



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO ACADÊMICO DO AGRESTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA

RUBEM VIANA DE CARVALHO

UM ARCO-ÍRIS NA LUTA PELA TERRA: o construir da *práxis* pedagógica do coletivo LGBT do MST

CARUARU

2023

RUBEM VIANA DE CARVALHO

UM ARCO-ÍRIS NA LUTA PELA TERRA: o construir da *práxis* pedagógica do coletivo LGBT do MST

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Educação Contemporânea. Área de concentração: Educação.

Orientadora: Dr^a Allene Carvalho Lage

CARUARU

2023

Catálogo na fonte:
Bibliotecária – Nasaré Oliveira - CRB/4 - 2309

C331a Carvalho, Rubem Viana de.
Um arco-íris na luta pela terra: o construir da práxis pedagógica do coletivo LGBT do MST. / Rubem Viana de Carvalho. – 2023.
239 f.; il.: 30 cm.

Orientadora: Allene Carvalho Lage.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAA, Programa de Pós- Graduação em Educação Contemporânea, 2023.
Inclui Referências.

1. Educação do campo. 2. Práxis. 3. Identidade de gênero. 4. Minorias sexuais. 5. Queer. 6. Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (Brasil). I. Lage, Allene Carvalho (Orientadora). II. Título.

CDD 370 (23. ed.) UFPE (CAA 2023-020)

RUBEM VIANA DE CARVALHO

UM ARCO-ÍRIS NA LUTA PELA TERRA: o construir da *práxis* pedagógica do coletivo LGBT do MST

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Educação Contemporânea. Área de concentração: Educação.

Aprovado em: 28/02/2023

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Allene Carvalho Lage (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda
(Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dra. Jaqueline Barbosa da Silva
(Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Dedico este trabalho a todos, todas e todes os/as LGBTs Brasileiras que são vítimas, mas que, ao mesmo tempo, enfrentam criativa e diariamente o sexismo, as LGBTfobias e o racismo nesse país. Dedico esse trabalho especialmente às militantes LGBTs do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, as que tombaram na luta e, as que continuam a lutar.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho encerra uma jornada formativa de dois anos no Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, PPGEduc-UFPE/CAA, jornada essa permeada por muito trabalho e dedicação, por muitos momentos difíceis, visto que o mundo atravessa a pandemia do Coronavírus Covid 19, que obrigou muitas medidas de saúde como a necessidade de aulas remotas, mas, ao mesmo tempo, foi uma jornada marcada por muitos momentos prazerosos e felizes. Tendo em vista que esse processo não se faz sozinho e solitário. Desta forma, este espaço é reservado a agradecer aos sujeitos e instituições que me ajudaram a construir essa trajetória.

Desta forma, gostaria de agradecer primeiramente a Deus por ter me sustentado nessa trajetória e em segundo lugar a minha mãe que sempre acreditou no poder transformador da educação, incentivando-me a colocar os estudos sempre em prioridade na minha vida.

Agradeço a Universidade Federal de Pernambuco e em especial ao Centro Acadêmico do Agreste, lugar que posso chamar de casa e que contribuiu indescritivelmente com minha formação não só acadêmica, como também política.

Agradeço à minha orientadora Allene Lage, que contribuiu ricamente para a elaboração desta pesquisa, estando sempre disponível a partilhar saberes e a ouvir minhas dúvidas e questionamentos, contribuindo também epistemologicamente com a elaboração desse trabalho e com minha formação. Além disso, agradeço ao grupo de estudos e extensão: Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina, grupo que faço parte.

Agradeço aos professores e professoras do Núcleo de Formação Docente da UFPE/CAA, pelos momentos compartilhados de conhecimento e aprendizagem, agradeço em especial a professora Jaqueline Santos, e aos professores que também compõem o PPGEduc, Marcelo de Miranda, Fernando Cardoso e Mário de Carvalho, cada um, a partir de seu campo de pesquisa contribuiu de forma significativa com a produção deste trabalho.

Sou grato também às participantes dessa pesquisa que aceitaram solícitamente nosso convite e nos concederam momentos grandiosos de partilha de saberes, agradeço a Régis, Rubneuza, Cida, Zezinha e Flávia.

Por fim, agradeço aos/as minhas/meus colegas de turma do PPGEduc sem eles/as eu não estaria chegando ao fim desse processo, visto que entendo que a formação se dá em diálogo. Agradeço em especial a Ana Rinêuda, Risocleide Silva, Luiz Felipe, Adrão Silva, e a Raquel Freitas. Muito obrigado por todos os momentos de descontração e aprendizagem compartilhados.

Viado! Viado! Viado!

Aos 5 anos ouvi essa palavra, que parecia me censurar e repreender.

Viado? Eu? Um bicho? Não entendi e prossegui.

Viado! Viado! Viado!

Aos 12, novamente ouvi e senti, e doeu, agora a palavra doeu profundamente em mim. Me escondi.

Passei a não me olhar no espelho, a esconder meu corpo, minhas falas, meus trejeitos e até minha alegria eu escondi...

Quando para a igreja ia: *viado!*

Quando para a escola ia: *viado!*

Na rua também ouvia: *viado, viado, viado!*

O que há em mim que tanto te incomoda?

Para não ouvir a palavra, tentei mudar, tentei me despir da vergonha de um corpo estranho carregar.

Então tentei namorar o corpo oposto, tentei controlar o meu andar,

as roupas que vestia, as escolhas que fazia, até controlar os meus pensamentos, eu tentei...

Tentei silenciar para performar a norma, mesmo assim havia algo em mim que eu não contia.

Viado! Viado! Viado!

Não parei de ouvir em todos os lugares que eu ia...

Porque meu corpo-desejo te incomoda?

Denunciavam que algo em mim estava errado, que o meu copo era errado, que minha voz era errada e que o meu desejo era errado, mas para mim, desde o início, errado nada estava.

Certa vez, ao me deparar com o espelho, me vi criança e relembrei do estranhamento que tive aos 5 anos ao ouvir aquela palavra pela primeira vez. Eu soube o que sempre sabia. Passei então a gritar quando ouvia:

Viado? Sou!

Errado? Sou!

Viado! eu agora digo!

Viado eu sou.

Mas, também sou cobra, leão, borboleta e o infinito...

***Viado, cobra, leão, borboleta e o infinito* (CARVALHO, 2022, p. 308-310).**

RESUMO

A luta social e, as formas com as quais, os grupos e coletivos sociais reúnem-se e organizam-se estão em permanente movimento, assim como suas identidades. Deste modo, a identidade não é a única forma de organização política por reivindicação de direitos, liberdade e igualdade de condições de aparecimento e participação social. Outros processos sociais estão implicados nessas articulações organizativas e nas formas de alianças políticas que produzem a *práxis* dos movimentos sociais. É dentro dessa complexidade e, dessa problemática que essa pesquisa se insere analisando as narrativas e os documentos narrativos do Coletivo LGBT Sem Terra do MST, tendo em vista compreender como esses sujeitos organizam a luta pelo aparecimento dissidente na luta pela terra, constroem sua *práxis* e suas pedagogias, articulando e fazendo alianças com os sujeitos heterossexuais do MST e, a outras pautas como as do movimento LGBT, Negro e Feminista. Visou-se, então, enquanto objetivo geral: Compreender o modo como foi construída a agenda LGBT no MST e a *práxis* pedagógica decorrente deste processo, onde foram articuladas as perspectivas de luta pela terra com a de luta pelas vivências de gênero no âmbito da diversidade sexual. Enquanto percurso metodológico, a pesquisa se insere nos estudos qualitativos, sendo do tipo exploratória e explicativa, quanto ao método utilizaremos o Método do Caso Alargado de Boaventura de Sousa Santos (1988) e Lage (2013), e, enquanto instrumentos de coleta de dados e análise utilizamos a análise de documentos e a entrevista narrativa de Jovchelovitch e Bauer (2008), e Muylaert *et al.* (2014), junto a análise de documentos e a entrevista narrativa, utilizamos a abordagem analítica da Hermenêutica Diatópica de Panikkar (2000, 2004) e Santos (2001, 2004), considerando o processo de equivalência homeomórfica para estabelecermos um diálogo diatópico intercultural a partir das dimensões simbólicas, dos sentidos e dos significados na experiência em questão. Os resultados apontam que as LGBTs Sem Terra, a partir dos processos de formação, de conquista de espaços, de aparecimento e reconhecimento, têm construído uma luta organizativa que transforma as experiências precarizadas dos sujeitos dissidentes dentro do MST, a partir da produção criativa de uma *práxis* queer e também, em certos momentos, decolonial que não só enfrenta as violências de gênero e sexualidades construídas pelo aparato normativo sexista e LGBTfóbico, mas também o racismo e a racionalização que silenciava suas vozes e suas experiências.

Palavras-chave: Educação do campo; Práxis pedagógica; Gênero e sexualidades; Coletivo LGBT Sem Terra; Queer Decolonial.

ABSTRACT

The social struggle and how social groups and collectives gather and organize themselves are in permanent movement, as well as their identities. In this way, identity is not the only form of political organization for claiming rights, freedom, and equal conditions of appearance and social participation. Other social processes are implicated in these organizational articulations and in the forms of political alliances that produce the praxis of social movements. It is within this complexity and this problem that this research is inserted by analyzing the narratives and narrative documents of the Collective LGBT Sem Terra of MST, to understand how these subjects organize the struggle for the dissident appearance in the struggle for land, build their praxis and their pedagogies, articulating and making alliances with the heterosexual subjects of the MST and other agendas such as those of the LGBT, Black, and Feminist movement. The aim was, therefore, as a general objective: To understand how the LGBT agenda was built in the MST and the pedagogical praxis resulting from this process, where the perspectives of the struggle for land were articulated with the struggle for gender experiences in the context of sexual diversity. As a methodological path, the research is part of qualitative studies, being of the exploratory and explanatory type, as for the method, we will use the Extended Case Method of Boaventura de Sousa Santos (1988) and Lage (2013), and, as data collection instruments and analysis we used document analysis and narrative interview by Jovchelovitch and Bauer (2008), and Muylaert et al. (2014), together with the analysis of documents and the narrative interview, we used the analytical approach of Diatopical Hermeneutics by Panikkar (2000, 2004) and Santos (2001, 2004), considering the process of homeomorphic equivalence to establish an intercultural diatopic dialogue from of symbolic dimensions, senses and meanings in the experience in question. The results point out that the Sem Terra LGBTs, from the processes of formation, the conquest of spaces, appearance, and recognition, have built an organizational struggle that transforms the precarious experiences of the dissident subjects within the MST, from the creative production of a queer and also, at times, decolonial praxis that not only confront gender violence and sexualities constructed by the sexist and LGBTphobic normative apparatus but also the racism and rationalization that silenced their voices and their experiences.

Keywords: Rural education; Pedagogical praxis; Gender and sexualities; Sem Terra LGBT Collective; Queer Decolonial.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	-	GT 03 da ANPEd, Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos	31
Quadro 2	-	Enunciados descritores no GT 03	32
Quadro 3	-	GT 23 da ANPEd, Gênero, Sexualidade e Educação	33
Quadro 4	-	Enunciados do GT 23	34
Quadro 5	-	Trabalhos encontrados no GT 23	35
Quadro 6	-	Teses e dissertações encontrados na BDTD sobre MST, gênero e sexualidade	37
Quadro 7	-	Dados gerais das colaboradoras da pesquisa	140
Quadro 8	-	Organicidade do Coletivo LGBT Sem Terra	173
Quadro 9	-	Linhas e ações políticas do Coletivo LGBT Sem Terra	174
Quadro 10	-	Ações das LGBTs Sem Terra na construção do coletivo	178

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	- Principais fases da entrevista narrativa	151
Tabela 2	- Signos	188

LISTA DE SIGLAS

ACPO	<i>Acción Cultural Popular</i>
CNER	Campanha Nacional de Educação Rural
CFRs	Casas Familiares Rurais
CUT	Central Única dos Trabalhadores
CPC	Centro Popular de Cultura
CCP	Centros de Cultura Popular
CEFFAs	Centros Familiares de Formação por Alternância
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CEBs	Comunidade Eclesiais de Base
CNAA	Companhia Nacional de Alfabetização de Adultos
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNE	Conselho Nacional de Educação
EFAs	Escolas Famílias Agrícolas
ENFF	Escola Florestan Fernandes
GPT	Grupo Permanente de Trabalho de Educação do Campo
IBDA	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Agrário
IBRA	Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais e outras identidades
LGBTI+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais, Intersexo e outras identidades
LGBTQIA	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais, Queers, Intersexo, Assexuais e outras identidades
Mobral	Movimento Brasileiro de Alfabetização
MEB	Movimento de Educação de Base
MASTER	Movimento dos Agricultores Sem Terra
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
PIN	Plano Nacional de Integração
PRONERA	Programa de Redistribuição de Terras Norte e Nordeste

UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UFFS	Universidade Federal da Fronteira Sul
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1	PRÓLOGO	15
2	ABRE ALAS: CONTEXTUALIZAÇÃO DE UMA PESQUISA IMPRÓPRIA	17
2.1	Entre ausências e emergência: A produção científica da ANPEd e BDTD sobre o MST e vivências dissidentes de gênero e sexualidades dentro do campo educativo	28
3	O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA: ENTRE AS MARCAS DA COLONIALIDADE E A LUTA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE OUTRA	45
3.1	Luta por espaço, terra e território no Brasil, entre as linhas abissais do sistema mundo colonial moderno à resistência pós-abissal	46
43.2	A emergência pós-abissal do MST, a luta pela Reforma Agrária Popular e o surgimento das ações político-educativas de gênero e diversidade sexual no Movimento	56
3.2.1	<i>A emergência dos debates de gênero e diversidade sexual na proposta de Reforma Agrária do MST</i>	44
4	TECENDO FIOS COLORIDOS ENTRE MOVIMENTOS SOCIAIS, EDUCAÇÃO E CORPOREIDADES: A PERSPECTIVA DE EDUCAÇÃO DO MST E A PRÁXIS PEDAGÓGICA DO MOVIMENTO	71
4.1	Contextualização histórica da relação entre movimentos sociais e educação	72
4.2	O paradigma da educação popular, a educação do campo para o MST e a práxis pedagógica do Movimento	76
4.2.1	<i>Contextualização histórica da educação do campo e a contribuições do MST em sua tessitura sociopolítica</i>	80
4.2.2	<i>O conceito de atividade, práxis e a práxis pedagógica do MST</i>	85
4.3	O corpo enquanto produtor de conhecimentos, as pedagogias políticas do MST e onde se insere o debate de gênero e sexualidades dissidentes?	89
5	ENTRE TRANSGRESSÕES E COLONIALIDADES: PENSANDO UMA PERSPECTIVA QUEER DECOLONIAL A PARTIR DA INTERSECCIONALIDADE	97
5.1	Uma genealogia sobre gênero, sexo e sexualidades desde a tradição crítica feminista	98
5.2	O movimento e a crítica pós-identitária Queer, é possível uma nova genealogia para a teoria queer a partir do Sul?	109
5.2.1	<i>Manifesto por uma teoria Queer Decolonial construída a partir da interseccionalidade</i>	114

5.2.1.2	<i>A interseccionalidade como ferramenta metodológica para a construção de uma perspectiva Queer Decolonial</i>	123
6	COSTURANDO O ARCO-ÍRIS METODOLÓGICO DA PESQUISA	132
6.1	Caminho metodológico da pesquisa	135
6.2	Tipo de Estudo segundo os objetivos	136
6.3	Método da Pesquisa	137
6.4	Delimitação e Local da Pesquisa	138
6.5	Fontes de Informação e os sujeitos da pesquisa	139
6.6	O caso do coletivo LGBT Sem Terra: as linhas narrativas que compõem sua história	141
6.7	Técnicas de Coleta	147
6.8	Análise e Sistematização de Dados	152
6.9	Considerações éticas aplicadas a pesquisa em educação com os movimentos sociais	155
7	MAPEANDO AS LINHAS DA HISTÓRIA E MEMÓRIA QUE TECIDAS CONSTROEM A PRÁXIS INSURGENTE DO COLETIVO LGBT SEM TERRA	159
7.1	Objetivos, políticas e ações educativas pensadas na ação organizativa e militante do Coletivo LGBT Sem Terra para o MST	170
8	OS SIGNOS DA PRÁXIS INSURGENTE QUE ADVÉM DAS RELAÇÕES E AÇÕES DO COLETIVO LGBT SEM TERRA	186
9	AS DIMENSÕES PEDAGÓGICAS DA PRÁXIS DO COLETIVO LGBT SEM TERRA	206
10	ARREMATANDO A COSTURA: CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS	218
	REFERÊNCIAS	230

1. PRÓLOGO

Esse espaço aqui foi reservado para mim, enquanto autor, tecer em primeira pessoa meu *locus* de enunciação. Ou seja, meu *topoi*¹ cultural, parte que considero indispensável em uma pesquisa feita na perspectiva da hermenêutica diatópica² (PANIKKAR, 2000, 2004; SANTOS, 2001, 2004) e em conformidade com uma metodologia pós e decolonial. Todo o restante do texto será escrito na terceira pessoa do plural, tendo em vista o diálogo diatópico que será estabelecido, mas considero importante que esse texto inicial seja escrito na primeira pessoa, visto que enquanto pesquisador, a partir das perspectivas teóricas escolhidas, como a entrevista narrativa, também participo da pesquisa, e, dessa forma, preciso me apresentar. Assim como foi feito no momento de entrevistas, para agora para as leitoras e os leitores.

A aproximação que faço das minhas vivências com as das militantes dissidentes de gênero e sexualidades e heterossexuais do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra se dá em uma dimensão simbólica e de humanidade que nos coloca em um contexto simbólico de diálogo horizontal e, em uma posição crítica de fronteira contra a heteronorma e o sistema mundo colonial/moderno. Essas localizações geopolíticas, subjetivas, afetivas e culturais denotam lugares de enunciação, que se articulam aos meus, eu enquanto sujeito gay, pernambucano, nordestino, do Brasil, de origem campesina e afro-indígena, pois sou neto e filho de trabalhadores do campo, filhos de mulheres e homens negros e indígenas.

O *locus* geopolítico em que nasci é o interior de Pernambuco, mais precisamente na cidade de Arcoverde. Espaço que é berço cultural da cultura indígena do povo Xucuru, visto que Arcoverde pertencia à cidade de Pesqueira e, parte da cidade, ao território que pertencia a esse povo indígena. Sou também descendente do povo negro, filhos e filhas de povos em situação de escravização que vieram para minha cidade natal trabalhar em meados de 1916, como conta Jales (2016) e Carvalho (2021), na construção da ferrovia e estação de trens *Great Western*, e que em ato criativo para sobreviver a violência do trabalho escravo trouxeram para o interior de Pernambuco o samba de coco. É nessa fronteira geopolítica, simbólica e cultural que me coloco em diálogo com, as teóricas e teóricos, com o MST, com as LGBTs Sem Terra e com as leitoras e os leitores que este trabalho alcançar.

¹ *Topoi* é um lugar simbólico e cultural em que os sujeitos estão localizados, esse conceito será melhor discutido no capítulo da metodologia

² Esse conceito será discutido no capítulo dedicado à metodologia.



Tibira do Maranhão - O indígena nomeado de Tibira por Luiz Mott, foi executado a tiro de canhão em 1614. Ele é tido como 'o primeiro mártir da homofobia no Brasil'. A condenação à morte e execução em São Luís do Maranhão é relatada pelo frade franciscano Yves d'Évreux, na sua Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613. Tibira era o nome dado a indígenas tupinambás que se relacionavam com o mesmo sexo.

2 ABRE ALAS: CONTEXTUALIZAÇÃO DE UMA PESQUISA IMPRÓPRIA

O sangue de Aline é sangue Sem Terra
 No dia 19 de agosto de 2019
 O fascismo, machismo e transfobia
 Matou Aline
 Travestida de jovem
 Sem Terra Militante
 Mulher!
 Não é a primeira
 Não é a última
 É Aline
 E vida dela importa!
 Assim como importa a terra
 Assim como se cuida uma semente
 Assim como se ama a luta
 A vida dela importa!
 E o que é a esperança?
 Ela não vai voltar para a luta
 Então a gente luta por ela
 O mundo não vai parar por Aline
 Então a gente para o mundo
 E a faca de um desconhecido leva
 O peso de anos de uma sociedade intolerante,
 Patriarcal e assassina!
 E a faca de um homem desconhecido
 Leva o peso de um Estado irresponsável, omissivo, transfóbico e fascista!
 E a vida dela
 E de todas as travestis e transsexuais importam!
 Assim como importa o sol
 Assim como se sente o vento
 Assim como se corre sangue
 A vida dela importa!
 Aline não foi, ELA é.
 Ela é Sem Terra
 Sem Terra é resistência
 Resistência é Aline, e o sangue de Aline
 É sangue Sem Terra.

Guto Palermo, LGBT Sem Terra

As LGBTs³ Sem Terra são sujeitos que articulam com suas vivências e seus corpos de luta pela terra, a luta também pelas vivências dissidentes de gênero e sexualidades, a partir da reivindicação de poder existir, participar e lutar com todo o seu colorido na luta pela terra, o que subjaz a diversidade do arco-íris símbolo do orgulho LGBT. Desta forma, esses sujeitos reivindicam o reconhecimento e a participação social e política a partir de suas vivências e experiências sexuais e de gênero na luta política pela terra e reforma agrária popular para o Brasil, almejando, a partir de sua *práxis*, que perpassa a dimensão educativa, pedagógica e política, construir uma sociedade Outra⁴ e uma nova forma de sociabilidade para os sujeitos do Sul Global, uma sociedade que não mate Aline.

Para dar conta dessa temática adentraremos no campo dos movimentos sociais brasileiros, trazendo para discussão a história, os saberes e as práticas do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, os processos sociais e políticos, as encruzilhadas interseccionais que envolvem ser LGBT Sem Terra no Brasil e, a *práxis* educativa e transformadora do MST enquanto elemento articulador e dialógico entre esses campos da luta política que outrora eram considerados distintos.

Em se tratando das lutas por terra e reforma agrária no Brasil é importante retomarmos ao início de como tudo começou. Neste sentido, o período colonial é um marco histórico importante no que se refere a essa problemática, pois neste país, desde o início da colonização, as terras foram tomadas e divididas desigualmente. Negros escravizados e indígenas, foram excluídos na divisão das terras entregues nas mãos de nobres arrendatários europeus que aqui se instalaram para explorar e produzir (BALDI; ORSO, 2013; FERNANDES, 1999, 2000).

A Lei de Terras de 1850, que restringia o direito de posse de terras no Brasil, impedindo que pessoas em situação de escravidão, pobres, posseiros e imigrantes pudessem se tornar

³ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis/Transexuais (LGBT) é a forma com que as militantes da dissidência sexual e de gênero Sem Terra se autodenominam em seus documentos e comunicações sociais. No entanto, sabemos que, já há algum tempo, os movimentos sexuais e de gênero têm se autodenominado a partir de um maior número de letras como: LGBT+, LGBTI+, LGBTQIA+, entre outras. A autonomação dos coletivos e movimentos dissidentes são territórios em disputa, assim, a autonomação corresponde a um direito dos coletivos. Desta forma, nesta pesquisa respeitamos a autonomação do coletivo LGBT Sem Terra que utiliza a sigla “LGBT”, assim como também utilizaremos o termo LGBTfobias, para nos referirmos às violências sofridas por essa população. Não obstante, a discussão aqui empreendida sobre gênero e sexualidades será no campo das vivências dissidentes de gênero e sexualidades, incluindo, as experiências subjetivas e coletivas dissidentes da heteronorma. Além disso, nesse trabalho daremos espaço ao artigo feminino “a” ao nos referir a comunidade LGBT, tendo em vista que as mulheres, lésbicas, travestis e transgêneros dissidentes são historicamente invisibilizadas na luta política e na academia em detrimento da cultura gay.

⁴ Nessa pesquisa utilizaremos algumas vezes o termo “Outro” para nos referirmos às experiências, práticas e vivências construídas como marginalizadas no sistema colonial moderno, mas que são ressignificadas na luta a partir da transformação política do “outro” em “Outro”. Esse processo aqui não se refere só a palavra, mas a ressignificação dos espaços, práticas, corpos e territórios humanizados na luta. A nossa principal referência para essa construção teórico política é o pensamento de Miguel Arroyo (2012).

proprietários, manteve as terras nas mãos dos nobres latifundiários, perpetuando, deste modo, a estratégia agrária excludente herdada do período colonial (FERNANDES, 2000, 1999). De acordo com Baldi e Orso (2013), a Lei de Terras de 1850 é o marco legal que os historiadores usam para dividir os conflitos e lutas pela terra, territórios e reforma agrária no Brasil.

No enfrentamento a essa realidade histórica do Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra nasce no final da década de 1970, fim da ditadura militar brasileira, e começa a projetar-se nacionalmente à medida que o país vai descortinando o seu processo de redemocratização. O período que corresponde a ditadura militar entre 1964 e a década de 1980 refere-se, então, ao momento de efervescência de um movimento novo⁵ de luta por terra e reforma agrária⁶ no país, onde o MST teve então sua gestação.

O MST assumiu o protagonismo da luta pela reforma agrária a partir da repolitização do movimento social camponês brasileiro. Entre as várias ações que vinham sendo realizadas para a construção do MST, uma delas tornou-se o marco do início deste Movimento, que foi a organização da primeira ocupação de terra, a gleba Macali, localizada em Ronda Alta, em 7 de setembro de 1979.

Já o MST foi, então, criado em 1984, no Primeiro Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra, que aconteceu entre 20 a 22 de janeiro do ano de 1984 na cidade de Cascavel, estado do Paraná. Este encontro teve a participação de trabalhadores rurais e entidades sociais de 12 estados que já participavam de ocupações de terra ou lutavam pela terra de alguma forma em seus estados (CALDART, 2000; FERNANDES, 2000).

Gohn (2011), em sua análise sobre os movimentos sociais na contemporaneidade, aponta que o MST, como um dos maiores movimentos sociais organizados do mundo, tem atualmente suas fronteiras ampliadas para além das cercas que circunscrevem o território brasileiro. Desta forma, o MST é um dos atuais movimentos transnacionais como o movimento

⁵ Os conflitos por terra no Brasil retomam a colonização, tendo em vista que a terra foi tomada dos verdadeiros donos dela, os povos indígenas. Vários conflitos de resistência e guerras por terra se seguiram, desde os conflitos envolvendo portugueses e indígenas, negros e portugueses, passando pelas guerras por terra como a guerra de Canudos na Bahia. E, além desses, movimentos como as ligas camponesas reivindicavam em meados da década de 1950 reforma agrária muito antes da organização política do MST. Desta forma, movimentos, conflitos e guerras por terra sempre existiram no Brasil. No entanto, enquanto organização político-pedagógica de âmbito nacional, o país só viu a partir da organização do MST (FERNANDES, 2000, 2001).

⁶ É preciso entender também que a luta pela terra e a luta pela reforma agrária são lutas relacionadas, mas que têm sentidos diferentes. A luta pela terra sempre existiu no Brasil e não é uma exclusividade do MST, essa é realizada também pelos povos indígenas, quilombolas associados a luta pelo território que se refere a organização territorial, política e espiritual dos povos tradicionais, originários e populares. Já a reforma agrária se refere a luta por uma política de reorganização fundiária que possa promover e reorganizar de forma igualitária as propriedades rurais de modo a cumprir o objetivo social da propriedade previsto no Inciso XXIII do Artigo 5.º da Constituição Federal de 1988, que trata que a função social da propriedade seja urbana ou rural deve atender ao bem da sociedade, ou seja, ao interesse coletivo.

alter ou antiglobalização. A transnacionalização do MST se realiza pela participação no Movimento internacional Via Campesina⁷, esse atua por redes conectadas internacionalmente utilizando-se também dos meios de comunicação modernos como a internet e as redes sociais como instrumento político.

A visibilidade e o protagonismo dos homens é outro marco da formação social do MST, no entanto, esse reproduz a cultura historicamente machista e colonial do território rural brasileiro a partir das hierarquias organizacionais, onde os homens tinham uma presença dominante nas funções de direção. Assim, conforme Scott, Cordeiro e De Menezes (2010), historicamente, a condição da mulher no contexto rural é marcada pela invisibilidade, subordinação, e silenciamento, cujas bases retomam ao âmbito das relações de poder construídas sobre o controle e opressão das mulheres.

Esse contexto também é extensivo às vivências e identidades de gênero e sexualidades dissidentes que fogem das normas heterossexuais colocadas compulsoriamente sobre seus corpos. Witting (1980) e Butler (2003) contribuem a essa discussão ao afirmar que a restrição binária que pesa sobre o sexo e que reflete no gênero acaba a atender os objetivos do pensamento heterossexual⁸ e de uma heterossexualidade compulsória. Para as autoras, esse mecanismo da heterossexualidade compulsória é naturalizada para regular também o gênero a partir de um binarismo que concebe o masculino e o feminino como universais, naturais, únicas formas de existência correta. A oposição criada resulta na criação da coerência do sexo, do gênero e do desejo heterossexual.

