e pornográficas dessa suposta natureza corporal, da manutenção da subjetividade, do sexo, do gênero e das próprias identidades trans. Como aponta,

O sucesso da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em Pílula, nossa AIDS em triterapia, sem que seja possível saber o que vem primeiro: a depressão ou o Prozac, o Viagra ou a ereção, a testosterona

ou a masculinidade, a Pílula ou a maternidade, a triterapia ou a AIDS. Este feedback performativo é um dos mecanismos do regime farmacopornográfico. (PRECIADO, 2018, p.37)

A proposta do autor será a de construir uma agência política através da administração consciente desse mesmo regime, não só como um bioterrorismo do gênero, mas como uma estratégia de entender que esses hormônios sexuais são bio-códigos em aberto, que não deveriam ser comandados pelo Estado, nem por indústrias farmacêuticas. Ou seja, como uma pessoa que não deseja passar por classificações patológicas pelas quais uma pessoa trans* é obrigada para ter o acesso à hormonização ou a cirurgias de transgenitalização, Preciado irá negar o diagnóstico de disforia de gênero e utilizar ao seu bel-prazer as armas que a própria indústria fármaco-pornográfica dispõe em suas mãos.

Embora seja importante perceber o modo pelo qual o autor representa a cisgeneridade como sistema dentro de seu ensaio – conduzindo o debate para análises dos códigos cisnormativos em consonância com a formação do próprio capital –, o processo proposto por ele de se tornar um pirata ou *hacker* do gênero não leva em consideração às distinções geopolíticas entre ele e os corpos desobedientes de gênero do Sul Global, além de inferir que essas inscrições farmacopornográficas serão as mesmas dentro de um processo do capitalismo à nível mundial. Recai, então, no lugar eurocêntrico de tomar para si o modelo de reestruturação pelas quais sociedades que passam pela colonização estariam subordinadas.

A proposta etnográfica aqui, de seguir os rastros do fantasma de Lili em Cachoeira, colabora para reatualização das concepções de cisgeneridade produzidas pela autointoxicação de Preciado, levando em consideração os aspectos geopolíticos, culturais e religiosos do Recôncavo como norteadores de uma experiência específica com a matriz cisgênera e seus desdobramentos violentos, que embora próxima no que concerne às violências apontadas por Vergueiro e Preciado, distancia-se nas particularidades específicas e especiais das contradições de Cachoeira com a presença dela.

2. OS CADÁVERES CHEIRAM A MAR: VIDA, MORTE, VELÓRIO, ENTERRO

“Toda a vida seria afogada, silenciosamente: aves, homens, elefantes, porcos, crianças: cadáveres silenciosamente flutuantes em meio ao lixo do naufrágio deste mundo.”

(James Joyce – O retrato do artista quando jovem)

“Eu tava no meu quarto, dormindo, aí pularam o portão gritando gritando gritando, e me falaram: Cláudia, acabaram de matar Lili agora lá no Jardim.

Ai eu fiquei sem perna, sem atitude, fiquei sem nada.

Porque dentro de mim não existiria motivos né?

Se fosse pela saúde dele, pela vitalidade que ele tinha, ele viveria até quando Deus quisesse.

Eu jamais pensei que teria alguém que fosse fazer qualquer tipo de maldade com ele, até pela natureza dele, pela bondade dele entendeu?

Mas foi essa bondade que levou a acontecer isso aí.”

Cláudia Pereira (entrevista concedida em 31 de maio de 2018).

No premiado filme de 2014 “The Normal Heart”, dirigido por Ryan Murphy, acompanhamos um conjunto de histórias de homossexuais lidando com a epidemia de HIV-AIDS nos EUA na década de 80. Todas as personagens, em graus distintos, se veem confrontando o descaso do Estado no controle da doença, enfrentando a escassez de pesquisas e informações e tendo o dever de sepultar seus jovens amigos e companheiros cujas vidas e projetos foram interrompidos bruscamente por aquilo que à época ficou conhecido como “Câncer gay”. No momento em que está fazendo um discurso no funeral de um amigo, o personagem Tommy Boatwright, interpretado por Jim Parsons, vai na contramão do processo de culpabilização dos pacientes e transfere a responsabilidade às instâncias de poder

que se exoneravam do cuidado diante de uma geração sendo dizimada. Ele pergunta: “Por que eles estão nos deixando morrer?” Em um movimento próximo ao do personagem do filme, Eric Stanley, em seu texto sobre a morte *queer*, se/nos questiona “Como nós medimos a dor de sepultar gerações daqueles que amamos ou mesmo daqueles que nunca conhecemos?” (2011, p.5)

O objetivo deste capítulo é ensaiar respostas a ambas perguntas, no sentido de refletir a partir do caso de Lili o modo como a morte *queer* está diretamente alinhada à produção da cisgeneridade e heterossexualidade compulsória. Sobretudo pensar como o próprio assassinato não esgota a operação cisnormativa, percebendo como a vulnerabilidade, o reconhecimento e o luto se reconfiguram nas narrativas da morte de Lili. O capítulo será estruturado como uma longa história/narrativa sobre Lili, separado apenas por subtítulos que facilitem a leitura: sua infância, seus relacionamentos, suas amizades, sua relação com a cidade, o seu assassinato e o de sua mãe e por fim o seu enterro.

O atravessamento é uma metáfora da estrutura narrativa desse capítulo. O antropólogo Hubert Fichte (1980) considera que a linguagem científica, nos trabalhos etnográficos, opera no sentido de subsumir outras linguagens e sujeitá-las como incapazes de compreender os significados do mundo em suas relações mais complexas. A “sujeição do mundo através de uma linguagem da ciência” (p.31), segundo Fichte, encobre não só seus reflexos e relações ideológicas, mas também utiliza seu jargão como meio de expressar novas formas de “neocolonialismo”. Essa sujeição constrói para o trabalho do etnógrafo uma lógica de condução da linguagem (estrutura do texto, vocabulário, organização da enunciação) que rejeita seus aspectos poéticos como constituintes de sentido e que é deveras normativa no seu desenvolvimento. Sobretudo por pensar que os aspectos e as possibilidades estéticas do trabalho podem nublar a capacidade da “linguagem técnica”. Nos provoca Fichte,

Os fatos humanos podem ser formulados de modo a que o interessado de boa vontade possa refazê-los.

Deixar onde estão, não tapar contradições, mentiras, aquilo que é falso, exagerado, incoerente, dúvidas, derrotas.

(...)

Por que os trabalhos científicos têm de ser mais completos que o assunto de que tratam?

Espaços em branco, erros, lacunas recolocam a questão da liberdade e da mudança a nível formal. (FICHTE, 1980, p.36)

Inteiramente inspirado na proposta etnopoética de Fichte, organizei meu trabalho etnográfico no sentido de “desvendar poeticamente” os processos pelos quais a morte de Lili ganha significado. Não recorri a instâncias institucionais, senão

nos momentos em que minhas interlocutoras se relacionaram com elas, apreendendo-as na fala mesma de minhas entrevistadas; sequer tentei compreender Lili a partir de discursos de instituições (médicas, legistas, policiais, judiciárias) que são reguladas por disciplinas reguladoras e disciplinadoras (FOUCAULT, 2015) na produção da cisgeneridade compulsória. Meu objetivo aqui é a compreensão do fantasma, sobretudo em suas dimensões de opacidade e incompreensão – como elaborado no capítulo anterior.

Segue, portanto, um trabalho etnográfico estruturado como uma conversa/diálogo, ou mesmo montado como um documentário escrito. As falas de minhas entrevistadas foram intercaladas no sentido de estabelecer uma narrativa mais ou menos linear sobre os acontecimentos. Minhas interferências aparecem, quando necessárias, em notas de rodapé.

Foram entrevistadas nesse capítulo: Adriana Borges, 46 anos, madrinha e vizinha de Lili desde sua infância; Cláudia Pereira, 36 anos, amiga/o de infância de Lili; Fabiana Muniz, 34 anos, travesti e amiga de Lili; e André Alves, 23 anos, companheiro de militância e amigo de Lili. Por lidarmos, nesta pesquisa, com temas ligados à morte, tráfico de drogas e crimes ainda em investigação, decidi utilizar nomes fictícios para os/as interlocutores/as da pesquisa. As entrevistas aconteceram de maio a junho de 2018. Adriana e Cláudia foram entrevistadas juntas, portanto muitas de suas falas são referenciadas como um diálogo –, resolvi manter esse efeito na narrativa do trabalho.

Muitas falas aqui referem-se ao mesmo evento, ocorrendo simultaneamente, mas visto a partir de múltiplos olhares/vozes; portanto, podem haver contradições, versões distintas sobre o mesmo fato ou mesmo histórias simultâneas acontecendo em espaços geográficos diferentes. Busquei montar a narrativa de modo a não causar confusões desnecessárias para a/o leitora/o. Apenas no próximo capítulo passo a estabelecer análises e interpretações em diálogo com a história narrada aqui, bem como trago o meu relato etnográfico do enterro, que funcionará como mais um ponto de vista para além das narrativas apresentadas aqui sobre o mesmo acontecimento. Meu objetivo será compreender determinados aspectos cruciais para o entendimento do necropoder na história de Lili a partir dessas entrevistas e de outras narrativas.

CONHECENDO LILI



Figura 1 Fonte: Arquivo Pessoal

Adriana

Eu conheci Lili porque eu vim morar aqui quando eu casei e se eu não me engano Lili já morava aí com a mãe dele, o padrasto e o filho do padrasto dele.

Eles, se eu não me engano, já moravam aí.

Foi aí que eu conheci, vim morar numa casa antes da dele.

Isso eu tinha mais ou menos meus 24 anos de idade.

Ele já era afeminado, mas ele não tinha passado pelo processo de transição, até porque ele não era aceito nem pelo padrasto, nem pela mãe.

Cláudia

Mas tinha um porém. Pela mãe era aquele caso assim - é porque eu acho que conheci Lili até primeiro do que você né?

Tipo assim eu vim morar aqui muito cedo, desde os quatorze anos.

E aí a gente sempre teve amizade, a gente jogava baleado.

Então eu me identifiquei muito com ele porque eu já sabia que existia uma coisa dentro de mim que também ia florir.

Então a gente se identificava na homossexualidade.

Então a gente se apegou muito, eu e ele, então a gente ficava muito aqui na porta brincando isso e aquilo.

Mas o padrasto dele, na verdade, era aqueles cara ogro, carcará, que não aceitava nem as amizades dentro de casa, poderiam ser héteros, bi, homossexuais, podia ser o que fosse, ele não aceitava.

Agredia a mãe dele.

E a mãe dele, não era que não aceitava não, Zamar era aquela coisa assim “Meu filho não é gay, isso é uma profissão.”

Tinha vez que ela dizia assim, lá vem Alex no desfile.

Ele se vestia todo de mulher, ela dava dinheiro pra ele comprar as fantasias e tudo, mas ela dizia dentro dela que era tipo no meio artístico dentro dele.

Só que ele nunca assumiu pra ela.

E aí pronto, ele foi convivendo com ela. Ela sempre teve um coração muito igual, que nem ele.

As pessoas que ele levava pra dentro de casa, ela aceita. Então ele arranjava um amigo, dizia pra ela que era amigo, mas na verdade era uma namoradinho, aí levava pra dentro de casa, ela aceitava. Aí eles conviviam daquela forma deles ali.

Na rua ele escancarava mais um pouquinho.

E ele nunca gostou de se relacionar com homens homossexuais, entendeu? Ele sempre gostava de se relacionar com homem que gostava de mulher, homem hétero.

Então acho que isso daí foi um problema muito grande na vida dele também.

Então, nesse período dele, da vida dele, que a gente foi se conhecendo, a gente foi vendo que ele tinha um coração muito bom, caridoso demais, alegre demais. Ele ia fazer, vamos supor, que ele poderia tá fazendo aniversário de 50 anos hoje, mas teria uma criança de 15 anos dentro dele, entendeu?

Gostava muito de levar alegria pras pessoas, né Drica?

Tem muita gente que fala “ah, porque é gay, é cobra”, ele pode ter aquele jeitinho dele assim coisa, mas ele não era aquele cara de ser falso não, sabe.

Ele era uma pessoa boa, de ele ser bom demais foi que eu acho que causou a morte dele, entendeu. Porque ele abriu espaço demais da vida dele, pra pessoas demais, de todos os tipos na verdade.

Tipo, ele não selecionava amizades, porque pra ele todo mundo era igual, todo mundo era beleza. O foco da vida dele era liberdade, paz, harmonia, entendeu? E viver.

Tinha uma vitalidade nele que eu nunca ouvi dizer que Lili sentiu uma dor de ouvido.

Era uma vitalidade enorme.

Uma felicidade enorme.

Foi quem trouxe a parada gay aqui pra Cachoeira, né? E mobilizou pessoas de Muritiba, Salvador, Maragogipe, São Félix. Se dava muito bem com a galera da UFRB.

O incêndio⁶ mesmo que teve aqui. Esse incêndio que teve aqui nesse sobrado que ocorreu o falecimento de duas crianças.

No momento ele invadiu o sobrado, entendeu. Drica sabe sobre isso até melhor do que eu.

Adriana

Não, é porque tem um fato que aconteceu que você não vai saber.

Quando a gente correu né, pra saber o que tava acontecendo, ele tava descendo segurando a mãe dela, a avó dos meninos, que tinha passado mal e que era cadeirante.

Veio ele e o outro rapaz trazendo ela.

Quando eu olhei pra perna dele, a pele da perna dele tava toda descida, em carne viva.

Aí ele nem tinha visto, aí eu falei “Lili, o que é isso?” Aí ele “meu Deus”.

Aí ele queria voltar, aí eu falei não você não vai voltar. Peguei um moto-táxi parado, e falei “Leva ele pro hospital”.

Cláudia

Mas ele foi, entrou, queria tirar os meninos de lá de dentro.

Ele não tinha vínculo sanguíneo nenhum com essas pessoas, entendeu?

Então era aquela coisa assim, ele foi pelo instinto bom que ele tinha.

Isso aí foi uma coisa que marcou muito antes dele morrer. E o amor pelas crianças.

Eu acho que as pessoas quando ama crianças, ama animal e ama idoso é porque

⁶ No dia 13 de junho de 2016, um casarão próximo à casa de Lili em Cachoeira, foi atingido por um incêndio que deixou duas crianças mortas.

tem o coração bom.

André

Então, eu fui conhecendo Lili através de processos, assim.

Nas ruas, nas festas, aí fui apresentado a ela e aí ela, ela, a gente trocou ideia uma vez assim, mas foi bem rápido.

E aí nesses encontros a gente foi se conhecendo, assim.

Mas conhecê-la mesmo, de aproximação, foi depois da morte da mãe dela, que ela começou a fazer umas postagens assim no facebook.

E aí uma das postagens que ela tinha feito foi que ela tava tipo passando fome, porque o sustento dela era a mãe, alguns bicos que ela fazia, mas aí ela tava tipo devastada né, a mãe dela foi morta brutalmente.

Aí ela começou a fazer umas postagens assim no facebook, aí eu comecei a perceber que ela tava, como é que pode dizer, ela tava, tipo, passando por um processo de depressão mesmo assim, sabe?

E eu via muitas pessoas dando apoio no facebook, mas apoio de facebook.

Aí eu encontrei ela na rua uma vez, e aí eu descaradamente assim, eu não tinha tanta intimidade com ela ainda, mas aí eu descaradamente olhei pra ela e falei assim, vai almoçar lá comigo amanhã, minha casa é tal tal tal.

Aí no outro dia, deu meio-dia e ela não apareceu. Comecei a mandar mensagem no facebook, insistindo: venha comer comigo, fiz almoço pra você.

E aí ela foi, e aí ela disse “ah, eu tava com vergonha, geralmente eu não sou de entrar muito na casa dos outros”.

Aí ela foi, a gente comeu e aí a gente conversou, e ela me contou vários causos, assim. E aí, esse foi o dia que a gente se aproximou realmente.

Olha, a partir do momento que eu comecei a conhecê-la, eu percebi que ela tinha uma forma de lidar com as pessoas que era única, assim, sabe.

Ela fazia com que as pessoas tivessem momentos divertidos mesmo que fosse um encontro rápido.

Sair, sair mesmo com ela, foram só duas vezes.

Uma antes dela sair pra Salvador e uma em Salvador, que aí eu fui encontrar uma amiga bicha minha lá de Salvador e ela tava morando na casa dessa bicha, que é a Índia.

E aí eu fui na casa dela, e a gente ficou lá fumando um beck e trocando ideia assim. E aí, no rolê da 25 tava ela e Bruninha.

Não sei, parece que tudo pra Lili era tipo, ela pegava as mínimas ações e fazia umas frases repentinas assim, sabe, tipo, fazia todo mundo gargalhar.

Ela tinha um negócio, de, de... Pode falar de droga?

Ela tinha um negócio de, a gente ia fumar um beck e ela dizia: ah bicha, tu tem que experimentar fumar na banana. (Ri e se emociona).

Ela... Ai, meu Deus.

Ela falava, você tem que fumar na banana, porque não tem coisa mais gostosa que fumar na banana. O beck fica doce e você enche a barriga depois com a banana.

E a onda vai bater no momento em que começa a queimar o beck até o final da banana que tu come.

Fabiana

Bom, eu conheci Lili através de um amigo meu daqui de Cachoeira. Pai Marcos, ele é babalorixá.

Eu vim pra Cachoeira pela primeira vez a convite dele.

E aí, nas reuniões, nas sociais que ele fazia, Lili era muito presente na residência dele.

Foi onde eu a conheci, onde ele me apresentou.

A gente sempre conversava muito.

Por que assim, no primeiro dia, a gente estabeleceu um diálogo muito legal. E daí, a gente sempre trocava ideias, informações. A respeito de, por exemplo, questão de formação do corpo feminino na gente trans, né?