Diante deste contexto de desigualdade, as mulheres Sem Terra entendem que sua formação e participação social e política é o meio de desconstruir as cercas ideológicas de gênero. Portanto, o exercício de poder pela mulher do campo se dará diante de valores já exercidos pela mesma, a partir da ruptura com questões historicamente naturalizadas.

Nessa direção, as experiências adquiridas na luta contra a ditadura militar e as experiências sindicais que muitas mulheres participaram trazem o reconhecimento necessário a partir de um processo lento, e ainda em construção, de que as mulheres passam por problemas específicos. Gradualmente as instâncias sindicais, os movimentos sociais, para além do

⁷ Via Campesina é uma organização de cunho internacional de camponeses/as, composta por movimentos sociais e organizações camponesas de todo o mundo. A organização articula os processos de luta social e política por melhores condições de vida para os povos do campo ao nível internacional.

⁸ Os conceitos de pensamento heterossexual de Monique Wittig (1980), e de heterossexualidade compulsória de Adriene Rich (2012), tratam de como é construído socialmente os mecanismos heterossexuais para o controle da sexualidade, postulando a heterossexualidade como natural e saudáveis e as outras sexualidades dissidentes enquanto erro, desvio, doença. Serão melhor aprofundados no capítulo de gênero e sexualidades.

movimento feminista e paulatinamente as demais entidades sociais, passam a compreender essa problemática (LAGE, 2004, 2012).

Devido ao projeto político-pedagógico do Movimento Sem Terra voltado à reforma agrária democrática, as mulheres foram conquistando e construindo gradualmente o seu próprio protagonismo no contexto da luta pela terra. Primeiro foi criado o coletivo de gênero que depois se transformou em setor, tornando-se parte da organização nacional do MST. Segundo Gonçalves (2009), o 1º Encontro das Mulheres Trabalhadoras Rurais que ocorreu em 1985 é um marco importante no que tange a luta por direitos específicos das mulheres trabalhadoras rurais. O encontro reuniu mulheres de diversas organizações rurais, incluindo o MST, para pensar as questões da mulher nos movimentos camponeses. A partir desse momento a preocupação em trabalhar pela superação das desigualdades de gênero e pela valorização e ampliação da participação da mulher foi explicitada.

Os documentos produzidos pelo MST depois desse encontro passaram a incluir a questão da mulher, que era inicialmente compreendida como questões apenas de classe e foi posteriormente compreendida, enquanto questão também de gênero. Os documentos: Normas Gerais do MST (1989), Documento Básico (1993); e o Programa Agrário (1995); trazem propostas sobre as relações de gênero, a realidade da mulher na sociedade, além do combate ao machismo e a necessidade da participação política e organizada das mulheres no Movimento.

Seguindo esse percurso, o Coletivo Nacional de Mulheres do MST, que depois passou a ser chamado de Coletivo Nacional de Gênero, e hoje se chama Setor Nacional de Gênero, mudança estratégica que seguiu as discussões de gênero da academia e possibilitou incutir as questões de gênero no MST de forma institucionalizada, passou a produzir cartilhas educativas e documentos específicos.

A problematização das relações de gênero dentro do MST e os avanços nessas questões, que inicialmente envolviam apenas as relações entre homens e mulheres, fazem surgir indagações também quanto às questões de gênero e sexualidades de seus militantes no âmbito da diversidade, para além da discussão binária e heteronormativa, dos estudos iniciais do Setor de Gênero do Movimento. As militantes dissidentes de gênero e sexualidades vão, então, se organizando na perspectiva de também reivindicarem o direito às suas vivências dissidentes, na cultura heteronormativa predominante. Um marco desse debate sobre as vivências de gênero e sexuais LGBTs no Movimento foi o 1º Seminário “O MST e a Diversidade Sexual” ocorrido em 2015, realizado na Escola Florestan Fernandes (ENFF), Guararema (SP) que reuniu cerca de 30 militantes LGBTs Sem Terra de 13 estados do Brasil.

A partir desse momento, diversas ações e políticas internas são criadas, a partir da criação do Coletivo LGBT do MST. Além de grupos de estudos sobre diversidade sexual para a formação política dos/as militantes Sem Terra, articulando temas de ancestralidade, território, intersecção, sexualidade, classe, raça e gênero, junto a via campesina internacional. Criando, desta forma, a possibilidade de um diálogo maior do Movimento com as questões que envolvem as vivências dissidentes de gênero e sexualidades Sem Terra, dentro e fora do Movimento.

Hoje as chamadas maiorias minorizadas, são muito mais visíveis do que já foram a algum dia, pois tem produzido seu aparecimento, e as implicações dessa visibilidade e conquista de direitos sociais produziu, por exemplo, a criação de espaços de diálogo entre pautas antes consideradas divergentes como as pautas das lutas por terra e as pautas das identidades e vivências sexuais e de gênero dissidentes.

Nessa direção, os debates das “minorias” que surgem no século XX, chamados por muitos autores de guerras culturais, foram iniciados com os movimentos de contracultura, os quais abriram passagem para o Movimento Feminista de segunda onda, Os Pantera Negras, e o então nomeado Movimento de Liberação Gay, conforme Lauretis (2019), atualmente movimento LGBT, que possibilitaram as críticas radicais do pós-estruturalismo, pós-feminismo, da teoria queer⁹, acabando por possibilitar, a partir dos anos de 1990, as pautas interseccionais e interculturais. Esses movimentos associados às teorias acadêmicas têm possibilitado, já há algum tempo, a conquista de direitos sociais e políticos a mulheres, pessoas negras, do campo, da floresta e LGBTs.

Não obstante, para além desses aspectos, a visibilidade da conquista de direitos sociais pelos movimentos identitários também tenciona o acirramento político entre esses grupos, coletivos e movimentos e os já conhecidos e novos grupos conservadores, as elites coloniais. Este embate tem despertado especial atenção de pesquisadores/as comprometidos/as com as causas sociais desde o século XX, quando iniciaram as guerras culturais, por independência, de(s)colonização,¹⁰ identidade cultural e direitos sociais.

⁹ A teoria queer surge nas discussões de gênero pós-estruturalistas questionando as políticas disciplinares do Estado e também os movimentos sexuais e de gênero de assimilação a norma. Desta forma, o termo queer que antes era um xingamento é ressignificado junto a palavra teoria propondo uma desconstrução da palavra. O alvo dessa teoria não seriam as vivências ou as práticas de homens e mulheres homossexuais, mas sim, a crítica à oposição heterossexual/homossexual, compreendida como a categoria central que organiza as práticas sociais, as relações entre os sujeitos e o conhecimento. Nesse trabalho, mesmo queer sendo um termo estrangeiro, o utilizaremos sem o itálico, assim como autores recentes têm feito como Miskolci (2017), visto que o termo tem se popularizado na comunidade dissidente, utilizado muitas vezes até como um guarda-chuva identitário, assim como tem ganhado visibilidade em produções audiovisuais e no comércio capitalista como um todo, fato que é alvo de críticas pelo processo assimilacionista em curso.

¹⁰ Os estudos pós e decoloniais são estudos que surgem na academia de países colonizados da Ásia, América Latina e de grupos latinos presentes nos Estados Unidos, mas como aponta Mignolo (2005), a inspiração para os

Para Louro (2001), este panorama de contestação e resistência no âmbito das questões de gênero e das sexualidades mostra-se ainda mais complexo, visto que, o grande desafio não consiste, apenas, em entender que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram, escapando aos esquemas binários, mas também, entender que as fronteiras¹¹ vêm sendo constantemente atravessadas.

Neste sentido, essa mesma resistência que se torna cada vez mais visível a partir das políticas dos “anormais” dos sujeitos “abjetos”¹² descritos Preciado (2011) e Butler (2003), ou dos sujeitos Outros, têm visto o levante também de novas forças conservadoras ou aquecido as já existentes, que a partir de novos espaços de poder e visibilidade, como a internet, tem ganhado força nos sistemas de poder colonial moderno neoliberal e heterossexista, forças disciplinares de regulação dos corpos das subjetividades e dos sexos.

Não estamos dizendo aqui que são os movimentos e coletivos dissidentes de gênero e sexualidades, em si, que provocam o aquecimento ou o fortalecimento dos grupos conservadores, mas que esse processo social complexo, no qual, os grupos considerados “minorias” em termo de poder político, e os hegemônicos disputam espaços, acirrados por processos sociais que apontam mudanças na direção da construção e desconstrução das narrativas que performaticamente¹³ produzem as vivências sociais.

Almeida (2017), ao analisar o fundamentalismo religioso e evangélico e Miskolci e Campana (2017), ao analisar a produção discursiva da chamada “ideologia de gênero”¹⁴ como

estudos são as lutas políticas travadas pelos coletivos e movimentos indígenas e afro-latinos contra a colonização desde 1500. Desta forma, essas correntes de pensamento retomam essas lutas desde as lutas de resistência indígena, passando pelas lutas de independência até as atuais contra a colonialidade, destaque do pensamento decolonial.

¹¹ Fronteira é um limite entre dois espaços que se organizam em cima de diferentes contextos e grupos sociais, no qual está presente a dicotomia nós/ eles. “[...] Uma região fronteira é um sítio vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de uma linha de delimitação não natural. Vive num estado de constante transição, e habitada pelo ilícito e pelo interdito” (ANZALDÚA, 1987, p. 3 *apud* FRIEDMAN; MOREIRA, 2001, p. 4).

¹² A partir das ideias da psicanalista Julia Kristeva (1980), Butler (1993) entende que o termo “abjeção” deriva do latim *ab-jicere*, e tem o significado de jogar fora. O sentido teórico do termo está diretamente relacionado ao de corpo e segundo Pacheco (2018), se refere a algo que foi expelido pelo corpo enquanto excremento. Além disso, o termo está relacionado, sobretudo, ao conceito freudiano de forclusão (*Verwerfung*), esse se refere ao processo de constituição do sujeito. Freud diz que na constituição do sujeito essa mesma operação joga algo fora, enquanto forma o sujeito. A forclusão é um modo específico expulsão. Nela necessariamente algo é expulso do campo do simbólico, no entanto, mesmo assim, continua a agir. Essa alusão Butler traz para o campo da cultura e da produção dos sujeitos, entendendo que alguns sujeitos são produzidos como abjetos, ao mesmo tempo que sustenta socialmente os ditos “normais”.

¹³ Esse conceito se refere aos processos de construção dos sujeitos que se dão na linguagem a partir da repetição de padrões sociais, o conceito será melhor discutido no capítulo sobre gênero e sexualidades.

¹⁴ Segundo Miskolci e Campana (2017), as origens da chamada ideologia de gênero remontam as ideias dos textos do então papa católico Joseph Aloisius Ratzinger, o papa Bento XVI, em meados de 1997, como podemos ver em um de seus discursos: “atualmente se considera a mulher como um ser oprimido; assim que a liberação da mulher serve de centro nuclear para qualquer atividade de liberação tanto política como antropológica com o objetivo de liberar o ser humano de sua biologia. Se distingue então o fenômeno biológico da sexualidade de suas formas históricas, às quais se denomina “gender”, mas a pretendida revolução contra as formas históricas da sexualidade

dispositivo de enfrentamento à visibilidade e as conquistas sociais dos movimentos feministas e LGBTs via produção de pânico morais¹⁵, apontam como socialmente tem se estruturado levantes conservadores de cunho religioso e neoliberal na América Latina em especial no Brasil com apoio do Vaticano e de frentes evangélicas que passam a ocupar novos espaços, inclusive, através de bancadas evangélicas e católicas na esfera legislativa, municipal e nacional. Miskolci e Campana (2017), ressaltam também que esse é um fenômeno que não se restringe apenas a América Latina, há exemplo em toda a Europa e também nos Estados Unidos¹⁶.

Nessa direção, uma das principais políticas disciplinares modernas que surge com a classificação das sexualidades, na era vitoriana, apontada por Foucault (1988), contra a vida das atualmente denominadas LGBTs, são as atualmente denominadas LGBTfobias. Essas são entendidas aqui, principalmente a partir de duas dimensões, uma se dá no âmbito pessoal de origem afetiva, e se manifesta pela rejeição as LGBTs, e outra dimensão cultural de origem cognitiva, em que, o objeto da rejeição não é o indivíduo dissidente, mas as vivências e práticas tidas como desviantes.

Deste modo, a primeira forma de violência contra LGBTs é caracterizada pelo medo, aversão e repulsa, manifestação puramente emotiva, conta a diferença. Por outro lado, as LGBTfobias cognitiva (social) pretendem perpetuar a diferença homo/hétero de forma compulsória na sociedade a partir de mecanismos de poder (BORRILLO, 2009; PRADO; JUNQUEIRA, 2011).

As LGBTfobias, são consideradas atitudes de hostilidade contra pessoas homossexuais, travestis, transsexuais e identidades sexuais e de gênero dissidentes. Segundo Borrillo (2009) o principal elemento das LGBTfobias é a rejeição irracional ou ódio as dissidências sexuais e de gênero. No entanto, para o autor, não pode ser reduzida a isso, visto que assim como a xenofobia, o antissemitismo e o racismo, elas se configuram como manifestações arbitrárias que classifica o outro enquanto anormal, desumanizando-o por ser diferente.

culmina em uma revolução contra os pressupostos biológicos [...]” (RATZINGER, 1997, p. 142 *apud* MISKOLCI; CAMPANA, 2017 p. 726).

¹⁵ Segundo Miskolci (2007), o conceito de pânico moral foi teorizado por Stanley Cohen em 1960, a discussão do autor aborda como a sociedade reage a determinadas identidades, situações, pessoas ou grupos de pessoas que fogem à norma social estabelecida. “Cohen criou o conceito de pânico morais para caracterizar a forma como a mídia, a opinião pública e os agentes de controle social reagem a determinados rompimentos de padrões normativos”. Essas reações se dariam a partir da produção de pânico ou do medo das supostas consequências que as mudanças sociais em instituições como, por exemplo, a mudança social da família nuclear podem causar. Desta forma, esse medo parte do perigo real e da suposição de ameaça a valores e crenças sociais estabelecidas. (MISKOLCI, 2007, p. 111).

¹⁶ Ver: Autoridades europeias avançam na ideia de formar um novo bloco conservador. Disponível em: [https://expressodiario.com/autoridades-europeias-avancam-na-ideia-de-formar-uma-novo-bloco ormar-uma-novo-bloco-conservador](https://expressodiario.com/autoridades-europeias-avancam-na-ideia-de-formar-uma-novo-bloco-ormar-uma-novo-bloco-conservador). Acesso em 18 ago. 2021.

No entanto, em meio a essas complexas relações de forças, a comunidade LGBT no Brasil tem conquistado também espaços de visibilidade em comerciais, produções audiovisuais e também regulamentar de enfrentamento às violências, principalmente via Supremo Tribunal Federal (STF), tendo em vista que as casas legislativas do Brasil são fortemente reacionárias como já discutido.

Um exemplo das vitórias nos últimos anos do movimento LGBT nacional é a punição as LGBTfobias sancionada em 13 de junho de 2019, diante da histórica omissão do Estado, por 8 votos a 3, os ministros do STF determinaram que a conduta LGBTfóbica seja punida pela Lei de Racismo (7716/89)¹⁷. Essa prevê crimes de discriminação ou preconceito por raça, cor, etnia e religião e, é uma das principais conquistas no Movimento LGBT nos últimos tempos, mesmo que não seja lei (BRASIL, 1989).

Não obstante, mesmo com a promulgação dessa medida, a previsão do Grupo Gay da Bahia e de outros movimentos sociais LGBTs, é, a de que, os índices de violências contra a população tenham se mantido estáveis ou aumentado nos últimos anos, tendo em vista, o cenário político atual, a partir da eleição do presidente conservador e neoliberal Jair Bolsonaro¹⁸. Esse tem se posicionado desfavorável às políticas voltadas para a população LGBT e a favor da supressão de políticas com seu projeto político de ideologia reacionária, conservadora e de incitação à violência e apagamento das diferenças. Esse contexto, pode ser visto como impulsionador a violência política e simbólica, contribuindo com a manutenção das estruturas sociais que mantém as LGBTfobias que são sistêmicas, estruturais e culturais.

Não obstante, o cenário de violências que vivenciam os sujeitos dissidentes de gênero e sexualidades, decorre principalmente da formação colonial que aconteceu no Brasil, alicerçada em binarismos que expressam a violência, opressão e exploração entre classes, gêneros, raças e etnias. Visto que, o modo colonial de produção que se deu no país se assentou na propriedade privada dos meios e modos de produção, na classificação social da população, para além da divisão em classes, na expropriação das populações nativas e exploração dos trabalhadores escravizados. “Foi sobre estas bases que se edificou uma estrutura fundiária de grandes latifúndios e um modelo de agricultura dependente, centrado no monocultivo e voltado para a exportação de produtos primários” (ARAÚJO, 2019, p. 31-32).

¹⁷ STF aprova a criminalização da homofobia. Disponível: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47206924>. Acesso em 08 mar. 2020

¹⁸ Jair Bolsonaro foi o presidente eleito em 2018 para o quadriênio de 2019 a 2022, o mesmo, no entanto, perdeu a disputa de reeleição para o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva em outubro de 2022.

A partir do exposto, é possível perceber que as violências contra a população LGBT no Brasil, além de negligenciadas historicamente pelo Estado que foi quase sempre conservador, colonial ou ditatorial e também conivente, é um problema de ordem social persistente, enraizado pela cultura colonialista que tem o machismo e a LGBTfobia como alguns de seus dispositivos opressores, mas que tem sido questionado por movimentos sociais para além do LGBT como é o caso do Movimento Sem Terra.

Movimento que tem por objetivo a luta pela terra e reforma agrária na sua gênese, mas que não está alheio às realidades de encruzilhada pelas quais sua luta também está atravessada, como a luta de gênero, sexualidades e raça. É, então, a partir dessa compreensão que políticas educativas e pedagógicas Outras, são reivindicadas pelo Coletivo LGBT do MST para o enfrentamento às violências sofridas, com o objetivo de Reforma Agrária Popular e construção de uma sociedade diferente, mediada pela convivência com as diferenças.

Entendemos que articulando essas reivindicações e pautas políticas, a partir das experiências e saberes dos movimentos sociais de mulheres e LGBTs com os saberes e experiências do Movimento Sem Terra, está o projeto de educação do MST que vai consolidando-se, a partir de uma *práxis* pedagógica revolucionária, atualizada e construída coletivamente. Isso faz surgir propostas e decisões sobre as políticas identitárias e pedagógicas dentro de um movimento social que tem como principal bandeira a luta pela terra e reforma agrária, mas que não está alheia às singularidades e desigualdades que atravessam seus militantes.

Para Caldart (2001), olhar para a formação dos Sem Terra é enxergar o Movimento enquanto sujeito pedagógico que é educativo e que tem uma intencionalidade em seu processo de formação de pessoas, articulada pela luta política e pela educação do campo. Assim, “o princípio educativo por excelência do MST está no movimento mesmo, no transformar-se transformando, à terra, as pessoas, a história, a própria pedagogia, sendo essa a raiz e o formato fundamental de sua identidade pedagógica” (CALDART, 2001, p. 207).

A *práxis* social que se constitui na experiência do MST, pelas ações e relações que envolvem as capacidades físicas, intelectuais e afetivas na produção e reprodução da existência, é a *práxis* criadora que se expressa em um movimento articulando prática, teoria, corpo político e ação. Visto que corresponde a uma necessidade: transformar a realidade. Nesta perspectiva, a *práxis* social mostra seus objetivos ao longo do processo prático, produzindo algo único e imprevisível. É neste terreno que situamos a Pedagogia do MST, à qual se produz e se sustenta no princípio da ação social (ARAÚJO, 2019).

A tentativa de compreender mais profundamente como acontecem os processos de formação humana dentro do MST, as pedagogias do Movimento, seus processos históricos e quem são os sujeitos dessa história, embora enfrente forte repressão das forças políticas e econômicas dominantes, têm, ainda assim, contribuído para a ampliação da educação que passa a ser estudada para além da dimensão escolar e das pedagogias tradicionais (CALDART, 2012). Destarte, esse processo de se fazer humano no MST, possibilita a insurgência de processos educativos Outros e pedagogias revolucionárias de transformação social.

Tendo em vista este processo histórico, e de modo a compreender como o MST caminha para desconstruir os marcadores sociais que oprimem historicamente as vivências LGBT, a nossa pesquisa se direciona para o seguinte problema: **Como foi construída a agenda LGBT no MST e a *práxis* pedagógica decorrente deste processo, onde foram articuladas as perspectivas de luta pela terra com as de luta pelas vivências de gênero no âmbito da diversidade sexual?** A fim de compreender o empenho político e educativo do Movimento social que mesmo historicamente marcado pelo machismo, visto que está na cultura heterossexista e colonial moderna, tem se comprometido já, há algum tempo, em romper com os marcadores sociais que têm historicamente condicionado os/as sujeitos aos espaços de inferioridade e violência, e no lugar deles têm construído espaços de solidariedade e diversidade.

Nessa direção, nossa pesquisa tem por objetivo geral: Compreender o modo como foi construída a agenda LGBT no MST e a *práxis* pedagógica decorrente deste processo, onde foram articuladas as perspectivas de luta pela terra com a de luta pelas vivências de gênero no âmbito da diversidade sexual.

Quanto aos objetivos específicos definimos os seguintes: i) Mapear os fragmentos do processo histórico de construção da agenda LGBT do MST a partir dos documentos produzidos pelo Movimento e das narrativas das militantes e ii) Analisar as políticas do MST referentes às identidades LGBTs e os seus desdobramentos nas políticas educativas do movimento; iii) Identificar na *práxis* do Coletivo LGBT Sem Terra os principais signos referentes às vivências e experiências de gênero e sexualidades dissidentes; iv) Identificar na *práxis* do Coletivo LGBT Sem Terra as dimensões pedagógicas relacionadas com as vivências de gênero e sexualidades e suas interseccionalidades.

Muitos estudos¹⁹ têm sido desenvolvidos sobre o MST e sua dimensão pedagógica. No entanto, ainda são pouco evidentes estudos que articulem a luta pela terra com a luta pelas vivências LGBTs no território campestre.

1.1 Entre ausências e emergência: A produção científica da ANPEd e BDTD sobre o MST e as vivências dissidentes de gênero e sexualidades no campo educativo

A análise empreendida aqui, trata-se de um exercício de diálogo estabelecido entre essa pesquisa, que escrevemos, com o conhecimento historicamente produzido na academia brasileira. Especificamente no campo da educação, relacionados aos movimentos sociais e as discussões de gênero e sexualidades dissidentes a partir dos repositórios de trabalhos científicos da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd) e da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Desta forma, temos por finalidade identificar e analisar o que tem sido produzido, as escolhas teórico-metodológicas consolidadas, assim como também, as ausências e emergências de novas abordagens nesses campos de saberes elencados.

A sociologia das ausências e das emergências, são conceitos do quadro teórico de Santos (2006), em sua investigação sobre as construções epistemológicas do projeto de investigação realizada nos anos 2000, no qual conclui existir um desperdício da experiência social relacionada à experiência da razão moderna hegemônica, que silenciou e subalternizou qualquer outra forma de saber, que não o hegemônico, produzidos como ausentes, processo que o autor chamou de razão indolente²⁰.

Os processos meta-sociológicos para o autor de enfrentamento à razão indolente, seriam a sociologia das ausências, das emergências e o trabalho de tradução. No que tange a sociologia das ausências, essa expande as experiências sociais já disponíveis, desvelando sua construção como ausente e a sociologia das emergências expande as experiências possíveis. Já a sociologia das emergências, está assente na ideia de possibilidades e de potencialidade da produção de saberes dos sujeitos tidos como subalternos.

¹⁹ Nossa análise da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), que será discutida no próximo tópico, aponta as afirmações presentes neste parágrafo.

²⁰ Para Santos (2009, p 96), a razão indolente, “subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos. A consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo constituíram o contexto sócio-político em que a razão indolente se desenvolveu. As exceções parciais, o romantismo e o marxismo, não foram nem suficientemente fortes, nem suficientemente diferentes para poderem ser uma alternativa à razão indolente”.

Nesse diálogo, partimos da finalidade epistêmica de respeitar a cumulatividade científica da área dos movimentos sociais e da educação como apontada por Silva (2021). O autor, em sua análise dos últimos 40 anos de produção científica no campo dos movimentos sociais, conceitua cumulatividade como “um processo de produção de conhecimento que implica um necessário diálogo crítico com o conhecimento existente, problematizando lacunas, equívocos e, no limite, fundamentos teóricos desse conhecimento (SILVA, 2021, p. 03).

Ou seja, é a partir da cumulatividade científica que a pesquisa crítica comprometida deve partir, de modo a estabelecer um diálogo crítico com os conhecimentos já produzidos a partir de processos de continuidade como também de rupturas com esses, quando necessário.

Em seu artigo de análise da produção dos movimentos sociais, encomendado pela 40ª Reunião da ANPEd Silva (2021), aponta que um dos problemas enfrentados por esse campo de pesquisa é a excessiva ênfase no “novo”, a partir de um processo científico que descarta as experiências acumuladas em detrimento da novidade.

Nesse curso, o autor não se refere ao processo ingênuo de uma falsa contraposição entre novidade absoluta e continuidade total que não seriam possíveis nas experiências sociais, visto que a continuidade e a novidade sempre farão parte do processo, na verdade, o que o autor questiona é a ênfase excessiva na novidade em detrimento da continuidade cumulativa. O questionamento colocado por Silva (2021), é, o de que, essa excessiva ênfase na novidade pode ter impossibilitado a identificação de mecanismos que, apesar das mudanças comuns nos movimentos sociais, a partir dos vários atores, causas e espaços, estão sempre presentes, ou são recorrentes nas ações coletivas dos movimentos.

Desta forma, esse exercício analítico aqui empreendido, nas bases de dados já citadas, tem também a intenção ética e epistêmica de evidenciar o processo histórico da pesquisa no campo dos movimentos sociais e da educação do campo. Tendo em vista a importância de estabelecer continuidade teórica cumulativa para podermos construir o novo dentro de um processo rigoroso ético e crítico.

Seguindo essa discussão, agora sobre movimentos sociais e educação, para Souza (2008), os estudos sobre movimentos sociais que dialogam com a educação têm historicamente seguido dois caminhos temáticos. De um lado estão os estudos sobre os processos de conscientização política dos camponeses, demarcando um campo de estudos conhecidos inicialmente como da educação não-formal, hoje educação não escolar. Do outro, estariam os estudos sobre os professores e a prática docente, a partir do que ficou conhecido como o campo da educação formal, hoje educação escolar.

Destacamos ainda nos estudos educativos não escolares, também os estudos dos processos educativos e das pedagogias não escolares presentes nos movimentos sociais, como aponta Caldart (2001). Nessa direção, nosso estudo não só investiga os processos de formação do coletivo LGBT Sem Terra e a tomada de consciência sobre a temática no Movimento, mas também seus processos educativos e pedagógicos produzidos nesse rompimento com o silenciamento historicamente imposto aos sujeitos de gênero e sexualidades dissidentes, no meio rural, junto a luta pela reforma agrária.

No que se refere às escolhas metodológicas da análise empreendida neste capítulo sobre a produção da ANPEd e da BDTD, escolhemos descritores que pudessem nos ajudar a encontrar trabalhos que se aproximassem da nossa articulação categórica. Desta forma, os descritores utilizados para a realização desse processo foram: MST, educação do campo/ruralidades e LGBT, utilizamos dentro desse último descritor também os seguintes - gênero, sexualidade, gay, homossexual, lésbica, trans - por entender que são descritores que estão em um mesmo campo de discussão. Nos descritores - gênero e sexualidades - foram considerados principalmente trabalhos que se relacionassem a identidades e vivências dissidentes.

A ideia foi encontrar trabalhos que dialogassem com pelo menos duas de nossas categorias, ou MST/ruralidades e vivências/identidades LGBTs, ou educação do campo e vivências/identidades LGBTs. Desta forma, nos interessou compreender como a temática articulada em nosso trabalho, principalmente, relacionada a gênero e sexualidades dissidentes - vivências LGBTs - tem sido discutida no campo das vivências camponesas e suas ruralidades. Para poder entendermos o percurso histórico e epistemológico dessa discussão no campo dos estudos sobre movimentos sociais no Brasil, sua importância e sua relação com o campo epistêmico educacional.