Questão do hormônio.

Ela já tomava hormônio.

E aí a gente estabeleceu esse diálogo e ficamos amigas.

Aí sempre que eu vinha aqui... Eu nunca fui de frequentar a casa dela, mas toda vez que eu tava aqui ela ia lá no Marcos, me ver.

Adriana

As pessoas diziam muito que meu filho ia ser gay, porque meu filho só vivia lá [na casa de Lili].

E Lili era louco por ele, tanto que a mãe dele é madrinha do meu filho. Ai Sandrinho só vivia lá.

Os outros diziam: não fique deixando Sandrinho lá dentro não, você não sabe nunca o que Lili pode fazer com ele.

A mesma coisa acontecia com Cláudia também, né? Pra não deixar minhas filhas andar com Cláudia por causa disso.

Cláudia

É. Comigo também.

Mas nem as filhas nem os filhos dela deram pra isso também.

Porquê a gente só dava amor na realidade.

E outra coisa boa dele, ele ganhou a casinha dele lá na ladeira da Manoel Vitória, que a mãe dele deu a ele.

Porque ele sofria muito aqui com o padrasto, né? Com o preconceito familiar mesmo.

Então a mãe acabou comprando essa casa lá.

Aí o que aconteceu, nessa casa, como todo mundo já sabia que ele era de um coração muito bom, que se chegasse lá 20 pessoas ele abria a porta e deixava.

Vamos supor, se fosse pra um traficante ele abria como abria pra um pastor.

Ele não tinha aquela maldade na cabeça, não diferenciava.

Ele não pensava assim: o traficante tá aqui, alguém pode entrar e matar o traficante, me matar. Não, ele pensava assim: se o traficante tá aqui é porque tá precisando de um prato de comida. Vou aproveitar e dar uma namoradinha com ele, né? Entendeu?

O negócio de Lili era amor.

Eu dizia assim, bicha, como é que você ama desse jeito?

Ele dizia assim, ah tô apaixonada viu. Chorava, fazia, acontecia, mas quando era no outro dia ela tava assim “olhe bicha, quero porque quero aquele agora” “mas você não tava amando ontem?” “ah, meu amor, agora eu amo o daqui”.

Eu dizia assim “mas que amor da zorra”.

Tanto é que quando eu conhecia alguém assim, que não tinha amor por ninguém, eu dizia “Você tem sentimento de viado”.

Adriana

Vários relacionamentos, uma vez já teve até noivado dele.

O NOIVADO DE LILI



Figura 2 Fonte: Arquivo Pessoal

Cláudia

Foi, deu até cadeia. Eu fui presa, ele foi preso, foi preso todo mundo.

Adriana

Ainda bem que eu não fui.

Foi todo mundo preso, Udi.

Cláudia ficou conhecida como sequestradora, chefe de quadrilha de Cachoeira.

Cláudia

Não, porque foi assim.

Ele ia casar com Henrique. Henrique era o noivo, um bofe lindérrimo.

Aí pronto, a gente chegou lá. Isso é um depoimento que eu dei na delegacia.

Fiquei preso um mês e quinze dias.

Aí repare, chegamos lá nesse noivado de Lili.

E Lili “ah, porque eu vou noivar, porque eu tô amando”. Aquele amor louco dele, com aquelas gírias dele, aquele coração dele que eu não sei como é que amava tanto não. Ali é amor demais, meu filho. Eu não sei como era aquilo dele não.

Aí, ele pegou e falou assim: “você tá achando o quê bicha? Não, bofe comigo né? Eu vou casar.”

Pra você ver que Lili era tão bonzinho que era o único que minha vó aceitava vir aqui em casa. Minha vó que era toda trancada, mas minha vó gostava dele. Ele disse assim “você vai, pode levar o que quiser pra beber.”

Eu não ia não, porque tava chovendo. Pra você ver como o destino é.

Esse João, que estava com ele no dia da morte dele, passou lá em casa, eu morava ali do lado de dona Glorinha, passou com um litro de Pitú, espia pra você ver que negócio.

Um negócio de umas cervejinhas, e falou “umbora”.

Aí eu falei “é mesmo? Umbora.”

Subimos e fomos pra essa festa.

Chegou lá, minha filha, um pai de santo chamado Deni, não tinha nem aqueles atabaques não minha filha, a gente tava batendo em panela.

Só que antigamente eu usava ciclone, era bem machão.

Era bem assim, agressiva à sociedade.

Queria causar, não sabendo que eu tava me descausando.

E aí foi, cheguei lá, tá tudo ótimo, tudo lindo, numa ladeira enorme, lá em São Félix. Ladeira da Misericórdia, na casa de Deni.

Aí os dois entraram.

Menino, Lili é tão engraçado, que até pra ser presa a bicha era engraçada.

Ó, eu vou lhe dizer, aquela bicha não era pra ter morrido não. Até hoje eu não acredito.

Ó, ele era o tipo de pessoa que se você fosse amigo dele e você contasse uma mentira pra você sair de boa, né... Se você falasse assim, vamos supor, você conversando com um relacionamento seu: “Eu tô lhe dizendo, eu juro a você por deus que ontem eu dormi na casa de Joana”. Lili do nada falava assim: “Foi sim, eu mesma levei”. Só pra você não se prejudicar entendeu? Ele era daquele tipo assim, ele era maior onda véi.

Aí voltando, aí beleza, a gente tá lá naquela batucada pá, Henrique tá ali, Lili entra, os dois se agacham, o pai de Santo pan pan pan pan pan pan pan pan, daqui a pouco aquele beijo na boca, meu filho. Concretizou o casamento dos dois. Aí começou a festa.

Foi na casa de Deni, na casa dele ele fazia tipo candomblé, mas não era aquele pai de santo conhecido. Na época, pra você ver, eu tinha 18 anos.

Aí repare, daqui a pouco parou um carro na porta dessa casa, e aí quando parou esse carro na porta dessa casa, entrou dois rapazes. Quando esses homem entrou, que eu olhei pra cara dos dois, eu disse assim “Rum, isso aí não é coisa de Deus não, meu filho.”

Aí eu cheguei pra Deni, e disse assim “Deni, você conhece esses cara?”

Ele disse assim “não”.

“Esses cara é mal encarado véi.”

Daqui a pouco o negão foi e levantou a camisa. Quando ele levantou que eu vi a arma, meu filho, o cú trancou. Aí, só que aí tinha gente de caboclo, quer dizer se tava de caboclo ou não só Jesus é quem sabe, se tava incorporado ou não.

E uma dessas pessoas que tava incorporada era relacionamento meu.

Aí como é que eu corro e largo a mulher que eu tava de caboclo incorporada, meu filho?

E Lili lá ótima, abalando: entre, fique a vontade.

Aí a maldade dele, não tinha gente.

“Entra, e o que é que tem se tá armado? O que é que tem? Ah, deixa o bofe. Entra, entra, entra.” E os cara tudo brabo.

Aí daqui a pouco mandaram chamar esse namorado dele lá fora. Marido já né, que não era mais namorado. Só que o que é que acontece, esse que fugiu do presídio de Salvador, que era o perigosão, que chama Caroba, era parente do pai de santo Deni, como ele tinha fugido lá de Salvador, ele fez o que, ele fez um roubo de um carro de uma professora, assassinou a professora dentro do carro e vieram de Salvador com essa professora morta dentro do carro até essa casa de Deni.

Esses dois caras e o Caroba, o Caroba ficou dentro do carro, ele não saiu não, ficou lá com um chapéu de palha assim.

Aí Henrique sabia que eu tava com a massa, que a gente fumava, no bolso. Aí eu acho que Carobinha lá perguntou pra ele quem é que tinha? Aí ele falou, não, Cláudia, meu brother. Menino, aí me chamou lá fora. Aí eu peguei, tirei do bolso assim e dei.

Só que quando eu fui dar, eu fiz assim com o braço [estende o braço], quando eu olhei pra trás, avemaria. A mulher tava com a cabeça assim, com um rombão na cabeça, eu disse assim “Meu Deus do céu.”

Só que aí eu me segurei, ele rolou o negócio dele lá, ele deu um pau, eu dei também.

Eu disse assim, gente o que é isso, meu deus do céu.

Menino, eu entrei já igual uma vara verde.

Porque eu pensei, assim, se mataram ela vão matar todo mundo na festa.

Porque eu não sabia que ele era parente do pai de santo.

E aí o que é que aconteceu, eles entraram, eles deram a voz lá dentro.

Oh, aconteceu isso e isso, a gente só quer comida, só quer bebida. Aí ficou todo mundo desesperado. Aí a bicha: “Oh meu Deus, o que é isso? Pode dormir, pode comer, fazer o que quiser. Não, não, não tem problema nenhum não. Logo no meu casamento bofe, aconteceu uma coisa dessa.”

E não levou nada a sério, que realmente era. O que tava acontecendo ali era sério.

Aí os caras ficaram lá até umas quatro horas da manhã e fizeram desgraça em São Félix. Roubaram a loja de Isaías, roubaram não sei aonde, e largaram o corpo da mulher ali naquela pedra na ponte, e foram embora no carro.

Nisso, todo mundo de manhã cedo, cada um foi embora pras suas casas.

Lili veio pra cá, Henrique ficou em São Félix, eu fui pra minha casa no Rosarinho.

E tá tudo em paz.

A PRISÃO DE LILI



Figura 2 Fonte: Arquivo Pessoal

Cláudia

Aí eu tô na porta lá de casa, tá eu na porta lá de casa, a minha mulher tava fazendo a unha de uma mulher lá e eu com o filhinho dela pequeno.

E Henrique trocando o bocal.

Daqui a pouco a viatura vai e para “Cláudia, vai na delegacia porque você tem um pepino pra resolver.”

Eu pensei logo, é alguma coisa de São Félix, que ninguém é abestalhado né? Aí eles falaram assim, vai duas horas.

Eu falei “Não, eu vou agora que eu não devo nada. Ô Henrique umbora comigo?”

Aí Henrique ficou assim sentado na porta da delegacia e eu entrei pra eles fazerem as perguntas que eles queriam me fazer. Ah, o que foi que aconteceu na casa de

Deni ontem de noite?

Eu falei “o casamento de Lili.”

“Só o casamento de Lili?”

Eu falei assim “foi. Aconteceu o casamento de Lili. Tanto é que o marido dele tá aí fora. Você pode até chamar ele e confirmar isso com ele.”

“Mas e aí, sobre uns caras que apareceram?”

“Ah, apareceram várias pessoas, porque era uma festa. Mas não tinha nem tanta gente não, não tinha nem quinze pessoas não.”

Adriana

Graças a Deus Drica ficou em casa. Só não fui porque eu não arrumei quem ficasse com meus filhos.

Cláudia

Não tinha nem quinze pessoas na festa, devia ter umas nove pessoas mais ou menos, tirando eles que chegaram depois né?

E aí, “ah e os caras que chegaram lá?”

Aí eu “realmente chegou um cara lá, um negão e um cara lá que tava todo com a roupa de marrom, mas eu não sei quem era não.”

“Você não sabe o quê?”

Eu falei “não sei quem era entendeu, mas se você quiser confirmar também, pode chamar Henrique.”

Porque eu fiquei logo nervosa na época né?

Aí esses tal dos policiais me botaram pra fora e chamaram Henrique.

Os policial já chegou dando uma broca em Henrique.

E esse menino era menor de idade, tinha 17 anos.

Deram um pescoção nele aqui e levaram ele pra uma sala lá dentro.

Nisso arreventaram ele todo, dizendo que eu disse que ele tava envolvido com os caras, que eles tavam armados na festa, que não sei que lá.

Botou ele contra mim na verdade, fizeram uma cocó.

Nessa cocó que fizeram, ele chegou e falou: que nada rapaz, se os caras chegou lá foi porque ela deu 200 mil aos cara pra sequestrar o próprio tio.

Aí eu fiquei.

Fui ficando. Aí fiquei.

Só tô vendo cair um atrás do outro, meu filho, cai eu, cai Henrique.

Aí vem a mulher que eu me envolvo, os convidado tudo da festa de Lili.

[Rindo] A bicha tava indo pra São Félix com duas sacolas, eu não sei que diabo foi que ela foi parar. Ó, eu não me aguentei com os policial contando não véi.

Porque depois, eu fiquei amiga de Cristiano, Cristiano ficou amigo da gente e contando né? Disse que quando a viatura parou, a bicha falou logo “O que é que vocês querem?”

Porque ela não gostava de polícia não, não gostava que eu digo assim, porque achava que a polícia fazia coisa errada com os amigos dele, prendia... Porque pra ele não tem que prender, a pessoa usa se quiser, a liberdade na mente dele era muito forte entendeu?

Quando o policial falou assim: “você vai entrar aqui que você está detido”

Ele “Eu mesmo não, tá despachadíssimo, não vou não”.

Que ele tinha as gírias dele né?

Ah, meu filho, e pra botar esse viado dentro dessa viatura com essas sacolas foi uma luta.

E quando chegou lá ele disse “Olhe meu bem, eu não vou ficar aqui não, eu tenho direito a um telefonema, entendeu bofe?” Isso com os policial. “E meu marido tá preso.”

E aí começou, minha filha, dizendo que era o marido dele.

O marido já achou ruim, porque os preso ficou tudo sabendo que aquele de lá era marido do de cá.

Quando foi que passou uma semana ele preso, ele disse “Esse hotel é ótimo.”

Eu falei “ô bicha, porque?”

“Eu tô assado, meu amor. Aqui os bofes são todos meus.”

Até na delegacia esse viado conseguia ser feliz, fia.

Até lá dentro o viado era alegre.

Você pensa que quando ele foi embora, foi a tristeza ali de dentro. Ele botava assim, a perna [estica a perna]: “nem meu sol eu consigo tomar”. Aí botava a calcinha assim, meu filho, na cela tentando pegar um pouco do sol.

“Me bote no sol que eu tenho direito, policial.”

Aí entrou André que era marido da delegada Márcia. E André era bonito, menino, fortão, morenã.

Ele disse assim “ó, eu aqui só gosto de ser tratada por André, os outros tão todos despachados, André você é óóóótimo” gritando da sela com o cara.

Resumindo, até lá dentro você não viu ele derramando uma lágrima.

Ele pode ter derramado no primeiro dia, porque no primeiro dia ele ficou assustado. Mas depois? Minha filha. [Começa a cantar] Como uma deusa, você me mantém...

Com os meninos da sela.

Eu fiquei perto dele, era uma na frente da outra.

Eu fui a última a sair.

Primeiro a sair foi o viado.

Foi saindo um atrás do outro, um atrás do outro, eu fui a última a sair. Aí pronto, viram que eu não tinha nada a ver com nada, isso e aquilo, aí liberou.

Aí quando liberou, meu filho, “Ah, porque a gente vai fazer outra festa, da minha lua de mel.”

Eu: “Eu não vou mais. Você faça sua festa de lua de mel bem longe de mim”.

Ele já tinha esquecido o fato, você acredita?

Ele é uma pessoa que ele era tão assim, nada de negativo entrava em Lili, era incrível.

Adriana

Ele era um ET, não acreditava em nada de ruim.

Cláudia

Eu dizia que Lili não era dessa terra não, fio. Eu dizia assim “Lili, você não tá lembrando não?”

E ela, “ah bicha, tem hora que eu sinto até falta sabe? Ah, vou levar uns refrigerante pros bofe, eu tava até me esquecendo, vou ver se eu compro uns refrigerante, um pão aqui com mortadela e vou levar pros meu bofe da cadeia.”

Ele esquecia numa naturalidade tão grande, que eu não sei como era aquilo ali não.

Ele tinha uma coisa nele que não é todo ser humano que consegue ter aquilo ali não.

Eu acho que ele deixou de ter coisas materiais demais, porque Deus deu a ele o maior dom do mundo que é o amor.

Sabe?

Ao próximo, talvez deixava até de ter com ele, coitado, mas tinha com os outros ali.

André

É isso, nas vezes que ela comentava, ela falava “bicha, eu tô apaixonada por um boy, que eu vi a mala dele no short, só de olhar pra mala dele eu já enlouqueci já. Já senti que é esse aí que eu vou casar, não sei quê.”

Mas era sempre um boy, né?

Ela nunca chegou a apontar assim, aquele é o macho.

Mesmo Lili não se colocando como uma mulher transsexual, ela se colocava como travesti ou mesmo como um homem gay - em alguns momentos eu já cheguei a ouvir ela dizer.

Mas a forma que eu via ela demonstrando desejo, parecia uma forma quase heterossexual, ou seja, de uma mulher trans para uma pessoa, o desejo do homem macho, né?

Ela inclusive já falou assim: Eu vou fazer o quê com viadinho? Vou ficar batendo bundinha é? (Risos)

LILI NA CIDADE



Cláudia

Então, era um cara assim que adorava a natureza demais, você não via Lili, tipo assim, eu nunca soube que Lili brigou em Cachoeira. De sair na mão, de tá em meio de barraco, nunca soube.

Ele gostava muito da ervinha dele, de curtir a natureza dele. Odiava bebida. Cocaína não me lembro assim, mas maconha sim, ele gostava da erva dele, mas era pra curtir o cachorro dele, pra curtir a natureza dele, os boy dele. Não pra fazer mal nenhum.

Participava de festa nas escolas de criança. Eu acho assim interessante por que a Sacramentina era um colégio de freiras, e ele era chamado todo ano pra ensinar aquelas crianças a dançar, e não tinha preconceito.

Fabiana

Muito humilde, uma pessoa muito humilde.

Bem provida de boa conduta.

Uma pessoa boa, uma pessoa legal.

Conhecimento com a galera daqui, tanto as boas como as ruins.

Bastante conhecida.

Uma conduta bem, vamos dizer assim, sociável.

André

Então, eu sempre admirei muito, assim, a forma com que Lili era bem aceita em todos os espaços.

Era uma figura assim, tipo, que conseguia gesticular, agora eu vou dar uma fala bem acadêmica, ela gesticulava de forma política.

De uma forma muito política, sem saber ou desejar necessariamente tá fazendo política, mas ela gesticulava de uma forma muito política e eu acho que esse posicionamento dela sempre fazia com que as pessoas criassem respeito assim por ela.

Tipo, a forma com que ela lidava com a imagem que ela passava e de que forma ela fazia ser respeitada, a partir da imagem e aos olhos de pessoas que, tipo, não necessariamente respeitam.

Teve uma reunião, que eu participei, uma reunião de preparação para a Parada LGBT unificada de São Félix e Cachoeira.

Aí tinha um grupo bem grande, pessoas que tomavam a frente do movimento LGBT de São Félix e pessoas na frente do movimento LGBT de Cachoeira, e era muito semântico pra mim a forma que todas as pessoas nesse ambiente tinham Lili como uma voz norteadora para tudo que ia ser feito.

Conflitos mil, obviamente.

Se não tiver conflito em qualquer tipo de ação LGBT, é hétero. Tudo conversa de futebol.

Cláudia

Eu acredito que seja pela atitude dele perante a sociedade. Vamos supor, se é um outro gay que estivesse, como vários outros amigos dele, que não tinham essa entrada não, porque tinham vários comportamentos ruins na sociedade, entendeu?

Tinha comportamento de violência, de droga exposta demais na cidade, de tá se expondo de forma muito agressiva.

Lili não, era daquela forma como se ele fosse um circo, como se fosse só alegria, só trazia coisa boa.

Só queria liberdade, só queria viver.

Então eu acho que essas pessoas que chamavam ele pra fazer apresentações pra crianças ou pra ensinar as crianças, como Drica confiava nos filhos dela com ele, é porquê a gente via a reputação da pessoa, a gente vê atitude da pessoa perante a sociedade.

E a sociedade, querendo ou não, ela tá ali o tempo todo te olhando. Você que pensa que não.

LILI E DONA ZAMAR

Adriana

Ele não tinha uma índole ruim.

Quando você convive a vida inteira com a pessoa, você sabe da índole da pessoa, em pequenos gestos, você sabe como Cláudia mesmo falou, você observa a pessoa.

Mesmo sem querer, isso é espontâneo, você observa o outro o tempo todo e todo mundo via que ele não tinha, não era um cara de má índole.

Às vezes acontece as coisas e as pessoas dizem “eu nunca sabia que fulano era assim” porque uma hora deixou escapar.

Mas ele, nunca deixou escapar nada.

Na verdade sempre tem uma pessoa que vê.

Mas sabe o que é, Udi, que aconteceu, na verdade, o sonho de Zamar era ter uma filha.

Quando Lili nasceu veio um menino.

Lili não é reconhecido pelo pai, não tem o nome do pai.

Dizem que o pai de Lili é um rapaz daqui do Viradouro, Fará.

Mas Zamar sempre me disse que não era Fará o pai dele, que o pai dele era o irmão de Fará.

Ela falava, o pai de Alexandre - porque ela não chamava de Lili não. Se chegasse perguntando Lili tá aí?, ela não respondia. Chamava pelo nome Alex.

Aí, ela criou ele como se fosse uma moça, nunca deixou ele como menino.

Mas, isso eu lembro bem, porque a gente sempre questionava isso.

E outra, ela não tinha mãe, não tinha ninguém.

Aí o amor dela tudo ela abraçou ele, cuidou demais.

Vamos dizer que até aquele carinho demasiado que ela deu a ele, ele pegou pra ela e começou a agir dessa forma também.

O amor que ela dava a ele eu acho que ele queria dar aos outros.

Aí ela começou: não, você não vai pra rua não, bora, fique aqui com mamãe.

Bora, lava aqueles pratos, vai lavar a louça, varre aquela casa.

E começou a dar a ele as coisas pra fazer que ela daria a filha mulher.

No caso, é assim, homem vai jogar bola na rua e mulher não, tem que fazer as coisas de dentro de casa, é sempre assim.

E ela não, ela sempre queria ele com ela, e ela botava ele pra fazer tudo.

Porque um era companhia do outro.

Tanto que Lili dava uma faxina, meu irmão, dentro de casa, que virava a casa de cabeça pra baixo.

A IDENTIDADE DE GÊNERO DE LILI



Figura 05 Fonte: Arquivo Pessoal

Cláudia

Quando ele começou a tomar hormônio, ele tinha uns 38 anos.

Tomou mais tarde um pouquinho, porque ele sempre foi natural, tinha medo dessas coisas, entendeu? Então ele começou a tomar esse hormônio mais tarde do que outros homossexuais.

Esse jeito dele assim de assumir pra sociedade toda, foi desde novo, entendeu.

Mulher. Era a Alexia.

Fabiana

Até um determinado momento do que eu conheci dele, ou melhor dela, ela se identificava como mulher. Eu nunca vi ela querer assumir uma conduta, uma orientação, que não fosse a dela, que não fosse a que ela queria.

Cláudia

E pra você ver que foi esse sentimento, esse amor que existia dentro dele, que levou ao assassinato da mãe dele e ao assassinato dele.

LILI, MARQUINHOS E O ASSASSINATO DE DONA ZAMAR**Cláudia**

Ela conheceu ele em Bom Jesus, se eu não me engano. Pelo pouco que ela me falou dele, viviam bem.

Teve uma vez que ela chegou com o rosto machucado, que ele agrediu ela.

E viviam mais viajando. São Jesus, Cabuçu, Salvador, vinha aqui de vez em quando com ele e ficava na casa da mãe entendeu?

Que é por isso que ele teve acesso à casa da mãe dele pra fazer o que fez com a mãe.

Adriana

Eu tava no trabalho, aí meu celular tocou. E meu filho foi e falou, “Minha mãe, me disseram que encontraram minha madrinha morta”.

Eu falei “morta?”

Ele: “É, minha mãe.”

Eu disse “olha meu filho, fique quieto aí que eu vou procurar saber, qualquer coisa eu te ligo”. Aí eu desliguei o telefone e liguei pra vizinha.

Quando eu liguei pra vizinha, ela falou “é realmente, eu fui e vi”.

Aí quando eu cheguei lá, o caso já tava feito, né?

É, eu sempre...

Eu, não sei, não é com a cara de todo mundo que eu vou não, viu Udi?

Trato todo mundo bem, ou não trato, se eu não gostar eu não trato. Nem trato mal, nem trato bem. Quando eu ia lá e eu via ele lá, eu na verdade não gostava, eu dizia “Zamar, o que é que ele tá fazendo aqui?” Até porque Lili não tava.

Tanto que da última vez que eu fui lá, ele tava lá. Sentado na cadeira assim, da sala de jantar, ele deitado no sofá.

Aí quando eu passei o olho, vi ele assim no sofá, eu passei direto pelo corredor. Fui lá dentro beber água, aí eu “Zamar” [faz um gesto de apontar].

Ela: “Ah, o amigo de Alex tá aí”.

Ela não falava namorado nunca. Foi a última vez que eu fui lá e vi o cara lá.

A história que eu soube, Udi, foi que ele chegou lá já à noite.

Lili não tava aí, tava em Bom Jesus.

Aí ele chegou à noite na casa da mãe de Lili, quando ele chegou lá ela tava só.

Só ela e o cachorro.

Só o cachorro, que tava né.

Aí disse que ele pegou, disse que ia em algum lugar, que tinha marcado alguma coisa e que se podia dormir lá.

Não, ele não disse posso dormir aqui. Ele disse, vou dormir aqui.

Ela :“tá”.

Aí disse que ele entrou, ela tava conversando com a vizinha, aí a vizinha perguntou: “você não bebe não, né Zamar?”

Aí ela disse, não, só bebo champagne.

Aí pegou, falou: falar nisso, tem até uma champagne aqui, entrou, pegou a champagne e abriu.

Aí ofereceu a vizinha, a vizinha disse que não queria porque só gostava de cerveja, ao contrário dela.

Aí ela falou “vou entrar, que eu vou botar a janta dele.”

Nesse entrar que vou botar a janta dele, que, no outro dia, ela tava morta, ele não tava mais.

O prato de feijão ainda tava em cima da cozinha.

Cláudia

Em cima da cozinha, porque eu entrei lá no local no dia seguinte.

Muito sangue.

Ela foi estuprada, tanto no ânus, quanto na vagina.

Espancada por ele.

Adriana

Não, ninguém viu [o corpo]. Quando a gente chegou a polícia já tava lá e não deixou a gente entrar.

Cláudia

Mas o local do crime assim a gente viu, tudo bagunçado, tudo jogado no meio da casa.

A vizinha, dizendo ela, que não [viu]. Porque nessas horas ninguém diz nada.

Adriana

Quem vai querer se complicar?

Se ele fez isso com Zamar, que convivia, o que é que ele ia fazer com a vizinha e com a filha da vizinha? Entendeu?

Ele tá preso. Vai a júri popular.

LILI E O LUTO**Cláudia**

Ah, ela [Lili] ficou super mal. Pedia perdão a mãe do velório. Muita gente julgou ela.

Adriana

Eu mesma julguei.

Cláudia

Eu também. Porque eu mesmo sendo amiga, mesmo assim, não é que eu julguei de julgar.

É que eu também tinha passado por uma situação parecida em Salvador, não foi Drica? eu falei: “esse assassinato de Zamar me lembrou muito uma situação que eu vivi em relação à minha mãe.”

Aí eu peguei e falei assim: “às vezes a gente traz as pessoas pra nossa vida e a gente não sabe quem são essas pessoas realmente. E essas pessoas acabam tirando da vida da gente pessoas que a gente ama, como aconteceu com Lili.”

Então Lili por pensar que aquela pessoa era boa, Lili por ser bom e por não enxergar maldade, porquê ele não enxerga maldade em ninguém não, ele veria o capeta na frente dele e ele iria enxergar Deus, véi.

Então é aquela coisa assim, muita gente julgou por ter sido namorado dele, por ele ter levado pra dentro de casa, muita gente pensou que podia ser uma armação.

Mas isso aí, na minha cabeça, foi totalmente descartado.

Então eu acho que foi mais mesmo, ele aproveitou que Lili não tava, pensou que Zamar tinha algum dinheiro, por ele usar droga ele deve ter pedido algum dinheiro pra Zamar e Zamar não quis dar.

Que Zamar era rude, não era Drica?

Ela podia ter aqui, mas dizia não, não dou, e não venha pra cima de mim não, com a mão assim. Era uma véinha ousada.

74 anos.

Aí, nesse não dar o dinheiro a ele, ele fez o que fez com ela, entendeu?

Aí Lili tava em Bom Jesus, aí quando ele chegou no carro ainda pediu, aí chorava muito no velório, pedindo perdão à mãe dele, dizendo que iria fazer justiça.

Quando a gente perguntou o nome do rapaz, tudo direitinho, ele não teve dificuldade em dar o nome do rapaz.

Porque eu acho que se ele tivesse tramado alguma coisa com ele, ele automaticamente teria criado dificuldade.

Adriana

Mas não disse que o nome do cara era Marco? Marquinho? Mas o cara não é Marquinho.

Cláudia

É, outro nome né?

Ah, porque tem apelido, jeito de falar.

Ou às vezes até mesmo o cara dá outro nome, pela má índole do rapaz, o cara já chega na sua vida te dando outro nome.

Por que se eu já vou na maldade de acontecer alguma coisa, quando acontecer eu quero que você dê o nome errado.

Adriana

Mas ele levou muito tempo com esse cara. Como é que você vive... Oxe.

Eles moravam aqui nessa casa do lado da minha, depois foram pra lá, tudo por causa do bendito casarão ali, do sobrado que a prefeitura mandou ela sair por que ia cair o sobrado, aí foi pagar o aluguel em outro lugar.

Aí Lili viu essa casa lá atrás da câmara, alugou e foi pra lá.

André

Assim, ela não aprofundava, assim, quando o assunto era a mãe.

Eu cheguei a perguntar: “como você tá em relação ao que aconteceu?”.

Aí ela falou: “bicha, eu vou tá do mesmo jeito que eu vou tá sempre, assim, sem acreditar e sem aceitar de forma alguma.”

Ela ficava a nível disso, assim, você sentia na entonação da voz dela a dor.

Aí você sentia vontade de chorar, mas, tipo, só pela entonação da voz dela, sem precisar necessariamente ouvir a história toda do processo.

A história mesmo eu ouvi da boca de terceiros.

A versão que eu ouvi inicialmente foi que a mãe dela tinha sido estuprada e assassinada.

E aí parece que o cara também matou um cachorro da casa, foi meio que um processo de vingança. Parece que ele era parceiro de Lili, isso é o que a galera fala né?

E aí, mas também, tipo, várias teorias.

A galera mais aproximada da mãe dela dizia que, tipo, tinha família interessada na casa que elas moravam.

Essas coisas de novela.

O ASSASSINATO DE LILI

Cláudia

Eu sei que eu tava em casa, acordei, não dormi mais, fiquei naquela agonia toda. Aí a primeira coisa que veio ao meu ouvido foi porque João, que é um amigo meu também, e é gay, tava com ele no momento do assassinato.

Eles tinha ido junto no Morumbi, pra comprar uma massa pra fumar, pá.

Aí voltaram e foram naquela rua ali do brega, aí chegaram ali na beira do rio e sentaram.

Lili, como sempre, admirando a lua, admirando o rio, admirando isso, fumando.

E João do lado dele.

Aí um carro passou, foi lá, voltou.

Quando voltou o carro parou.

Quando parou, João mesmo que disse, Lili só fez isso: Ai meu Deus João, meu Deus João.

Aí os cara já chegou já metralhando Lili todo.

Aí João, no impulso, se jogou dentro do rio.

Aí pronto, se jogou dentro do rio, aí só o povo ouvindo aqueles tiros, aqueles tiros, aqueles tiros.

Foram 27 tiros. E no dia 27. Coincidência né?

Eu não acreditava não. Eu não acreditava.

Aí quando mandaram a foto pro grupo que eu tava, eu dei o zoom, aí eu peguei e vi mesmo que era. Porque eu vi logo a tatuagem que ela tinha aqui, assim.

E vi que era. Pelo jeitinho e tudo.

André

Ai, então, vamo lá.

Deixa eu me lembrar exatamente como foi.

Era um domingo à noite e um amigo meu de Muritiba recebeu a notícia.

Porque geralmente quando acontece esses casos, as pessoas que são da cidade própria, ou as pessoas que estão na redondeza, eles tem meios de comunicação mais fáceis de...

E aí essa notícia já chegou lá nesse meu amigo de Muritiba antes de chegar inclusive nas outras pessoas na Universidade que tinham uma aproximação com ela.

Aí ele falou assim: bicha, mataram Lili. Aí eu tipo, mentira, ridículo. Que mentira ridícula.

Não tava sabendo nem que Lili tava na cidade.

O quê? A vez que eu tinha encontrado ela tinha sido umas duas semanas antes disso.

Aí eu peguei e falei, não, é mentira.

Mas aí eu fui pesquisar no facebook, e eu vi uma imagem dela deitada no chão assim, na beira do rio. Tava de costas, não dava pra ver sangue, não dava pra ver nenhum ferimento. E aí, a pessoa que postou falava: “ah, Lili tá aqui jogada no chão e não chegou nenhuma ambulância ainda.”

Aí eu peguei e saí de casa e falei gente, eu preciso ir lá.

Só que quando eu saí de casa assim, tipo, meu parceiro tava comigo no dia, pegou e segurou meu braço e falou “André, você não acha um pouco perigoso você ir lá?”

Porque é isso, sabe, a gente recebe a noticia da morte de uma irmã e a gente fica com medo porque a gente não sabe como foi que aconteceu. A gente sabe que foi LGBTfobia e o nosso corpo, que também tá dentro da sigla, corre o perigo de sofrer a mesma violência simplesmente por se importar.

Eu acredito que tipo, o sujeito LGBTfóbico ele se sente ameaçado até pelas pessoas

que se importam.

E aí eu acabei não saindo de casa.

Foi o meu erro, assim, porque eu acho que se eu tivesse saído de casa o procedimento de funeral dela seria mais fácil, porque teria pelo menos alguém acompanhando a saída do corpo dela de lá, pra onde foi e como que se deu os procedimentos.

O CORPO DE LILI

Cláudia

Aí fizeram o levantamento do corpo dele lá. Foram os amigos dele mesmo, porque não tinha familiar, não tinha nada.

Botaram no caminho e levaram lá pra Santo Amaro. O NINA. Chegando em Santo Amaro, como foi amigo mesmo que levou, não tinha familiar nenhum, ele ficou lá, já tinha três dias lá, não foi, Drica? A gente não tava aguentando mais, até o pessoal da UFRB tava se mobilizando pra querer trazer de qualquer forma, porque senão ele iria ficar lá como indigente.

la pra alguma faculdade, eu sei lá o que eles fazem com o corpo da pessoa que fica lá.

Aí foi eu e Drica, a gente levantou um dia, colocamos na cabeça que a gente ia lá buscar.

Eu ainda brinquei que se eles não liberassem, eu ia trazer até no banco da frente do carro.

E aí a gente começou a correr atrás de documentação dele, fomos atrás de um homossexual que tava morando com ele, e ele levou a gente até lá na casa dele. Aí foi quando a gente pegou uma peça de roupa dele. A documentação dele que a gente achou foi uma carteira de trabalho.

A gente pegou, foi pra Santo Amaro, ela teve que se identificar como madrinha dele, que não sei o que lá, que isso, que aquilo.

Que ele não tinha familiar nenhum.

Aí teve o protocolo todo de documentação, porque o promotor tem que liberar alguma coisa, isso e aquilo.