Para essa análise escolhemos dois dos principais repositórios de pesquisas no Brasil, o primeiro foram os anais de produções das Reuniões da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação - ANPEd, tendo em vista a importância e representatividade que esta associação desempenha no âmbito da pesquisa em educação no país. A segunda base foi a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD do IBICT²¹, essa integra os sistemas de informações de teses e dissertações brasileiras existentes nas instituições superiores de ensino no país, possibilitando à comunidade de ciência e tecnologia a difusão em meio eletrônico dando maior visibilidade. O acervo conta com 127 instituições e mais de 600.000 mil teses e dissertações de diversas áreas.

²¹ Instituto Brasileiro de Informações de Ciência e Tecnologia

Para a análise da ANPEd optamos por escolher as 10 últimas reuniões (2008-2021), correspondendo aos 13²² nos últimos anos, utilizamos esse recorte temporal, tendo a intenção de analisar os estudos mais recentes no campo, assim como também entendendo que é um recorte que contempla as intenções e a profundidade de um estado da arte necessário a uma pesquisa de mestrado. Optamos por analisar as produções desenvolvidas a partir do GT 03 - Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos, visto que é o GT que contempla uma de nossas categorias e campo de pesquisa e, além desse, analisamos também o GT 23 – Gênero, Sexualidade e Educação, é o GT que se ocupa de discutir as categorias de gênero sexualidades e vivências dissidentes.

Os trabalhos do GT - 03²³ abordam predominantemente temas de juventude, experiências urbanas nas periferias e movimentos sociais, que acabam ganhando pouco destaque dando lugar a organizações populares, ONGs e associações. No entanto, aparecem também o movimento dos Trabalhadores Sem Terra, Indígena e Feminista nas últimas 10 Reuniões analisadas. Em nosso processo de busca, localizamos 225 trabalhos que abordam os movimentos sociais diretamente ou indireta, dentre esses 176, são trabalhos completos apresentados, 35 pôsteres, 6 trabalhos encomendados e 8 minicursos.

Quadro 1 - GT 03 da ANPEd, Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos

Reunião da ANPED	31 2008	32 2009	33 2010	34 2011	35 2012	36 2013	37 2015	38 2017	39 2019	40 2021
Trabalhos Completos	12	7	12	17	15	8	22	21	26	36
Posters Apresentados	3	2	3	4	5	5	3	3	5	2
Trabalhos encomendados	0	0	1	0	1	1	1	1	0	1
Minicursos	1	1	0	1	1	1	1	1	0	1
Total de trabalhos na reunião	16	10	16	22	22	15	27	26	34	40

Fonte: produzido pelo autor com base nos dados da ANPEd

²² A partir de 2013 às reuniões da ANPEd passaram a ser bianuais, por isso analisamos as 10 últimas reuniões que correspondem a 13 anos de produção.

²³ Conforme informações da ANPEd o GT 03 iniciou suas atividades em 1981, com a criação do então nomeado GT Educação para o meio rural, a primeira coordenadora desse foi a professora e pesquisadora Maria Julieta Calazans (UERJ), permanecendo nessa posição até 1985, em 2012 o GT muda de nome passando a se chamar GT Movimentos sociais, sujeitos e processos educativos. Esse tem por objetivo investigar e refletir sobre experiências diversas produzidas pelos movimentos sociais e ações coletivas, a partir das diversas formas de participação dos sujeitos, sejam educadores ou educandos, assim tenta compreender as configurações dos processos educativos que se dão nas relações dos movimentos. O GT aborda os movimentos sociais amplamente abarcando qualquer ação social coletiva que surja de forma autônoma ou a partir de instituições que diante da realidade social apresenta outras experiências educativas.

Dos 225 trabalhos, encontramos os enunciados que constam em nossas categorias em 58 trabalhos, sendo 45 sobre educação do campo ou ruralidades, 8 sobre o MST e 7 sobre gênero. Pelos dados é possível notar que a temática mais discutida é a de educação do campo, entendemos que isso acontece tendo em vista a importância da luta histórica dos movimentos sociais do campo, como o MST.

Como pode-se notar na tabela abaixo, dos trabalhos encontrados, 8 mencionam diretamente o Movimento Sem Terra, no entanto, nenhum desses trabalhos relacionam educação do campo a temática de gênero e sexualidades. 7 trabalhos discutem gênero, mas dentro de uma perspectiva da educação feminista. Dessa forma, esses trabalhos de gênero não dialogam diretamente com o nosso tema, porque gênero é abordada, enquanto categoria, de forma binária, correspondendo as identidades de mulher e homem, ou seja, não estão dentro de uma perspectiva de diversidade sexual.

Quadro 2 – Enunciados descritores no GT 03

Reunião da ANPED		31 2008	32 2009	33 2010	34 2011	35 2012	36 2013	37 2015	38 2017	39 2019	40 2021	Total
D E S C R I T O R	MST	0	0	0	0	4	1	1	0	0	2	8
	Educação do campo/Rural	4	3	3	10	6	3	4	2	6	4	45
	LGBT	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Gênero	0	0	2	1	0	0	0	0	3	1	7
	Sexualidades	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Lésbica	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Trans	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Gay	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	

Fonte: produzido pelo autor com base nos dados da ANPEd

Mesmo com 7 trabalhos abordando gênero, isso corresponde apenas a 3,55% do total de trabalhos. Entendemos ser importante a existência desses trabalhos, mas ainda é desigual, visto que só um movimento social aparece abordando gênero e sexualidades de forma direta, o feminista. Destacamos ainda a inexistência de trabalhos abordando as vivências LGBTs dentro da discussão de movimentos sociais e educação, isso nos mostra a necessidade dessa discussão no campo da educação e principalmente sua urgência e relevância.

Vamos agora nos debruçar sobre o GT 23²⁴ - Gênero, Sexualidade e Educação da ANPEd, que foi criado em 2003, inicialmente como GE (Grupo de Estudos). Para a análise realizada tomamos como critério de escolha dos trabalhos o levantamento de produções que tratassem de forma articulada ao menos duas de nossas categorias, sejam elas movimentos sociais ou educação do campo e ruralidades, articuladas a gênero e sexualidades dissidentes ou às vivências LGBTs.

O GT 23, considerando os 09 últimos encontros, contabiliza um total de 194 trabalhos, sendo 20 pôsteres, 06 trabalhos encomendados e 07 minicursos que discutem gênero e sexualidade no campo da educação. Consideramos que dos trabalhos apresentados, a grande maioria aborda a temática de gênero, seja de forma direta ou indireta, mesmo que muitos deles não tragam o enunciado “gênero” no título, totalizando 175 trabalhos. Já os trabalhos que abordam sexualidades têm um número menor, correspondendo a 39 trabalhos. De uma forma geral, identificamos que esses trabalhos abordam gênero e sexualidades de forma ainda binária, correspondendo quase sempre ao gênero e a sexualidade heterossexual.

Quadro 3 - GT 23 da ANPEd, Gênero, Sexualidade e Educação

Reunião da ANPED	31 2008	32 2009	33²⁵ 2010	34 2011	35 2012	36 2013	37 2015	38 2017	39 2019	40 2021
Trabalhos completos	11	12	-	15	17	17	26	21	16	26
Posters Apresentados	3	2	-	0	3	2	2	2	5	1
Trabalhos encomendados	1	0	-	0	1	1	1	1	1	0
Minicursos	1	1	-	1	1	1	0	1	1	0
Total de trabalhos na reunião	16	15	-	16	22	21	29	25	23	27

Fonte: Produzido pelo autor com base nos dados da ANPEd

²⁴ Esse surge a partir de um coletivo de pesquisadores e professoras que já discutiam os estudos de gênero e sexualidades na educação e passam a reivindicar espaços específicos dentro da ANPEd que pudesse contemplar os trabalhos produzidos pelos grupos de estudos e programas de pós-graduação que já discutiam há temática a algum tempo. Desta forma, as pesquisas até então dispersas são aglutinadas nesse grupo que passa a dar maior visibilidade à discussão. É importante descartar a importância desse GT que discute gênero e sexualidades na educação, mas não temos como não pontuar que esse grupo surge tardiamente visto que os movimentos feministas já tinham vivido seu auge na década de 1990 e o movimento LGBT brasileiro já tinha 20 anos, ou seja, essa temática foi historicamente silenciada na educação. Destacamos ainda que o GT 23 da ANPEd é criado 25 anos após a fundação da associação.

²⁵ Não analisamos a Reunião 33 da ANPEd porque os dados não estavam disponíveis no site da reunião que estava fora do ar, também não estava disponível no relatório da reunião na ANPEd.

Os trabalhos do GT 23 abordam principalmente a temática de gênero e sexualidades na escola, essas temáticas são abordadas, no período analisado, em sua maioria dentro de uma perspectiva binária do masculino e feminino. Tendo a mulher cisgênero com maior destaque. Os trabalhos sobre gênero e sexualidade na perspectiva da diversidade dissidente ainda é pouco abordada em relação à temática de gênero e sexualidades heteronormativas.

As discussões de gênero e sexualidades dissidentes ganham maior destaque a partir de enunciados mais específicos como: gay, homossexual, lésbica, transexual, LGBT e homofobia. Ao todo identificamos 3 trabalhos com o enunciado LGBT, 3 com o enunciado lésbica, 12 com o enunciado travesti ou trans e 16 com o enunciado gay ou homossexual, ou seja, de um total de 194 trabalhos que discutem gênero e sexualidades, 34 trabalhos fazem essas discussões no campo das dissidências. Consideramos que essa discussão tem acontecido dentro no GT, mas não de forma tão diversa, assim como os dados revelam. Identidades não binárias, bissexuais, entre outras, têm sido deixadas de lado, assim como também a intersecção entre classe e raça é quase inexistente.

Quadro 4 – Enunciados do GT 23

Reunião da ANPED		31	32	33 ²⁶	34	35	36	37	38	39	40	Total
		2008	2009	2010	2011	2012	2013	2015	2017	2019	2021	
D E S C R I T O R	MST	0	0	-	0	0	0	0	0	0	0	0
	Educação do campo	0	0	-	0	0	1	0	0	0	0	1
	LGBT	0	0	-	0	1	0	1	1	0	0	3
	Gêneros	14	12	-	16	19	21	26	25	16	26	175
	Sexualidades	3	4	-	2	7	5	3	4	5	6	39
	Lésbica	0	1	-	0	0	0	1	0	0	1	3
	Trans/travesti	0	2	-	1	0	3	2	2	1	1	12
Gay/homossexual	0	3	-	2	2	2	1	2	2	2	16	

Fonte: Produzido pelo autor com base nos dados da ANPED

É possível apreender, a partir desses dados, que os estudos de gênero e sexualidades no campo da dissidência não binária precisam ser ampliados na educação, principalmente abarcando um maior número de vivências e identidades. Assim como também é preciso articular essas experiências de vida a outros marcadores sociais próprios de cenários da América Latina como o Brasil, marcado pelo racismo e pela forte divisão de classe. Dentro desse contexto de especificidade e de articulação interseccional das temáticas de gênero e

²⁶ Não analisamos a Reunião 33 da ANPEd porque os dados não estavam disponíveis no site da reunião que estava fora do ar e nem no relatório da reunião disponível na ANPEd.

sexualidades nos chama a atenção a inexpressiva articulação das temáticas citadas nas experiências campesinas ou rurais.

De uma amostra de 194 trabalhos em um decorrer de 13 anos identificamos apenas um trabalho que aborda essa especificidade. Acreditamos que isso ainda é fruto do racismo estrutural e epistêmico que existe no país, fazendo com que experiências campesinas marcadas pelo racismo, pelo classismo e pelas LGBTfobias ainda sejam invisibilizadas na academia.

Destacam ainda sobre os trabalhos analisados uma forte discussão sobre “ideologia de gênero” nas 3 últimas Reuniões, assim como também sobre a forte repressão enfrentada pelas políticas educacionais acerca da temática de gênero na educação básica. Vários trabalhos que discutem gênero tratam dessa discussão nesse período. Entendemos que essas discussões surgem devido ao cenário reacionário que o Brasil passou a enfrentar, a partir de 2016, com o *impeachment* da presidente Dilma, a prisão do ex-presidente Lula e a eleição de Bolsonaro. Acreditamos ser importante destacar que esse cenário ainda em curso é questionado nos estudos de gênero e sexualidades em articulação com a educação.

Vamos então à análise do único trabalho encontrado que se relaciona diretamente a nossa pesquisa ao dialogar com os enunciados “gay” e “zona rural”. Nosso objetivo aqui é destacar a abordagem teórico metodológica e destacar as principais contribuições emergentes. Assim, como também, compreender como o trabalho se aproxima e se distancia do nosso, estabelecendo um diálogo para podermos demarcar nosso campo de pesquisa, a cumulatividade e nossa contribuição epistemológica.

Quadro 5 – Trabalhos encontrados no GT 23

Título	UF	Autor/a	Perspectivas teórico metodológicas	Ano
Jovens gay na zona rural: a dobra como processos de subjetivação	UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina UFES – Universidade Federal da Fronteira Sul	Emerson Martins, Rogério Machado Rosa	Pós-estruturalismo/ Cartografia	2013

Fonte: produzido pelo autor com base nos dados da ANPEd

O trabalho analisado trata-se de uma produção parcial de uma pesquisa até então em curso, que aborda as juventudes homossexuais masculinas no meio rural, a partir de uma análise dos processos de subjetivação de sujeitos que vivem no campo ou em áreas não-urbanas. Tem por objetivo, além de compreender esses processos de subjetivação, entender também a partir do recorte teórico pós-estruturalista, mais especificamente do conceito de “dobra” de Deleuze,

“as conexões e linhas de fuga subversivas e/ou rupturas com a hegemonia heteronormativa, evidenciando os relevos de sua marginalidade e a extrapolação das fronteiras de gênero, sexuais, afetivas, corporais, e, inclusive, as territoriais” (MARTINS; ROSA, 2013, p. 01).

Como é evidente, o trabalho se aproxima da nossa pesquisa, em parte, a proximidade se dá no que concerne ao diálogo entre homossexualidades e sujeitos do campo. No entanto, o trabalho não trata de movimentos sociais, ou do MST, e utiliza em sua análise apenas os sujeitos gays. No nosso caso, consideramos as LGBTs como participantes da pesquisa, tendo em vista o coletivo LGBT do MST em análise. Outro aspecto que nos distancia, é o diálogo com a educação, apesar de o trabalho estar na ANPEd, o diálogo com a educação não acontece, obviamente isso não diminui a importância do trabalho, mas por estar dentro de uma base de dados da educação pensamos que esse diálogo deveria ser trabalhado.

Por si só o trabalho é um marco emergente importante, não só porque é o único trabalho dentro dos 13 últimos anos que aborda a temática dos sujeitos homossexuais camponeses e suas ruralidades, mas pelas escolhas teórico metodológicas que se distanciam e questionam criticamente as vertentes de produção de conhecimentos modernas, a partir da crítica pós-estruturalista. A cartografia, assim como o conceito de dobra, são perspectivas teórico-metodológicas que estão na dimensão da multiplicidade sensível e do questionamento aos binarismos produzidos na modernidade, mesmo que não alcance a crítica pós e decolonial necessária a essa discussão no contexto brasileiro.

Os processos subjetivos são o foco principal do artigo, nossa pesquisa aborda a subjetividade tendo em vista que ela está presente na formação política e educativa das militantes. No entanto, nosso foco principal de análise são os processos de formação do coletivo LGBT Sem Terra e a tomada de consciência sobre a temática dentro do MST. Assim como também seus processos educativos e pedagógicos produzidos nesse rompimento com o silenciamento historicamente imposto aos sujeitos de gênero e sexualidades dissidentes.

Ainda sobre a formação da subjetividade na dobra dentro de uma perspectiva da multiplicidade, Martins e Rosa (2013), apesar de não utilizarem o conceito de interseccionalidade, usado em nosso trabalho como possibilidade epistemológica de construção de uma teoria mais próxima das vivências dos LGBTs do Sul, consideram a importância dos diversos marcadores sociais na construção social das subjetividades e na produção dos corpos.

A crítica existente em Deleuze sobre a subjetividade moderna e cartesiana fixa problematizada pelo conceito de dobra utilizado pelos autores, aponta que não é nem a interioridade, nem a exterioridade, mas os acontecimentos múltiplos, também está presente em nossa pesquisa, mas a partir de um diálogo que está para além da crítica pós-estruturalista a

modernidade, visto que a territorialidade espacial que demarca os processos coloniais que formulam o racismo e as experiências de gênero e sexualidades no Sul global são deixadas de lado nessa teoria. Todavia, são resgatadas em nosso diálogo a partir das teorias pós e decoloniais atravessadas pela interseccionalidade.

O artigo, por ser uma aproximação teórica parcial de um trabalho empírico, não traz resultados da pesquisa, mas aponta alguns indícios do que se tem encontrado nessas realidades camponesas ou não-urbanas, que na nossa compreensão são pistas também para o que poderíamos encontrar em nosso campo de pesquisa. Entre esses indícios, Martins e Rosa (2013), destacam que os jovens homossexuais têm produzido movimentos de resistência as identificações subjetivas hegemônicas, especialmente as que se referem a gênero e sexualidade, fazendo os autores aferirem provisoriamente que há a existência de práticas políticas de afirmação das diferenças nesses contextos.

Para a análise da BDTD também optamos por escolher os 10 últimos anos de produção, tendo em vista os mesmos motivos da ANPEd. Os descritores escolhidos são praticamente os mesmos, utilizados na análise da ANPEd. Como a biblioteca é mais ampla que a ANPEd buscamos trabalhos que dialogassem com pelo menos duas de nossas categorias, ou MST/gênero e sexualidade e/ou MST e vivências/identidades LGBTQs, estando dentro dessas vivências as LGBTQs, gays, lésbicas, trans, travestis e homossexuais. Desta forma, nos interessou compreender como a temática articulada em nosso trabalho relacionada ao MST e a gênero e sexualidades dissidentes são discutidas dentro do campo das experiências e vivências camponesas e suas ruralidades, assim como dentro do campo educacional.

A fim de localizarmos os trabalhos que dialogam diretamente com nossa pesquisa, inicialmente fizemos a pesquisa através dos títulos, buscando os descritores já citados e depois realizamos a leitura dos resumos, três trabalhos tiveram suas introduções e considerações finais também lidas, um trabalho foi lido na íntegra, pois se aproximava diretamente da nossa pesquisa e nos demais fizemos leituras periféricas das introduções para encontrar o que procurávamos. Em nossa busca diante de 158 trabalhos publicados na BDTD sobre o MST nos últimos 10 anos, localizamos apenas 5 trabalhos que relacionam o MST às discussões de gênero e sexualidades, vejamos quais são esses no quadro abaixo.

Quadro 5 – Teses e dissertações encontrados na BDTD sobre MST, gênero e sexualidade

TÍTULO	UF	AUTOR/A	ÁRIA	PERSPECTIVAS TEÓRICAS METODOLÓGICAS	ANO
Tese - O processo de uma construção híbrida:	Pontifícia Universidade	José Mário de Oliveira Britto	Educação		2020

A construção da concepção de gênero nos Boletins de Educação do MST e nas memórias de Militantes	Católica de São Paulo- PUC SP			História Oral Temática, Pós-estruturalismo e Estudos culturais	
Dissertação - A construção do debate de gênero e diversidade sexual no Movimento dos Trabalhadores rurais Sem Terra	Universidade Federal do Paraná -UFPA	Agnaldo Cordeiro	Educação	Observação participante, entrevista/Teoria dos Movimentos Sociais, marxismo, pós-estruturalismo	2019
Dissertação - A formação educacional e a igualdade de gênero no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)	Universidade Estadual Paulista	Jeniffer Ribeiro Pessoa	Filosofia e Ciência	Pesquisa documental e pesquisa bibliográfica/ Teorias dos Movimentos Sociais e marxismo	2018
Dissertação - Questão de gênero e MST: Os coletivos de auto-organização das mulheres no Espírito Santo	Universidade Federal do Espírito Santo - UFES	Maísa Maria Baptista Prates do Amaral	Política Social	Teoria Marxista da dependência Grupo focal, Análise de conteúdo	2018
Tese - Produção acadêmica sobre o MST: perspectivas, tendências e ausências nos estudos sobre gênero, sexualidade, raça e suas interseccionalidades	Universidade Federal do Estado de Santa Catarina - UFSC	Pedro Rosas Magrini	Interdisciplinar em Ciências Humanas	Pesquisa do tipo estado da arte/Teoria dos Movimentos Sociais, Interseccionalidad e	2015

Fonte: Produzido pelo autor com base nos dados da BDTD

Dos 5 trabalhos que relacionam gênero e sexualidades ao MST, 2 são da área da educação, os 2 mais recentes, os demais são das ciências políticas, filosofia e interdisciplinar em Ciências Humanas. Nos chama a atenção ter um trabalho em filosofia, tendo em vista que a filosofia não tem tradição em se debruçar sobre discussões que envolvem os movimentos sociais, campo demarcado historicamente pela sociologia. No entanto, consideramos importante que essa discussão venha acontecendo em outros campos de conhecimento a partir de vários autores pós-estruturalistas que fizeram e fazem interlocuções teóricas que dialogam com os movimentos sociais como Foucault, Guattari, Derrida e Judith Butler mais recentemente.

O pós-estruturalismo, desta forma, assim como as teorias pós e decoloniais, tem adentrado não só no campo dos movimentos sociais, mas também das teorias de gênero e sexualidades associadas aos movimentos, contribuindo para uma produção teórica que se

aproxime efetivamente e contribua com o diálogo nas Ciências Sociais e Humanas. Adentrarmos detalhadamente sobre isso nos próximos parágrafos.

O trabalho “O processo de uma construção híbrida: A construção da concepção de gênero nos Boletins de Educação do MST e nas memórias de Militantes” de Britto (2020), se aproxima em partes do nosso, visto que está no campo da educação e analisa a construção cultural de gênero nos últimos 30 anos de boletins educacionais do MST. A pesquisa enfoca mais o gênero binário masculino/feminino, tendo em vista que os boletins trazem mais esse enfoque. No entanto, há uma problematização teórica sobre o binarismo, a partir de Butler, apesar de não constar referência sobre as dissidências no resumo, o texto traz essa discussão mesmo que de forma periférica no trabalho, apontando inclusive a formação do coletivo LGBT Sem Terra.

Teoricamente, o trabalho tenta articular os estudos culturais ao pós-estruturalismo e a discussão educacional de currículo a partir do conceito de hibridismo cultural. É uma discussão interessante, mas pensamos que não é suficiente para tratar da realidade das LGBTs do Sul global, onde os processos raciais e a colonização atravessam suas vivências, por isso, acreditamos ser a interseccionalidade mais profícua a essa discussão. Metodologicamente o autor opta pela metodologia da história de vida que entendemos ser um método sensível e disruptivo quando consideramos uma pesquisa que se propõe a minimamente questionar criticamente as metodologias racionalizantes da ciência moderna.

A dissertação de Cordeiro (2019) intitulada: “A construção do debate de gênero e diversidade sexual no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra”, como o título já aponta, é a que mais se aproxima de nossa temática, visto que a análise empreendida é direcionada ao Coletivo LGBT Sem Terra. É um trabalho importante e um marco no que tange a histórica ausência desta temática no campo. Desta forma, o trabalho apresenta-se como uma emergência importante.

No entanto, as escolhas teórica, metodológicas e a própria aproximação com o campo educativo se distanciam do nosso trabalho. Como esse é um texto que seu objeto de pesquisa é o mesmo do nosso, procedemos também a leitura da introdução e das considerações finais, assim como fizemos uma leitura seletiva da fundamentação teórica e análise para conhecermos melhor o trabalho.

No que se refere a teoria identificamos que grande parte dos teóricos/as são autores/as dos movimentos sociais, que tratam da história do MST e de gênero do campo marxista e pós-estruturalista. No que se refere a essas discussões percebemos uma análise pouco aprofundada

das teorias, por exemplo, de Scott, Saffioti e Butler, essas são utilizadas sem uma problematização quanto a suas relações e seus limites teóricos.

Ainda no que tange a teoria, a discussão sobre interseccionalidade que é central em nossa discussão sobre gênero também aparece no trabalho, mas é pouco aprofundada, talvez seja o que faz essa discussão não aparecer nas análises. A teorização sobre raça não aparece, o que pensamos ser um problema, pois como discutir interseccionalidade sem abordar sua principal categoria de articulação? A discussão sobre educação também é pouco teorizada, o trabalho está no campo da educação, ela é citada como uma articulação produzida nas formações do MST, mas essa discussão é pouco aprofundada, principalmente no que tange a educação do campo, isso talvez faz com que as análises tragam pouco aprofundamento a essa discussão.

A metodologia é outro aspecto que poderia ser melhor trabalhado na pesquisa. A discussão metodológica parece ser um acessório no trabalho, é apontado apenas que se trata de um trabalho qualitativo, de campo, utilizando-se da observação e entrevista para coleta de dados. Essas escolhas não são fundamentadas teoricamente, muito menos problematizadas. Além disso, o trabalho não aponta como as análises foram feitas. Acreditamos que essa despreocupação metodológica é algo que dificulta a compreensão do trabalho, seu andamento e suas conclusões, fazendo com que as análises sejam subutilizadas e sub-teorizadas, a novidade acaba por se resumir ao ineditismo da discussão.

Enquanto resultado, o autor aponta que as LGBTs Sem Terra têm enfrentado historicamente experiências de LGBTfobias nos assentamentos e em diversos espaços do Movimento, mas que igualmente tem se reunido e organizado para compartilhar suas vivências, o que possibilitou a construção histórica do Coletivo LGBT dentro do Movimento que por força política e resistência do coletivo, viabilizado também pelas discussões produzidas pelo setor de gênero, tem esse espaço acolhido pelo MST.

O trabalho intitulado: “A formação educacional e a igualdade de gênero no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)” de Pessoa (2018) é uma pesquisa documental e bibliográfica que analisa os diversos documentos educacionais do MST sobre as propostas direcionadas às questões de gênero. Esse é conceituado principalmente dentro de uma perspectiva binária, ou seja, a relação homem/mulher heterossexuais, a partir de autoras como Saffioti e Scott, a discussão está bem próxima de uma perspectiva analítica marxista da divisão sexual do trabalho, principalmente em Saffioti, já que Scott tem influências Foucaultianas.

A aproximação ao nosso trabalho se dá no que se refere à discussão dos movimentos sociais empreendida e sobre a análise da pedagogia do MST como forma política de luta pela

reforma agrária e por uma sociedade Outra. Neste trabalho não há uma discussão sobre a metodologia de pesquisa, o que consideramos uma fragilidade, visto que se trata de uma pesquisa científica.

A dissertação “Questão de gênero e MST: Os coletivos de auto-organização das mulheres no Espírito Santo” de Amaral (2018), traz uma análise sobre a auto-organização das mulheres do MST e sua contribuição para as relações de gênero e divisão social do trabalho, é um trabalho que aborda o gênero e a sexualidade dentro de um viés binário. Pensamos que a divisão sexual do trabalho como suporte teórico acaba por reforçar essa compreensão limitada de gênero, onde a análise fica bastante colada com a divisão social de classes e a análise econômico-social da dependência.

A perspectiva metodológica de análise dos dados reforça o viés estruturalista do trabalho, em nossa compreensão, que pode deixar questões mais específicas e subjetivas de lado. No entanto, entendemos que a maioria dos trabalhos de gênero e sexualidade sobre o MST tem um viés marxista e se baseiam principalmente em safiotti – porque os estudos do Movimento inicialmente se apoiaram nessas correntes teóricas, algo que mudou recentemente.

A tese de Pedro Magrini (2015) intitulada “Produção acadêmica sobre o MST: perspectivas, tendências e ausências nos estudos sobre gênero, sexualidade, raça e suas interseccionalidades”, como o nome já sugere, é um estudo da arte sobre a produção de conhecimento acerca do MST que articula os temas de gênero, sexualidade, raça dentro de uma perspectiva interseccional. Desta forma, o trabalho dialoga diretamente com o nosso, no que tange a articulação de gênero dentro de um viés da interseccionalidade.

Em sua análise exaustiva, a autora encontrou um total de 600 trabalhos nacionais e 150 internacionais sobre o MST, e desses 48 incorporam de alguma forma as discussões de gênero, sexualidades e/ou raça. Mesmo diante da emergência de um número considerável de trabalhos, o autor aponta que há ausências de temáticas como homossexualidade e racismo.

Como o nosso estudo da arte já pontuou, até aqui, a pesquisa de Magrini (2015), também aponta para o fato de que a maioria dos trabalhos sobre o MST envolvendo as articulações elencadas pelo autor e, também, por nós sobre gênero, sexualidade, raça e classe social, mas principalmente gênero, são abordadas dentro de uma perspectiva binária heterossexual sempre associadas a classe. Acreditamos que essa tradição está relacionada a aproximação teórico metodológica do próprio movimento social com as análises marxistas que tem como foco a luta de classe, essa aproximação teórica predominante na nossa concepção pode ter dificultado o diálogo com outras categorias sociais como sexualidades e raça.