André

Foi tipo, um dos momentos mais loucos da minha vida.

Mas uma loucura que já não era desconhecida pra mim, assim. Que é o processo de negligência de estrutura básica pro ser humano que não se aplica a pessoas transsexuais e travestis assim.

Então, em São Paulo, teve um homem trans que era conhecido como Neguinho.

Ele não foi assassinado, mas morreu por conta de um câncer no estômago. E aí o procedimento para enterrá-lo foi super complicado, porque não existe família nesse momento. E aí a burocracia, a lei, ela pede que o direito do corpo da pessoa é da família, mesmo que essa família seja inexistente.

E aí é aquele procedimento de correr contra o tempo, porque o corpo apodrece.

Pra poder juntar o máximo de informação possível pra conseguir chegar.

Nesse caso em São Paulo, é, foi muito foda, muito difícil porque a gente não sabia o nome de batismo dela. Dele.

Então se a gente não sabia o nome de batismo... E era uma pessoa que vivia em situação de extrema vulnerabilidade, ele era catador de lixo, dependente de drogas, de álcool, era uma pessoa que a gente não tinha informações o suficiente pra conseguir.

Tinha o carinho assim, porque ele morava numa casa embaixo da casa de minha vó. Sempre tinha aquela aproximação, porque tava sempre perto, mas esse tipo de diálogo sobre o coisa eu acredito que ele não tinha com ninguém, nem com a mulher dela, que morava com ela. Com ele.

E aí, foi isso assim, a gente teve que revirar o lugar onde eles moravam assim, tipo, de cima a baixo pra poder achar um documento.

Achamos o documento, descobrimos o nome, aí fomos no cartório pra saber como é que se procedia pra descobrir.

Ele tinha vindo de uma cidade super distante, no interior de São Paulo, que não tinha contato com a família há mais de 26 anos, e que ele tinha sido adotado e tudo mais.

E aí um certo momento ele se viciou em drogas e fugiu de casa, fugiu pra São Paulo e aí tipo, a gente conseguiu juntar o que era necessário pra conseguir esse respaldo, pra conseguir a retirada do corpo. Esse processo foi muito mais bizarro em comparação com o processo de Lili, porque em São Paulo não tinha como fazer uma movimentação política igual foi feito aqui com Lili, por conta das relações se darem completamente diferente.

Ele era um nome que todo mundo desconhecia.

Lili não era um nome que todo mundo desconhecia.

Fabiana

Já aconteceu antes.

Inclusive a minha amiga, que eu convivi mais de quinze anos.

Aí amigo, foi traumatizante. Quer dizer, foi não, é traumatizante.

A gente trabalhava na noite, em Feira de Santana.

Aí por ela ser muito bonita, chamava muita atenção, a gente acredita que foi, assim, um crime de ódio. Agora de uma trans para com outra.

Foi comprado, o assassinato dela.

Aí a galera, a polícia, as outras trans do ponto também, acham que alguém lá não gostava muito dela, pelo fato dela incomodar.

E aí quis eliminar.

Velho, por eu já ter passado por uma situação anterior a dela, a gente realmente se fragiliza, né?

Esta amiga minha que foi assassinada em Feira de Santana.

Por eu estar presente no momento do assassinato dela, ter visto o cara parar a moto, disparar a arma de fogo, entendeu?

De ver ela cair no chão, desfalecer.

E aí, por ela não ser da cidade, não ter conhecimento e a gente ter uma convivência né, de anos. Eu que tive que correr atrás de todo o processo burocrático, e também de funeral, tudo mais.

Então eu já tinha passado por isso, eu já tinha uma determinada experiência para atuar na situação.

Aqui, com Ran, eu faço parte do coletivo que atua em São Félix.

E foi, no caso, através dessa informação dela que a gente veio aqui.

Soubemos que ela não tinha parente de primeiro grau vivo, e tava com todo esse processo burocrático pra ser resolvido.

Porque, tu sabe, assassinato em via pública geralmente ele precisa de informações, precisa de parentes pra fazer liberação do corpo e tudo mais.

E ela não tinha parente de primeiro nem de segundo grau.

E aí, a gente veio pra tentar solucionar a questão, porque o DPT de Santo Amaro não queria liberar, não tinha fins lucrativos para poder fazer a parte burocrática.

E por ser uma pessoa muito conhecida, na cidade, a gente através de pedidos foi até o comércio, até vereadores, um suposto pai que ela tem.

Adriana

Rapaz, irmão que Lili tem é Ciro. Que fala que é Ciro.

Que fala que é filho de Fará, do pai que não é pai dele.

Eu não acredito que seja.

E não adiantava de nada, por que o pai nunca registrou Lili, então Ciro pra justiça lá, no NINA lá, não entrava como família.

Porque na documentação não comprovava nada.

Porque a família de Zamar não é daqui, entende Udi? A família dela é do Rio de Janeiro.

Não é que ele não tenha família, é porque a família dela é do Rio de Janeiro, tanto que ele é carioca.

André

Quem?

Todos os parentes que o povo falava que tinha não existiam não.

Irmão, irmã, essa galera não apareceu não.

Ou era tipo uma ficção muito ficção, assim, ou essa galera realmente não se importou e não veio.

Não veio ninguém, só essa madrinha.

É isso, com Lili foi complicado porque a gente descobriu que ela só tinha a mãe e a mãe tinha morrido.

Aí, como Lili era uma pessoa muito conhecida, eu percebi que muitas pessoas próximas estavam certas de que alguém iria fazer alguma coisa.

Ela morreu no domingo, na segunda-feira eu passei o dia perguntando pra um e outro: e aí, notícias de Lili? Ah, uma irmã dela tá indo lá em Santo Amaro pra resolver. Outro dizia, Ah, um irmão dela. Já apareceu vários irmãos.

Aí quando deu umas 5 horas da tarde eu liguei pro hospital lá em Santo Amaro e eles: não, ninguém apareceu aqui não. Aí foi o momento que bateu o desespero, assim. Não, o momento não foi esse.

O momento que bateu o desespero foi quando o cara pegou e falou: “e é três dias viu? Senão o corpo vira propriedade do hospital.”

Aí bateu o desespero.

E aí quando chegaram Ran, Fredieh Simons e Fabiana. Vieram, tipo, de Feira de Santana pra cá para ajudar nesse corre.

E aí, na terça-feira a gente voltou a tentar gesticular as coisas todas, pra tentar descobrir como é que... Aí ligamos, não podia de forma alguma retirar o corpo.

Nenhuma dessas quatro malucas correndo de um lado pro outro da cidade, nenhuma delas poderiam ir lá e retirar o corpo, ninguém tinha direito.

A gente começou a fazer ligações pra promotora de Salvador, dizendo que assinava um papel afirmando que um de nós éramos parceiro homoafetivo de Lili, que assim a gente poderia tirar. Mas aí a gente foi na delegacia de Cachoeira e ele disse que não ia aceitar, porque quem tinha que mandar pro hospital era o delegado, aí o delegado disse que não ia aceitar esse papel assim.

E a gente passou por uma situação muito engraçada, porque a gente saiu andando na rua perguntando, comentando com um e outro, e várias pessoas vieram com uma história de uma teoria da conspiração sobre quem era o pai de Lili.

E algumas pessoas disseram que o pai de Lili era um advogado daqui da cidade. A gente foi bater na porta desse cara assim, e aí tipo o cara: “Velho, isso aí é uma coisa que as pessoas falam. Mas é porque Lili parecia muito com o meu filho mais velho, e a galera tem essa ideia. Infelizmente eu não posso ajudar vocês.”

Mas foi muito engraçado, assim, isso era 11 horas da noite e a gente bá bá bá na porta do cara, o cara tipo olhou pra nossa cara “vocês querem comer?” Deu comida pra gente, porque a gente tava tipo, a nossa imagem devia tá uma imagem, tipo, a gente tinha acabado de perder uma irmã e na iminência de não conseguir enterrar dignamente ela, então a gente devia tá com uma cara de puro desespero e desgraça.

Aí, beleza, a gente saiu da casa desse homem com o tanto de coisa que a gente tinha quando entrou na casa dele, ou seja, nada.

Fabiana

Assim, segundo informações, esse rapaz, esse senhor, ele tem um escritório de advocacia.

A gente ficou sabendo, através de pessoas da cidade, de que ele era o suposto pai.

E por ele ter uma condição financeira maleável, dava pra gente correr atrás para poder adiantar alguma coisa.

Inclusive o filho dele é a cara de Lili.

É Lili sem estar travestido, até os dentes, tudo. Mesma coisa.

Só que ele disse que não era.

E justamente por ter essa semelhança, a galera meio que confundia.

Mas até então, né?

Filho de puta, tira a mãe da culpa.

Ele até ajudou, ele foi ótimo.

Ajudou, conversou.

André

Ai no outro dia, na terça-feira, as bichas foram pra delegacia porque Elder Ran tava com o documento que dizia que ele era o parceiro homoafetivo de Lili, assinado pela promotora.

Foi quando o delegado disse que não aceitaria, aí ligaram para a promotora e aí a promotora falou com o delegado e o delegado aceitou finalmente.

Só que aí a gente saiu, quando a gente voltou, quando as bichas voltaram de novo o delegado falou: não vai rolar porque acabou de aparecer aqui uma madrinha de Lili e ela reclamou o corpo.

Aí tipo, tudo que a gente tinha feito foi por água abaixo de novo. E o delegado também não permitiu que ela tirasse o corpo por que tinha esse procedimento em andamento, então chocou tudo e nenhum dos dois. Aí a gente começou a andar na cidade, enlouquecido, ensandecido, caçando essa madrinha de Lili, aí a gente encontrou Drica. Tava Drica e a mulher que perdeu os filhos no incêndio, as duas já tinham ido em Santo Amaro e voltado com as mãos abanando por que não tinham liberado o corpo.

A gente se encontrou e primeiro a gente fez tipo “Ah, você tá atrapalhando meu processo” um do lado e outro do outro.

Aí daqui a pouco a gente, não espera aí, vamos todo mundo na delegacia que a gente só sai de lá agora com a autorização de retirada do corpo.

E aí a galera foi e eu fui fazer o outro movimento, que era de arrecadação de fundos pra conseguir pagar todos os trâmites.

E aí eu fui direto pra dentro da Universidade, peitar os professores militados que são a favor das causas sociais assim, fui olhar no fundo do olho deles e dizer assim:

e aí, abre a carteira.

Ceguei de assalto mesmo, assim.

Vários professores que se colocam como engajados, na hora tirando dez reais do bolso pra colocar. Isso foi uma coisa que me marcou muito assim, muito, porque, puta que pariu, sabe.

Você sabe, existe o site da lei da transparência, você sabe quanto essa galera recebe.

Mas felizmente a gente conseguiu arrecadar alguma grana com alguns professores, alguns professores, dois ou três, fizeram uma doação expressiva.

E a gente conseguiu com a prefeitura o caixão e as flores.

E a gente conseguiu com um cara que o povo dizia que era parente de Lili, que é dono de uma farmácia daqui da cidade, a gente conseguiu com ele o valor da cova, que era um carneiro na verdade e que foi mais caro.

Esse cara foi tipo uma benção que apareceu no dia.

Esse valor e todos os valores de procedimento funerário.

Fabiana

Depois a gente foi até a assistência social, pra ver o que é que a galera podia ajudar.

O Tato⁷ já sabia da situação, já tinha liberado o funeral. Mas aí a funerária, por não ter recebido os fins lucrativos, ou algum processo licitatório que não ocorreu da maneira legal, eles não queriam liberar.

Aí acabou que a gente teve que ir no corpo a corpo, pra conversar com essa pessoa. Pra tentar fazer a parte dele.

O prefeito deu ordem, pra ser resolvido de imediato.

As outras partes a gente foi no comércio.

Algumas pessoas que conviveram com ele, na infância dele, na adolescência também, super ajudaram.

Cláudia

Então, a gente foi pra lá, pegaram, tiraram o corpo dele pra gente ver, a gente viu

⁷ À época, prefeito de Cachoeira.

tudo direitinho. Quando tava tudo certo, só faltou o delegado fazer alguma coisa lá, não foi, Drica? Liberar algum papel lá.

Aí a gente pegou, voltou de Santo Amaro para cá. Aí foi, esperou o delegado, o delegado demorando demais pra fazer coisas também.

Nisso já tava começando a chegar homossexuais na porta da delegacia, né?

Aí quando ele foi vendo que foi chegando o pessoal, ele falou assim: Não, vou liberar logo.

Adriana

O delegado mandou a gente voltar pra cá, pra eu poder depor.

Mas foi isso que aconteceu, porque eu já tava ali num estado de nervos horrível.

Desde de manhã, a gente indo e voltando de Santo Amaro.

Aí a delegada lá dizendo pra mim, Drica, se fosse por mim vocês saíam daqui agora com o documento. Mas o delegado disse que vocês tem que voltar, pra pegar esse documento pra voltar pra cá pra liberar.

Ah, eu cheguei aqui soltando fogo pelas ventas.

Aí, o policial: “você tá nervosa?”

Eu, falei: “você tá achando o quê? Eu tô andando desde cedo de lá pra cá, eu sou alguma desocupada é? Estou nervosa sim. Quer saber de uma coisa?” Aí peguei os documentos todos de Lili, joguei em cima da mesa.

Aí, lá na porta da delegacia dá pra ver do lado de fora.

Aí eu falei: “você tá vendo ali fora?”

Aí ele falou “tô”.

Eu falei “pois, você tá vendo bem né? Se vocês não me der esse documento agora, eu vou sair. E vou deixar que eles resolvam o problema, tá bom pra você?”

Aí um olhou pro outro e falou “não, calma aí.”

Daqui a pouco vem com o papelzinho: ó, vai resolver seu negócio em Santo Amaro.

Ó Udi, eu peguei e sai pela porta, na hora todo mundo olhou, não me esqueço desse quadro.

Cláudia

Parece que a gente tava com o troféu do Oscar na mão.

Adriana

Quando eu fiz assim [faz gesto de balançar um papel no ar] todo mundo gritou.

Cláudia

Aí a gente pegou, entrou no carro e se picou pra Santo Amaro de novo.

Quando a gente chegou lá, aí pronto, ficou esperando a funerária vir pra pegar o corpo dele.

A gente mesmo que vestiu ele, não foi Drica?

Rasgamos a calça porque já tava um pouco inchado.

Agora engraçado, tava todo arrepiado, você lembra?

Adriana

Foi. Mas é do frio.

Cláudia

É, todo arrepiado.

O corpo a coisa mais linda do mundo.

Meu bichinho, tadinho.

A gente ainda retou, porque o rapaz chegou e mostrou que o primeiro tiro que ele tomou foi aqui [aponta pra parte inferior do crânio] lá ele, e que afetou muito o crânio.

Aí o rapaz pegou assim pra mostrar a gente, quando ele pegou fez trrrá, parecia um ovo de páscoa. Isso aqui estralou tudo, afundou tudo.

Sabe, foi muita maldade que fez com ele.

Aí pronto, a gente vestiu ele todo bonitinho e colocou ele dentro do carro da

funerária.

Isso já à noite.

Aí, meu filho, o carro de minha mãe o farol pifou. Ai eu falei, o carro da funerária vai na frente iluminando a estrada pro carro de minha mãe, que o farol pifou.

Aí a funerária foi andando, andando, andando.

Primeiro teve o negócio do formol: bota o formol, não bota o formol.

Quando a gente chegou ele já tava todo aberto.

Descosturaram ele lá, botaram formol e entregaram pra gente.

Meu filho, aí você não sabe não. O carro da funerária do nada parou. Parou de funcionar.

Eu disse assim, meu Deus do céu, o que é isso gente?

Perto da estrada, mas dentro de Santo Amaro.

Eu com fome, minha boca amargando, sem comer nada. Ai, meu Deus.

Aí cheguei assim, abri o carro da funerária e falei assim: “viado, se fosse pra sua parada gay você já tava lá brilhando. Mas como é pra ser enterrada, você não quer de jeito nenhum.”

A bicha não queria ir não.

Mas eu falei “tu vai, vai, que você não vai ficar aí como indigente não.”

Tava conversando com ele parecendo que ele tava vivo.

Menino, e parou a funerária e o homem tome-lhe tentar ligar o carro e não funcionava de jeito nenhum. O filho de Drica sentado no passeio, eu já me sentei também por causa da minha coluna, que eu não aguentava mais nada, a daqui atravessou e já comprou um lanche.

E o carro nada de pegar.

Resumindo, quando eu olho pro lado de lá, que avisto um carro preto, lá vem outro carro da funerária. Eu falei assim: eu vou parar esse homem.

Aí a gente trocou o caixão no meio da rua.

Ó, nós carregando o caixão no meio da rua, de um carro pro outro.

Botamos em outro carro e o carro da funerária que foi buscar Lili dormiu em Santo Amaro, que é o que ele queria mais uma vez que era dormir mais uma noite lá, né?

Ele não queria ser enterrado de jeito nenhum.

Chegamos, colocamos ele nesse carro e aí seguimos.

Chegamos e aí fomos direto pro velório municipal.

E aí quando chegou lá, os meninos da UFRB tinham juntado pra fazer. Mas o meninos da UFRB fizeram várias coisas, eu não sei o nome deles. Quando chegou já tinha a coroinha dele rosa lá, as flores, já tinha café, tudo bonitinho.

A bandeira que ele fazia a parada gay, a gente mandou buscar lá na ladeira.

A gente colocou tudo bonitinho.

Você tava lá, você viu.

Todo mundo sem condições, sem ajuda familiar, sem nada.

Tato aí, que é o prefeito, ele só fez mesmo dar o caixão mesmo. Mais nada.

O VELÓRIO DE LILI

Fabiana

Tipo, participei até o momento que se foi resolvido tudo. Até o momento que arrumou o corpo. Arrumei juntamente com outras pessoas.

O caixão chegou, e quando tava aqui a gente foi fazer aquela questão de ajeitar as flores.

O rosto.

Por que a situação dela foi crítica, foram 27 tiros.

E aí, a pessoa não tava... [Pausa, se emociona.]

Mas a gente fez o que a gente pôde.

Eu acredito que nesse momento, a pessoa que fez isso, ela tava com muito ódio.

Eu não sei quantas balas uma arma tem capacidade. Mas você percebe que aí não foi uma arma só.

É como se fossem duas ou três pessoas atirando ao mesmo tempo.

Um desconforto, insegurança. [Pausa, se emociona.]

Infelizmente, a gente tá numa sociedade que a gente não pode apontar ninguém, mas também não pode duvidar de ninguém.

A gente nunca sabe de onde pode sair o próximo tiro.

Então, realmente, é uma sensação de impotência, na verdade.

Por que na maioria desses casos a gente sabe que não tem solução, né?

Então, por aí você tira.

Cláudia

Eu, pelo fato do que aconteceu com ele, hoje, eu me previno muito.

Em relação a fatos que já aconteceu, que possa acontecer comigo, que já aconteceu com algumas amigas minhas, eu fico meio receosa.

Porque homem, querendo ou não, em relação a mim, ele me vê tipo com minha namorada ali. Eu tenho 36, ela tem 17.

Então é aquela coisa assim, tem homem que as vezes sente raiva daquilo ali. Sente vontade de tá com ela, não tá e me vê estando.

Eu tive uma amiga minha na época que eu tava namorando com Daiane, eu fiz amizade com uma lésbica bofinho igual a mim, que ela era pegadora. De lá de Tancredo Neves.

Pegava uma mulher, tava com uma mulher linda.

Juntou 4 cara, pegou ela, estuprou ela, acabou engravidando.

Então, meu maior medo é isso aí, é agressão.

Que nem eu, quando fui presa mesmo, me bateram como se eu fosse homem.

Os policiais.

Eles falaram comigo “você não é homem? Não se veste como homem? Então você vai apanhar igual um homem.”

E da mesma forma que eles deram os pau lá em Henrique deram em mim também.

Então assim, esse medo da... assim, esse medo assim, dessa agressão da população em relação à gente assim, eu acho que hoje, quanto mais discreto a gente for. Eu digo em atitudes, entendeu? Tipo, você correr atrás igual tipo, igual você correr atrás de uma melhor posição na sociedade. De você ter sua independência.

E mesmo assim você não tá escape de acontecer não, porque é tudo mesmo questão de ódio no coração do ser humano.

É falta de amor mesmo, porque você dispara um tiro na cabeça de uma pessoa, você sabe que ela tá morta e você disparar mais 26 tiros igual foi o caso de Lili, é você ter muito ódio, é você ter muita raiva. Entendeu?

Fabiana

Já passei por situações assim, não a esse ponto. Tipo, crítico, né? Mas já passei.

Eu trabalhei em Salvador.

E aí tá com o cliente, em determinado lugar conversando, parar homens em motos e abordar a gente. Levar pertences do cliente que tava conversando comigo naquele momento.

Então, a situação é insegurança mesmo.

A gente sabe que nessa sociedade tem defesa pra quem tem dinheiro.

Se você tem dinheiro, você tem segurança. Até pra você se locomover, você tem ali seu carro, você tem uma boa moradia, você tem uma boa condição que te permite não ter que se expor tanto.

E até pra situações negativas, você consegue resolver.

Você coloca dois, três advogados, eles começam a oprimir e se acha solução.

Mas a maioria dos casos de trans assassinadas, de trans agredidas, a gente vê que não tem solução. São casos isolados.

André

Assim, era uma coisa de tipo muito, muito, como eu posso dizer, muita raiva, por ter acontecido com Lili.

Por não acreditar que algo assim poderia acontecer com a pessoa Lili.

Mas por trás do discurso uma sensação de que é muito o que se espera.

Por exemplo, Fabiana e Fredieh, no momento que a gente parou, sentou e conversou, as duas falaram assim, começaram a conversar “quando chegar o meu momento, quando chegar a minha vez”, como se fosse uma sensação de que é o que já se espera.

E a gente espera mesmo, a gente espera por que no nosso cotidiano tem muita gente que avisa, que deixa avisado.

Que esse dia vai chegar pra gente um dia, sabe?

Pessoas, mulheres trans e travestis principalmente. Homens trans. E bichas não-binárias.

Assim, colocam o rosto na rua já ouvindo palavras de ódio ou então as churrias né, que são feitas numa tentativa de fazer algo engraçado mas que não deixam de ser

uma aviso também.

De que essa pessoa que tá vindo ali é uma pessoa estranha ao meu olhar, e que ela tem um limite do que ela pode fazer ou não, e se ela ultrapassar ela tá me ofendendo.

E a partir do momento que ela ultrapassar esse limite eu tenho o direito de tirar a vida dela.

Todo mundo sente isso.

Adriana

Agora, Udi, as pessoas assim.

Eu vi isso no velório e no enterro.

As pessoas, elas tavam referindo a morte de Lili a homofobia.

Cláudia

E não foi homofobia.

Adriana

Tá descartado, isso não foi homofobia. Homofobia não tem nada a ver com a morte de Lili.

A MOTIVAÇÃO

Cláudia

Não mataram Lili por Lili ser gay.

A outra versão da morte de Lili foi que falaram que tinha um travesti traficando no brega. Hoje aqui existe tipo aquela lei assim, é Cachoeira é Cachoeira, é São Félix é São Félix.

Hoje pra você ser um traficante aqui dentro é como se você fosse um funcionário

de Edson Pereira.

Quem é o traficante daqui que tem que lhe empregar, você não pode traficar sozinho, porque se você for traficar sozinho ele vai mandar lhe matar. Então rolou essa versão.

Só que Lili não era traficante. Isso eu não tô defendendo ele não.

Usuário ele era sim. Se um dia ele já traficou eu não me lembro. Não sei, não posso afirmar assim pra você porque eu nunca comprei na mão dele, porque eu também já fui usuária.

Mas é aquela coisa assim, Lili era a maconha dele, aquela coisa com a maconha dele, ele gostava muito de fumar, de viajar, disso e daquilo.

Mas de parar ali pra tá traficando, não.

Ele podia até namorar um traficante, ele podia até botar um traficante dentro de casa, ele podia até acolher 10 traficantes.

Mas, pra você ver aonde a boca maior de Cachoeira mora que é na ladeira Manuel Vitória. Ele entrava e saía de lá de dentro e ninguém mexia com ele. Se fosse por alguma coisa, eu acho que podia assim ter tido até uma troca de cabeça.

Tipo assim, podem ter usado da inocência dele e ter falado não, a bicha que tá traficando aqui é Lili. Eu acho assim, entendeu?

Adriana

Se ele morava lá em cima no coisa, como é que iriam esperar ele descer pra matar ele aqui embaixo?

André

Olha a teoria do tráfico no brega é impossível, por que Lili tinha acabado de chegar de Salvador. Lili tava morando em Salvador.

Como é que a mulher tá traficando no brega de Cabeluda em Cachoeira? Isso é incabível.

A teoria que eu ouvi, e que eu acredito, é que realmente ela ia depor no outro dia, sobre o assassinato da mãe, e é muito descarado assim, sabe?

No dia anterior desse procedimento ela é assassinada, sabe?

E de uma forma totalmente planejada, carro com placa levantada, cena de filme mesmo, sacou? Homens todos vestidos de preto, com arma de calibre não sei lá

das quantas.

Cláudia

Então por tráfico, eu acho que não.

O que aconteceu foi, eu acho que essa pessoa que tava traficando no brega, estava traficando pelo pessoal de São Félix. Os caras daqui de Cachoeira soube, e mandou o aviso dizendo: se continuar traficando nós vamos matar, eu não sei quem é a travesti não, mas nós vamos matar. Uma, que Lili tinha peito mas Lili não parecia uma travesti. Lili não usava mega hair, não botava uma sainha, um croppedzinho. Lili não andava no brega como uma prostituta, entendeu? Então era aquela coisa assim, até porque se ela fizesse isso ela não seria aceita em vários eventos aqui em Cachoeira, como ela sempre foi.

Então, ali foi uma troca. Isso aí que aconteceu com Lili é uma coisa que, não sei, se matasse até João que tava do lado dele tinha até mais motivo.

Que João sempre foi um cara sem muito coração, não que ele seja ruim, não.

Adriana

Comprou meu short e até hoje não pagou.

Ficou rico.

Falo mesmo.

Porque a partir do momento que o viado ficou rico a obrigação dele era pagar o short na minha mão.

Cláudia

Pois é, bota na Pititinga⁸ aí.

Então, o cara que tava com ele era um cara golpista, era um cara que era capaz de tudo pra ter dinheiro.

Lili se contentava em fumar o beckzinho dele e comer a merendinha dele, e deixar

⁸ Programa de Rádio e Web-rádio, com formato de informativo cultural, com o objetivo de veicular informações de política, esportes, cultura, lazer, etc... em Cachoeira, São Félix e região.

ele com a praia dele, com o rio dele.

Às vezes ele falava até assim “a gente não pode mais nem ir pra prainha.”

Prainha é um lugar aqui que a gente ia tomar banho de rio que é uma delícia, a gente ia quase todos os dias. Aí chegava lá a gente fumava um, ficava viajando isso e aquilo.

E aí ele começava a falar: Poxa, antigamente não era assim né Mei? Antigamente só vendia maconha, hoje vende crack, cocaína, não sei o quê. Empata a gente de ir pros lugares que a gente gosta.

Aí pronto, ele sentou na beira do rio, disse que ele ainda tava com o celular assim pra tirar uma foto da lua que tava perto daquele negócio da cruz de São Félix. Não tem aquele negócio da cruz?

Disse que a lua tava bem sincronizada por ali. Aí que ele tava pra tirar uma foto ali.

E disse que tava sentado com as perninha assim cruzada e João do lado, e os cara parou e pá.

Ah, o enterro dele foi a coisa mais gostosa do mundo.

O ENTERRO

Adriana

Foi perfeito, dentro das condições.

Cláudia:

Pra você ver que a alegria e o amor dele irradiou o enterro, que ao mesmo tempo que a gente chorava agente gritava “Kikikiu, olha a Pringles”.

Não tava falando da Pringles hoje com vocês?

Por que ele é tão criativo pô, que ele foi no Pereira⁹ comprar um salgadinho. E você já viu aquela batata Pringles? Que ela é redondona assim, grossona. Aí pra ele não falar outro nome, ele dizia, eu só gosto da Pringles tá?

⁹ Rede de supermercados sediada em Cachoeira-BA.

Ai pronto, a gente no enterro gritava: “Eu só quero a Pringles! Quero porque quero!”

Ao mesmo tempo que a gente gritava no enterro, a gente chorava.

É a Lilica que tá passando.

E naturalmente, o enterro quando ele tá ali naquele velório municipal ali, ele vai naquele jardim faz a volta e vem. Quem disse, meu filho, que a gente deixou?

Nós vamos subir é cá, que o viado tem que dar a volta na rua dele, meu filho.

Quando chegou na porta dele a gente levantou o caixão dele.

Menino, eu comi uma água, eu só sai de lá da porta do velório dele 4 horas da manhã. Saí ruim, ainda fui pegar os dedos dele pra colocar assim, eu lembro que eu estralei.

Lembro que mandei os viado pintar as unhas dele: “pinte, pinte, que eu não tô guentando pintar.”

E os meninos ainda fumando um na porta do coisa dele. Era aquela coisa que ao mesmo tempo que Bruna se acabava de chorar, a gente lembrava das coisas dele que parecia que ele vinha na gente assim, que a gente se acabava.

A gente falava assim “a gente tá na porta de um velório, cala a boca. Velório não é pra ficar assim não, bora chorar gente.”

A gente não tá conseguindo chorar no enterro dele, entendeu?

Mas depois que a ficha veio caiu, que veio aquela coisa, a gente ficou assim: a gente perdeu uma pessoa que era alto astral demais.

Tipo agora mesmo que é São João, era certo dele subir essa rua aqui dando pirueta.

Por que ele participava do desfile 25 de junho, ele era baliza¹⁰ meu amor, ele vinha subindo aqui ele acabava com tudo.

Adriana

Fechava, a bicha.

Cláudia

¹⁰ Participante de Fanfarra em desfiles cívicos que acompanha o desfile na frente carregando um bastão.

E quando ele passava a gente gritava e ele aí ó, já véi.

Teve uma vez que ele deu uma pirueta aqui que ele desequilibrou, eu disse “viado, você tá ficando véi, tu para de dar essas pirueta sua viu?”

Aí ele ó, dando as pirueta dele.

Era aquela alegria toda, amava dançar.

Até participar daquele programa de Carla Peres, você lembra que teve? Porque você é novo, acho que você não lembra.

Adriana

O sonho dele era entrar no Big Brother.

Cláudia

Deve ter vídeo. Se você procurar no Youtube deve ter vídeo dele do Big Brother. Todo ano ele se inscrevia. Futuque que você vai achar os vídeos dele lá.

Eu dizia assim “viado você vai entrar no Big Brother?”

Ele dizia “vou entrar meu amor, e só saio com 1 milhão de lá, porque eu vou arrasar”.

Ele ganharia, com toda certeza do mundo, só se Deus não quisesse.

E resumindo, minha filha, o cachorrinho dele hoje mora com ela.

O que presenciou o assassinato da mãe todo, e onde Lili ia, o cachorro ia atrás.

Adriana

Ficou muito tempo indo atrás dele, lá na casa.

Toda noite ele ia atrás pra ver se achava Lili.

Cláudia

Aí pronto, hoje o cachorro tá aí com ela.

E Cachoeira tá sem a estrela da gente, que é Lili.



Figura 06 Fonte: Arquivo Pessoal

3. CADAVEROSSEMELHANÇA: O FANTASMA DE LILI E OS OUTROS

“É duro, é duro ser constantemente invadido, nem com a porta de aço não adianta, eles se fazem, se materializam.”

(Hilda Hilst – Fluxo-floema)

“Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele.”

(Jota Mombaça – O mundo é meu trauma)

Cachoeira é, antes de um município, um organismo: possui seu fluxo próprio, altera de dinâmica facilmente. Quando alguém morre, e esse alguém é parte constitutiva desse organismo – talvez seu coração, seus pés ou suas mãos – a cidade silencia. É comum ouvir nas ruas, quando o trânsito parece menos caótico, quando as pessoas andam sem muito barulho, quando os encontros parecem menos efusivos, alguém questionar: “quem foi que morreu? Cachoeira tá quieta.”

O quê morreu, em Cachoeira, quando 27 tiros atravessaram a Orla da cidade, atingindo Lili no rosto? Que órgão era você, Lili? Os pés? Àqueles que se movimentaram por entre essas casas coloniais, que conheciam e circulavam livremente por todos os espaços da comunidade? As mãos que construíram essa cidade, que lhe deram vida? A boca? Esse rasgo de comunicação, do riso, do grito? Ou talvez, um órgão mais interno, um tendão, um músculo, um nervo que liga os pedaços desse organismo, que o mantém funcionando, que é revestido e escondido por uma pele lisa e limpa, mas que por dentro é sangue, ossos e silêncio?

Quando Cachoeira começou a silenciar? No oitavo tiro? Ou só na manhã do enterro? Além de você, alguém mais fora atingido? Suas amigas, sua companheiras, sua família? Quantas balas nos alcançaram?

Norbert Elias, em sua obra “A solidão dos moribundos”, afirma que a morte é um problema dos vivos. E quando esse corpo morto é de uma travesti? E quando os vivos, que causam e que celebram essa morte, recusam transformar esse cadáver em um problema seu? E quando essa morte é transfigurada de um problema social para uma solução, uma limpeza? Alguns meses depois de sua morte, numa conversa de bar, alguém falou sobre você e, quando eu demonstrei certo pesar, uma moça aparentemente incomodada me repreendeu. “*Não vem não, eu sei porquê mataram. Eu sei que ela era envolvida.*” De modo brusco, interrompe-se o luto. Quando questionei “*Envolvida com o quê?*”, ela respondeu com um levantar dos ombros e uma torção no canto da boca. Não sabia. Não sabia, mas continuava a compreender você, Lili, dentro de um plano anterior, externo à você, mas por onde você foi capturada no momento da morte e depois dela.

Esse capítulo será uma tentativa de compreender esses planos, *frames* do que pensam sobre você agora, morta e viva ao mesmo tempo. Do fascínio, da coragem e dos ternos afetos que você desperta em alguns. Do medo que você desperta em outros. Entender por que uma travesti morta irá se tornar um fantasma. E como transformará sua inexistência em memória viva da crueldade do cisgênero, de sua coerção de estabilidade, de seu comando “ou gênero ou morte”. Entender sobre como você será, sobretudo, nosso desconforto em comum, uma presença escandalosa da dor de existir desconforme, uma boca proferindo impropérios contra a normalidade de nossa democracia homicida, de nossa biologia divinizada, do falo viril erguido em nossas instituições. Uma travesti morta será a prova do horror.

Começemos pelo silêncio.

3.1 – O enterro



O prédio do Velório Municipal Manoel Francisco dos Santos possui uma arquitetura simples, e é basicamente composto de duas salas contíguas e mais dois aposentos externos para o uso dos funcionários. Em Cachoeira, o prédio é popularmente conhecido como Pedra Branca, por conta do suporte de mármore que fica no meio das duas salas e que sustenta os caixões dos velados. É comum, na cidade, ouvir alguém brincando “Te vejo na Pedra Branca”.