Desta forma, a pesquisa do autor aponta que dos 750 trabalhos, foi encontrado apenas um trabalho que aborda a raça. O trabalho de Simone Maria de Souza de 2009, assim como apenas um trabalho que aborda sexualidade dentro dessa perspectiva relacional de categorias, ou seja, com a categoria de gênero. O trabalho de Rosângela Steffen Vieira, feito em 2004, dentro de um panorama de 28 anos de produção (1986-2013). O primeiro trabalho sobre gênero no MST encontrado, segundo o autor, é de Noelle Marie Le Chat, que foi publicado em 1993.

No que se refere a interseccionalidade, apenas foi encontrado um trabalho que aborda raça e gênero, o autor aponta que o trabalho sobre sexualidade também seria interseccional por abordar mais de uma categoria, no entanto, na nossa compreensão e, a partir do pensamento de Akotirene (2019), só podemos dizer que há interseccionalidade quando a categoria de raça é articulada, tendo em vista que essa concepção teórico metodológica surge justamente para fazer emergir essa categoria produzida como ausente no campo das discussões de gênero.

De uma forma geral, o que podemos observar sobre os trabalhos analisados no que se refere às escolhas teóricas é uma recorrente utilização de autoras e autores com forte influências no marxismo ou neomarxismo para tratar de gênero, assim, gênero é abordada em uma perspectiva quase sempre binária. Dos 5 trabalhos encontrados na BDTD, 3 apontam a importância de pensar gênero para além do binário, mas apenas um, analisa as experiências dissidentes. Na ANPEd, percebemos um grande silenciamento da discussão de gênero não binária, muitas vezes gênero é utilizado como sinônimo de mulher, o que pode tornar mais fixa as desigualdades do que romper, como aponta Magrini (2015).

Nesse sentido, a categoria gênero não é abordada na maioria dos trabalhos de forma relacional, mesmo se utilizando massivamente de autoras como Scott, conhecida pela perspectiva relacional de gênero, além disso, a categoria parece fixa, ou seja, está se referindo a corpos fixos. Outro aspecto que nos chama atenção é, o fato de que as discussões sobre as dissidências sexuais e de gênero têm emergido nos últimos anos, mas a discussão sobre raça ainda é ausente e silenciada, dos trabalhos analisados por nós na BDTD, apenas um trata diretamente sobre raça, e nenhum trabalho foi encontrado na ANPEd.

Sobre isso, Magrini (2015) e Souza (2009), apontam que a discussão sobre raça é historicamente silenciada no meio rural, inclusive o próprio MST, segundo o autor e a autora tem dificuldade de trabalhar essa categoria, o que é preocupante, tendo em vista que o Movimento é formado principalmente por pessoas negras como aponta Souza (2009). Isso acontece também com a categoria sexualidade no meio rural, como podemos perceber nas análises empreendidas.

As discussões sobre terra, associadas à luta de classe, surgem primeiro para o MST, tendo em vista que foi a principal e urgente necessidade dos sujeitos Sem Terra. Discussões de gênero, sexualidade e raça, vão chegando posteriormente, quando algumas urgências são minimamente sanadas com a conquista de terras e estabelecimento dos Assentamentos da Reforma Agrária. As categorias de gênero, sexualidade e raça, parecem seguir o surgimento gradual também do campo teórico. Nessa direção, acreditamos que depois da criação do Coletivo LGBT Sem Terra esse silenciamento poderá dar lugar a emergência dessa discussão de forma mais efetiva.

No que concerne às metodologias, como podemos observar no quadro 5, há uma diversidade de métodos, mas alguns se repetem. Há uma repetição de análises documentais, principalmente sobre os boletins e documentos produzidos pelo MST, pensamos que esse é um movimento comum tendo em vista que o MST é um importante produtor de conhecimento e por ter uma pedagogia consolidada, está sempre se atualizando para formar seus militantes. Outro instrumento de coleta de dados que se repete são as entrevistas e a observação participante, técnicas historicamente consolidadas nos estudos sobre os movimentos sociais, como aponta Silva (2021).

Ainda gostaríamos de destacar que todos os trabalhos trazidos aqui contribuíram de alguma forma para a construção da nossa pesquisa, nos possibilitando perceber a cumulatividade epistêmica apontada por Silva (2021), assim como também as ausências, silenciamentos e emergências existentes, o que nos deu respaldo para pesquisar e buscar outras chaves teóricas e metodológicas que pudessem minimamente produzir emergências e fazer avançar o conhecimento científico



Xica Manicongo - viveu no Estado do Brasil no século XVI, é a primeira pessoa a ser documentada como travesti no país. Nascida no Reino do Congo, foi escravizada para Salvador. Trabalhou como sapateira ficando conhecida entre a população local por se recusar a vestir roupas masculinas. Em 1591 foi denunciada junto ao Tribunal do Santo Ofício por crime de sodomia, situação em que Xica é condenada e obrigada a usar roupas masculinas.

3 O MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURALS SEM TERRA: ENTRE AS MARCAS DA COLONIALIDADE E A LUTA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE OUTRA

Há quem diga que eu nasci pra engraxar sapato
Fazer baixaria e descer do salto
Já disseram também que o mundo é normal
Vivemos a utopia de um mundo irreal

Quadros, formatos, cortes, cor
Retratos falados, perfil, amador
Certo, errado, sim, não
Não foi pra isso que escrevi esta canção

Se deixa ser, se deixa
Suas normas me veem
Mas não me pegam, não, meu bem
Nem vem

Se deixa viver, passarinho voa além
Diversidade não tem refém
Eu posso ser quem eu quiser ser

Majur - Flutua

3.1 Luta por espaço, terra e território no Brasil, entre as linhas abissais do sistema mundo colonial moderno à resistência pós-abissal

No que se refere às lutas por espaço, terra, território²⁷ e reforma agrária no Brasil, é importante destacarmos, a colonização da Abya Yala²⁸, enquanto marco histórico inicial no que se refere a essa problemática. Principalmente, porque, é a partir do colonialismo, entendido aqui enquanto, instauração arbitrária de uma nova ordem de poder, direta e racional, de um povo autointitulado soberano, o europeu, que se passa a subjugar os povos originários do Sul, considerados inferiores, principalmente indígenas e depois negros, trazidos na diáspora.

Ou seja, a partir da criação cartográfica da América, as distinções étnico-raciais e de gênero, passam a ser utilizadas para usurpar os espaços, terras e territórios, as culturas e os corpos sudacas²⁹. Como aponta Arroyo (2012), o primeiro grito do colonizador foi “Terra à vista!” demarcando, assim, o conflito territorial como um dos primeiros, seguido pela expropriação e desenraizamento cultural.

Assim, para Fernandes (2000), a luta por espaço, terra e território no Brasil tem, então, mais de 500 anos e inicia com a resistência, a invasão dos europeus, genocídio e escravização dos povos indígenas, depois dos negros e, transformação dessa terra em espaço capitalista. Esse processo surge a partir da grilagem³⁰ da terra e da estruturação dos latifúndios, que são grandes extensões de terra na mão de poucos, por figuras como ex-escravocratas, coronéis³¹ e

²⁷ É importante entender que espaço, terra e território, apesar de relacionados e tratar de uma localização geográfica, conceitualmente não são sinônimos, têm sentidos diferentes. Desta forma, como coloca Fernandes (2000), o espaço seria a totalidade onde se materializa a existência humana, esse corresponde a sistemas de objetos, e ações que formam os espaços de forma contraditória e indissociável, ou seja, os objetos e as ações estão relacionadas. Já o território, é um fragmento político de um espaço, ou seja, não é só um espaço de governança. Por outro lado, a luta por terra é a luta por um determinado tipo de território, no caso do MST é o território de morar, estudar, da agricultura e da luta política. Para Gohn (2008, p. 445) “território passa a se articular à questão dos direitos e das disputas pelos bens econômicos, de um lado, e, de outro, pelo pertencimento ou pelas raízes culturais de um povo, ou etnia”. Nesse contexto, classe social, etnia, raça, gênero, sexualidade, além de recursos e infraestrutura, são indicadores para a análise de determinado território.

²⁸ Esse nome de origem indígena, que na língua do povo Kuna, originários da Colômbia, significa, “Terra madura” ou “Terra viva” vem sendo utilizado como reafirmação política dos povos originários, visto que o território hoje entendido como América tinha outros povos antes da colonização. Deste modo, essa reivindicação política através da língua tenta resgatar o sentimento de unidade dos povos originários do Sul.

²⁹ Sudaca é um termo pejorativo usado no Norte global para se referir a pessoas imigrantes do Sul, mas que tem sido utilizada como torção performativa pelos nascidos e emigrantes do Sul global. A utilização dessa palavra aqui tem esse sentido, o de demarcar o espaço étnico-racial e cultural do Sul como o lugar de existência e resistência criativa.

³⁰ Segundo Fernandes (2000, 1999), o processo de grilagem consistia na falsificação de documentos a partir do uso de grilos em caixotes para deixar os papéis com aspecto envelhecido, assim como também a uma série de práticas ilícitas como subornos de funcionários do governo e crimes contra trabalhadores, posseiros e camponeses.

³¹ Conforme Fernandes (2000), o coronelismo foi um regime político e social de controle das pessoas exercido a partir do controle dos territórios por parte de grandes proprietários de terras. Nesse regime, o coronel, na maioria

fazendeiros, principalmente de origem europeia. Dessa forma, das capitâneas hereditárias às sesmarias e dessas a Lei de Terras de 1850, as terras ficaram nas mãos do poder de grandes latifundiários, ou seja, da elite e, continuam até hoje.

Para Arroyo (2012), os trabalhadores e as trabalhadoras do campo, das florestas, assim como também das periferias das cidades, na centralidade de suas ações políticas, denunciam a partir da resistência, que acreditamos ser também a partir de ações criativas. A expropriação de seus espaços, terras e territórios, trazendo para o debate político a história de luta e enfrentamento às experiências brutais que vivenciaram e que ainda continuam a vivenciar no processo colonial que tornou seus espaços como inexistentes diante da lei.

Nesse sentido, a lei jurídica tem operado não só para a expropriação dos espaços, terras e territórios, mas também para o desenraizamento, desterritorialização e destruição de identidades e culturas. Esses sujeitos são obrigados a reenraizar-se e reterritorializar-se para viver.

Desde a colonização às lutas pelo direito à terra, ao espaço e ao território, assim como a educação, a universidade e a cidadania, tem significado político profundo para os indígenas, quilombolas, Sem Terra, entre outros coletivos populares e movimentos sociais. Arroyo (2012), nos coloca algumas perguntas que pensamos ser importante repeti-las aqui: por que nossa formação social, cultural e política tem tido grande centralidade nas expropriações de espaços, terras e territórios? O que há de tão radical por trás dessas terras, espaços, territórios, culturas e identidades coletivas?

Arroyo (2012), responde apontando que a radicalidade de suas existências mostra que esses não se veem apenas como pobres miseráveis, essa, na verdade, é a visão de fora. A partir de Manzano (2007), o autor traz que a história de luta por lugar, terra e território é uma reação a se libertar da opressão colonial brutal que produziu e ainda produz o desenraizamento e a expropriação, dos meios de produção, dos territórios, espaços, culturas e identidades.

Nessa direção, é preciso entender que a colonização faz parte do processo do colonialismo, no qual se instaurou a imposição de um modelo único e universal de conhecer, de trabalho e de cultura legitimado como superior, sustentado por um ideal de sujeito branco, europeu, cisheterossexual³² e cristão (QUIJANO, 2005, 2000). O colonialismo nomeia o novo

das vezes de origem nobre, era considerado a autoridade máxima da comunidade. Esses normalmente moravam em grandes fazendas próximas a pequenas cidades, onde era considerado a maior autoridade pelo poder político que exercia, baseado em suas riquezas.

³² O prefixo “cis” aqui é utilizado para destacar que se trata de uma pessoa que nasceu no sexo socialmente entendido como masculino ou feminino e, tem seu gênero social correspondente ao designado por esse, ou seja, tem o sexo (biológico) tido como masculino e se identifica socialmente enquanto homem.

mundo, e inscreve as divisões entre o novo e o velho mundo, além de ditar os conhecimentos que passam a ser considerados importantes e descartáveis.

O modelo colonial moderno surge com a invasão das terras americanas através do colonialismo e, é continuada na atualidade através da colonialidade. Esses, são dois conceitos relacionados, porém distintos. O colonialismo corresponde a uma imposição política e econômica desigual, na qual, a partir da invasão dos espaços e territórios dos povos tradicionais, a soberania do povo do Norte, ou seja, da Europa é forjada, esse processo de extrema exploração e espoliação produziu o genocídio de milhares de povos da América do Sul e posteriormente de África (QUIJANO, 2005, 2000).

Dessa forma, diferentemente do colonialismo, a colonialidade, refere-se a uma estrutura de poder que emerge de um marco histórico de opressão. Então, ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder direta entre dois povos, está pulverizado na cultura, na ciência moderna, assim como também nos corpos dos sujeitos.

Segundo Quijano (2005), o modelo colonial moderno, que surge com a invasão das terras latino-americanas através do colonialismo e continuada através da colonialidade, sustenta-se em dois pilares fundamentais: a racionalização e a racialização. O primeiro se refere à hegemonia autoproclamada dos conhecimentos produzidos pelos europeus e das formas de produção e, se referem a colonialidade do poder e do saber, através da divisão entre conhecimento válido e conhecimento descartável.

O segundo se dá com a construção mental da ideia de raça, que classifica e hierarquiza os povos em raças superiores e inferiores, e fazem o mesmo indicando lugares e papéis sociais de cada sujeito, grupo social, referida atualmente por autores pós e decoloniais como colonialidade do poder e do ser, se dá principalmente pela hierarquização das raças. Por fim, conforme Quijano (2005), a colonialidade do ser, se traduz na internalização da subalternidade do não-europeu.

Ainda sobre raça, conforme aponta Mignolo (2003, p. 682):

É certo que "raça", enquanto palavra, existia nos séculos XVI e XVII, mas tinha um significado diferente na língua vernácula hegemônica do século XVI (o espanhol "Raza", em espanhol, significa casta o "calidad del origen o linaje". Só poderiam aspirar ao ingresso numa ordem religiosa, por exemplo, os que comprovadamente fossem nascidos de famílias nobres, com linhagens de várias gerações. Mais do que a cor da pele, era a "pureza de sangue" o critério de definição. Já no século XVI e na Espanha imperial, conhecimento e casta, raça e epistemologia funcionavam em conjunto.

Historicamente a ideia de raça foi usada para dividir as pessoas nascidas em berço aristocrático e com posses e acesso aos melhores espaços e regalias sociais, dos não nobres, ou

seja, camponeses e escravos. Depois da colonização, a ideia de raça é diretamente relacionada a pessoas não brancas, principalmente indígenas e negros de África, assim como também a relação entre raça e epistemologia é reatualizada, afirmando os conhecimentos credíveis e os descartáveis.

No que tange a razão moderna, o problema não está na razão em si, visto que outros povos guiam seus pensamentos pela razão, contribuindo para a produção do conhecimento humano como árabes, egípcios e astecas, etc. O problema, como aponta Mignolo (2011), está na criação universal da razão moderna como única forma credível de verdade a partir do silenciamento da colonialidade, ou seja, a diversidade de conhecimento existente é apropriada ou silenciada em detrimento da criação de uma verdade científica única e universal, racionalizada.

Nesse processo, autores e autoras do pensamento decolonial³³ pontuam que diferentemente do que teoriza o pensamento pós-colonial, o colonialismo ainda existe a partir da colonialidade. Essa baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica/sexual e acrescentamos, de gênero, da população mundial operando em todos os espaços e planos e dimensões, sejam esses materiais ou subjetivas, da experiência social.

³³ A crítica ao silenciamento do colonial na modernidade surge, como aponta Mouján, Carvalho e Junior (2020), na metade do século XX nas lutas que ficaram conhecidas como anticoloniais, a partir de autores advindos de espaços coloniais como Aimé Césaire e Franz Fanon, acreditavam na descolonização como processo de enfrentamento as marcas deixadas pela colonização. O pensamento pós-colonial é também caracterizado pela crítica a modernidade colonial, no entanto, o seio desse pensamento advém de intelectuais como Edward Said, pensador palestino-norteamericano que articula o conceito de hegemonia de Gramsci a conceitos pós-estruturalistas de Foucault, como o discurso, ao pensamento anticolonial de Fanon. São influenciados por esses pensamentos, principalmente, autores e autoras indianos e, da chamada Europa periférica como Boaventura de Souza Santos. Já o pensamento decolonial é entendido como o pensamento crítico principalmente a colonialidade ou ao sistema colonial moderno, este surge na América do Sul, no então nomeado grupo modernidade/colonialidade a partir de autores/as como Walter Mignolo, Anibal Quijano, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, entre outros/as. Uma das diferenças formuladas por esse pensamento é a crítica radical ao pensamento eurocêntrico e a criação da colonialidade do poder, do saber e do ser como a continuidade do colonialismo. A autora Catherine Walsh (2009), faz construções teóricas para diferenciar o descolonial do decolonial e aponta que o descolonial seria o enfrentamento ao colonialismo, ou seja, ao regime político-econômico e de trabalho implantado nas terras tornadas colônias, se referiria a libertação colonial. Já o decolonial se referiria para autora ao enfrentamento à colonialidade, já que não se tem como voltar no tempo, mas sim enfrentar as marcas deixadas pelo colonialismo. No entanto, autores/as como Mouján, Carvalho e Junior (2020), apontam que o descolonial não se refere apenas ao tempo e ao sistema do colonialismo, mas se refere também as marcas deixadas por esse, como trata o autor Pablo González Casanovas em 1969, com o que chama de “colonialismo interno”, seria um fenômeno de constituição identitária muito próximo à ideia de colonialidade. Desta forma, entendemos que essa é uma discussão possivelmente insolúvel e como temos como primazia o diálogo entre teorias, pesquisadores/as e, participantes da pesquisa, aqui utilizaremos tanto o pensamento pós-colonial, quanto o pensamento decolonial, entendendo suas diferenças, mas acreditando que há mais semelhanças dialógicas que diferenças no que tange a crítica ao projeto colonial, o que contribui com o nosso debate, assim utilizaremos também os conceitos descolonial e decolonial em conjunto, nas citações diretas dos autores e o termo de(s)colonial, utilizado por Mouján, Carvalho e Junior (2020), quando oportuno. Além disso, ainda destacamos que tanto o pensamento pós-colonial como o decolonial não negam o diálogo com o pensamento crítico europeu, mas o propõe criticamente a partir do *locus* de enunciação do Sul, o que nos possibilita utilizar também o pensamento crítico europeu e americano, a partir de um diálogo crítico.

No que tange a colonialidade do conhecimento, a ciência (conhecimento, saber) para Mignolo (2011), não pode ser separada da linguagem, tendo em vista que, as línguas não são só parte do processo de comunicação e identidade, essas também inscrevem o conhecimento, as línguas. Dessa forma, são algo que os seres são, assim, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento, produzem a colonialidade do ser. Para Maldonado Torres (2010), o ser colonizado de Mignolo surge quando o poder e o pensamento se tornam instrumentos de exclusão, o ser colonizado é, então, produto da modernidade³⁴ colonial, na sua relação com as colonialidades do poder e do saber.

Ainda no que se refere a colonialidade do saber ou do conhecimento, Mignolo (2011), traz que as epistemologias feministas e as epistemologias étnico-raciais apontam que o conhecimento científico está ancorado em uma epistemologia dominante branca e masculina, acreditamos que não só masculina, mas cisheterossexual, desta forma, a primeira epistemologia denuncia o caráter da política de gênero do conhecimento e a segunda a geopolítica racista do conhecimento.

Já a colonialidade do ser é o processo pelo qual, tanto o senso comum, quanto a tradição e a própria ciência são marcadas por dispositivos de poder discriminatórios, a partir de racismo epistêmicos na concepção de Maldonado Torres (2010). Para Quijano (2000) o aspecto primeiro pelo qual a violência é produzida seria pela colonialidade do poder que articula o racismo e a exploração capitalista, assim como o controle do sexo e o monopólio do saber, tudo relacionado com a história colonial moderna.

Desta forma, a partir da reflexão dos autores entendemos que se quisermos formular um pensamento sobre as vivências do ser Sem Terra e LGBTs, comprometido com o enfrentamento ao racismo, ao sexismo e as LGBTfobias, não podemos esquecer as implicações da colonialidade principalmente do ser para esses sujeitos que têm enquanto espaço e *locus* de suas experiências o Sul global e todas as implicações que esse espaço possui.

No curso do enfrentamento teórico da modernidade, autores como Enrique Dussel e Quijano construíram uma concepção de modernidade e explicação do poder guiada a partir da lógica da experiência colonial. Para Maldonado-Torres (2010), à primeira vista a relação entre modernidade e imperialismo/colonização parece ser dissonante, isso se dá porque o primeiro

³⁴ Mignolo (2003), aponta que a modernidade tem duas faces, uma sendo despótica e outra libertadora, isso demarca o processo de produção do conhecimento que nos possibilita, por exemplo, estar escrevendo essa dissertação, mas, ao mesmo tempo, a modernidade precisa ser questionada, assim como esse espaço de escrita, porque foram construídos a partir da colonialidade e de seu caráter perverso. Desta forma, a crítica empreendida sobre a ciência não deve estar apenas no erro, mas na universalização de apenas uma forma de conhecimento, o desencobrimento da pluriversalidade de conhecimento é o empenho proposto pelo pensamento de(s)colonial, olhemos então para a diversidade do historicamente negado.

conceito se refere ao tempo (moderno) e, o outro, ao espaço e controle de terras. Desta forma, mesmo que não seja possível pensar a modernidade sem a geopolítica que a produziu, ainda assim o conceito de modernidade foi constituído de tal forma, que esconde a importância do espaço e das terras e territórios para a construção dela. Por isso que o discurso universalista deve ser questionado, visto que tende a silenciar a localização espacial e geopolítica do poder.

Nesse processo de demarcação e estruturação de dicotomias, a cartografia é utilizada para, a partir do pensamento moderno estruturado na Europa, demarcar o que Santos (2007) chama de distinções visíveis e invisíveis. Sendo as distinções visíveis as linhas radicais, que o autor chama de abissais, que dividem a realidade em dois mundos distintos, estabelecendo o espaço demarcado como desse lado da linha (Norte) e o outro lado da linha (Sul). Produzindo o outro lado da linha como inexistente, explica o autor:

A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha, há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SANTOS, 2007, p.71).

Desta forma, as tensões visíveis que estabelecem a realidade social são baseadas na produção da invisibilidade das distinções entre um lado da linha e outro. Assim, o pensamento moderno abissal, para Santos (2007), é estruturado a partir de sua capacidade de produzir distinções dicotômicas que sustentam o poder colonial moderno.

O colonial é o grau zero, a partir do qual são estruturadas as concepções modernas de conhecimento e também de direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são importantes nesse sentido, não só pelo que instituem, mas também pelo que silenciam. O que instituem é que os modernos, ou seja, metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza a fim de formar a sociedade civil. Já o que silencia, está no abissal, seria uma grande extensão do mundo em “estado de natureza” que ficam de fora do contrato social, não tendo o direito de ao menos serem considerados humanos. Um exemplo é quando Hobbes refere-se explicitamente aos que ele chamou de - povos selvagens da América - como exemplares do estado de natureza (HOBBS, 1985 [1651] *apud* SANTOS, 2007).

Desta forma, conforme Santos (2007), a modernidade não trata da passagem do estado de natureza à sociedade civil, mas sim da coexistência de ambas. A primeira dando suporte a existência da segunda a partir do estabelecimento das linhas abissais via racialização e racionalização. Com base, por exemplo, nas refinadas concepções de humanidade e dignidade modernas, ancoradas na razão cartesiana e humanistas do século XV e XVI chegaram à

conclusão de que os “selvagens” (indígenas) eram sub-humanos, a questão levantada na época era: os indígenas têm alma? A resposta foi dada pelo Papa Paulo III em 1537, onde entendeu que a alma dos povos indígenas era um receptáculo vazio ou *anima nullius*, conceito semelhante ao jurídico terra *nullius*, ou mito do receptáculo vazio³⁵, que deu suporte a invasão da América.

Maldonado-Torres (2010), aponta sobre essa cartografia geopolítica que há o silenciamento do espaço, assim como também aponta Santos (2007), o espaço trata-se de relações geopolíticas que enfraquecem a ideia cartesiana de um sujeito epistêmico universal. Desta forma, essas estruturas cartográficas seriam respostas ao constrangimento do domínio desprovido de espaço na configuração da ideia de universal. Para Maldonado-Torres (2010), o pensamento central da ontologia e da metafísica européia encobre o espaço, ou seja, o território, a cultura e os corpos dos seres formatados, nessa lógica, como inferiores.

Dentro dessa discussão, a filosofia e a sociologia têm historicamente esquecido propositalmente a discussão sobre o espaço em suas reflexões críticas, onde está a colonialidade. Esse esquecimento do espaço/território encobre não só o receio de destituição do sujeito neutro da ciência, mas a Europa enquanto *locus* universal de conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2010). Acreditamos que encobre também os territórios colonizados como principal fonte de produção e sustentação dos recursos, do poder e do saber do Norte.

Por isso, é preciso desencobrir as linhas cartográficas abissais, pois se estabeleceram a partir delas a dualidade abissal e legal entre os territórios do Norte (Europa) e do Sul (América, África). No Norte vigora a verdade, a paz e a amizade, e no Sul a lei do mais forte e a violência, essa ideia de lei circunscrita a um espaço possibilitou a Espanha e Portugal invadir as terras americanas. Desta forma, a produção da linha abissal visível e invisível produz todos os conflitos modernos, assim, surge dentre tantas distinções a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais (SANTOS, 2007).

Para Santos (2007), a cartografia metafórica das linhas abissais sobrevive a cartografia literal que instaurou o colonialismo, separando o velho mundo do novo mundo, a América. Para o autor, a injustiça social está diretamente relacionada à injustiça cognitiva global. Assim, a luta

³⁵ Conforme aponta Maldonado-Torres (2010), a partir de Blaut (1993), a proposição do vazio deu suporte e justificativa a reivindicação de uma série de coisas no processo de colonização, entre elas: 1) a ideia de que se uma região não europeia se encontra vazia, ou praticamente desabitada a fixação de colonos europeus não deslocaria os nativos. 2) Como a região não tem uma população fixa, sendo caracterizada pelo nomadismo, a fixação europeia não violaria a soberania política, visto que nômades não reclamam território. 3) As culturas da região não entendem o que seja propriedade privada, desconhecendo direito a propriedade, desta forma, os ocupantes coloniais podem dar terras livremente aos colonos, visto que ninguém é dono dela. 4) O último vazio seria a ideia de que todos fora da Europa são vazios de criatividade intelectual e de valores espirituais descritos como ausência de razão.

pela justiça social, precisa ser também a luta pela justiça cognitiva e, para ser bem sucedida, essa luta precisa de um novo pensamento, um pensamento pós-abissal, o autor aponta o MST como um dos movimentos produtores da emergência de um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Para o autor, o pensamento pós-abissal:

[...] parte do reconhecimento de que a exclusão social, no seu sentido mais amplo, assume diferentes formas conforme seja determinada por uma linha abissal ou não-abissal, e da noção de que enquanto persistir a exclusão definida abissalmente não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista. Durante um período de transição possivelmente longo, confrontar a exclusão abissal será um pré-requisito para abordar de modo eficiente as muitas formas de exclusão não-abissal que têm dividido o mundo moderno deste lado da linha (SANTOS, 2007, p. 84).

O pensamento pós-abissal é um processo de aprender com o Sul, a partir de suas epistemologias, contextualizando a monocultura e a universalização do conhecimento a partir de uma ecologia de saberes, ou diversidade epistemológica, ou seja, a articulação plural de conhecimentos heterogêneos, entre eles a ciência moderna em interação sem comprometer a autonomia de nenhum “A ecologia de saberes se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento” (SANTOS, 2007, p.85).

Desta forma, conforme Arroyo (2012), a luta por espaços, terra e territórios são radicais para os povos do Sul, porque a expropriação de seus espaços é há séculos a mais brutal forma de inferiorização e opressão realizada, a partir de processos materiais e simbólicos que instituiu o que Santos (2007) chama de linhas abissais e, dentro dessa lógica os outros que vivem no lado Sul da linha, que não só foram tratados como excluídos e marginais, mas produzidos como inexistentes, sub-humanos. Como já apontamos, a inexistência de “leis” pensadas para o lado de cá, ou a desconsideração das existentes, no Sul, deu suporte a expropriação dos espaços, terras e territórios. Assim, ao pensar os povos indígenas como inexistentes, selvagem e sub-humanos se apropriaram de seus territórios como parte do processo colonial.