À caminho do velório, às 08 da manhã do dia 30 de agosto de 2017, a cidade estava completamente silenciosa. Crimes violentos, que se tornaram comuns nos últimos anos em cidades do interior da Bahia, causam esse tipo de efeito na dinâmica do município. Segundo Weiss (2014), a morte é um fato de ordem coletiva e mobiliza toda a organização social em torno dela, pois nenhuma sociedade permanece indiferente ao acontecimento. Esse tipo de mobilização, diante do corpo morto, pode resultar nos ritos fúnebres de fato (queimar, enterrar, comer, inumar, etc...), mas em Cachoeira, também pode ser escutada no silêncio.

Quando cheguei no velório, encontrei e cumprimentei dois amigos na porta. Estavam visivelmente cansados e quando me aproximei falavam de amenidades e contavam algumas anedotas do enterro. Ambos haviam participado dos processos anteriores ao velório, na declaração do corpo, arrecadação de dinheiro para o traslado, caixão e outras despesas do processo fúnebre, arrumação do espaço, etc. Um deles havia viajado de outra cidade para estar no enterro e não tinha

dormido na última noite.

Na frente do velório, estendido sobre a muralha, uma bandeira LGBT, imensa, anunciava um certo diferencial com relação a outros corpos velados na casa. Depois de cumprimentá-los, entrei na capela e me dirigi a sala 01, onde o corpo de Lili estava sendo velado. De acordo com o caderno de visitação de capa laranja, aberto na porta da sala, sou a décima segunda pessoa a chegar no velório. A sala é simples, branca, com dois assentos extensos na lateral, onde algumas pessoas já estavam acomodadas. Uma imagem lenticular de Jesus/Maria no centro da sala, abaixo do suporte de mármore onde fica o caixão, fixa minha atenção.

Esse tipo de imagem é bastante comum em casas no interior da Bahia. São aquelas em que, ao movimento do espectador, a imagem se modifica. O processo de impressão lenticular faz uso de uma combinação por sobreposição de um conjunto de imagens à serem impressas em uma lente lenticular, promovendo ilusões de profundidade ou movimento e – o que causa mais espanto aos olhos – a possibilidade de modificação da figura impressa ou de realizar efeitos visuais quando vistos a partir de diferentes angulações.

Minha avó possuía várias imagens dessas em casa, todas elas, como a que estava pendurada logo a frente do caixão de Lili, tinham conteúdo cristão. Mas, se há algo que me deixa preso à esse tipo de imagem e que me faz estancar o passo toda vez que passo em frente a uma delas, é tentar entender, no próprio movimento, quando uma cena se torna outra. É engraçado e um pouco frustrante.

Mesmo que se passe de um lado para o outro, desacelerando o passo e de olhos bem abertos, atento para não perder nenhum detalhe, a troca de imagens é precedida apenas de um borrão onde figura alguma consegue ser visualizada. Esse borrão, essa *gray area* da impressão lenticular, é o momento exato em que o quadro não é mais nenhuma das duas imagens sobrepostas, mas aquelas milhares de fatias perpendiculares, fragmentadas e indistinguíveis do objeto, uma zona indiscernível, do que escapa aos olhos, bem ali, debaixo deles. Na imagem da capela municipal, abaixo do corpo de Lili, Jesus se transformava em Maria caso você andasse da direita à esquerda do caixão. Lili ficava exatamente no meio das duas.

Depois de alguns minutos em pé, observando a imagem, sigo um movimento que será repetido por todas as pessoas que chegam no velório. Me aproximo do caixão, que está aberto. Rosas brancas cobrem parcialmente o corpo, deixando à mostra as unhas vermelhas, pintadas por alguns amigos meus que passaram a madrugada “enfeitando a amiga”. O rosto dela está visivelmente costurado e o olho esquerdo está sem órbita. Sua cabeça, ou o pouco dela que estava à mostra, parece amassada logo acima da testa. Como dito por Cláudia em entrevista realizada alguns meses após o enterro, a fratura seria fruto de uma “perversidade” feita no corpo dela por algum agente do Instituto Médico Legal (IML) em Santo Amaro. Ele teria apertado seu crânio para mostrar como estava danificado.

Passo algum tempo observando esses detalhes. Também segundo Weiss

(2014), os ritos em torno de um corpo e o tratamento dado à ele, constataam a importância daquela vida na cultura em que está inserida, além de ser uma demonstração do modo pelo qual àquela sociedade em especial simboliza a passagem do corpo para o mundo dos mortos. O tratamento ao corpo de Lili prestado pelas instituições responsáveis, demonstram que tipo de importância é dada à vida *queer* no nosso contexto.

Choro um pouco. Em seguida me dirijo aos amigos que estão dentro da sala, sentados.

Me aproximo de um deles, que está chorando. Quando o abraço, ele diz “Faz parte, né?” E passa algum tempo me dando sua versão dos acontecimentos. Repetem-se os 27 tiros, os gritos de “Meu Deus” na beira do rio, a consternação. Ele se refere a algum caso anterior, em que outra amiga sua fora assassinada em circunstâncias parecidas. Ficamos em silêncio, até sentarmos juntos. Ainda conflituoso sobre o meu papel de etnógrafo ali, me dirijo um pouco ao fundo da sala, pego um bloco de notas da bolsa e improviso um caderno de campo. Começo a fazer algumas anotações sobre o estado do corpo e sobre o espaço, tentando esconder que estava escrevendo no meio do enterro. Interrompo a escrita quando um grande amigo meu, que organizou um evento comigo e Lili dois anos antes, adentra a sala.

Nos aproximamos um do outro e ele não consegue falar nada, apenas me abraça e começa a chorar compulsivamente. Ficamos muito tempo nessa posição, até que ele se acalma. Assim que se afasta de mim, se dirige ao corpo no meio da sala e volta a chorar novamente. Busco um copo d’água no cômodo dos funcionários e levo até ele. Quando conseguimos conversar, ele diz “Não aguento mais. De novo uma irmã da gente, Udi?” Havia, ele também, perdido duas amigas em circunstâncias parecidas, no mesmo ano.

Sentamos na lateral da sala, junto à outros conhecidos, e ficamos em silêncio. A quietude é perturbada apenas quando um dos conhecidos escuta um áudio no Whatsapp, de algum boy querendo marcar encontro naquela noite. Algumas pessoas riem da situação, e o rapaz da mensagem faz alguns comentários sobre o pretendente e diz “Não posso perder meu senso de humor, né?”

Neste momento percebo uma mudança no ar da sala. Eu esperava encontrar em um velório algo mais fúnebre e solene, com pessoas consternadas aos prantos ou silenciosas, aguardando ansiosamente o fim do processo. Mas a partir dessa ligação, todas começam a lembrar de suas relações com Lili em algum momento, a maior parte das histórias com um fundo humorístico. Algumas pessoas tinham bebido na madrugada, enquanto velavam o corpo. Uma mulher, cachoeirana, que conhecia Lili desde a infância, diz que um dos candidatos a prefeitura da cidade tinha uma relação de parentesco com Lili, mas que ele nem se deu o trabalho de aparecer e era “como se Lili não existisse”.

Ficamos durante algum tempo na sala, enquanto muitas pessoas se aproximam do caixão. Sou chamado por um colega de militância para fora da capela, a fim de conhecer a madrinha de Lili, que teria auxiliado no processo de

liberação do corpo e assinado como declarante junto ao IML. Eu e Adriana, entrevistada para essa pesquisa alguns meses depois, já nos conhecíamos de eventos no centro espírita da cidade. Ela me abraçou e falou que estava esperando que eu aparecesse em algum momento, já eu estava surpreso de ser ela a madrinha de Lili. Conversamos um pouco até sermos interrompidos por um rapaz que dizia estar vazando “pus” do nariz de Lili, ao que Adriana respondeu virada para mim: “Udi, esse viado tá dando trabalho de enterrar, viu? Toda hora uma coisa diferente. Vou lá dentro, resolver o problema.”

Quando retornou, me pediu que eu fizesse uma oração e “falasse alguma coisa” antes do corpo sair para ser enterrado. Perguntei porquê ela não faria, já que conhecia Lili desde a infância e tivera mais tempo de convivência com ela. Adriana me disse não ter desenvoltura e que eu conhecia ela dos grupos LGBT’s. Improvisei, no caderno de campo em meio às anotações que fizera do enterro, um pequeno discurso. Basicamente, lembrava à todas da importância de Lili para a agregação de uma comunidade LGBT no Reconvavo e para a criação de espaços mais seguros de sociabilidade LGBT em Cachoeira. Quando nos dirigimos todas para perto do caixão, afim de fazermos uma despedida final de Lili, percebi que a sala era composta basicamente dos membros do movimento LGBT de Cachoeira e de pessoas que conviviam com Lili no Brega de Cabeluda¹¹. De personalidades institucionais, vi comparecer apenas o diretor do Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da UFRB e alguns professores da mesma Universidade. Após o discurso e a oração, nos deslocamos para fora da capela carregando o caixão nos braços.

Em geral, nos enterros que saem do velório municipal da cidade, que fica em frente ao cemitério, o caixão é levado por uma rua em torno do prédio e retorna logo em seguida. O corpo de Lili, como deixou claro seus amigos, precisava “passar na frente da casa da bicha”, alargando o trajeto que faríamos até o centro da cidade. Ao posicionar o caixão na frente, o cortejo retirou a bandeira LGBT das paredes da capela e estendeu na rua. A bandeira tomava a rua de ponta à ponta, e era mantida em suspenso por pessoas que a seguravam em suas extremidades e por outras que ficavam embaixo dela. Como o dinheiro não foi suficiente para contratar um carro de som, o enterro foi seguindo em silêncio num primeiro momento. mas logo em seguida começaram a surgir vozes dissonantes pedindo cantoria: “Alguém canta alguma coisa aí.” “Esse enterro tá muito parado.” “Nosso viado era alegre gente, esse enterro tá muito triste.”

Começaram então à cantar “I will survive” enquanto passamos nas ruas de Cachoeira. Ao chegar na frente da casa em que moraram Lili e Dona Zamar, o caixão foi virado em direção a porta e houve uma salva de palmas.

A partir daí começaram então à surgir gritos: “Kikikiu, o viado vai abrir o céu na base do tiro”, “Olha a pringles”, “Kiu, o viado tá passando”. Em Cachoeira é um hábito comum, durante a passagem dos enterros, os estabelecimentos comerciais

¹¹ Casa de prostituição da Cidade de Cachoeira. Antes do seu assassinato, muitas das entrevistadas situaram esse como seu lugar de maior circulação.

fecharem às portas e só abrirem quando o caixão passa. Mas todos ficaram estarelecidos com o enterro barulhento que passava e se perdiam observando, alguns até mesmo começavam a gritar e cantar junto ao cortejo fúnebre.

Quando chegamos na porta do cemitério, um dos rapazes que segurava o caixão no momento avistou o coveiro e gritou: “Kikikiu, Lili vai comer o coveiro”. Todos riram. E começaram: “Se preparem que o viado chegou.” “O cemitério tá em festa”.

Antes do enterro propriamente dito, o caixão ficou um tempo dentro da capela do cemitério, o momento em que as pessoas mais se consternaram. Quando adentramos aquele espaço, ou seja, o último lugar que o corpo poderia ser visto antes de ser enterrado, o tipo de música mudou, e as pessoas agora cantavam “Gostava tanto de você” de Tim Maia enquanto iam passando perto de Lili, tocando seu corpo, chorando.

Após o enterro, algumas de nós ficamos conversando e acertando os últimos detalhes sobre a feitura da lápide e a coroa de flores.

Antes de sairmos, alguém disse:

“Ninguém mais dorme aqui, Lili chegou.”



Figura 08 Enterro: Arquivo Pessoal

3.2 – Lili fora do quadro

Há um conjunto de inferências que podemos fazer a partir do acontecimento “morte” na história de Lili. O modo como se desencadeia a relação entre o luto de seus amigos, seu assassinato e seu enterro, promove uma lente capaz de nos mostrar como se dá a formação de diferenças constitutivas das experiências de trans e cisgeneridade, além de perceber como as relações de poder intrínsecas ao processo de produção do gênero se estabelecem na fragilidade mesma de sua vida material naquela organização social.

Em seu livro “Quadros de guerra” (2016), Judith Butler se propõe refletir sobre algumas questões: Quando a vida é passível de luto? Por quais enquadramentos uma vida se torna viável dentro de uma organização social? Quando uma vida morre, por que existem níveis de comoção distintos e desiguais? Porque algumas mortes se tornam alvo de uma comoção pública e coletiva enquanto outras sequer acessam o campo da comoção íntima e familiar? Todos esses questionamentos surgem, principalmente, da preocupação da autora em discernir o papel exercido pelos EUA através das políticas neoimperialistas do governo Bush nas ações de guerra, no combate ao “anti-terrorismo” e na produção de luto e comoção pública como uma arma de política moral. A autora também estabelece um diagnóstico da atuação do Estado-Nação na perpetração da violência e vulnerabilização de comunidades racializadas nos discursos oficiais, além de perceber como políticas consideradas de esquerda podem dar continuidade ao processo de subjugação dessas comunidades. Guardando as devidas proporções, considero suas ideias acerca da vulnerabilidade, do luto e da comoção, eficazes na compreensão do caso de Lili.

Butler levanta uma questão de ordem epistemológica que então nos leva à uma outra questão, essa de ordem ontológica. A primeira, que é em grande medida o ponto nevrálgico do livro, é o argumento de que uma vida não pode ser considerada perdida se antes não for percebida como viva. Ou seja, algumas vidas não são consideradas ou percebidas enquanto vida desde o seu início por conta de um enquadramento epistemológico específico que define os limites do que pode ou não ser tratado como vida. Se não são tratadas como vida, argumenta Butler, sua morte jamais adquire o estatuto de perda em um sentido pleno.

Além desse problema (talvez anterior ou contingente à ele), um enquadramento levanta um problema ontológico: “O que é uma vida?” Pois se o “ser” da vida é, desde sempre, apreendido e produzido a partir de certas regras de assimilação normativas, a partir de quais enquadramentos essa vida torna-se viável e adquire plenamente o seu estatuto?

Segundo a autora esse enquadramento opera através de uma reiterabilidade (repetição) de um conjunto de normas, que se reproduz no sentido de produzir uma espécie de inteligibilidade do sujeito mediante àquele

enquadramento. Essa reiterabilidade é performatizada¹² externamente ao próprio sujeito e podemos localizá-la em diversos discursos de instituições e organizações responsáveis pelo processo de sujeição (tornar-se sujeito) daquele corpo e daquela subjetividade na matriz de reconhecimento em questão.

Se estendemos a ideia de reconhecimento à Lili, ao pensarmos as falas de minhas interlocutoras, percebemos os inúmeros atos de produção normativa que permearam sua vida através de um processo que gostaria de chamar, para os propósitos de compreensão do caso, identificação/desidentificação. Essa ideia é inteiramente inspirada em um trecho do romance “Ensaio sobre a puberdade” de Hubert Fichte, em que o autor explicita um determinado tipo de identificação/empatia onde um processo de violência e morte afeta o narrador da obra e o une à outros personagens. No livro, o personagem principal perambula pelo Instituto Médico Legal Nina Rodrigues em Salvador, e acompanha de perto os exames de autópsia e o tratamento dado aos corpos no local. Em determinado trecho do romance o personagem acompanha a dissecação do corpo de um homem cego e narra:

“- Ele era cego – diz o médico-legista no momento em que voltamos os olhos para o outro lado.

Eu me reconforto com esta diferença. Eu não sou cego. Pozzi não era cego.

O médico-legista pega uma faca pequena demais e corta a partir do “saleirinho” entre as clavículas para baixo, passando pelo peito, pelo estômago, até ali assim por dentro da cueca. Dissecador e dissecado tanto se parecem, que é como se um pálido *doublé* do morto dissecasse a si mesmo.

Eu sempre acreditara não sobreviver a este primeiro corte, que transmuta a forma inteira do corpo em meros pedaços de cadáver.

Durante essa como que representação, eu sentia a faca na minha própria pele e só conseguia evitar o desfalecimento pela interrupção dessa representação. Na realidade eu me isolo. Não tenho nada a ver com o cadáver. Eu não sou cego.” (FICHTE, 1974, p.16)

¹² Em “Problemas de gênero” (2015), Butler reivindica a noção de que o gênero é um ato performativo. Vale aqui diferenciar o conceito utilizado por Butler da noção de performance. A performance levaria à conclusão de que haveria um sujeito agente (*performer*) pré-existente à própria performance do gênero e mobilizador de sua construção. A performatividade é um ato sem agente, ou seja, um sujeito se torna sujeito ao repetir um conjunto de atos dentro “de um quadro regulatório altamente rígido” (p.33). Como ato sem agente, a performatividade do gênero forma o sujeito contingentemente ao processo de inseri-lo dentro de uma matriz regulatória/normativa. Quem não realiza (e é realizado por) esse ato, ou seja, quem não faz (e é feito pelo) o gênero, transfigura-se num projeto falho de generificação, torna-se *queer*, e sofre um conjunto de restrições violentas para adequar-se ao projeto de sua formação.

Somos apresentados então à um determinado tipo de sensibilidade do personagem, onde ao se deparar com um corpo lido como defeituoso, abjeto, inadequado, sendo ele também, como homossexual e judeu, um corpo igualmente não tolerado, encontram-se e comungam no que compartilham em termos de vulnerabilidade. Para dar fim ao processo de empatia que a representação encena, o personagem precisa repetir a si mesmo que não era cego, para diferenciar-se e, em grande medida, evitar a dor ensejada nesse tipo de ligação. O que quero dizer aqui é que estar fora do enquadramento normativo que estabelece os padrões de adequação para a formação dos sujeitos e para a produção de humanidade cria, em contrapartida, uma espécie de identificação onde “ampliam-se as resistências”. O personagem chama isso de “cadaverossemelhança”, uma compaixão para com o cadáver.

Movido a partir desse jogo, gostaria de pensar os discursos na enunciação de minhas interlocutoras trazidos no capítulo anterior e outros recolhidos em entrevistas, como um processo simultâneo de a) elencar critérios de aproximação da figura de Lili a partir daquilo que comungam e compartilham com a travesti, seja na sexualidade ou na identidade de gênero, ou mesmo daquilo que nela consideram admirável, e b) traduzir diferenciações de suas identidades para com as de Lili, romper a representação, desidentificar-se, comparando-a com outras pessoas, negando sua travestilidade, ou mesmo trazendo à tona comportamentos que definem como ruins e que, portanto, dão sentido e/ou justificativa ao seu assassinato.

Iniciando esse movimento duplo, gostaria de começar com o aspectos de desidentificação/diferenciação que acompanhei na fala de minhas entrevistadas. Um dos pontos que salta aos olhos nas entrevistas é a identidade de gênero de Lili. Neste trabalho sempre me refiro à ela no feminino, por ser este o modo pelo qual ela se apresentou à mim durante nossas interações, mas na fala de minhas interlocutoras, a identidade de Lili flutua entre os espectros masculinos e femininos, resistente à ser capturada. Antes de pensar suas múltiplas identidades como fluidez ou mesmo como expressão de um gênero não-binário, me interessa refletir sobre os motivos expostos pelas entrevistadas sobre a escolha do gênero masculino ou feminino.

No que concerne à atribuição de gênero e nome social, Bento (2014) utiliza o conceito de “cidadania precária” para pensar a negação, tanto da condição humana quanto da condição de cidadão, aos sujeitos trans em busca do reconhecimento de suas identidades de gênero. A autora aponta que existe uma incongruência na promoção das políticas de respeito às identidades de gênero: ao mesmo tempo que temos algumas normas em instituições como escolas, universidades, bancos, etc... que garantem timidamente o acesso ao nome social, há um vácuo de leis que assegurem a existência de pessoas trans no mundo, levando em conta que “entre a lei e as práticas cotidianas há um considerável espaço de contradições e violências” (op.cit. p.176).

A identidade de gênero não deve ser reduzida ao nome social, mas ela é um ponto importante para o reconhecimento da expressão de gênero daquele

sujeito e, portanto, da sua existência ontológica. Cláudia é a entrevistada que, de fato, se refere à Lili em ambos os pronomes de tratamento, embora prevaleça o masculino. Já Adriana permanece utilizando o nome masculino e, quando questionada por mim, disse que Lili era um homem “que gostava de se vestir de mulher, de vez em quando”. As pessoas do movimento social LGBT de Cachoeira e São Félix sempre utilizaram, durante nossas conversas, os pronomes femininos. Para além dessa cacofonia de pronomes e confusão na atribuição externa sobre o gênero de Lili, me interessa pensar as origens de sua identidade de gênero dada por Adriana e Cláudia.

Adriana diz em uma das entrevistas que Lili se tornou trans por conta de sua mãe, que queria ter uma menina e que criou Lili, desde a infância, “como uma menina”. Ela atribui à “criação feminina” questões como: ficar dentro de casa com a mãe sem sair para brincar, não usufruir de certa sociabilidade com outros garotos, auxiliar a mãe nas atividades domésticas e também possuir uma espécie de ligação afetiva inadequada que Dona Zamar teria estabelecido com Lili (“Ela amava ele demais”). Segundo Adriana, Lili se tornara um “homem que gostava de se vestir de mulher de vez em quando” por conta de sua proximidade infantil na realização de atividades tipicamente femininas, tendo sido a criação da mãe o fator crucial para que Lili rompesse as barreiras da masculinidade. Seu discurso segue, portanto, uma explicação corriqueira nas teorias que patologizaram as homossexualidades durante o século XX, e que continuam a produzir efeitos nos discursos do senso comum acerca do desvio do gênero e da sexualidade: a mãe é culpada por não conduzir adequadamente aquela criança (suscetível à influências) no estabelecimento dos padrões de masculinidade/feminilidade.

Em contrapartida, no seguinte trecho da entrevista, em que falava da identidade de gênero/sexualidade de Lili, Adriana também elenca um critério interessante para balizarmos o modo de produção normativa atuando em nossa protagonista: “Vamos dizer que até aquele carinho demasiado que ela deu a ele, ele pegou pra ela e começou a agir dessa forma também. O amor que ela dava a ele eu acho que ele queria dar.” A travestilidade de Lili seria causada por uma espécie de excesso de amor e sua experiência trans seria uma consequência direta desse excesso, um transbordamento do amor dado por sua mãe.

É interessante notar, nesse trecho da entrevista, que muitas concepções acerca do gênero mobilizadas por minhas convidadas trazem consigo origens e genealogias distintas e que precisam ser devidamente contextualizadas. O que quero dizer aqui, é que os termos estabelecidos na atribuição violenta de cisgeneridade nunca se encerra na violência propriamente dita. Segundo Butler (2015), todo processo de generificação é acompanhado de perto por sua falha, ou seja, toda matriz normativa apresenta falhas inerentes ao agenciamento dos sujeitos contra ela. Isso, em determinada medida, ainda que não possibilite uma inteligibilidade e segurança material/ontológica deste “mau sujeito”, permite que ele exista na medida de sua vulnerabilidade.

Embora apareçam em suas falas muitas concepções patologizantes ou mesmo violentas acerca da identidade de Lili, todas as minhas entrevistadas eram

suas amigas, companheiras de militância e possuíam laços de afetividades importantes com a nossa protagonista. Essa rede de afetação produz um diálogo entre a violação das identidades trans dirigidas contra e à revelia de Lili, e as concepções, ousaria dizer cachoeiranas, acerca das identidades trans que permitiam a existência mesma dessas amizades. Aqui, por exemplo, ao mesmo tempo que Lili era uma travesti por conta de um erro de sua mãe durante sua criação, sua travestilidade também era o resultado e a prática de um amor sem medidas.

A relação da mãe com a identidade de gênero/sexualidade de Lili, naquilo que surge através de minhas entrevistadas, é importante para compreendermos esse aspecto dúbio da produção de cisgeneridade. Lili não tinha seu nome social respeitado pela mãe, ou seja, para ela “era sempre Alex”. Quando ela afirma “meu filho não é gay, isso é uma profissão”, mas ao mesmo tempo aceita que Lili traga para dentro de casa seus “amigos” e à protege das agressões do padrasto, ela estabelece uma espécie de aceitação/não aceitação que, embora não permita uma plenitude na autoatribuição de gênero¹³ de Lili, protege sua subjetividade de mais violências.

Um outro aspecto, que também diz respeito à forma pela qual as pessoas entendem a identidade de gênero de Lili é como essa atribuição acompanha um conjunto de julgamentos morais. Esses julgamentos são encenados a partir de comparações com outros sujeitos gênero inconformes ou dissidentes sexuais, que são vistos como mais ou menos dignos de respeito com relação à Lili. A todo momento minhas entrevistadas atribuem à Lili um comportamento adequado que não viam em outros “homossexuais”, ela era “boa”, não “fazia mal a ninguém”, em contraposição aos outros que viviam “se expondo de forma muito agressiva”. Isso garantia, segundo minhas entrevistadas, que Lili circulasse em espaços dentro da cidade de Cachoeira que, geralmente, não permitia acesso à outras pessoas trans (escolas, fanfarra, etc...)

Essa ideia de Lili, ao mesmo tempo que funciona como laudo para o injustificável, serve de balança de quem merece morrer mais ou menos. No momento em que Lili fora assassinada, João, que estava ao lado dela mas não foi atingido, se sobressai na entrevista de minhas convidadas como um sujeito que merecia morrer mais que Lili. Cláudia diz: “se matasse João, que tava do lado dele, tinha até mais motivo.”

Logo após o fim dessa entrevista, enquanto caminhávamos para a casa de Adriana, ela performou o mesmo ato ao me comparar com Lili. Disse sobre mim (como pessoa cis, com acesso à formação intelectual, etc..), que toda mãe gostaria de ter um filho como eu, “mesmo que fosse gay”. Disse que eu me vestia bem, me comportava e estudava (o que era algo importante) e que eu devia continuar assim

¹³ Entendo por autodeterminação de gênero o processo, sugerido por Stanley (2011), de trabalho coletivo para criação de espaços onde seja possível pessoas expressarem o gênero que desejam. Reconhecendo que quaisquer identidade de gênero é formada na relação com outras formas de poder, o autor aponta a necessidade de construção de espaços assim e sua interdependência com outros sujeitos.

(o que interpretei, no contexto da conversa, como um alerta acerca da violência que a própria Lili sofrera).

Ainda refletindo sobre os aspectos que acompanham os sentidos atribuídos à noção de identidade de gênero por minhas entrevistadas, vale ressaltar que a expressão de gênero delas também adentram a conversa com Lili. Falando sobre si mesma no passado, quando tinha uma expressão de gênero que ela e os outros consideravam inadequada, “machuda”, Cláudia afirma: “antigamente eu usava ciclone, era bem machão. Era bem assim, agressiva à sociedade. Queria causar, não sabendo que tava me descausando.” Descausar, na concepção de Cláudia é, precisamente, possuir uma expressão de gênero que violenta os outros e portanto a matriz normativa através e contra a qual Cláudia se formou. Ela rejeita esse processo porque sabe que descausar o gênero, pode e será usado contra o sujeito em algum momento. Quando presa, Cláudia apanha “como um homem”.

Vale aqui nos determos sobre o episódio do noivado e da prisão de Lili e Cláudia. O casamento igualitário têm se constituído como uma marca do movimento LGBT institucionalizado, que aposta no matrimônio e em outros marcos legais como capazes de promover mudanças efetivas no modo pelo qual as populações dissidentes da heterossexualidade são percebidas e violentadas (Colling, 2015). Essa reivindicação faz parte de uma agenda amplamente criticada por movimentos *queer*, como uma proposta que busca respeitabilidade através do acesso à normas pelas quais o mundo da heteronorma se estrutura, apoiando-se no Estado como regulador das subjetividades e relações não-heterossexuais e não-cisgêneras. O matrimônio reivindicado por essa militância continuaria reificando as lógicas normativas da heterossexualidade compulsória e da monogamia e só atingiria, de fato, as demandas de uma população LGBT resguardada por privilégios raciais, demográficos e de classe (em geral a comunidade gay e lésbica partes de algum grupo racialmente privilegiado).

O noivado de Lili, como os pontos discutidos anteriormente, também possui uma lógica de bifurcação entre esses dois movimentos, e digamos, anterior ou contingente à eles (a festa aconteceu em 1999). Embora uma cerimônia seja celebrada como matrimônio entre Lili e um homem cis hétero (segundo minhas entrevistadas), o seu contexto geopolítico e sua relação com instituições historicamente violentas com a população trans, dão outro significado ao acontecimento. O noivado é celebrado por um pai de santo, dentro de uma casa religiosa de matriz africana, mostrando como o contexto de Cachoeira, conhecida na Bahia como terra da macumba (Santos, 2009), exerce uma influência característica na experiência trans que não opera (embora esteja em permanente diálogo) a partir de uma matriz judaico-cristã de reconhecimento. As pessoas dançam aos sons de panelas (Cláudia afirma que não tinham atabaques disponíveis) e comemoram o noivado completamente fora da lógica cisnormativa de respeitabilidade LGBT defendida por seu movimento mais institucional.

Mas a vivência da dissidência sexual e de gênero, ou *queeridade*, é acompanhada de perto por violências que buscam reificar o lugar demarcado pela matriz cisgênera. No episódio em questão, a festa é interrompida por um grupo de

foragidos da cadeia, carregando um corpo no veículo que chegaram, e que adentra a festa como conhecidos do Pai de Santo. Lili trata eles como conhecidos e não demarca uma diferenciação entre ela mesma e os sujeitos “criminosos”, algo característico à ela, como aponta minhas entrevistadas. O exercício da violência contra Lili, Cláudia e os outros convidados, fica à cargo da própria polícia e do sistema carcerário.

Stanley (2015) aponta que a população trans é desproporcionalmente mais encarcerada pelo Complexo Industrial Prisional e que esse sistema se prolifera, também, através da reprodução da normatividade de gênero e da violência anti-queer. Sendo o domínio do gênero um dos pontos de contato entre a violência estatal e o corpo, a normatividade cis é, segundo o autor, ao mesmo tempo um produto e uma produtora deste Complexo. O autor ainda afirma que as redes de vigilância características do sistema prisional acompanham as pessoas *queer* antes mesmo de sua entrada nas prisões. Violência física, violência policial, descaso parental, vulnerabilidade social, isolamento, detenção, etc. são formas de submissão experimentadas por esses sujeitos e a abolição prisional é classificada por Stanley como central para as lutas de emancipação *queer* e trans.

Quando Cláudia apanha “como um homem” ao ser presa, é justamente o exercício da violência de gênero o modo de operação da agressão estatal e policial sobre seu corpo. É necessário, para a produção de normatividade, que Cláudia deixe de “descausar” o seu gênero, de decepcionar a feminilidade imposta ao seu corpo e para isso, a violência física é o modo pelo qual homens cisgêneros munidos e resguardados pelo status de policiais e agentes do Estado, garantem a continuidade do sistema sexo/gênero, demonstrando que esse sistema é sempre multifatorial e necessita da ação contínua da organização social em seus mais diversos níveis. Contudo, o episódio chega até mim narrado por Cláudia acompanhado de risos e piadas. Stanley, sobre as estratégias de sobrevivência ao sistema prisional, afirma:

Viver através dessas formas de dominação é também experimentar momentos de resistência devastadores, onde pessoas trabalhando juntas para construir alegria, desmontando as paredes da cultura normativa, abrem espaço para lugares mais seguros, bonitos e vívidos para todes. (STANLEY, 2015, tradução nossa, versão digital kindle.)

Cláudia lembra então de episódios em que Lili ria, cantava e flertava dentro do cárcere: “Até na cadeia esse viado consegue ser feliz, fia”. Obviamente, esse tipo de construção conjunta de espaços mais alegres dentro de uma estrutura produtora de violência, é possível de acordo com o contexto. A prisão na qual estavam encarceradas Lili e suas convidadas, é de pequeno porte, numa cidade do interior, e portanto não possui a mesma dimensão de violência que pessoas trans encarceradas passam no Brasil (muitas delas são violadas sexualmente, exploradas por homens cisgêneros e não possuem sua identidade de gênero

respeitadas dentro do cárcere).

Assim como o Complexo Industrial Prisional, outras instituições contribuem na vulnerabilização de Lili. O episódio em que nossas entrevistadas saem com a liberação do corpo de Lili, carregando o papel como se fosse “um troféu do oscar”, após uma verdadeira odisséia para salvaguardar um enterro digno, é sintomático desse tipo de enfrentamento. Como nos diz André, ao relatar um outro caso de morte trans na qual se viu envolvido, o tratamento dado ao corpo morto dificulta o trabalho dos grupos militantes que desejam realizar o enterro quando os familiares desaparecem.

Quando Lili morre, inúmeras versões de seus familiares aparecem: não existiam, moravam no Rio, se recusaram, eram uma ficção da cidade, em um momento era o candidato à prefeito, em outro o pai advogado, possuía vários irmãos e ao mesmo tempo nenhum. Reais ou não (e sabemos da recorrência no desaparecimento dos familiares na hora da morte de pessoas trans), o enterro de Lili ficou sob o cargo de membros da militância LGBT de Cachoeira e do entorno, assim como de amigos que a conheciam e partilharam com ela durante sua vida. Ao falar sobre a morte de uma outra pessoa trans, André diz: “E aí o procedimento para enterrá-lo foi super complicado, porque não existe família nesse momento. E aí a burocracia, a lei, ela pede que o direito do corpo da pessoa é da família, mesmo que essa família seja inexistente.”

Nosso trajeto, como apontado nas entrevistas, foi dificultado por empecilhos legais, burocráticos e pela teimosia do “viado” que “não queria ser enterrado de jeito nenhum”. A recusa do corpo de “descansar” é o símbolo de uma recusa à morte imposta, a violação deliberada, a violência última. Quando eu falo em derradeira violação, é justamente por perceber na narrativa de minhas entrevistadas os meandros do que chamei de desidentificação, de afastamento e crueldade. A trajetória de Lili, aquilo de sua vida que temos acesso narrado no capítulo anterior, é permeada de produção de vulnerabilidade. O gênero é crucial para entendermos isso.

Sua mãe apanhava do marido, Lili apanhava do padrasto e logo passa a apanhar também do seu companheiro, que dez meses antes de sua morte, violenta e assassina sua mãe. O ciclo de violações de corpos femininos perpetrados pela masculinidade tóxica segue o fluxo feminicida tradicional: violência simbólica (a identidade de Lili não era respeitada em casa pelo padrasto), violência física (ambas sofriam agressões domésticas), violência sexual (Dona Zamar, aos 77 anos, fora estuprada e sexualmente violada) e, por fim, o próprio assassinato de ambas, os dois com requintes de crueldade. Embora esta pesquisa centre sua reflexão no caso de Lili, a morte de Zamar alcança níveis equânimes de vulnerabilidade social e de violência de gênero. Obviamente, como é comum nos casos de feminicídio, as vítimas são sempre culpabilizadas. O desejo por homens heterossexuais de Lili foi, segundo nossas entrevistadas, o responsável pela morte da mãe e, em grande medida, por sua própria morte.

André diz: “Mas a forma que eu via ela demonstrando desejo, parecia uma forma quase heterossexual, ou seja, de uma mulher trans para uma pessoa, o

desejo do homem macho, né? Ela inclusive já falou assim: Eu vou fazer o quê com viadinho? Vou ficar batendo bundinha é?” A lógica heteronormativa pela qual Lili guia o seu desejo, nos leva a pensar em que medida as relações com homens heterossexuais possibilitam uma maior sujeição à determinados tipos de violência (levando em conta que muitas dessas relações são caracterizadas por serem escondidas e abusivas), mas não pode nos servir de mote para justificar sua morte.