Nessa direção, para Fernandes (1999), Baldi e Orso (2013), Alentejano (2012) e Arroyo (2012) no Brasil, desde o início da colonização, as terras são sinônimo de riqueza, poder e conflito. Em mais de trezentos anos de colonização e pouco mais de vinte de Império não existia propriedade privada no Brasil. Essas terras foram usurpadas pela Coroa Portuguesa dos nativos povos indígenas e divididas no Tratado de Tordesilhas³⁶. Conforme aponta Alentejano (2012,

³⁶ O tratado de Tordesilhas foi um tratado realizado em 7 de junho de 1494, que tinha como objetivo a divisão de terras do chamado Novo Mundo (América do Sul), entre a coroa portuguesa e a coroa espanhola.

p. 742), a partir da instituição das sesmarias³⁷ legalmente as terras eram cedidas pela coroa a nobres europeus “mediante o compromisso do aproveitamento econômico em benefício do reino de Portugal, sendo, portanto, ao mesmo tempo, instrumento econômico e político”.

Ainda segundo Fernandes (1999), no século XIX, para tentar ampliar o mercado capitalista foi criada a propriedade privada no Brasil. Em seguida, as pessoas em situação de escravidão tornaram-se pessoas “livres”. Na situação de escravizados eram vendidos para fazendeiros como mercadoria e, enquanto trabalhadores “livres” passam a vender sua força de trabalho e mão de obra para o ex-escravocrata. Desse modo, a divisão entre latifundiários detentores dos meios de produção e trabalhadores continua, assim como a instituição da Lei de Terras de 1850 que produz a propriedade privada capitalista. As terras tornam-se cativas e os ex-escravizados agora “livres” tornam-se sem-terra³⁸.

A propriedade privada foi instituída segundo Alentejano (2012), Baldi e Orso (2013) e Fernandes (2000, 2001) com a Lei de Terras em 1850. Essa, continua a restringir o direito de posse de terras no país, impedindo que ex-escravizados, pobres, posseiros e imigrantes pudessem se tornar proprietários, mantendo as terras nas mãos da elite latifundiária. Dessa forma, perpetuando, a estratégia agrária excludente herdada do período colonial, visto que a terra passa a ser acessada por meio apenas da compra e as terras que não fossem cercadas deveriam ser devolvidas ao Estado. Isso, é claro, nunca impediu a posse de terras por posseiros. No entanto, esse ato era feito por fora da lei instituída, o que sempre provocou conflitos com os grandes proprietários de terra.

Além disso, a Lei de Terras é o marco legal que os historiadores usam para dividir os conflitos e lutas pela terra e reforma agrária no Brasil em duas fases. A primeira corresponde ao período de 1850 até 1940, classificada como “messiânica”, nomeada desta forma porque esse período de luta foi fortemente caracterizado pela participação de líderes religiosos de origem popular que se utilizavam de ideologias milenaristas do catolicismo popular, como o movimento de Canudos³⁹ na Bahia, ocorrido entre 1870 e 1897. É considerado o mais importante deste período, tendo como líder Antônio Conselheiro (BALDI; ORSO, 2013).

³⁷ Sistema de acesso à terra português adaptado para o Brasil que normatiza o uso de terras, por parte dos colonos, para o uso agrícola.

³⁸ O termo “sem-terra” grafado desta forma será utilizado para designar as pessoas sem terras, sem posses no Brasil, vivência produzida no processo colonial e escravocrata do Brasil. Já o termo “Sem Terra” grafado dessa forma será utilizado para nos referimos aos militantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, ou seja, ao movimento social organizado.

³⁹ A guerra de canudos iniciada a partir da ocupação da fazenda Canudos em 1893 por Conselheiro e seus seguidores é uma das maiores representações da luta por espaço, terra e território no Brasil. Corresponde ao enfrentamento ao coronelismo, vigente na época, pós-Lei de Terras. Na ocupada e nomeada Fazenda Belo Monte todos tinham direito à terra. Lá viveram mais de 10 mil pessoas que viviam da agricultura familiar. Acusados

A segunda fase é chamada de "lutas radicais localizadas", se desenvolveu entre 1940 e 1955, período este, marcado por conflitos e revoltas populares em diversas regiões do Brasil (BALDI; ORSO, 2013). Para Fernandes (1999), das lutas messiânicas ao Cangaço⁴⁰ no Nordeste, e das Ligas Camponesas⁴¹ ao MST, a luta pela terra nunca cessou no Brasil, fazendo da questão fundiária um dos principais conflitos políticos do país.

Nos últimos cinco séculos a concentração de terras e a ocupação de terras como luta política foi uma constante que continua a acontecer pela falta de uma reforma agrária efetiva. Atualmente, a concentração fundiária continua sendo parte das desigualdades sociais e políticas, a ocupação de terras é uma das principais lutas por espaço, terra e território e a reforma agrária passa a ser a luta por uma política pública que solucione esse conflito (FERNANDES, 1999).

Arroyo (2012), vem apontar ainda que esse processo de expropriação de espaços, terras e territórios continua a acontecer na atualidade a partir de processos que Maldonado-Torres (2010), Quijano (2000) e Mignolo (2005, 2011), chamam de colonialidade. Esses se dão na atualidade a partir da expansão do capitalismo no campo, expansão do agronegócio e da agroindústria. Na maioria das vezes via apropriação legal a partir de estruturas de poder, muitas vezes multinacionais articulados ao Estado que interpretam a lei a seu deleite, produzindo mais uma vez os sujeitos, do campo, das favelas e das florestas como inexistentes, sem lei.

Como podemos perceber por meio de séculos desde o início da colonização e do colonialismo e continuada com a colonialidade, o espaço, a terra e o território continuam a ser sinônimo de riqueza para poucos e desigualdade para a maior parte da população brasileira, principalmente descendentes de indígenas e africanos escravizados. Deste modo, como nos coloca Fernandes (1999, p. 06), “durante toda a história do Brasil, os camponeses, bem como todos os trabalhadores, foram mantidos à margem do poder, por meio da violência. Nos grandes

falsamente de defender a volta da monarquia de 1896 a 1897, Canudos resistiu ao ataque do exército brasileiro até que foram vencidos e exterminados. A guerra de canudos foi então uma das mais sangrentas da história do país, representando a resistência dos sertanejos nordestinos contra os militares republicanos e contra os coronéis donos dos latifúndios (FERNANDES, 2000).

⁴⁰ O cangaço foi uma luta camponesa caracterizada pela revolta de grupos de pessoas de origem pobre e camponesa que lutavam contra o cerco do latifúndio à terra e pelo acesso a melhores condições de vida. Os grupos como o de Lampião ficaram conhecidos como grupos de banditismo social, pela violência com que atuavam e por muitas vezes não fazer distinção entre os coronéis e os camponeses. Eles agiam atacando fazendas e vilas.

⁴¹ As ligas camponesas foram formas de organizações sociais e políticas de camponeses, parceiros, posseiros e meeiros que resistiram bravamente à expropriação da terra e ao processo capitalista de assalariamento. Elas começam a se organizar em 1945, e passam a existir em quase todos os estados brasileiros. Tinham o apoio do Partido Comunista Brasileiro, e quando este foi considerado ilegal, elas foram reprimidas pelos fazendeiros, militares e jagunços (FERNANDES, 2000).

projetos nacionais não foram considerados. Ao contrário, foram julgados como obstáculos que precisavam ser removidos”.

No entanto, é exatamente a partir das margens e da fronteira territorial, geográfica e simbólica que surge a resistência e a força da luta política desses sujeitos que têm construído, a partir de suas experiências pessoais, mas principalmente coletivas, experiências sociopolíticas educativas pós-abissais como, por exemplo, a organização política nacional do MST, e seus setores como o setor de gênero lutando contra as opressões e desigualdades nas relações de gênero. Assim como também o coletivo LGBT Sem Terra, fruto do processo político educativo, da auto-organização das LGBTs Sem Terra.

3.2 A emergência pós-abissal do MST, a luta pela Reforma Agrária Popular e o surgimento das ações político-educativas de gênero e diversidade sexual no Movimento

Na história do Brasil, os sujeitos sem-terra, aparecem no país a partir principalmente do fim do processo de assujeitamento escravo de indígenas e negros e instauração da propriedade privada em 1850. Ato que fez surgir os grandes latifúndios e a criação do mercado de grilagem, fazendo com que o controle dos corpos na escravização, desse lugar ao controle da terra. Nesse contexto, os trabalhadores ex-escravizados livres e imigrantes expulsos de seus países, passam a ter poucas opções de existência, entre elas a venda da força de trabalho nas fazendas, a total miséria ou a luta pela terra.

Com o “fim”⁴² do controle do corpo - escravização - o uso da terra para a agricultura passa a ser feita por trabalhadores assalariados de fazendas que só eram úteis aos fazendeiros e latifundiários enquanto estavam fazendo o trabalho designado, como, por exemplo, a derrubada de árvores para a criação de pasto para o gado. Segundo aponta Almeida e Sánchez (1998, p. 83), “o despotismo senhorial, legado atávico do escravismo e das formas compulsórias de sujeição do trabalho, sobreviveu sob a roupagem modernizada”. Findo o trabalho iniciava a peregrinação dos sem-terra, que tinham a opção de morrer de fome, ou lutar pela terra.

Esse contexto forma a luta ainda em curso do campesinato brasileiro que foi desenraizado e expropriado de seus espaços, terras e territórios, mas que continuam a resistir

⁴² A Lei Aurea, de 13 de maio de 1888, não significou o completo fim da escravidão no Brasil, tendo em vista as condições geográficas e políticas no país que contribuem por dificultar um efetivo controle e punição desse tipo de prática. Não obstante, na atualidade, ainda existem no país pessoas trabalhando em situações análogas à escravidão, como podemos ver nessa reportagem: Fantástico acompanha resgate de trabalhadores em condições análogas à escravidão em fazendas de cana em MG. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/01/31/fantastico-acompanha-resgate-de-trabalhadores-em-condicoes-analogas-a-escravidao-em-fazendas-de-cana-em-mg.ghtml>. Acesso em 08 fev. 2022

na luta pela terra ainda vigente na atualidade. A ocupação de terras passa a ser, então, a principal forma de luta por espaço, terra e território no Brasil, marcando a ação histórica de luta dos camponeses no país.

Nesse sentido, as experiências dos movimentos sociais são criadas diariamente nas situações, práticas e vivências que surgem no processo de mover-se, assim como um rio não é o mesmo no dia seguinte, os movimentos sociais também não, mesmo que haja um curso memorístico em seu leito que os mantém vivos. Os movimentos sociais são o coração pulsante da sociedade, assim como afirma Touraine. São forças enérgicas de resistência e agência ao velho, ao retrógrado e ao cascalho que impede o curso do navio.

Nesta direção, energias antes dispersas dos sujeitos sociais são aglutinadas em uma direção propositiva a partir de objetivos comuns articulando os movimentos sociais, assim como peixes se juntam em cardume para proteger-se de predadores. No entanto, diferentemente dos peixes, os militantes têm vantagens racionais como a organização social e coletiva guiada por objetivos e construídas em processos formativos. Assim, os movimentos sociais agem de forma consciente e estratégica.

Nessa direção, para Gohn (2000), os movimentos sociais são:

[...] ações coletivas de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais pertencentes a diferentes classes e camadas sociais. Eles politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil. Suas ações estruturam-se a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em situações de: conflitos, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva ao movimento, a partir de interesses em comum. Esta identidade decorre da força do princípio da solidariedade e, é construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo (GOHN, 1995, p. 44).

Corroborando com Gohn, para Lage (2013), os movimentos sociais:

[...] têm uma função primordial que é a de criar uma tensão no limite da democracia de modo que sua ação atue no sentido de romper este limite, ampliando-a. E quanto mais restrita for esta democracia – em termos de direitos, de distribuição de recursos sociais, de controle social - mais tensão haverá para o alargamento desta fronteira. A democracia nunca foi uma concessão das classes dominantes, mas fruto de lutas protagonizadas pelos movimentos sociais e ações coletivas (LAGE, 2013, p. 31).

São, então, características principais dos movimentos sociais a coletividade de suas ações, ou seja, mesmo que muitas vezes esses tenham líderes. As ações são pensadas e executadas de forma coletiva, muitas vezes por atores que pertencem a classes sociais diferentes, mas que têm objetivos em comum. Outro aspecto é seu caráter sociopolítico, ou seja,

as ações são pensadas para o questionamento do *status* estrutural da sociedade que são postos em questão em suas relações políticas.

As ações são pensadas a partir de situações de opressão, de injustiça e de perda de direitos, o que implica disputas sociopolíticas, mas que não estão restritas a esses contextos. Um dos principais aspectos, mesmo que não seja a única, é a estruturação identitária do movimento criada a partir dos interesses em comum e das ações político-culturais e educativas realizadas em conjunto, essas são entendidas como forte componente de ligação, mas não são como naturais ou muito menos universais, visto que os movimentos acreditam na força educativa e política da luta enquanto transformação do ser humano e da sociedade.

Para Lage (2013), o trânsito social pede a constituição de uma identidade flexível, não rígida, uma identidade que permita ao sujeito responder perguntas como: quem sou? E para onde vou? Mas que, em simultâneo, permita a esse mesmo sujeito duvidar das respostas visualizando outras possibilidades sobre si mesmo e sobre o mundo. Visto que para a autora a constituição de uma subjetividade conformada por uma identidade rígida, ancorada em uma verdade imutável e essencial, ou nas verdades das suas respostas sobre quem sou e sobre quem é o outro pode, fazer com que se acredite, também, na verdade, imutável do seu lugar social, ou, na verdade, imutável da hierarquia.

Conforme aponta Fernandes (2000, 1999) a partir do século XX a luta pela terra e pela reforma agrária ganha novas feições, aproximando-se das características dos movimentos sociais organizados. Não obstante, ganha também outras perspectivas organizativas. Com a expansão dos latifúndios junto com o capitalismo aumenta o número de fazendeiros, grileiros, apoiados muitas vezes pelo Estado. Nesse contexto, a classe popular camponesa precisou se organizar na luta pela terra, ampliando seus parceiros e suas estratégias que passaram a ser mais organizadas.

Nesse processo, entre 1940 e 1964, em todo o Brasil, com suas especificidades, a luta dos posseiros, dos camponeses arrendatários, dos sem-terra, e dos trabalhadores assalariados, ganha outras características organizativas. Surge as Ligas Camponesas por todo o país, o Partido Comunista Brasileiro (PCB) cria a União dos Trabalhadores e Lavradores Agrícolas (ULTB); surge o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), apoiado pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) de Manoel Brizola; as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Criadas e apoiadas pela ala progressista da igreja católica, essas tiveram contribuições e a atuação do educador Paulo Freire. Além dessas entidades surge o Serviço de Orientação Rural no Rio Grande do Sul, como também a Frente Agrícola Gaúcha, apoiadas pela ala conservadora da igreja (FERNANDES, 2000).

São criadas também as federações, sindicatos⁴³ e confederações como a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), com a participação de trabalhadores da ULTB e das organizações da igreja católica. Surgem também os congressos camponeses, dando início ao desenvolvimento do processo de luta política organizada. Nessa articulação de encruzilhadas políticas, o Partido Comunista Brasileiro, a igreja católica com a CPT, entre outras instituições, disputam o espaço político no processo de formação dessas organizações, ações e movimentos (FERNANDES, 2000, 1999).

Segundo Fernandes (2000), Caldart (2001) e Almeida e Sánchez (1998), em 1964, no auge das lutas de resistência contra o Estado nacional, contra o latifúndio, o capitalismo e o assalariamento da população, o poder estatal é tomado pelo Golpe Militar. Nesse processo, o então presidente democraticamente eleito João Goulart é destituído do poder. A aliança política que deu força a esse golpe, tinha apoio da elite, de empresários, banqueiros e grandes latifundiários, apoio histórico da colonização continuado na colonialidade brasileira.

O golpe significou o silenciamento e o refreamento do processo organizativo e formativo que os grupos populares e movimentos organizativos vinham construindo. Nesse processo, o regime militar reprimiu, perseguiu e assassinou trabalhadores, camponeses e militantes que eram contra suas políticas.

Assim, esse processo significou também a impossibilidade dos movimentos sociais participarem das decisões e espaços políticos do Estado. O golpe militar, influenciado pela guerra fria e pelos avanços políticos de estados comunistas, foi estruturado pelo maniqueísmo que colocava o comunismo como o grande vilão da nação (FERNANDES, 1999, 2000). Porto-Gonçalves (2005), destaca ainda que esse maniqueísmo remonta as raízes coloniais brasileiras que nega o outro, o diferente, a condição de humanos a indígenas, mestiços, caboclos e negros. Os pobres e os camponeses, em geral, são vistos como selvagens e bárbaros.

Algo muito parecido temos vivenciado no Brasil desde a eleição de Bolsonaro⁴⁴ em 2019, tanto a narrativa maniqueísta que coloca o capitalismo neoliberal como salvador e o comunismo como o vilão da nação, retomando a uma ideologia colonizadora que tenta manter

⁴³ É importante destacar que a institucionalização das ações e movimentos de luta pela terra, como as federações e sindicatos, nem sempre tinham caráter progressista, visto que eram também utilizados como estratégia do Estado para frear o avanço das organizações sociais de caráter popular e de perspectiva comunista. Por isso mesmo, as Ligas Camponesas, como tinham uma perspectiva mais radical, não quiseram participar dessas organizações institucionalizadas.

⁴⁴ Apoiadores de Bolsonaro realizaram pelo menos 50 ataques em todo o país. Disponível em: <https://apublica.org/2018/10/apoiadores-de-bolsonaro-realizaram-pelo-menos-50-ataques-em-todo-o-pais>. Acesso em 08 fev. 2022.

o poder nas mãos dos mais ricos e, em contrapartida, embranquecer e homogeneizar a população eliminando as diferenças culturais.

Para Almeida e Sánchez (1998), nesse contexto, a derrota das esquerdas organizadas em torno do Partido Comunista Brasileiro que denunciavam a existência de uma espécie de feudalismo no campesinato brasileiro. Assim com o crescimento do desenvolvimento capitalista que acontece durante o período conhecido como “milagre brasileiro” durante a ditadura (1969-1973), contribuíram por muito tempo com o reforço da impressão de que a questão agrária no país tinha deixado de ser relevante politicamente.

Segundo Porto-Gonçalves (2005), a retomada dos setores combativos comunistas da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) depois de 1968, que esteve sob intervenção do regime militar desde 1964, marca a retomada da luta dos agricultores e das agricultoras rurais em articulação nacional. Para o autor, foi por meio da CONTAG, que uma construção política e simbólica identitária dos trabalhadores rurais foi reativada, articulada e afirmada, nacionalmente se impondo a diversidade desigual da geopolítica cultural do Brasil rural.

Esse contexto do chamado “milagre brasileiro” contribui para aumentar a profunda desigualdade social do Brasil, deixada por uma das mais brutais explorações de classe que o planeta já vivenciou, a colonização. Desta forma, o último país a abolir a escravidão, não conseguiu resolver a questão agrária relacionada a ela, como também adiciona a ela a produção de desempregados produzidos no processo mais ressentido de transnacionalização econômica do capitalismo ou globalização (ALMEIDA; SANCHES, 1989).

Nessa direção, a intensificação e agravamento das desigualdades sociais aqueceu a luta política dos movimentos sociais como o campesino, fazendo eclodir novos conflitos no campo, começam então os camponeses a romper as cercas impostas pela ditadura militar e a se reorganizar politicamente a partir de suas memórias e história de luta.

É dentro desse processo de aprofundamento da questão fundiária e do capitalismo selvagem e, por conseguinte, aquecimento e reorganização política dos movimentos sociais que elegemos, a partir do pensamento de Caldart (2001), Fernandes (2000) e Almeida e Sánchez (1998), quatro principais fatores que podem ter favorecido a criação do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). O primeiro fator foi a situação econômica e social que o país vivia na ditadura, marcada pelo desemprego e desapropriação de terras, proveniente das transformações agroindustriais que o país sofreu nos anos 70.

A mecanização intensa da agricultura de forte cunho capitalista ocorreu abruptamente principalmente na região Sul, expulsando grandes contingentes da população rural, que tiveram

pelos menos três opções, mudar de região, ir para um lugar desconhecido e recomeçar; ir para as cidades e se aventurar a trabalhar como assalariados na indústria. A inviabilidade dessas duas alternativas fez surgir a terceira, ficar em seus locais de moradia e lutar pela terra (CALDART, 2001; FERNANDES, 2000).

O segundo fator, como aponta Caldart (2001), mas também Fernandes (1999, 2000) e Almeida e Sánchez (1998) foi o trabalho de formação política desenvolvido pela igreja católica através das pastorais eclesiais realizado pela criação das CEBs, fortalecendo o espaço de formação e organização política dos movimentos camponeses, assim como também a CPT, criada em 1975. Essas instituições trabalhavam a partir de princípios da teologia da libertação e de interpretações do marxismo em paróquias de bairro e junto às comunidades camponesas, organizando-os para o enfrentamento à ditadura militar. Contribuindo na organização da luta dos trabalhadores da cidade e principalmente do campo.

O terceiro fator que favoreceu o surgimento do MST é de ordem política, corresponde a força nacional pela redemocratização⁴⁵ do país que iniciou com as greves sindicais em 1978 e 1979. O quarto fator é da ordem da tradição, memória e história da luta camponesa no Brasil (FERNANDES, 2000; CALDART, 2001; ALMEIDA e SÁNCHEZ, 1998). Para Almeida e Sánchez (1998, p. 80) “embora tenham sido derrotadas pela ditadura militar, as experiências das Ligas Camponesas, da União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (ULTB) são referências frequentemente destacadas pelos próprios dirigentes do MST”. Assim, esse fator se refere ao histórico de luta e resistência de mais de três séculos do campesinato brasileiro contra os grandes latifúndios que se reatualizam e surge como movimento social organizado, o MST.

O ato político que marca o início do que Fernandes (2000) chama da gênese do MST, se dá, ainda, durante a ditadura militar, quando em 7 de setembro de 1979, 110 famílias sem-terra ocupam a gleba⁴⁶ Macali, localizada no município de Ronda Alta, no Estado do Rio Grande do Sul. Essa ocupação retoma os fatores destacados por Caldart (2001), Fernandes (2000) e

⁴⁵ Sobre a importante participação dos Movimentos de luta pela terra na luta contra a ditadura militar e pela redemocratização, Almeida e Sanches (1998), apontam que mesmo que essa participação tenha sido importante, os movimentos que tiveram mais força política nesse momento foram os movimentos urbanos, como estudantis e sindicais ou a chamada nova onda do movimento operários que criou a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Partido dos Trabalhadores. No entanto, entendemos que mesmo que a participação dos movimentos de luta pela terra não tenha tido tanta força quanto os urbanos nesse momento, eles fizeram parte dessa força política. No entanto, encontravam-se em situações de maior vulnerabilidade social e em momentos organizativos diferentes, mas pôr fim a ditadura acaba por ser a opressão que fortalece a organização dos trabalhadores rurais, não só pela opressão sofrida, mas também pela aglutinação de forças produzidas nesse momento político entre movimentos sociais do campo e urbanos.

⁴⁶ Terras públicas arrendadas a empresas.

Almeida e Sánchez (1998), visto que a região das terras Macali faziam parte das lutas camponesas da década de 1960, quando o movimento MASTER ocupou o território e criou acampamentos, destruídos em um processo político que produziu a migração das famílias. Seguindo esse processo, entre 1979 e 1984 em outras regiões para além do Sul do país, como o Sudeste e Centro Oeste, ampliam-se ações políticas desde a gênese que contribuíram para a gestação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra com a ajuda de instituições como a igreja católica.

Desta forma, é bastante simbólico ter sido esse o núcleo territorial de surgimento do MST, pois se trata do resgate da memória da luta política camponesa. Outro aspecto que consideramos indispensável destacar aqui é afirmado por Porto-Gonçalves (2005), sobre os movimentos do campo como o Zapatismo e o MST, esses movimentos, para o autor, descobrem na década de 1970 algo que até então estava sendo encoberto na América Latina. O caráter contraditório do sistema mundo colonial moderno, suas violências abissais, mas também suas fissuras.

O resgate da história e da memória que faz o MST, assim como também sua contribuição na luta pela redemocratização do país, o coloca em uma posição de autonomia, o diferenciando dos movimentos camponeses anteriores (FERNANDES, 2000). Neste sentido, para Caldart (2012), os Sem Terra não surgiram como sujeitos prontos e nem sua gênese surge na formação do MST, enquanto movimento social, sua origem é anterior ao Movimento, surgindo no processo de expropriação e desenraizamento dos trabalhadores camponeses e ex-escravizados e sua constituição é um processo contínuo que persiste, até hoje, em constante modificação, a partir das demandas sociopolíticas que emergem.

Desta forma, os Sem Terra se fazem e refazem-se a partir de sua história de luta pela terra, território e reforma agrária, mas não qualquer reforma, mas uma Reforma Agrária Popular⁴⁷,

⁴⁷Segundo Fernandes (2000), o conflito fundiário no país tem ao menos dois tipos de reforma agrária, o projeto defendido pelo estado e o projeto defendido pelos movimentos sociais do campo. No processo de disputa territorial, a partir das pressões dos movimentos, o Estado passou a criar projetos de reforma agrária e instituições para a reforma, na tentativa de solucionar essa questão, mas que na maioria das vezes só a agravou. O Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Agrário (IBDA), assim como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), todos criados durante a ditadura militar, como também os projetos para a reforma agrária como o Plano Nacional de Integração (PIN) e o Programa de Redistribuição de Terras Norte e Nordeste (PRONERA), só contribuíram para agravar os conflitos tendo em vista que a intenção do governo era trazer os movimentos para dentro das políticas de Estado e silenciá-los e não conceder as terras de fato. Algumas das terras foram usadas para a reforma agrária, nesse período, mas essas quase sempre administradas por empresas fundadas em projetos precários que se apropriaram das terras em processos de corrupção, muitas vezes com apoio de governantes, aumentando os latifúndios e expulsando, no fim, os sem-terra (FERNANDES, 2000). A pergunta que vem dos movimentos sociais camponeses como o MST é: Como essa reforma será feita? O que o Movimento coloca em questão é a indispensável participação dos sujeitos historicamente excluídos desse debate, os trabalhadores e as trabalhadoras do campo (STEDELE, 2001). O MST então denuncia as das políticas de reforma agrária implementadas, principalmente até o fim da ditadura, que tentavam mostrar a imagem de que o governo se preocupava com os camponeses, mas que, na verdade, por trás, escondia uma política compensatória, de silenciamento da luta política, que na maioria dos casos só agravou os conflitos e a miséria do povo. A reforma

ou seja, produzida com a participação direta do povo trabalhador. Os Sem Terra são camponeses trabalhadores expropriados historicamente da terra que questionam o modelo capitalista de sociedade, o sistema imperialista/colonial e o sistema de propriedade, desafiando a lei burguesa em favor da justiça social (CALDART, 2001; FERNANDES, 2000). “Sem Terra é um nome próprio que identifica hoje um sujeito social, é um processo de formação humana” (CALDART, 2011, p. 211).

Para Porto-Gonçalves (2005) o MST recoloca na pauta política a diferença cultural que vinha sendo silenciada por um processo de retomada a experiência colonial agora a partir do capitalismo e, essa recolocação efetuada pelo Movimento se dá, a partir de um processo educativo como aponta Caldart (2001). Desta forma, entendemos que o MST enfrenta não só o capitalismo, mas também o processo histórico que o formou advindo desde a colonização e continuada na colonialidade.

Seguindo o fio genealógico da gestação do MST, as lutas travadas em Macali, Brilhante e Encruzilhada Natalino⁴⁸, contribuem para que em 1984 o MST fosse fundado oficialmente em seu Primeiro Encontro Nacional, ocorrido de 21 a 24 de janeiro daquele ano, realizado em Cascavel, estado do Paraná. Já em 1985 é realizado o primeiro Congresso Nacional do MST que contribui para o início do processo de territorialização do Movimento em todo o país. O movimento que agora se forma, não luta só pela terra, mas por algo muito maior, pela construção da democracia, de uma nova sociedade, a partida produção agroecológica e do respeito às diferenças (FERNANDES, 2000; CALDART, 2000).

Assim, nada fortalece mais o Movimento do que - se saber e se pensar - como parte de um processo histórico amplo e complexo, que se refere a um projeto de sociedade que ainda não existe, mas cuja ideia resiste na luta diária dos trabalhadores e trabalhadoras rurais. Trata-se de entender que o MST é um movimento social que é construído historicamente pela força

agrária como justiça social só aconteceu na história do país quando os movimentos sociais ocuparam a terra, construíram assentamento e denunciaram o silenciamento e a violência do Estado, mas isso, na verdade, só aconteceu em experiências isoladas, mesmo que articuladas a uma luta nacional com conquistas em todo o país. Segundo Fernandes (2000) nunca houve no Brasil uma política de reforma agrária de fato, mas sim desapropriações de terras como resposta à luta dos movimentos camponeses. Para Caldart (2001) a inclusão da palavra popular, a reforma agrária defendida pelo MST busca romper a ideias de uma reforma agrária pensada nos limites do capitalismo, indicando a importância de se considerar outras formas de relações sociais e de produção importantes para a construção de outras formas de uso e posse da terra.

⁴⁸ Foi outra ação organizativa que parte de colonos expulsos de Nonai formando o acampamento de Encruzilhada Natalino localizado em um local de encruzilhada entre as cidades de Ronda Alta, Passo Fundo e Sarandi, essa ação é uma das mais importantes na formação do MST depois da gleba Macali pela força política de resistência que produziu, pela capacidade de ampliar o número de apoios da sociedade, pela visibilidade nacional que a ocupação ganhou e por seu desfecho final favorável aos sem-terra que depois de muito enfrentamento com os governos locais, estadual e federal tem o assentamento reconhecido (FERNANDES, 2000).

de seus gestos, pela postura política de seus militantes e pela força de seus símbolos. Dessa forma, é a possibilidade de enraizar-se no passado que o Movimento Sem Terra passa a projetar seu futuro (CALDART, 2012).

O MST tem como sua principal luta a luta por terra e reforma agrária, mas a bastante tempo e, por seu processo de formação relacionado a democratização do país, o Movimento entende que não é suficiente. É preciso também, nessa luta, lutar pela dignidade humana, pelos Direitos Humanos, pela agroecologia, ou seja, pela construção de uma nova sociedade. Costurada pela cultura e pela educação, esse processo, tem trazido para o Movimento e para a sociedade temas emergentes e pós-abissais necessários à desconstrução dos sujeitos, das instituições e do imaginário, esses são marcados pela construção de uma sociedade Outra, não capitalista, não sexista, antiLGBTfóbica e antirracista.

Desta forma, o lema “Reforma Agrária, uma luta de todos”, utilizado pelo Movimento desde o III Congresso Nacional em 1995, vem sintetizar uma configuração importante que passa a ser parte da identidade político educativa do MST. Ao tentar educar a sociedade para o entendimento e reconhecimento da Reforma Agrária Popular enquanto luta não só dos camponeses, mas também de todos os trabalhadores e trabalhadoras assalariados/as, o Movimento continua a se educar e a assumir bandeiras mais amplas (CALDART, 2001).

3.2.1 A emergência dos debates de gênero e diversidade sexual na proposta de Reforma Agrária do MST

Atualmente a proposta de reforma agrária do MST perpassa a problematização das relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Isso articulado a luta pelo acesso e permanência na terra. Assim, para garantir uma Reforma Agrária Popular, o Movimento presa pela produção de novas relações humanas e sociais na educação, de gênero e diversidade sexual, entre outros aspectos que contribuem para a transformação social, como a produção de novos espaços de vivências nos acampamentos e assentamentos. Visto que o Movimento passa a entender que não basta conquistar a terra e manter sistemas de opressão nas relações humanas que perpassam o capitalismo, racismo e cisheterossexismo.

No processo político de conquista e de luta pela terra, devido ao seu projeto voltado à reforma agrária popular democrática, mais ampla, articulado a um projeto político cultural e educativo de transformação social, as mulheres do MST foram conquistando espaços de liderança e construindo aos poucos o seu próprio protagonismo no contexto dessa luta. Primeiro criaram em 1996 o “Coletivo Nacional de Mulheres do MST” que depois passou a ser chamado

de “Coletivo Nacional de Gênero” e hoje é o “Setor Nacional de Gênero”, mudança política e educativa construída a partir do aprofundamento das discussões de gênero no MST, que torna a discussão parte da organização nacional do Movimento (GONÇALVES, 2009).

Segundo Cordeiro (2019) e Mariano e Paz (2018), quando a discussão de gênero adentra o Movimento, o MST passa a perceber as contradições e limites existentes relacionados ao machismo e sexismo, que até então não estavam sendo problematizadas, o que prejudicava a efetivação de um projeto de reforma agrária popular e democrático que de fato atingisse a todas e todos.

A auto-organização do Setor de Gênero, fruto do protagonismo das mulheres Sem Terra, é, então, o grande abridor de caminhos para o início do enfrentamento ao machismo, sexismo e posterior enfrentamento ao racismo e as LGBTfobias no campo. De acordo com o site do MST, o setor de gênero é descrito da seguinte forma:

Desde a sua criação, o MST assume como desafio e compromisso a participação de todas e todos os sujeitos no processo de luta. Desta forma, homens, mulheres, jovens, idosos e crianças são protagonistas de sua própria história. A participação política e organizativa das mulheres no Movimento Sem Terra possibilitou a formação de coletivos de auto-organização e discussão sobre sua situação de opressão de classe e de gênero, inclusive na tarefa militante. A criação do Setor de Gênero, em 2000, ampliou e aprofundou esta tarefa de debate, formação e luta pela construção de novas relações de gênero e com a natureza. Compreendendo que o patriarcado e o racismo são bases de sustentação da violenta ordem do capital, cabe ao Setor de Gênero atuar nas diversas dimensões da vida dos sujeitos que compõem nossa organização, da base à militância. Ao impulsionar a transformação das relações político organizativas, da cultura, das condições econômicas e subjetivas, pretende-se fortalecer nosso projeto de Reforma Agrária Popular, feminista e antirracista (MST, 2021)

Segundo Gonçalves (2009), o 1º Encontro das Mulheres Trabalhadoras Rurais que ocorreu em 1985 é um marco importante no que tange a luta por direitos específicos das mulheres trabalhadoras rurais. O encontro reuniu mulheres de diversas organizações rurais, incluindo o MST, para pensar as questões da mulher nos movimentos. A partir desse momento a preocupação em trabalhar pela superação das desigualdades de gênero e pela valorização e ampliação da participação da mulher foi explicitada.

Segundo a autora citada, os documentos produzidos pelo MST depois desse encontro passaram a incluir a questão da mulher, que inicialmente era compreendida como questões de classe e posteriormente passou a ser compreendida, não só como de classe, mas também de gênero. Os documentos: Normas Gerais do MST de 1989, Documento Básico de 1993; e o Programa Agrário de 1995; trazem propostas sobre a realidade da mulher na sociedade, sobre as relações de gênero, o combate ao machismo e a necessidade da participação política e organizada das mulheres no Movimento.

No entanto, foi a partir de 1996, ano do I Encontro Nacional das Mulheres Militantes do MST, que as mulheres do Movimento se organizaram e criaram o Coletivo Nacional das Mulheres do MST. No mesmo ano, o coletivo produz a primeira cartilha organizada pelas mulheres, sob o título, “A questão da mulher no MST”, o documento apresentava um plano de trabalho advindo das demandas apresentadas no I Encontro de Mulheres. Segundo a cartilha, as mulheres enfrentam discriminação nos acampamentos e assentamentos e sentiam a necessidade de uma estrutura que possibilitasse a participação delas. Consideram que, embora as mulheres lutem, não se sentem representadas (GONÇALVES, 2009).

Fica evidente que uma das tarefas do coletivo de mulheres do MST, hoje Setor de Gênero, consiste em fazer com que nas instâncias do Movimento e em todos os setores discutam e compreendam concretamente a questão de gênero. No seu primeiro documento as mulheres afirmam a necessidade de construir novas relações de gênero no Movimento e propõe objetivos a serem percorridos pelo setor de gênero e por todo o MST.

Seguindo esse percurso, o Setor de Gênero, passou a produzir cartilhas educativas e documentos específicos. Em 2003 a cartilha “Compreender e construir novas relações de gênero”, na esteira do pensamento de gênero enquanto relacional proposto por Scott (1995), traz, entre diversas propostas e conceitos, o conceito de educar para não discriminar que deve abranger todos os processos de formação do Movimento, da educação escolar a não escolar. Segundo o documento, educar para não discriminar é: “educar para a valorização do ser humano, sem importar qual seja seu sexo e não considerar que existe um sexo que domina o outro, dominado é educar na igualdade sem preconceito, sem ideias preestabelecidas” (MST, 2003, p. 21) Nessa última citação, destacamos que sexo para o MST parece ser entendido enquanto gênero, ou seja, cultural e não apenas biológico.

Assim, para além dos planos e estratégias traçadas pelo Setor Nacional de Gênero, podemos perceber também que gradualmente vão sendo deixadas para trás as chamadas “questões das mulheres” próprias das primeiras ondas do feminismo, sendo introduzidas as “questões de gênero” corroborando com as discussões de gênero que em meados dos anos 2000 estavam a todo vapor em todo o mundo, contemplando a relação entre homens e mulheres. Entendendo que só é possível construir novas relações superando as desigualdades naturalizadas advindas da ideia supremacista do sexo biológico. Nas discussões, o gênero passa, aos poucos, a perpassar as relações culturais a partir da linguagem articuladas por relações de poder. No entanto, durante muito tempo, gênero foi ainda discutido dentro de uma visão binária e cisheterossexual.

Não obstante, na direção da problematização das relações de gênero dentro do MST, os avanços nas questões de gênero que inicialmente envolviam as relações apenas entre homens e mulheres fazem surgir indagações também quanto às questões de gênero e sexualidades dissidentes de seus militantes no âmbito da não binaridade, ou seja, para além do sistema cisheteronormativo, até então discutido.

Segundo apontam Mariano e Paz (2018), antes da reformulação das Normas Gerais e Princípios Organizativos do MST, feitas em 2016, o Movimento não tinha uma política voltada para as questões de gênero e sexualidades dissidentes claras. Havia o Setor de Gênero, mas as discussões eram majoritariamente voltadas para as relações binárias de gênero. No entanto, isso não impedia que as discussões dissidentes e a aproximação com as pautas LGBTs acontecessem, nem que LGBTs ocupassem cargos importantes no movimento. Mas, por outro lado, não havia uma política expressa de como tratar essas questões e o resultado era a consideração de desvio da pauta central de luta pela terra, ideário histórico do pensamento comunista. Segundo os autores e militantes, há diversos relatos de situações de discriminações e violências sofridas por militantes LGBTs.

Outro aspecto que Mariano e Paz (2018), trazem como contribuição para a criação do Coletivo LGBT Sem Terra é um aumento da visibilidade da pauta na política nacional, onde foi tema de projetos de lei como a “Cura Gay”,⁴⁹ assim como a forte repressão em 2015 na reformulação do Plano Nacional,⁵⁰ estaduais e municipais de educação e a disseminação de *fake news* (notícias falsas) pelos políticos da direita conservadora como o nomeado “Kit Gay”⁵¹.

Ou seja, uma forte onda conservadora surge no Brasil utilizando o mote LGBT/Gay/Homossexual/Gênero como forma de criar um pânico moral, como coloca Miskolci (2017), a fim de mudar a política nacional de esquerda. Possivelmente o mote comunismo e antiLGBT foram fortes contribuidores para a eleição dos Bolsonaro, visto que suas campanhas estiveram assentes em *fake news*, ou seja, disseminação de notícias falsas, com a finalidade de

⁴⁹ Na Câmara, projeto de "cura gay" segue tramitando. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/politica/na-camara-projeto-de-cura-gay-segue-tramitando>. Acesso em: 06 abr. 2022.

⁵⁰ Entenda a polêmica sobre a discussão de gênero nos planos de educação. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/educacao/2015/07/entenda-por-que-e-importante-discutir-igualdade-de-genero-nas-escolas>. Acesso em abr. 2022.

⁵¹“O Kit Gay” era, na verdade, uma política pública de combate a homofobia que tinha por nome original: “Cadernos de combate à homofobia na escola” essa teve seu sentido pedagógico, assim como seu nome desvirtuados pela bancada evangélica e demais seguimentos dessa bancada, e não só, como também na campanha pela política dos Bolsonaro, a fim de criar pânico moral que favorecesse a campanha eleitoral dos conservadores. Ver mais em: veja verdades e mentiras. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/educacao/kit-gay-nunca-foi-distribuido-em-escola-veja-verdades-e-mentiras>. Acesso em abr. 2022.

produzir pânico moral, a partir da construção da ideia de ameaça social, convergência perversa entre o neoliberalismo e neoconservadorismo.

Conforme aponta Mariano e Paz (2018), diante desse contexto de forte pressão da comunidade LGBT, partidos políticos de esquerda foram forçados a se manifestar a favor da comunidade. Assim como movimentos sociais historicamente alinhados à esquerda como o MST, Negro, Feminista, entre outros, ou seja, não tinha mais como ficar em cima do muro, quando a violência era eminente.

Segundo esse percurso, em 2013 o MST e o Movimento LGBT, que até então não tinha muito diálogo, se encontraram e uniram suas pautas em um evento em Brasília hasteando as bandeiras dos dois movimentos que foram vistas juntas pela primeira vez. Ato que repercutiu em todo o Brasil. Em 2014 o MST realizou seu VI Congresso Nacional e teve a presença marcante de LGBTs assumidos que hastearam suas bandeiras coloridas pelos corredores e místicas, ato registrado pelo site⁵² do Movimento (PAZ; MARIANO, 2018).

Os militantes dissidentes de gênero e sexualidades vão, então, se organizando na perspectiva de também reivindicarem o direito às suas vivências e identidades dissidentes, na cultura cisheteronormativa, machista e colonial predominante. Um marco desse debate sobre as identidades de gênero e sexuais LGBTs dentro do Movimento foi o 1º Seminário “O MST e a Diversidade Sexual” ocorrido em 2015, realizado na Escola Florestan Fernandes (ENFF), em Guararema, São Paulo. Esse reuniu cerca de 30 militantes LGBTs Sem Terra de 13 estados do Brasil, o seminário passa a concentrar e a unificar diversos espaços de formação de gênero e sexualidades que já vinham ocorrendo desde 2013, no Movimento, agora de forma unificada e nacional (PAZ; MARIANO, 2018; CORDEIRO, 2019).

A partir desse momento, diversas ações e políticas internas passam a surgir, desde as Normas Gerais alteradas pela luta interna auto-organizada das LGBTs no âmbito organizativo geral, perpassando pela educação, cultura e direitos sociais. Em seguida as LGBTs Sem Terra auto-organizam o Coletivo LGBT Sem Terra, dezoito⁵³ anos depois da auto-organização do

⁵²Sem Terra LGBT lutam por uma sociedade sem preconceitos - MST. Acesso em: <https://mst.org.br/2014/02/19/sem-terra-lgbt-lutam-por-uma-sociedade-sem-preconceitos>. Disponível em 14. Fev. 2022.

⁵³ Mariano e Paz (2018) trazem, a partir de Green (2003), alguns dos motivos que fizeram retardar a discussão da diversidade sexual e de gênero no MST. Esse último autor remonta o histórico do pensamento comunista e chega na ascensão ao poder de Stalin em 1924, esse condenava o envolvimento sexual entre homens com pena de 3 a quatro anos de cadeia, isso estava descrito no estatuto de 1934. O motivo da condenação da homossexualidade era a relação que o comunismo estabelecia entre a homossexualidade e a decadência burguesa. Desta forma, era considerada um “desvio burguês” ideias que percorrem o imaginário do movimento comunista internacional. Assim como também movimentos influenciados por esse pensar político como o MST. Acreditamos também que a sempre próxima relação do Movimento com a igreja católica tenha contribuído para esse distanciamento, visto que as práticas homossexuais passam a ser condenadas pela igreja a partir do século XIX, então a ênfase do MST

coletivo de mulheres, é, então, criado o Coletivo LGBT do MST em 2015. Passando a ser parte integrante da organização do Movimento em 2017. A partir desse momento são criados grupos de estudos sobre gênero e diversidade sexual para a formação política dos/as militantes Sem Terra, articulando temas de ancestralidade, território, intersecção, sexualidade, classe, raça e gênero.

na família patriarcal, os símbolos católicos e a estreita influência do pensamento comunista contribuíram para o Movimento ser o movimento que é hoje, mas, em simultâneo, produzia-se silenciamento nessa relação as diferenças subjetivas de seus militantes LGBTs, ficava a ideia de que não havia LGBT na classe trabalhadora.



Madame Satã (1900-1976(4)) - foi uma transformista brasileira, uma figura emblemática e um dos personagens mais representativos da vida noturna e marginal da Lapa carioca, na primeira metade do século XX. Nasceu em Glória do Goitá cidade de Pernambuco e se mudou para o Rio de Janeiro aos 13 anos, onde viveu em situação de rua até conseguir um emprego como vendedor ambulante, trabalhou como segurança, garçom, cozinheiro, capoeirista, no teatro e também entrou na criminalidade. Mesmo assumidamente homossexual, Satã se casou com uma mulher aos 34 anos, com quem, criou e educou os seus seis filhos de criação.

4 TECENDO FIOS COLORIDOS ENTRE MOVIMENTOS SOCIAIS, EDUCAÇÃO E CORPOREIDADES: A PERSPECTIVA DE EDUCAÇÃO DO MST E A *PRÁXIS* PEDAGÓGICA DO MOVIMENTO

O que pode um corpo sem juízo?
Quando saber que um corpo abjeto se torna um corpo objeto e vice-versa?
Não somos definidos pela natureza assim que nascemos
Mas pela cultura que criamos e somos criados
Sexualidade e gênero são campos abertos de nossas personalidades
E preenchemos conforme absorvemos elementos do mundo ao redor
Nos tornamos mulheres ou homens, não nascemos nada
Talvez nem humanos nascemos

Sob a cultura, a ação do tempo, do espaço, história
Geografia, psicologia, antropologia, nos tornamos algo
Homens, mulheres, transgêneros, cisgêneros, heterossexuais
Homossexuais, bissexuais, e o que mais quisermos
Pudermos ou nos dispusermos a ser
O que pode o seu corpo?

Jup do Bairro - O que pode um corpo sem juízo?

4.1 Contextualização histórica da relação entre movimentos sociais e educação

O que pode um corpo sem juízo? O que pode uma pedagogia Outra? Os movimentos sociais como o MST lutam a partir de suas vivências, história, memórias e corpos por direito à cidadania, mas não a cidadania moderna estruturada no racismo e na colonização. Os movimentos sociais vivenciam e lutam por espaços e territórios Outros, diferentes dos estabelecidos na cultura hegemônica. Uma educação e pedagogias políticas, forjadas na luta como coloca Freire (1983) e Arroyo (2012), pedagogias corporizadas por um corazonar ou sentir-pensar como aponta Santos (2018). Pedagogias da experiência no sentido de Larrosa (2002, 2011), do vivido. Desta forma, achamos pertinente questionar a partir da música da travesti Jup do Bairro: o que pode um corpo sem juízo?

Abordar os movimentos sociais e seus militantes como sujeitos educativos, trata-se de entrar em uma discussão pedagógica já antiga, visto que de acordo com Caldart (2012), Gramsci, inspirado em Marx, já discutia a função educativa do trabalho industrial, assim como as relações sociais como produtoras de pedagogias e contribuintes da formação humana. Desta forma, no caso do MST os princípios educativos e a *práxis* pedagógica partem do próprio Movimento, formando subjetivamente os sujeitos e construindo suas identidades.

Para Gohn (2001), historicamente a relação entre movimentos sociais e educação é estabelecida ou mediada a partir de pelo menos um terceiro elemento que é a cidadania. No entanto, a cidadania enquanto categoria social é estabelecida a partir de várias abordagens teórico-metodológicas que pressupõem projetos de sociedade diferentes. A cidadania requerida pelos movimentos sociais, hoje, é uma cidadania democrática via educação, essa necessariamente passa pelo Estado, mas o projeto do Estado, ancorado no capitalismo e em suas raízes coloniais, não é o requerido.

Conforme Batista (2005), historicamente os movimentos sociais no Brasil vem em luta por Direitos Humanos, sociais, políticos e civis. As lutas têm pautas centrais diversas como luta pelo enfrentamento a violência de gênero, de etnia, raça, por terra, território e espaços. Há a afirmação de identidades culturais transitórias, mas no fim busca-se o direito à liberdade, à existência digna e a humanização.

Seguindo o fio da cidadania, no início do Estado liberal, essa questão passa a ser associada aos direitos sociais, que são os direitos naturais e imprescindíveis do ser humano, entre eles estão a liberdade, igualdade conforme a lei e o direito à propriedade privada. A

propriedade era direito supremo conforme a Declaração dos Direitos Humanos de 1989. No entanto, os considerados cidadãos, eram apenas as pessoas que possuíam propriedades de terra, e fossem suficientemente “esclarecidos” para escolher seus representantes estatais. Em sociedades desiguais e estratificadas como o Brasil, no século XVIII, a maior parte da população ainda era analfabeta, ou seja, não eram considerados cidadãos. Esse momento é marcado pelo sujeito político burguês que nasce na Revolução Francesa (GOHN, 2001).

Seguindo esse contexto, conforme Gohn (2001), a partir do século XIX e com o aprofundamento do capitalismo, a cidadania passa, ao contrário da concepção anterior, a atender a “todos”, ao menos retoricamente. Incluindo, dessa forma, as massas populares, a educação continua sendo um elemento de ligação, porque, era a via de produção do sujeito disciplinado e domesticado para viver e trabalhar na sociedade do capital. É esperado, nesse momento, a partir da instrução educativa, a produção de uma harmonia social. Nesse processo educativo a prática pedagógica prioriza estratégias de moralização, esclarecimento e controle dos futuros cidadãos.

Já no século XX novas concepções de cidadania passam a surgir, o projeto de Estado burguês enfatiza o direito dos indivíduos com deveres para com o Estado, mais do que com direitos provenientes e garantidos por esse. A cidadania, que era conquista da sociedade, é, agora, regulada pelo Estado, que determina e restringe os direitos sociais a depender dos projetos políticos que estão no poder. Com o passar do tempo e surgimento do neoliberalismo social democrata,⁵⁴ a cidadania passa a corresponder ao cidadão civilizado, que participa ativamente de sua comunidade. Esse cidadão seria o sujeito que teria superado os estágios civilizatórios de barbárie, processo viabilizado pela educação formal (GOHN, 2001).

Acaba que os sujeitos em situações desiguais de educação como acontece na realidade do Brasil não são considerados cidadãos, o que contribui por excluir grande parte da sociedade em situação de analfabetismo que por diversas razões de ordem social ficaram de fora dos processos de alfabetização. No entanto, na atualidade convivendo com esse projeto de cidadania está a cidadania coletiva dos movimentos sociais. Essa parte dos interesses das coletividades que enfrentam problemas sociais advindos da sociedade capitalista, do neoliberalismo e das marcas deixadas pela colonização.

⁵⁴ O sistema político entendido como social-democracia tem sido relacionado ao neoliberalismo pelo fato dele aceitar o sistema capitalista, considerando que seria apenas necessário diminuir os efeitos deste, a partir de políticas de intervenção econômicas e sociais. Desta forma, não se cogita mudar o sistema econômico (neoliberalismo) como propõe o socialismo, mas apenas diminuir os efeitos nocivos à sociedade

Nesse sentido, segundo Henriques *et al.* (2007), historicamente no Brasil, as populações excluídas das divisões de terras também foram excluídas da educação, isso aconteceu tanto no território urbano quanto no campesino, mas sobre o segundo, o olhar do Estado recaiu sobre eles muito mais tarde. O território campesino viveu e vive as marcas de um longo período de escravização e de colonização brasileira, marcas que são muito mais presentes no campo do que na cidade, visto que quanto mais afastados dos centros urbanos, menos direitos os sujeitos normalmente possuem no país. Assim, o preconceito e a estereotipação do campo povoam o imaginário social ainda hoje, negando direitos a essas populações.

As ideias de que o conhecimento universal criado pelo “mundo civilizado” deveria ser estendido a todos sem contextualização regional e sem considerar as especificidades contribuiu para distanciar, ainda mais, os direitos à educação contextualizada que garantisse a cidadania dos povos do campo. Ao invés de uma educação diferenciada e específica, foi oferecido às populações rurais uma educação instrumental, a partir de programas assistencialistas pelas agências⁵⁵ de patronato que surgem na Primeira República, propondo um ensino de educação mínima de modo a regular e controlar os territórios rurais. (HENRIQUES, *et al.* (2007).

Nessa direção, os cidadãos dos movimentos sociais reivindicam direitos baseados no interesse da coletividade em que estão organizados e que partem de diversas naturezas frente aos processos de exploração, espoliação e expropriação social. Assim, há grupos de mulheres reivindicando segurança pública e creches para suas crianças, grupos de luta pela terra como o MST, reivindicando terra e reforma agrária. Assim, como também, grupos de LGBTs que lutam pelo fim das LGBTfobias e acesso a direitos como o direito a constituir família, entre outras reivindicações.

A educação tem uma função central na concepção coletiva de cidadania dos movimentos sociais que se constrói no movimento de luta que é por si só educativo. A cidadania nessa concepção não se constrói por decretos e ações externas, mas sim no processo interno, ou seja, no interior da prática social que advém do acúmulo das experiências, saberes e conhecimentos envolvidos. “A cidadania coletiva é constituidora de novos sujeitos históricos: as massas urbanas espoliadas e as camadas médias expropriadas.” (GOHN, 2001, p.16).

Ainda conforme Gohn (2001), o caráter educativo dos movimentos sociais não se restringe a uma concepção educativa que se limite a técnicas e a procedimentos pedagógicos como os aprendidos na escola. Esse processo ganha diversas dimensões e formas múltiplas,

⁵⁵ Essas agências estavam ligadas ao Serviço de Povoamento, criado na colonização para o controle e embranquecimento da população.

articuladas e que não tem grau de prioridade distintos e mesmo que produzam práticas pedagógicas, no sentido de uma organização de um processo educativo, não se restringe a elas.

Para a autora, são dimensões do processo educativo dos movimentos sociais:

a) **Dimensão da organização política** - Se refere à compreensão sobre os direitos e deveres dos sujeitos enquanto cidadãos que vivem sob as leis de um Estado. Não se dá de forma espontânea, dele participam vários agentes, acessórias técnicas, políticas e religiosas. A dimensão organizativa passa pela identificação de interesses comuns dos sujeitos do movimento que correspondem a ideias de classe, ao mesmo tempo, esse processo produz a identificação dos agentes opressores, sejam eles, instituições, ideias ou pessoas.

b) **A dimensão da cultura política** - Se refere às vivências cotidianas dos movimentos sociais que se realizam a partir das experiências, passadas, presentes e futuras, se referem tanto a experiências de opressão, quanto de resistência, enfrentamento e de utopia pela construção de um futuro outro. As experiências passadas balizam as ações políticas presentes, almejando um futuro de transformação. [...] Esse processo é um processo educativo que produz aprendizado através das pedagogias criadas pelos movimentos, que são os instrumentos construídos e utilizados nesse processo. Esse movimento educativo a partir das pedagogias produz estratégias políticas de conformismo, passividade, resistência e rebelião, usadas de forma estratégica a depender das necessidades da ação.

c) **Dimensão Espacial Temporal** - A dimensão espaço-tempo é uma dimensão muito importante para os movimentos sociais, a partir dos processos de conhecimento e reconhecimento gerados na luta política o passado histórico e o presente dos sujeitos dos movimentos sociais passam a ser historicizado, o que possibilita o resgate e compreensão dessas dimensões indispensáveis na vida das pessoas que é a do ambiente construído e do espaço gerado no tempo passado e presente. A partir do entendimento de como o espaço, por exemplo, foi ocupado na colonização do Brasil, os movimentos sociais que lutam pela terra podem reivindicar seus direitos ao espaço negado historicamente ao longo do tempo, e sonhar com um tempo futuro de reconhecimento do direito à terra, condição indispensável para a efetivação de uma cidadania coletiva. Isso é feito via direitos adquiridos que já estão em exercício como os Direitos Humanos, mas que, na prática, em muitas situações e por motivos diversos não são efetivados pelo Estado (GOHN, 2001, p. 17-19).

No que tange a dimensão espaço-temporal trazida por Gohn, ressaltamos que essa para os movimentos sociais não se dá só da dimensão material, própria de uma corrente sociológica muito próxima do marxismo e cronológica como o pensamento dela dá a entender. A partir do pensamento de autores pós-coloniais como Santos (2018), entendemos que um dos principais elementos que sustentam esses movimentos é a dimensão do sentir-pensar, ou também da experiência no sentido pensado por Larrosa (2002, 2011), essas têm uma dimensão também não cronológica, do sentir, dos afetos, da imaginação, da ancestralidade entre outros, processos que serão melhor explicados mais adiante.