Desidentificar-se de Lili, no discurso de minhas entrevistadas, aparece como o movimento de descolar sua figura da imagem de respeitabilidade mobilizada pela matriz cisnormativa frente a qual todas nós construímos nosso gênero. Essa dinâmica é responsável pela insegurança de toda vida trans, que antes da morte propriamente dita, têm imposto sobre si um conjunto de qualificações que indicam sua morte em vida. No entanto, como dito anteriormente, esse movimento é escotado por sua falha.

3.3 - Lili dentro do quadro

O nosso andar vai junto

Porque os meus pés são os seus

E os seus estão nos meus

Pés.

(Bárbara Eugênia e Tatá Aeroplano - Dos Pés)

Quando, trazendo Butler (2016), falamos do aspecto de externalidade própria às técnicas de repetição da norma, pensamos sobretudo naquilo que a autora define como uma “precariedade” inerente ao sujeito. Segundo a autora, a vida de alguém está sempre na mão do outro, portanto, toda vida para conseguir viver necessita de um conjunto de condições políticas e sociais (acesso à moradia, subsistência financeira, alimentação, saúde, etc...) que à tornem possível. A vida é, de antemão, precária, e sua precariedade é coincidente à seu próprio nascimento e formação. Afirmar a precariedade da vida é dizer que viver depende fundamentalmente de condições sociais externas e não de uma vontade íntima ou um impulso interno.

Portanto, para que Lili continuasse viva, se faria necessário um conjunto de condições de possibilidade de sua vida, oferecido por todos àqueles responsáveis por sua precariedade, seu outro. Não obtendo esse estado de segurança ontológica, sua vida é inviável como vida, sua precariedade não é apreendida como tal e sua morte passa a ser inelutável. Contudo, como afirma Butler (2016), o processo de condução reiterativa do gênero e da vida, ou seja, o modo pelo qual os atos normativos são forçosamente repetidos para formar um gênero (e portanto, uma pessoa), rompe consigo mesmo no processo.

“torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida. O que é esse espectro que corrói as normas do reconhecimento, uma figura intensificada que vacila entre o seu interior e o seu exterior? Como interior, deve ser expulsa para purificar a norma; como exterior ameaça desfazer as fronteiras que delineiam o self. Em ambos os casos, representa a possibilidade de colapso da norma; em outras palavras, é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções.” (BUTLER, 2016 p.29)

Neste último ponto da dissertação, gostaria de trabalhar com essa ideia proposta pela autora de possibilidade de colapso da norma, principalmente através do outro, daquelas responsáveis pela possibilidade da vida de Lili. Trago portanto, a segunda parte de minha reflexão, acerca da identificação, do processo mesmo de “cadaverossemelhança” onde o corte no outro significa também um corte em mim. Minhas entrevistadas assumem em diversos graus uma proximidade com a figura de Lili (“a gente se identificava na homossexualidade” assume Cláudia em certo ponto da entrevista), que garante, em dada medida, o processo de empatia.

Os afetos negados à nossa protagonista antes e depois de sua morte, são mobilizados por esses sujeitos através de um deslocamento significativo nos termos pelos quais entendemos família, amizade, companheirismo, etc... Quase todas à chamavam de “irmã” ou “meu viado”, produzindo laços de familiaridade que foram cruciais para a mobilização em torno do enterro de Lili e que se desenvolvem fora do formato heterossexual e da ideia de família biológica.

Essa identificação, me parece, promove dois movimentos: o primeiro é a criação de uma rede de afetação que não se extingue em quem enuncia, mas que se expande para relacionar-se sempre com outras mortes e outras histórias. O segundo é caracterizado por compreender uma certa morte compartilhada, no sentido de que todas as minhas entrevistadas que fazem parte da comunidade sexo-dissidente, também se sentem, em um grau ou outro, vulneráveis à algum tipo de violência letal.

Minhas entrevistadas e as outras pessoas LGBTs que estava durante o enterro e participaram do processo em torno do corpo de Lili, ficavam a todo momento narrando casos próximos e parecidos com a situação. Os dois casos que aparecem nas narrativas do segundo capítulo (por André e por Fabiana) compartilham de características comuns: em ambos, assim como em Lili, os familiares não estavam presentes e a morte foi percorrida por um conjunto de burocracias e violências legais. Narrar essas histórias, é para minhas entrevistadas, um modo de compreender também a continuidade característica desse tipo de

assassinato e para afirmar mais uma vez: “eu passei por isso antes”. Embora a dor continue existindo, “passar por isso antes” surge na fala de minhas entrevistadas ao mesmo tempo como um reconhecimento de que “mais uma irmã nossa” se foi, e como um apelo de “até quando?”.

Quando questionadas sobre o motivo do assassinato, Cláudia e Adriana afirmaram que “homofobia” não tinha sido a motivação. Ou seja, segundo elas, Lili não teria sido assassinada por ser “homossexual”, mas por ter sido confundida ou por estar envolvida com “gente que não presta”. Nesse ponto, realizei uma estratégia do trabalho de campo que é perceber quando a fala de nossas entrevistadas diz algo enquanto seu comportamento em torno do mesmo tema diz outro. Logo após a fala dela sobre a ausência de homofobia no assassinato de Lili, eu questionei a Cláudia como ela se sentia enquanto lésbica depois do episódio. “Eu, pelo fato do que aconteceu com ele, hoje, eu me previno muito.” O que quero argumentar aqui é que, embora existam variadas versões acerca da morte de Lili e algumas delas descartem a transfobia como motivação primária, a violação transfóbica inevitavelmente atravessa a morte de qualquer pessoa trans, se não em sua motivação (embora apareça, sempre, como um agravante), no modo pelo qual o corpo é tratado e também como essa morte mesma acessa outras pessoas trans e sexo dissidentes, pois sempre acessa. E esse acesso compreende um grau de perigo. Diz André: “A gente sabe que foi LGBTfobia e o nosso corpo, que tá dentro da sigla, corre o perigo de sofrer a violência simplesmente por se importar”

Ou seja, ao impulsionar um conjunto de histórias sobre outros e sobre si, a partir da morte de Lili, o sujeito *queer* é formado de modo inescapável pela possibilidade da morte e pela morte dos outros. Faz parte da formação do gênero que sua falha conheça a possibilidade de eliminação de sua existência simbólica e física, já que, como afirma Fabiana “a gente nunca sabe de onde pode sair o próximo tiro”.

Contudo, esse tipo de aspecto inescapável da morte que faz parte de sua própria formação e, diria, da formação política da identidade *queer* ou LGBT, cria laços de luta importante e alimenta a militância. O episódio do enterro, onde rompe-se com os ritos fúnebres tradicionais e os participantes cortam com a lógica imobilizante do sofrimento ao mesmo tempo que não deixam de sentir profundamente, ameaça a norma no que ela possui de reiteração. Há um rompimento da repetição daquela vida enquanto inválida e abjeta, e esse rompimento, essa quebra da matriz normativa, é feito através dos novos significados atribuídos à morte por nossas interlocutoras. Ou mesmo à vida após a morte de Lili, já que nossa protagonista aparece nas falas como um fantasma que irá perturbar o descanso dos outros mortos e o trabalho dos vivos. Afinal, quando saímos do cemitério, alguém disse “ninguém mais dorme aqui, Lili chegou.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS (DA NECROPOLÍTICA)

27 do desgosto, lili presente!¹⁴

Dia 27 de agosto, um dia de desgosto
mataram minha amiga cheia de bala no rosto
sem explicação, sem ideia comoção
ela ficou desamparada, largada ali no chão
mais uma vida, dados e estatísticas
um dia marcado por várias balas perdidas
perdidas nada, foram achadas
mais uma vez eu ouço os barulho das quadradas (pa, pa, pa)
desamparada, só e inconsciente, Lili se foi, mas sua alma está presente
a homofobia muito mata, vítima selecionada
para muitos uma vida perdida, q n valia de nada
vida desgraçada, pra o governo gasto por nada
eu só via muito sangue e os barulhos de risada
copo trincando, povo gritando, a polícia se atrasou e a favela sangrando.
BASTA! Minha quebrada pede paz e eu digo: BASTA!
Não queremos mais morrer, e eu digo: BASTA!
Nós queremos só viver, eu digo: BASTA!

¹⁴ Texto publicado por Danrlei Moreira, amigo de Lili, em sua página do facebook.

O próximo pode ser eu e você, EU digo BASTA!

Minha quebrada pede BASTA!!

Apelar pela paz? Não sei se vale mais

tão matando tanta gente, não sei se sou sagaz

to na atividade, lili deixo saudade

fruto de uma maldade, gesto frio de crueldade

me sinto sem poder, sem força, sem vontade

o sistema que nos mata, não age com lealdade

é a realidade!

Mas eu to vivão, to sempre de pinote

não vão me silenciar dentro de uma cachote

se vier de frente, vai tentar a sorte

to munido até a alma, o meu rap é headshot

eu não vou morrer, eu não vou parar

to chei de ódio e de ideia pra dar

enquanto eu respirar seus ouvidos vão sangrar

melhor c bota fé, melhor não caminhar

BASTA! Minha quebrada pede paz e eu digo: BASTA!

Não queremos mais morrer, e eu digo: BASTA!

Nós queremos só viver, eu digo: BASTA!

O próximo pode ser eu e você, EU digo BASTA!

Salve, Lily!!

Minha sincera homenagem!

Analisando os elementos constitutivos do desenvolvimento do capitalismo nas sociedades europeias modernas, Foucault (2015) apontou para uma mudança nas relações de poder que garantiam as engrenagens do continente: de uma potência de morte ou poder soberano dos Estados Nações capacitados da decisão entre morte e vida dos indivíduos, para uma gestão da vida através do biopoder.

O biopoder seria então um fenômeno de produção da vida moderna, que dotaria os diversos dispositivos (escola, família, medicina, igreja) da capacidade de regular, corrigir e disciplinar os corpos a fim de transformá-los em aparelhos de produção do capital, garantindo seu funcionamento sem necessidade da ritualização pública da morte. Essa perspectiva têm sido ponto de disputa sobre a obra de Foucault desde sua formulação, através do pensamento de diversos autores decoloniais, pós-coloniais, *queer*, etc., que apontam a inoperância do conceito na realidade de sociedades periféricas e que passam por processos de colonização. Ao apontar o surgimento do racismo de Estado com o terceiro Reich ou mesmo o fim das mortes públicas, Foucault teria dado pouco ou nenhum espaço aos aspectos coloniais e raciais de operacionalidade do capital.

Um dos mais importantes deslocamentos da ideia de biopoder foi proposto por Achille Mbembe (2003), na tentativa de verificar o funcionamento da proposta foucaultiana na periferia do capitalismo. Segundo o autor, para a economia do biopoder manter-se em funcionamento, o racismo opera como medidor e regulador da distribuição da morte dando vazão ao trabalho assassino do Estado, seja como dispositivo de guerra ou mesmo como dizimação de sua população civil. Ao contrário das conclusões Foucaultianas, a operação do poder através da atribuição da capacidade de morrer e viver, continua em funcionamento na periferia do espaço de análise que ele se detém.

Mbembe significa a morte no centro da vida social contemporânea, e pensa a necropolítica como uma forma de poder que marca certa fração da população para morrer enquanto ao mesmo tempo investe na vida e na existência material da outra parcela. Essa divisão é racialmente demarcada, mas não só. Haritaworn (2013) vem mostrando como a política neoliberal LGBT e sua agenda institucionalizada, vem produzindo versões assimiláveis de emancipação gay enquanto promove uma cooperação com o Estado, convergindo com suas políticas racistas e seus projetos neocoloniais. Faz parte desses projetos neocoloniais encenar a inviabilidade da vida trans através de um pânico moral, encarregado de continuamente reinscrever os corpos trans como matáveis.

Nessa pesquisa utilizamos o conceito de fantasma (que em Haritaworn aparece como *afterlife*), para pensar como a morte de uma travesti no interior da Bahia possibilita uma lente de aproximação da ação necropolítica sobre as vidas e mortes *queer*. A presença de Lili - seu fantasma - nos discursos das pessoas após a sua morte, continua produzindo significados e mostrando que a necropolítica

queer se constitui através de certos caminhos: a) a morte de uma pessoa trans é precedida de um conjunto de concepções normativas externas à ela que impossibilitam a existência plena de sua identidade de gênero não normativa, b) esse enquadramento anterior à sua existência é o chão no qual se apóiam as tentativas reiteradas de eliminação de sua vida material e c) a produção de vulnerabilidade trans se ancora na colaboração de instituições que seriam supostamente responsáveis por garantir sua sobrevivência e em caso de morte, sua dignidade, mas que performam continuamente a violência constitutiva dessa sujeição.

Vimos também que o processo de vulnerabilidade *queer* é vivenciado em rede, onde os sujeitos que também experimentam a produção de cisgeneridade compulsória e se constroem contra sua matriz, agenciam suas identidades em relação à possibilidade de eliminação física e da violência letal. A morte, vimos, é constitutiva da produção do gênero, já que espera-se sempre não morrer, ao mesmo tempo em que sabe-se ser o próximo.

Esse processo, que chamei aqui de identificação, conduz àquilo que Fanon chamou de fraternidade áspera, onde os sujeitos que comungam da condição de “objeto em meio a outros objetos” promovem uma reflexão política a partir da morte, como se a sobrevida de algum *queer* assassinado nunca tivesse um fim em si mesmo. Reverbera-se a vulnerabilidade uns nos outros, assim como a potência política de contraposição da norma. O objetivo dessa etnografia foi, em certa medida, denunciar como a morte *queer* tem sido a base da produção de cisgeneridade, mas também mostrar como ela se transforma em um tipo específico de política emancipatória.

O fantasma de Lili, que é uma certa versão dela mesma, é semente. Nas minhas entrevistadas e em mim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, Berenice. Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. **Contemporânea**, v. 4, n. 1, p. 165-182, jan-jun 2014.

BLANCO, Maria Del Pilar; PEEREN, Esther (org.). **The spectralities reader** : ghosts and haunting in contemporary cultural theory. Londres, Bloomsbury Academic, 2013.

BRACHER, Beatriz. **Beatriz Bracher**. Jornal Rascunho, São Paulo, nov. 2010. Entrevista concedida a Luís Henrique Pellanda. Disponível em: <<http://rascunho.com.br/beatriz-bracher/>> Acesso em: 01 set. 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Relatar a si mesmo**: Crítica da violência ética. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015.

_____. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2017.

_____. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CLIFFORD, James; MARCUS, George (org). **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro, EDUERJ, Papéis Selvagens edições, 2016, 388p.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador, Edufba, 2015

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 107 p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. In: Cadernos de Campo, n. 13. São Paulo: FFLCH/USP, 2005, p.155-161.

FICHTE, Hubert. **Etnopoesia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Ensaio sobre a puderdade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GOLDENBERG, Miriam. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em

Ciências Sociais. 8ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo .
Cadernos Pagu (5): pp. 07-41. 1995.

HARITAWORN, Jin. **Além do “ódio”**: metonímias queer para crime, patologia e
antiviolência. In: Meritum – Belo Horizonte – v. 9 – n. 2 – p. 189-261 – jul./dez. 2014

JAGGAR, Allison M. 1997. “Amor e Conhecimento: a emoção na epistemologia
feminista.” In JAGGAR & BORDO **Gênero, Corpo, Conhecimento**. Rio de Janeiro.
Rosa dos Tempos. P157-185. Disponível em: <
<http://www.marcoareliosc.com.br/jaggar-bordo.pdf>> Acesso em: 01 set. 2018.

JORDÃO, Patrícia. **A antropologia pós-moderna**: uma nova concepção da
etnografia e seus sujeitos. Revista de Iniciação Científica da FFC, v.4, n.1, 2004.

LORDE, Audre. **Sister outsider**: essays and speeches by Audre Lorde. USA,
Crossing Press, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Public Culture (Duke), v. 15-1, p. 11-40, 2003.

MEDEIROS, Flávia. **Visão e cheiro dos mortos**: uma experiência etnográfica no
Instituto Médico-Legal. cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

MOMBAÇA, Jota. **Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de
lugar de fala**. Jornal Rascunho, Lisboa, jul. 2017. Disponível em:
<<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do->

conceito-de-lugar-de-fala> Acessado em 01 set. 2018.

_____. **Gritaram-me aberração:** inexistencialismo e fugitividade. In: Juventude e cidade: a potência do um e do em comum / organizado por: Cristiane de Freitas Cunha; Andréa Maris Campos Guerra; Bruna Simões de Albuquerque; Lislely Braun Toniolo; Elza Machado de Melo. – Belo Horizonte: Folium, 2017.

PRECIADO, Paul. **Testo Junkie:** Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo, n-1 edições, 2018.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés:** perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009

SEXTON, J. **The Social Life of the Social Dead:** On Afro-pessimism and Black Optimism. IN: inTensions Journal. Toronto: York University, 2011.

STANLEY, Eric. **Near life, queer death:** Overkill and ontological capture. Social Text, Vol. 29, No. 2, Summer 2011.

_____. **Captive genders:** trans embodiment and the prison industrial complex. Oakland, CA, AK Press, 2011.

THE Normal Heart. Direção de Ryan Murphy. Nova York: HBO, 2014. (133 min)

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de**

gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação de Mestrado, 2016.

WEISS, Inajara Kaona. **As faces da morte:** um estudo antropológico das variadas formas de inumação. Revista Alamedas, Vol. 2, n.1, 2014.

WOOLF, Virginia. **As Ondas.** Tradução: Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.