Os processos educativos dos movimentos sociais atravessam experiências, processos e dimensões outras, da organização política, ou do processo de aprender na luta, no dia a dia dos acampamentos e marchas, da cultura política. Ou seja, do resgate das experiências e vivências passadas, vividas e por viver. É, por exemplo, na dimensão espaço temporal, que se tem o

espaço negado, conquistado, construído, assim como o tempo, passado, vivido, em construção e por viver.

Não obstante, pensamos também que uma outra dimensão muito importante que será discutida mais à frente, na discussão das Pedagogias Outras Arroyo (2012), é a dimensão corporal. Essa é pensada por Santos (2018) como um corazonar ou um sentir-pensar. Atravessa todas as outras propostas por Gohn (2001), e produz uma educação a partir de pedagogias do sentir corporal, mas também do pensar, abstrair, refletir sobre. Uma educação e uma pedagogia da vida.

Segundo Batista (2005), os movimentos e coletivos populares produzem uma educação contra hegemônica, uma educação pensada pelos oprimidos, comprometida com suas vivências e feita a partir dessas, onde esses são sujeitos de direito, cidadãos. A educação dos movimentos e coletivos populares é uma educação com uma identidade calcada nas classes populares, construída na cultura popular, tendo, então, compromisso com a história e a memória dessas classes e setores historicamente marginalizados.

É uma educação comprometida com a transformação, política, econômica, cultural e social. Em movimentos sociais como o MST valoriza-se a formação humana dos sujeitos a partir de uma educação para a solidariedade, cooperação e ajuda mútua, partilha de experiências, vivências sobre a realidade, luta política e emoções. É uma educação omnilateral. As denominadas práticas educativas, educação não formal ou educação não escolar são utilizadas para denominar os novos processos de aprendizagem que a participação política proporciona (BATISTA, 2005).

4.2 O paradigma da educação popular, a educação do campo para o MST e a *práxis* pedagógica do Movimento

Para adentrar na discussão do paradigma de educação popular e do campo do MST enquanto experiência de resistência ao capitalismo moderno/colonial e ao controle dos saberes e dos corpos. Pensamos ser importante entendermos a discussão de educação popular, grande influenciadora da educação do campo através das Comunidades Eclesiais de Base e da pedagogia Freiriana. E depois a discussão sobre a *práxis* pedagógica do Movimento enquanto constitutiva da teoria e da prática da formação humana, como *práxis* social transformadora.

Na história da educação brasileira, segundo Brandão e Fagundes (2016), as experiências de ampliação da educação surgem por volta de 1947, uma dessas é a extensão rural, as Comunidades Eclesiais de Base, desenvolvidas pela igreja católica e a educação de adultos.

Algumas dessas propostas tinham produção popular da sociedade civil esclarecida e outras advinham de políticas de internacionalização da educação, como as políticas criadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). A partir dessa parceria surgiram programas com o intuito de acelerar e modernizar o processo econômico brasileiro como a Campanha Nacional de Educação Rural (CNER) e a Campanha Nacional de Alfabetização de Adultos (CNAA).

A UNESCO apontava, nesse período, que os altos índices de analfabetismo em países “subdesenvolvidos” como o Brasil influenciavam diretamente no baixo desenvolvimento econômico do país. A partir de uma perspectiva capitalista, o analfabetismo era visto como um grave problema que precisava ser combatido (BRANDÃO; FAGUNDES, 2016).

Não obstante, paralelamente às políticas incentivadas pela UNESCO, surgem em meados de 1960, junto às classes populares, novas ideias de ação social no Brasil a partir de uma relação de diálogo entre cultura e educação. Por meio de ideias advindas do socialismo europeu e da teologia e filosofia da libertação proliferam novas concepções sobre a cultura popular, que produziu novas alternativas pedagógicas partindo da cultura e se efetivando a partir dos processos educativos e pedagógicos. Esses movimentos culturais e educativos politizam a dicotomia histórica produzida no colonialismo entre quem pensa teoricamente e quem produz saberes a partir das experiências, das vivências, surgem novos paradigmas educativos.

Essas outras perspectivas de educação, influenciadas inicialmente pelo socialismo e pela teologia e filosofia da libertação, pensam a educação como um instrumento crítico potente capaz de transformar a sociedade, libertando os sujeitos oprimidos da expropriação cultural e educativa a partir de uma educação política. Nesse processo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) cria a proposta educativa do Movimento de Educação de Base (MEB), inspirada principalmente pela *Acción Cultural Popular* (ACPO) da Colômbia, tinha por objetivo desenvolver um processo educativo por meio da criação de escolas radiofônicas no território campesino (BRANDÃO; FAGUNDES, 2016).

Um dos principais educadores desse processo de surgimento da educação popular está o educador pernambucano Paulo Freire. O método pedagógico de Freire tinha como pressuposto a relação dialética entre cultura e educação. Ele criou uma proposta ativa de educação que procurava promover a politização das pessoas a partir de problemáticas comuns a suas realidades e a seus territórios.

As experiências educativas e pedagógicas de Freire decorrem de suas vivências no Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife, atual Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tratava-se de um amplo movimento político e educativo que visava

construir uma educação em que educar-se estava para além de aprender a ler e a escrever. Tratava-se de participar ativamente da sociedade, da comunidade do território de forma crítica e ativa, tendo a cultura, a educação e a política como triangulação dialética desse processo (BRANDÃO; FAGUNDES, 2016).

Para Freire, a educação popular constitui um projeto que resgata uma concepção de educação mais ampla, a educação enquanto formação humana. Ele concebe a formação dos sujeitos em suas múltiplas dimensionalidades e potencialidades, na busca de uma compreensão integral. A educação popular de Freire tem intencionalidade, estabelecendo um vínculo até então, impensável no país, entre educação e luta de classes. Para Freire (1993), a educação é política, defendendo essa como prática para a liberdade. Nessa direção, para o autor, a educação em relação ao oprimido:

Tem de ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de recuperação de sua humanidade. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por uma libertação, em que esta pedagogia se fará e se refará (FREIRE, 1984, p. 32).

Nesse sentido, a educação deixa de ser compreendida apenas como mera transmissão de saberes, e passa a ser ato político. Segundo Freire (1983, p. 69), a educação como ato político “implica a apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto. Implica na sua inserção, sua integração. Resulta de trabalho pedagógico crítico apoiado em condições históricas propícias”.

Freire acreditava em uma educação e em uma pedagogia forjadas com e para os oprimidos que produziria o engajamento necessário à luta pela libertação dos sujeitos desse lugar de opressão. Dessa forma, a educação passa a ter um lugar indispensável no processo de emancipação humana, contribuindo com a libertação. A pedagogia do oprimido é a pedagogia pensada por eles, a partir de suas vivências e experiências. Essa pedagogia é uma pedagogia humanizadora que produz uma *práxis* transformadora para a liberdade, possível de libertar os oprimidos e as oprimidas do lugar de opressão, para que passem a ser sujeitos em processo de libertação:

[...] a pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo permanente de libertação (FREIRE, 1984, p. 44)

A pedagogia de Freire é carregada de uma perspectiva problematizadora autenticamente reflexiva que pensa sobre si mesma no desvelamento da realidade. Para o autor (1983, p 67) a educação deve ser crítica, “corajosa, propor ao povo a reflexão sobre si mesmo, sobre seu tempo, sobre sua responsabilidade, sobre seu papel no clima da sociedade em transição”.

Conforme Arroyo (2012), Paulo Freire não inventa uma nova pedagogia para assim educar os sujeitos oprimidos. Não obstante, possibilita uma reeducação da sensibilidade pedagógica a fim de compreender os sujeitos oprimidos como sujeitos produtores de saberes, conhecimentos, cultura e valores. Para o autor, os sujeitos Outros produzem, pedagogias Outras.

Além disso, a proposta educativa de Freire não propõe ensinar e socializar os oprimidos, em contrapartida, propõe-se entender como esses educam, aprendem, como se formam e se afirmam enquanto sujeitos produtores de cultura. O entendimento dos oprimidos enquanto sujeitos educativos e pedagógicos parte de outro olhar, de prestar atenção em seus movimentos sociais, seus coletivos, suas vivências e experiências, suas práticas de resistência e ações para a liberdade. Esse movimento Freiriano de olhar para o Outro a fim de aprender com ele, leva-o a ter contato com uma pedagogia Outra, que ele denominou, Pedagogia do Oprimido (ARROYO, 2012).

Ao entender que os oprimidos produzem pedagogias Outras, reconhece-se que esses são sujeitos produtores de conhecimentos e saberes, sujeitos que enfrentam a desumanização, o desenraizamento e a desterritorialização, não a partir da reprodução, mas da ação criativa. Esses sujeitos enfrentam as pedagogias modernas e coloniais a partir da produção epistemológicas de educação e de pedagogias de libertação, construídas no cotidiano, no dia a dia, nas vivências da luta, nas vivências corporais. Nessa direção, para Arroyo (2012), os coletivos populares e movimentos sociais repolitizam radicalmente a pedagogia do oprimido encontrada por Freire por meio de experiência de vida, experiências corporizadas, experiências dos sujeitos Outros.

Para Batista (2005), a educação popular é composta de uma teoria da educação de muitas práticas pedagógicas. Historicamente essa tem assumido perspectivas e concepções diferentes. Tem origem na América Latina, nas experiências populares de luta e resistência contra a opressão, o desenraizamento e a marginalização. Desta forma, na fronteira política de batalha onde se dão os conflitos, forjam-se também saberes e práticas de educação, assim como pedagogias. A autora destaca pelo menos duas dimensões educativas da educação popular que os movimentos sociais produzem. Entre esses estão: a) a luta pela escola pública gratuita. b) as propostas educativas e pedagógicas advindas das vivências, experiências e os processos construídos na luta política.

A educação popular parte do diálogo com os saberes populares com os saberes e conhecimentos produzidos na modernidade. A educação popular parte também das necessidades dos setores populares, coletivos e movimentos sociais visando adentrar espaços sociais negados que lhes são de direito. Essa educação tem várias linguagens, lúdica, teatral, artística, científica, poética e imagética. São conhecimentos de processos epistemológicos diferentes que articulam ação e reflexão, conhecimentos e saberes que produzem uma *práxis* transformadora. A educação popular é uma educação ontológica, visto que parte da experiência, da vida de opressão, transformada em processo de humanização e liberdade (BATISTA, 2005).

4.2.1 Contextualização histórica da educação do campo e a contribuições do MST em sua tessitura sociopolítica

Na década de 1960⁵⁶, tendo em vista a conter a onda migratória do campo para as cidades e o aumento do número de favelas e de pessoas em situação de extrema pobreza, a educação rural é adotada como contenção desse fluxo de pessoas vindo para os centros urbanos. Desta forma, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1961 estabelece em seu artigo 105 que o poder público deveria instituir e amparar a partir de serviços e entidades escolares que tenham a pretensão de adaptação do homem rural a seu meio, assim como o estímulo à vocação profissionais (HENRIQUES, *et al.* 2007). Apesar de trazer em seu texto a ideia de adaptação e a ênfase na educação para o trabalho tecnicista, essa LDB é um marco importante na garantia à educação dos sujeitos camponeses historicamente esquecidos nas leis brasileiras.

Já em 1964, com o golpe e instauração do governo militar, as organizações que trabalhavam tanto com a mobilização social da sociedade civil quanto com a formação de pessoas não alfabetizadas, principalmente do campo, entre elas, o Centro Popular de Cultura (CPC), os Centros de Cultura Popular (CCP), criados em 1961 pela União Nacional dos Estudantes e o Movimento Eclesial de Base (MEB), são desarticulados e suspensos a partir de forte repressão política e policial (HENRIQUES, *et al.* 2007; FERNANDES, 2000, ALENCAR, 2010).

Não obstante, ao mesmo tempo, em que reprimiu as organizações sociopolíticas de luta pela educação popular, o governo militar instituiu o Movimento Brasileiro de Alfabetização

⁵⁶ Essa educação tinha enfoque instrumentalista de ordem assistencialista caracterizada pela formação de técnicos para profissões agropecuárias. Esse, era o modelo Escola-Fazenda tinha um viés tecnicista a fim de atender o processo de industrialização do campo em curso no Brasil (HENRIQUES, *et al.* 2007).

(Mobral). Esse era caracterizado como uma campanha de alfabetização de massas, visto que o governo tinha intenções de acelerar a industrialização do país e isso demandava mão de obra minimamente letrada. No entanto, essa educação não tinha compromisso com a escolarização ou com a escola, tinha um viés tecnicista para a formação de trabalhadores (HENRIQUES, *et al.* 2007).

No fim dos anos de 1970, ressurgem novamente, as organizações e os movimentos sociais com toda força em resistência à ditadura militar. Organizações da educação popular como as ligas da educação colocam a educação do campo como uma das pautas estratégicas para a redemocratização do país. Reivindicava-se, para a constituição de 1988, uma educação do campo articulada às especificidades culturais e aos direitos sociais, assim com as necessidades dos povos do campo (HENRIQUES, *et al.* 2007).

Esse movimento de reivindicação da educação popular e do campo, tinha por objetivo, o estabelecimento de um sistema público de ensino para o campo baseado em um paradigma pedagógico articulado à realidade e à cultura campesina. São destaque nesse momento as ações educativas de organizações como o Movimento Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag) e Movimento Eclesial de Base (MEB). Além de iniciativas como as Escolas Famílias Agrícolas (EFAs), Casas Familiares Rurais (CFRs) e Centros Familiares de Formação por Alternância (CEFFAs), entre outros (HENRIQUES, *et al.*, 2007; FERNANDES, 2000; CALDART, 2000).

Segundo Alencar (2010) e Henriques *et al.* (2007) em 1998, foi criada a Articulação Nacional por uma Educação do Campo, essa entidade de caráter supra-organizacional passou a promover e organizar ações conjuntas de luta pela escolarização dos camponeses ao nível nacional. E tem entre suas grandes conquistas, a realização em âmbito nacional de duas Conferências Nacionais por uma Educação Básica do Campo, a primeira realizada em 1998 e a segunda em 2004. Além disso, conseguiram em 2002 a instituição via Conselho Nacional de Educação (CNE) das Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, assim como também a instituição do Grupo Permanente de Trabalho de Educação do Campo (GPT), em 2003.

Para Alencar (2010), a partir de 1980, são iniciados, no meio rural, as lutas sociopolíticas por políticas públicas e por reforma agrária, assim como a defesa de uma sociedade sustentável. Os debates sobre o que era o rural e o pretendido a respeito do desenvolvimento econômico, político e social do país, fazem surgir um novo conceito sobre o rural. O novo rural defendido pelas organizações sociais populares e pelos movimentos campesinos passou a ser denominado

“Campo”. Esse conceito acolhe a perspectiva de território, suas lutas e possibilidades, na atualidade o rural produz suas teorias e dialoga com outras, fora de seu território.

Desta forma, os termos, rural e campo traduzem diferentes concepções de espaço e território. Visto que, enquanto o rural está ancorado na dicotomia rural-urbano, pensando na importação da cultura urbana para a rural, tendo como projeto de sociedade o capitalismo, o latifúndio e o agronegócio. Por outro lado, o conceito de campo está articulado com o de território, defendendo um outro projeto de sociedade, a partir da valorização das identidades pessoais e coletivas, da diversidade e de uma economia sustentável que valoriza as raízes da cultura popular e à terra como espaço sagrado de produção da vida (ALENCAR, 2010).

Desta forma, o conceito de campo parte de uma outra lógica e se propõe a um outro projeto de sociedade comprometido com a cultura e a história dos povos do Sul, a partir de uma produção pós-abissal que não é fixa, mas assim como a correnteza do rio está em constante mudança.

Segundo Henriques *et al.* (2007), para construir uma educação a partir do campo e para o campo é preciso questionar ideias há muito tempo engessadas no senso comum, e mais do que isso, é importante desconstruir preconceitos, paradigmas historicamente construídos no viés da dicotomia entre campo e cidade. Assim, só com a problematização é possível iniciar e ampliar um processo que tenha a força política de reverter desigualdades educacionais históricas. A educação do campo não pode estar a serviço do desenvolvimento industrial e urbano.

O paradigma da educação do campo, tem como orientação o cumprimento do direito de acesso universal à educação e a legitimação dos processos didáticos e pedagógicos locais somados a defesa de um projeto de sociedade ancorado em um desenvolvimento justo e ecologicamente sustentável. Os conceitos e ideias relacionados a sustentabilidade e a diversidade tem a intenção de pensar uma educação do campo que estabeleça e sustente novas relações entre as pessoas e a natureza (HENRIQUES, *et al.* 2007).

Apesar de o conceito de educação do campo não ser fixo e estável e nem ter essa pretensão segundo Alencar (2010) e Caldart (2012), ele pode ser datado. Deste modo, o conceito surge na I Conferência Nacional por uma Educação Básica do Campo que aconteceu de 27 a 30 de julho de 1998 em Luziânia, Goiás, como Educação Básica do Campo. Depois, aparece nas discussões realizadas no Seminário Nacional que aconteceu em Brasília de 26 a 29 de novembro de 2002, como Educação do Campo, termo utilizado até hoje.

Na I Conferência Nacional por uma Educação Básica do Campo realizada em 1998, a utilização do termo campo na educação em detrimento do rural é justificado da seguinte forma:

Utilizar-se-á a expressão *campo*, e não a mais usual, *meio rural*, com o objetivo de incluir no processo da conferência uma reflexão sobre o sentido atual do *trabalho camponês* e das lutas sociais e culturais dos grupos que hoje tentam garantir a sobrevivência desse trabalho. Mas, quando se discutir a educação do campo, se estará tratando da educação que se volta ao conjunto dos trabalhadores e das trabalhadoras do campo, sejam os camponeses, incluindo os quilombolas, sejam as nações indígenas, sejam os diversos tipos de assalariados vinculados à vida e ao trabalho no meio rural. Embora com essa preocupação mais ampla, há uma preocupação especial com o resgate do conceito de *camponês*. Um conceito histórico e político (KOLLING; NERY; MOLINA, 1999, p. 26, *apud* CALDART, 2012, p. 260, grifos dos autores).

Desta forma, o conceito de campo faz um resgate dos conceitos de espaço social e território, os quais estão contidos um no outro e referem-se a discussões mais amplas sobre lugar, tempo, história, ancestralidade, relações sociais e política. Nesse sentido, assim como o espaço que tem suas singularidades, esse conceito exige políticas públicas educacionais que partam de um outro olhar sobre o rural (ALENCAR, 2010; FERNANDES, 2000).

Já a mudança de educação básica do campo para educação do campo, surge nos debates a partir de 2002 envolvendo diretamente os movimentos sociais que consideravam que o termo “educação básica” limitava a experiência integral e omnilateral da educação do campo, surge a seguinte justificativa para essa discussão:

Temos uma preocupação prioritária com a escolarização da população do campo. Mas, para nós, a educação compreende todos os processos sociais de formação das pessoas como sujeitos de seu próprio destino. Nesse sentido, educação tem relação com cultura, com valores, com jeito de produzir, com formação para o trabalho e para a participação social. (KOLLING; CERIOI; CALDART, 2002, p. 19, *apud* CALDART, 2012, p. 260).

A educação do campo reivindica a educação básica, mas não se limita a ela, a educação que os coletivos e movimentos sociais do campo produzem, além de reivindicar o espaço escolar, reivindicam espaços, momentos, princípios e práticas pedagógicas outras, se faz de formas diferentes. É a educação da vida camponesa, das experiências, das vivências no arar a terra, da colheita, da ordenha, das marchas, das místicas, do corpo que está em constante transformação e movimento.

A educação do campo, desta forma, vem nomear um fenômeno atual da educação brasileira, esse é protagonizado pelos trabalhadores e trabalhadoras do campo, seus coletivos e movimentos sociais e visa mudar as políticas públicas e o imaginário social a partir dos interesses do povo camponês. Seus objetivos refletem a questões de trabalho, cultura, dos saberes e conhecimentos e das lutas sociais do povo camponês, ou seja, da luta de classes que

disputa projetos de sociedade e de país diferentes, assim como nas concepções de políticas públicas de educação e formação humana (CALDART, 2012).

Desta forma, olhar para a formação dos Sem Terra é enxergar o Movimento enquanto sujeito educativo e pedagógico que tem uma intencionalidade no processo de formação das pessoas, articulada pela luta política e pela educação do campo. Assim, “o princípio educativo por excelência do MST está no movimento mesmo, no transformar-se transformando, à terra, as pessoas, a história, a própria pedagogia, sendo esta a raiz e o formato fundamental de sua identidade pedagógica” (CALDART, 2012, p. 207).

Nessa direção, o MST reinterpreta e ressignifica a educação do campo a partir de princípios filosóficos e pedagógicos próprios. Essa educação pode ser entendida como a educação que nunca havia sido pensada para a população do campo. Essa articula o pensamento filosófico e pedagógico do Movimento com os conhecimentos filosóficos e pedagógicos da educação moderna e dos conhecimentos historicamente acumulados. Deixando claro que a educação não acontece apenas no espaço escolar, desta forma, todo o processo de vivência no Movimento é educativo e contribuem para a formação dos sujeitos Sem Terra.

Os Princípios Filosóficos da Educação do MST publicados no Caderno de Educação número 8, ano de 1996 são:

Educação para a transformação social: educação de classe, massiva, organicamente vinculada ao movimento social, aberta ao mundo para a ação e aberta para o novo. 2) Educação para o trabalho e a cooperação. 3) Educação voltada para as várias dimensões da pessoa humana. 4) Educação com/para valores humanistas e socialistas. 5) Educação como um processo permanente de formação/transformação humana (MST, 1996).

Já enquanto princípios pedagógicos, o MST visa estabelecer:

Relação entre teoria e prática. 2) Combinação metodológica entre processo de ensino e de capacitação. 3) A realidade como base da produção do conhecimento. 4) Conteúdos formativos socialmente úteis. 5) Educação para o trabalho e pelo trabalho. 6) Vínculo orgânico entre processos educativos e processos políticos. 7) Vínculo orgânico entre processos educativos e processos econômicos. 8) Vínculo orgânico entre educação e cultura. 9) Gestão democrática. 10) Auto-organização dos/das estudantes. 11) Criação de coletivos pedagógicos e formação permanente dos educadores/das educadoras. 12) Atitude e habilidades de pesquisa. 13) Combinação entre processos pedagógicos coletivos e individuais (MST, 1996).

Compreendemos que essa educação pode ser entendida como uma educação diferenciada, pois é construída no espaço limite entre a educação hegemônica e as educações Outras, assim como produzem pedagogias hegemônicas e pedagogias não hegemônicas. A educação do campo do MST não só enfrenta, mas, produz a partir de sua *práxis* transformadora

conhecimentos Outros, a partir do enfrentamento aos efeitos do capitalismo e da colonialidade em vigor.

4.2.2 O conceito de atividade, práxis e a práxis pedagógica do MST

A práxis educativa e pedagógica que se produz na experiência do MST parte das ações e relações que envolvem as capacidades físicas, intelectuais, afetivas e corporais na produção e reprodução da existência, da experiência, da vida. É a *práxis* criadora que se expressa em um movimento que articula prática, teoria e ação, uma vez, que corresponde a uma necessidade: transformar a realidade. Nesta perspectiva, a *práxis* transformadora mostra seus objetivos ao longo do processo prático e teórico de produzir algo novo e imprevisível. É nesse terreno que situamos a Educação e a Pedagogia do MST, as quais se produzem e se sustentam no princípio da ação social política. E em um processo de articulação entre prática, teoria e ação que entendemos ser produzida a *práxis* pedagógica do MST e do coletivo LGBT Sem Terra.

Conforme Mayoral (2007), quando nossos ancestrais hominídeos conseguiram pôr-se de pé e andar, liberaram as mãos para outras ações que os possibilitam formar coisas e deformar, a partir da inteligência humana. Em atividades manuais como o artesanato estabelece-se a simbiose mão-consciência. Com o passar dos tempos e ampliação da complexidade dos grupos sociais humanos, a importância da mão passa a ser menosprezada a partir das classes dominantes que esquecem que as mãos vencem a resistência de um dado material. Assim como tocam, escrevem, exploram, expressam com desenhos, criam objetos e iniciam os instrumentos tecnológicos e as máquinas mais sofisticadas existentes hoje.

É na sociedade Grega que as pessoas passam a ser divididas em classes, onde as “manualidades” ou atividades manuais passam a pertencer a classes inferiores. O trabalho é dividido em livre, próprios de senhores que tinham a permissão de se deleitar com o ócio e a meditação, e do outro lado, existiam os escravos, pessoas encarregadas de trabalhar com suas mãos. Os escravos eram sempre estrangeiros ou “bárbaros” aos quais era relegado o degradante trabalho manual, por sua “origem”. Sofistas como Antístenes e Pródico constrói a divisão da humanidade em bárbaros ou sub-humanos escravizados de um lado e, pensantes do outro (MAYORAL, 2007).

Contribuindo com o pensamento Grego, ou a partir dele, Francis Bacon e Descartes, entre outros pensadores europeus clássicos, formulam a importância da energia que a partir do intelecto cria a ciência e a técnica, facilitando que a humanidade domine, utilize e maltrate o planeta que nos acolhe e protege. Rousseau, antes de Marx, aponta que esta visão de mundo era

utilitária e positivista, assim como muito negativa se pensarmos as suas consequências, as práticas dominantes que lentamente degradam a fauna, a flora e o potencial criativo da mão humana, assim como de tudo que parte do corpo (MAYORAL, 2007).

Ainda segundo Mayoral (2007), Marx trabalhou para ressaltar a visão da humanidade enquanto ativa e criadora, fazendo com que a prática passasse a ser base e fundamento dos conhecimentos que advém da produção, sendo a força de alterar a sociedade, a história e os indivíduos. Sua exaltação das manualidades da atividade e da classe trabalhadora marcam seu giro teórico radical. Fica a esperança no pensamento marxista da *práxis* criativa enquanto força de mudar radicalmente as relações de produção e a divisão desigual das riquezas e paralelamente romper com as opressões alienantes instaurando a justiça social.

Na discussão sobre uma filosofia da *práxis*, Vázquez (1977), estabelece uma distinção entre a *práxis* e a atividade, salientando que estas duas, apesar de relacionadas, visto que a *práxis* é um tipo de atividade, não podem ser entendidas como sinônimos, pois para ele, a *práxis* é uma forma de atividade específica. Assim, para o autor, atividade é entendida como:

[...] o ato ou conjunto de atos em virtude do qual um sujeito ativo (agente) modifica uma determinada matéria-prima. Exatamente por sua generalidade, essa caracterização da atividade não especifica o tipo de agente (físico, biológico ou humano) nem a natureza da matéria-prima sobre o qual atua (corpo físico, se vivo, vivência psíquica, grupo, relação, ou instituição social), bem como não determina a espécie de atos (físicos, psíquicos, sociais) que levam a certa transformação (VÁZQUEZ, 1977, p. 186).

Para Vázquez, mesmo nesse sentido amplo, podemos compreender atividade como oposição à passividade tendo como finalidade a efetividade e não o que é apenas possível. Nesse sentido, o agente da atividade, no nosso caso, são as militantes LGBTs Sem Terra. Nessa perspectiva, as militantes são os sujeitos que agem ou atuam, e não as que apenas tem disponibilidade para atuar ou agir, sua atividade é real.

No entanto, Vázquez (1977, p.186,) nos alerta para o fato de que:

Vários atos desarticulados ou justapostos casualmente não permitem que se fale de atividade; é preciso que os atos singulares se articulem ou se estructurem, como elemento de um todo, ou de um processo total, que culmina na modificação de uma matéria-prima. Por isso, aos atos do agente e a matéria sobre a qual se exerce essa atividade é necessário acrescentar o resultado ou produto.

Nesse sentido, trazendo a discussão de Vázquez (1977), para o nosso contexto, dos atos ou ações políticas, educativas e pedagógicas das militantes LGBTs Sem Terra, que são as agentes e, atuam sobre os sujeitos, espaços, práticas e culturas LGBTfóbicas, de modo a exercer movimentos de conscientização política, educativa e pedagógica. Entendemos que um dos

produtos dessa relação transformadora pode ser a aprendizagem ou repolitização de saberes e práticas de conscientização sobre gênero e sexualidades, na discussão da luta por terra, território, mas também por uma sociedade Outra, não LGTfóbica e não racista.

Não obstante, segundo Vázquez (1977), quando se trata de atividades exclusivamente humanas, no nosso, caso a ação política educativa, esta só acontece quando as ações que são dirigidas ao objeto (LGBTfobias) para transformá-lo, se iniciam a partir de um resultado ideal, ou uma finalidade terminando com um resultado efetivo real. No nosso caso, a aprendizagem-transformação, o que distingue a atividade humana de qualquer outro tipo de atividade. Como o resultado ideal é antecipado, a atividade propriamente humana tem como uma de suas características a consciência, nesse sentido, o resultado existe duas vezes e em tempos diferentes, como resultado ideal e como produto final.

Sobre as inadequações que podem existir entre a intenção e o resultado, Vázquez (1977), traz que essas podem existir tanto nas atividades dos indivíduos quanto nas propriamente sociais. Desta forma, será objeto de observação em nossas análises esses processos da atividade enquanto *práxis* que estipula os resultados ideais e reais, assim como as implicações deles na experiência de vida. Segundo Mayoral (2007), nesse contexto a ação, tanto individual, quanto coletiva é intencional em uma dimensão, ou seja, na dimensão do planejamento e não intencional em outra, na dimensão real, do ato feito.

Ao discorrer sobre as diferenças existentes entre a atividade e *práxis*, Vázquez (1977), nos faz refletir sobre os conceitos de atividade cognoscitiva e atividade teleológica. Conceituando a primeira como uma atividade presente que se pretende conhecer não implicando numa exigência de uma ação efetiva e a segunda como uma atividade futura e ainda inexistente que traz implícito a exigência de uma finalidade de uma ação real. No entanto, isso não significa que na atividade da prática não se possa ter a atividade consciente, mas que na atividade da *práxis* a atividade teleológica é indispensável.

Segundo esse pensamento, Vázquez (1977), conceitua a atividade teórica para diferenciar a atividade da atividade enquanto *práxis*. Para o autor, ainda que a atividade teórica tenha como função o pensamento cognoscente e a transformação de percepções, representações ou conceitos e até tenha produto como as hipóteses, teorias e leis, isso é insuficiente para transformar a realidade. Desta forma, “falta aqui o lado material, objetivo, da *práxis*, por isso não consideramos legítimo falar de *práxis* teórica” (VÁZQUEZ, 1977, p. 202).

Nesse sentido, a atividade prática que acontece no trabalho humano, na criação artística ou na *práxis* revolucionária é uma atividade adequada, há uma finalidade que carece de certa

atividade cognoscitiva, mas o que a diferencia de outros tipos de atividades é seu caráter real, seu objetivo e finalidade teleológica (VÁZQUEZ, 1977).

Trazendo essa discussão para a compreensão do nosso campo de pesquisa, entendemos que o que pode caracterizar a atividade enquanto *práxis* das militantes LGBTs do MST parece ser o caráter real das ações políticas e educativas realizadas com os sujeitos, espaços, nas práticas e culturas LGBTfóbicas sobre se atua através dos meios ou instrumentos educativos e pedagógicos pelos quais se exerce a ação política e educativa. Para Mayoral (2007, p. 337):

Em sua acepção revolucionária, a *práxis* é uma prática que aspira melhorar radicalmente uma sociedade: tem um caráter futurista; trabalha a favor de um melhor porvir humano. A *práxis* revolucionária aspira uma ética, aspira viver bem com e para os outros em instituições justas. Isto supõe a mudança das circunstâncias sociais e do próprio ser humano. Os indivíduos são condicionados pela situação social em que se encontram. Este ser-estar em uma situação provoca suas reações mais ou menos revolucionárias ou, ao contrário, adaptadas a um *status quo*. Se o comportamento histórico não é previsível, deve, sim, explicar por que e como arraigam os projetos coletivos.

Ou seja, podemos entender, desta forma, que a ação da *práxis* pedagógica revolucionária, surge principalmente em situações sociais de ser-estar, de desigualdade e violência ou do simples desejo de mudança e transformação de algo ou da realidade, as quais os sujeitos são condicionados. Nesse sentido, podemos entender que a *práxis* revolucionária se direciona a uma ética coletiva que visa mudar o futuro a partir da ação presente.

Para Mayoral (2007), nos saltos de mudança social, ou seja, da passagem de um estado social, subjetivo, individual e coletivo para outro. A *práxis* vem ensinar que os papéis de mestre-discípulo ou de educador-educando variam. Dessa forma, os agentes históricos são tanto passivos como ativos nesse processo, e a mudança da norma estabelecida também muda os sujeitos. Assim é importante compreender a importância desse processo indispensável para a prática revolucionária nascida da contradição.

Para Araújo (2019), o estudo sobre a *práxis* pedagógica do MST se fundamenta na percepção de que o campo da ação criadora deste Movimento se dá a partir de dois movimentos próprios, esses se referem tanto ao âmbito da inovação epistemológica como da prática revolucionária e transformadora da realidade, ou seja:

[...] uma se refere ao nível conceitual, como, por exemplo, as elaborações e formulações sobre a política da reforma agrária e a concepção de desenvolvimento da agricultura, os fundamentos do método da organização, a proposta pedagógica e os valores defendidos; e outra no nível organizacional, a saber: as instâncias de participação e direção, os assentamentos, as cooperativas, as escolas, a família, entre outras instituições (ARAÚJO, 2019, p. 24).

A partir dessas formulações, compreendemos que as transformações objetivadas pelo MST e entendidas como necessárias à superação da expropriação e violência resultam das mudanças nas relações sociais decorrentes da estrutura capitalista e, acrescentamos colonial, que se pautam na exploração, gerando as desigualdades, sejam elas de classe, gênero, raça ou outra; e nas mudanças na forma de pensar a sociedade e conceber as relações e os papéis sociais (ARAÚJO, 2007).

Assim, a *práxis* pedagógica do MST se expressa em um movimento que articula prática e teoria⁵⁷ e ação, mas não se limita a elas, ação e pensamento, a partir de uma necessidade: transformar a realidade de expropriação, desenraizamento e desumanização produzida historicamente pelo capitalismo colonial moderno e pela colonialidade. Destarte, o Movimento tem a intenção de enfrentar os marcadores sociais que geram desigualdades a partir do enfrentamento à racialização que divide os sujeitos em classe e a racionalização da sociedade que estrutura as narrativas das verdades sociais. Assim, o MST vem dialogando com outros Movimentos sociais como o Feminista e o LGBT, a fim de refazer sua prática refazendo a si mesmo e a sociedade.

4.3 O corpo enquanto produtor de conhecimentos, as pedagogias políticas do MST e onde se insere o debate de gênero e sexualidades dissidentes?

As epistemologias do Norte global se fundamentam principalmente na filosofia racional moderna de Descartes e Kant, a partir da ideia de uma ontologia racional. Os sujeitos úteis ao conhecimento moderno precisam ser epistêmicos e não empíricos, ideia evidente no tratado de Kant, “Crítica da Razão Pura”, quando ele diz - sobre nós nada dizemos - destacando qual seria o sujeito relevante a ciência, o sujeito da razão científica, ou seja, sujeito epistêmico. No entanto, por outro lado, o conhecimento das epistemologias do Sul, são conhecimentos diferentes dos primeiros, visto que são conhecimentos forjados na experiência da luta política, são conhecimentos corporizados, que existem em corpos marcados como empíricos (SANTOS, 2018). Ou sem juízo, como traz a música, corpo sem juízo de Jup do Bairro.

⁵⁷ É importante destacar que existem diferenças e especificidades entre teoria e prática, assim como certa autonomia. Desta forma, nem sempre a segunda torna-se teórica e muito menos a ênfase, na prática, dissolve a teoria. Nesse sentido, muitas vezes a teoria adianta-se a prática, e, por outro lado, existem teorias não pensadas como práticas. “O que diz que a prática não obedece, direta e imediatamente, as exigências da teoria, mas sim sua própria contradição, e que somente em última instância, depois de um desenvolvimento histórico, a teoria responde às práticas e é fonte destas (MAYORAL, 2007, p. 335). Não obstante, apesar dessas diferenças e especificidades, a *práxis* é, definitivamente, teórico-prática.

Além disso, os conhecimentos das epistemologias do Sul se dão a partir das experiências. Na perspectiva de Larrosa (2002, 2011), a experiência é aquilo que nos passa, nos toca e/ou nos acontece, num processo que é formativo ao mesmo tempo que transformador. O sujeito da experiência, na perspectiva do autor, é o sujeito que está aberto à paixão, sujeito que está exposto e se expõe ao perigo e ao padecimento pela sobrevivência em um mundo injusto. Ainda para Larrosa (2002, p. 27) “Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber infinito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular”.

Não obstante, segundo Santos (2018), o corpo das emoções, dos sentidos, dos afetos, não está presente na narrativa epistemológica dominante da ciência moderna. Visto que a ciência moderna em seu projeto colonizador se colocou como neutra e não subjetiva, a fim de criar mecanismo de verdade, onde o corpo passa a ser objeto de estudo e não processo da produção de conhecimentos. No entanto, mesmo que sem o corpo a ciência não funcione, o corpo torna-se uma presença ausente, visto que sem ele não há ciência. Assim, tanto a presença dele como empírico, ou como epistêmico, nesses termos, acontece em momentos regulados pelo sistema da epistemologia dominante.

Por outro lado, os movimentos sociais, não aceitam esquecer o corpo, principal instrumento da vida e da luta política, seja ele qual for. Ao contrário, as lutas sociais se dão a partir das bricolagens, nas epistemologias do Sul, as lutas sociais que as constroem se dão nas relações e não apenas a partir da razão. Se articulam a ela, as emoções, alegrias, ódios, dança, memórias, júbilo. Desta forma, para os movimentos sociais os corpos estão, tão no centro das lutas, quanto as lutas nos corpos, não há divisões, nem dicotomias, mas multiplicidades (SANTOS, 2018).

O corpo é um campo de batalha dos sujeitos dissidentes, o corpo age performativamente,⁵⁸ como coloca Butler (2003, 2018), sobre a realidade imposta, muitas vezes reproduzindo-a e, em outra, a partir da *práxis*, criando espaços e territórios Outros, mundos possíveis para uma existência digna.

Segundo Santos (2018), para que os movimentos sociais saiam da resistência à ação política é preciso que a razão seja aquecida pelas emoções, sentimentos e afetos a fim de superar os riscos advindos da luta política. Isso, é claro, não significa que a razão não seja necessária,

⁵⁸ Esse conceito será melhor discutido no próximo capítulo.

ou que seja menos importante, mas que, no entanto, para ser efetiva precisa ser aquecida por outros elementos indispensáveis para os povos do Sul como o corpo e suas expressões.

Aqui, entendemos que esse processo é próprio da *práxis* das experiências do Sul, como a *práxis* do MST, visto que essa não é apenas a relação entre teoria e prática como se entende no pensamento do Norte. A *práxis* que se dá nas experiências populares do Sul global, na ação sociopolítica é aquecida pelas emoções e sentimentos, por um sentir-pensar. É uma *práxis* que valoriza as manualidades e o corpo em todo seu potencial e colorido.

O aquecimento da razão para Santos (2018), é o processo necessário que através dele os conceitos passam a despertar emoções, motivadoras e criativas para aquecer a luta e não a deixar apagar. Desta forma, sem esse processo de aquecimento, as ideias e os conceitos racionais, não são suficientes para a efetivação e para as exigências sobre-humanas que o enfrentamento político exige.

O aquecimento da razão é chamado pelo autor de corazonar⁵⁹, esse pode ser compreendido como um sentir-pensar⁶⁰ ou uma bricolagem de emoções-pensamentos-ideias-sentimentos. Nesse sentido, o coração conduz a razão, seja para satisfazer-se do mundo ou para o transformar. “Corazonar é o ato de construir pontes entre emoções/afetos, por um lado, e conhecimento/razões, por outro” (SANTOS, 2018, p.179).

Nessa direção, compreendemos que no campo político onde estão os conflitos e a reivindicação de direitos forjam-se também os saberes e as práticas educativas dentro de uma dimensão Outra. Atividade que reconhece a experiência e o corpo como parte integrante desse processo. Segundo Batista (2005), os movimentos sociais, dessa forma, produzem uma multiplicidade de conhecimentos que são formados sobre a realidade, a partir de múltiplas determinações articulados a várias formas de saberes, sejam estes científicos, ideológicos, do senso comum, permeados pela cultura popular. Esses saberes são construídos coletivamente e, socialmente, no entrecruzamento de saberes, experiências, produzidos nas estratégias de sobrevivência, nas tradições ancestrais e experiências culturais populares historicamente silenciadas e negadas.

Desta forma, compreender o MST enquanto sujeito pedagógico, significa trazer ao menos duas dimensões importantes para reflexão pedagógica, novos sujeitos na reflexão pedagógica,

⁵⁹ Santos (2018), constrói esse pensamento a partir dos estudos de Patricio Guerrero, que estudou o povo indígena andino Kitu Kara. Para o povo Kitu Kara o corazonar propõe a cura do ser a partir das *sayas* ou forças do ser — o afeto, a dimensão sagrada da vida, a dimensão feminina da existência e a sabedoria.

⁶⁰ A relação entre corazonar e sentir-pensar Santos (2018), trás das ideias de Fals Borda (2009), que para esse, sentir-pensar é o modo como ocorre uma articulação entre a razão e as emoções para a construção e uma força motivadora

e uma nova forma de produzir a formação humana. A primeira refere-se a dois novos sujeitos na produção e reflexão pedagógica - o movimento social, os trabalhadores e trabalhadoras rurais Sem Terra -, esses passaram a ser reconhecidos socialmente como detentores de uma teoria e de uma prática de educação específica. Desta forma, o MST produz uma pedagogia Outra, uma pedagogia do Movimento em movimento, um novo paradigma diferente de uma pedagoga para o Movimento (CALDART, 2012),

A partir dessa perspectiva compreendemos que a base de formação do MST, que articula educação e produz pedagogias políticas, enraíza os Sem Terra outrora desenraizados pela estrutura capitalista colonial do latifúndio. Segundo Caldart (2012) a categoria de “enraizamento”⁶¹ de Simone Weil (1998), se faz importante, para que possamos entender como a formação do Movimento constrói as identidades Sem Terra, articulando a luta política pela reforma agrária, a educação humanizadora a outras pautas como lutas dos movimentos étnicos raciais, feminista e LGBT, a partir das quais são também estruturadas as pedagogias do Movimento:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. **O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro** (WEIL, 1998, *apud* CALDART, 2012, p. 101, grifo da autora).

Nessa direção, o MST enraíza os sem-terra, visto que permite a esses sujeitos vincularem-se a uma coletividade, possibilitando conectarem-se a seus passados históricos e a uma possível perspectiva de futuro, por meio de um Movimento educativo e político que forma as identidades destes sujeitos. Além disso, esse processo é contínuo, não estático, estando em constante movimento de mudança, atento às transformações sociais. Desta forma, trata-se de pensar o movimento social como princípio educativo, ou seja, “enquanto base de uma educação construída através da experiência humana de ser do MST, ou de fazer-se um nome próprio: Sem Terra” (CALDART, 2012, p. 200).

O MST é um princípio educativo e um sujeito pedagógico em movimento. Nessa direção, o princípio educativo está no Movimento mesmo, no processo de transformar-se, transformando, a história, a terra, as pessoas, a sociedade e a pedagogia. A pedagogia é o formato indispensável de sua identidade pedagógica (CALDART, 2000).

⁶¹ O enraizamento, para Weil, é o processo pelo qual os sujeitos se enraízam a partir de sua participação social real e ativa na coletividade em que vivem e a partir desse processo adquire cultura.

Para Caldart (2000) as principais matrizes pedagógicas dos processos educativos básicos formadores dos sujeitos Sem Terras no Movimento em movimentos são as seguintes:

- **Pedagogia da luta social**, trata-se de como os sem-terra educam-se na experiência de transformação social, visto que ser Sem Terra é estar em permanente luta por espaços, terra, territórios e por transformação desses. Tudo é conquistado pela luta e essa educa as pessoas "a luta está na base de formação dos sem-terra, e é a vivência dela que constitui o próprio ser do MST, trazendo presente a própria possibilidade da vida em movimento, onde o que hoje é de um jeito, amanhã já pode ser diferente, ou até já estar de ponta-cabeça" (CALDART, 2000, p.209).
- **Pedagogia da organização coletiva**: trata-se do processo pelo qual os Sem Terra se educam enraizando-se em sua coletividade. No processo de organização política o MST se enraíza, enraizando os Sem Terra, construídos por eles mesmos através da luta e da organização dessa. Ao dizer que — os Sem Terra se educam a partir da organização — essa afirmação tem para a autora dois sentidos. O primeiro se refere ao fato de que os Sem Terra se educam à medida que se organizam para lutar. O segundo de que essa organização em certa medida é anterior a eles, ou seja, tem uma história de luta que não seria possível sem uma organização, ação própria dos movimentos sociais (CALDART, 2000).
- **Pedagogia da terra**: trata-se de como os Sem Terra têm se educado em suas relações com à terra. Ao lavrar a terra os militantes lavram também a vida se educando nesse processo, ou seja, assim como é possível lavrar a terra para produzir alimentos, também se lavra a vida produzindo educação, humanização. O MST relaciona o cultivo da terra com o cultivo do ser humano, produzindo humanidades Outras em processos educativos e pedagogias Outros. À terra é a dimensão básica da vida, do movimento, do sentimento e da raiz dos Sem Terra (CALDART, 2000).
- **Pedagogia da cultura**: trata-se de como os Sem Terra têm se educado na produção de um modo de vida cultural específico do Movimento e em movimento. Refere-se a como os Sem Terra têm se educado na produção de um modo de vida cultural específico do Movimento e em movimento. Essa perpassa todas as outras pedagogias, pois há cultura e são produtoras de cultura. A cultura, dessa forma, é um processo através do qual um conjunto de prática, ações, vivências e experiências, muitas vezes contraditórias, tornam-se um modo de vida,

articulando diversos processos que a configura inclusive enquanto educativa e pedagógica (CALDART, 2000).

- **Pedagogia da história:** trata-se de como os sujeitos Sem Terra se educam a partir do resgate de sua memória histórica. Essa matriz está diretamente relacionada com a pedagogia da cultura, no entanto, tem como destaque a valorização do Movimento de sua história e a utilização dessa a partir da rememoração como instrumento pedagógico (CALDART, 2000).

Pensamos ser importante trazer aqui essas matrizes pedagógicas básicas porque a partir delas poderemos perceber e pensar muitas outras, advindas da *práxis* educativa e pedagógica do novíssimo Coletivo LGBT Sem Terra.

Nesse sentido, para Arroyo (2012), os coletivos e movimentos sociais populares destacam que não existe uma pedagogia única, no entanto, pedagogias hegemônicas advindas da modernidade e do processo de colonização e, em contrapartida, há as pedagogias Outras, advindas de outros processos educativos. Essas pedagogias partem de processos educativos diferentes, um preocupado com o lucro e com a reprodução e outro com a transformação da realidade de opressão produzida pela primeira. Essas pedagogias são antagônicas e se dão em processos de disputa territorial e de espaços, em lutas políticas por humanização e desumanização, em processos culturais de afirmação e de resistência, assim como de subordinação e de dominação.

É preciso destacar que os coletivos e os movimentos sociais populares não estão limitados apenas a resistir, contestar e desconstruir as pedagogias hegemônicas. Desta forma, por meio da *práxis* transformadora, eles produzem e criam processos educativos e pedagógicos que se dão não só a partir do corpo, mas através dele, como também a partir do pensamento crítico e da razão, uma razão Outra, pensada a partir do coletivo para a coletividade.

No que tange especificamente a discussão de gênero e sexualidades dissidentes na educação e nas pedagogias do MST, faz-se importante destacar que assim como na sociedade, como um todo, a questão de gênero e sexualidades ainda é complexa no MST, como aponta Paz e Mariano (2019).

No entanto, há hoje o entendimento no MST de que a educação do campo e o Setor de Gênero, assim como o Coletivo LGBT Sem Terra, possuem a tarefa árdua de formar subjetiva e politicamente homens, mulheres, crianças e idosos, sejam cisgêneras, heterossexuais e LGBTs na luta pela terra e pelo respeito às diferenças e valorização da pessoa humana e enfrentamento às desigualdades e violências não só territoriais e socioeconômicas, mas também racistas, de

gênero e sexualidades. Ao problematizar as diferenças de gênero e sexualidades é possível compreender que são construções culturais fomentadas na cultura colonial e capitalista como diferença, a partir desse momento as desigualdades, as LGBTfobias, o sexismo, e o racismo passam a ser injustificáveis.

Sobre a questão dos limites ainda enfrentados pelo Movimento, Araújo (2006), destaca que é importante compreender que o MST não é uma ilha isolada e, desta forma, o Movimento influencia e, é influenciado pela sociedade que em que está inserido, assim, vive em uma luta constante para a superação de suas contradições internas. A esse respeito, em *A Epistemologia do Armário*, Sedgwick (2007), vai trazer a complexa malha ou dispositivo social que a heterossexualidade constrói para excluir as sexualidades dissidentes, e acrescentamos identidades de gênero, produzindo contextos sociais complexos em que estruturas como o armário é construído como um lugar simbólico de silenciamento, mas muitas vezes acaba servindo também como proteção às vivências dissidentes a depender do contexto social, desta forma, esses sujeitos entram ou saem desse armário a depender da necessidade.

Por isso, é compreensível que o MST também tenha questões de gênero e de sexualidades, a superar. No entanto, é justamente essas contradições internas que apontam processos de produção, repetição e superação das normas cisheterossexuais que desafiam o Movimento nas suas práticas educativas e experiências pedagógicas tendo em vista a superação dessas contradições a partir da construção de novas relações sociais.

Ao entendermos a educação em seu sentido mais amplo, compreendemos que o MST é uma escola, a partir da compreensão de que o Movimento em seu movimento é formativo e educativo. Esse tem se proposto continuamente a repensar suas ações e práticas educativas não só de luta pela terra, mas também no que concerne às relações humanas a partir de princípios humanizadores e do desejo de construir uma sociedade por meio da base de uma nova ética e de uma *práxis* transformadora. Ao olhar a trajetória educativa do MST é possível perceber que a educação para as relações de gênero e sexualidades no Movimento está em movimento enquanto, estando aberta a mudar e a repensar suas práticas educativas e suas pedagogias.



Cintura Fina (1995-1933) - Foi uma travesti negra, pobre e órfã cearense que iniciou sua história em Belo Horizonte, onde passou a maior parte de sua vida. Ela é símbolo de bravura e resistência, aprendeu a se defender da perseguição e transfobia que sofria utilizando uma navalha, e por isso, a imprensa passou a chama-la de "rei da navalha".

5

ENTRE TRANSGRESSÕES E

COLONIALIDADES: PENSANDO UMA
PERSPECTIVA QUEER DECOLONIAL A
PARTIR DA INTERSECCIONALIDADE

De noite pelas calçadas
 Andando de esquina em esquina
 Não é homem, nem mulher
 É uma trava feminina
 Parou entre uns edifícios, mostrou todos os seus orifícios
 Ela é diva da sarjeta seu corpo é uma ocupação
 É favela, garagem, esgoto
 E pro teu desgosto
 Está sempre em desconstrução
 Nas ruas pelas surdinas é onde faz o seu salário
 Aluga o corpo há pobre, rico, endividado, milionário
 Não tem Deus
 Nem pátria amada
 Nem marido
 Nem patrão
 O medo aqui não faz parte do seu vil vocabulário
 Ela é tão singular
 Só se contenta com plurais
 Ela não quer pau
 Ela quer paz
 (...)

E ela tem cara de mulher
 Ela tem corpo de mulher
 Ela tem jeito
 Tem bunda
 Tem peito
 E o pau de mulher!

Mulher- Linn da Quebrada

5.1 Uma genealogia sobre gênero, sexo e sexualidades desde a tradição crítica feminista

A discussão de gênero e sexualidades nasce nos movimentos feministas que ganham maior força organizativa, social e política após a Segunda Guerra Mundial e mais precisamente a partir dos anos 1960 do século XX. Isso ocorre por meio de denúncias as violências sociais sofridas pelas mulheres tanto no âmbito público quanto posteriormente no privado. Desta forma, inicialmente a categoria mulher era indispensável para essa discussão.

É, dentro dos estudos da mulher, que ganha visibilidade acadêmica na segunda onda do feminismo, que as denúncias, as violências vivenciadas por essas, passam a ser problematizadas teoricamente, tendo a categoria mulher como central. Conforme Piscitelli (2002), o corpo feminino (biológico) era considerado como o lugar da opressão patriarcal, o que relacionava todas as mulheres através das culturas e da história. No entanto, um dos problemas dessa concepção, é que, as mulheres, assim como também os homens e o patriarcado, ganham compreensões essencialistas e universalizantes, nessa acepção:

Em termos gerais, as feministas radicais sublinham a conexão entre mulheres através do tempo e das culturas, considerando que o corpo feminino era uma pré-condição necessária para a permanência da opressão patriarcal. Essa ênfase concedida aos aspectos biológicos colocava o feminismo no terreno potencialmente essencialista (PISCITELLI, 2002, p. 12 -13).

Para Butler (2003), a noção de patriarcado tem sido criticada por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero, pois faz isso, a partir de uma suposta identidade universal existente em diferentes culturas, entendendo que a opressão da mulher constituiria uma forma singular generalizável.

Nesse contexto, conforme aponta Harding (1986), da denunciada à construção mítica e universal do homem essencial, objeto de diversas teorias construtivistas, passa-se a considerar também o caráter universal e essencialista da categoria mulher como sujeito central da política e das teorias feministas. Desta forma, tudo que era considerado útil e produtivo para a crítica feminista a partir da experiência de mulheres majoritariamente brancas, heterossexuais ocidentais e burguesas passa a parecer suspeito quando relacionado e analisado a outras realidades, narrativas e vivências de mulheres em outros contextos socioculturais.

Aqui acreditamos ser importante destacar a crítica de Harding (1986), sobre a instabilidade das categorias feministas que pensamos que pode ser ampliada também para a teoria Queer ou a qualquer teoria que se proponha a pensar o ser humano. A crítica da autora é

a de que não existirá teoria perfeita dentro dessa discussão, muito menos essa deva ser uma pretensão.

Deste modo, não há como ter teorias perfeitas dentro de um mundo instável e acrescentamos diverso e múltiplo, um mundo instável, diverso e múltiplo exige teorias instáveis, diversas pensadas pela multiplicidade, inclusive para Harding (1986), essa instabilidade pode ser utilizada como recurso para o pensamento e a prática política. Então, nesse campo, devemos não estar dirigidos/as, a resolver problemas, mas a propor novas questões.

Para Butler (2003, p. 19), “a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação”. Ou seja, para a autora, os sistemas de poder produzem as identidades dos sujeitos que querem representar e os sujeitos por estar condicionados a essas estruturas são produzidos de acordo com essas. Destaca-se aí a problemática de pensar a política e a teoria feminista em torno de uma identidade construída no seio do poder.

Dentro dessa perspectiva, há o problema da fundação não histórica e ficcional do sujeito que se dá, a partir de uma invocação performativa que naturaliza o sujeito social a fim de governá-lo, o que acaba por criar o sujeito universal. E, há também o problema político na suposição feminista de que toda mulher teria uma identidade comum (BUTLER, 2003).

A ideia de performatividade é discutida por Butler (2003, p. 25) no primeiro capítulo do livro *Problemas de Gênero*, quando a autora traz que “o gênero demonstra ser performativo – quer dizer, constituinte da identidade que pretende ser, ou que simula ser. Nesse sentido, o gênero é sempre um fazer, embora não um fazer por um sujeito que se possa dizer que preexista ao feito”. Para entender esse conceito, segundo Salih (2015, p. 70), é importante entender a distinção entre performance e performatividade que Butler faz depois em uma entrevista. Assim, “enquanto a performance supõe um sujeito preexistente, a performatividade contesta a própria noção de sujeito”.

Isso quer dizer que a performatividade é produzida anteriormente ao sujeito pelos atos de fala. Na entrevista citada, a autora liga também explicitamente o seu conceito de performatividade à teoria dos atos de fala de J. L. Austin e à desconstrução das ideias de Austin feita por Derrida. Desta forma, em Butler (2003), a performatividade se refere à linguagem e aos atos de fala, assim como ao processo de significação via repetição onde os signos são construídos, reafirmados e/ou transformados.

Em “Corpos que Importam” Butler (2018), faz algumas distinções entre o que ela chama de performatividade discursiva ou linguística e performatividade corporal, a autora reafirma que, se algo significa, esse algo é discursivo, mas aponta que, essa máxima não é suficiente para descrever as especificidades de uma performatividade linguística de uma corpórea. Essas não são completamente distintas, e se sobrepõem, mas não são idênticas, apontando que, os atos de fala estão implicados nas condições corpóreas da vida, visto que a vocalização requer uma laringe, ou um aparelho fonador.

Desta forma, o que uma pessoa significa a partir das expressões corporais pode ser completamente diferente do significado nos atos de fala. Ainda pontua a autora, que se a performatividade especificamente linguística é normalmente associada a um ato individual, é preciso reconsiderar essa a partir de uma performatividade corpórea onde os significados existem no entre, eu e o outro, ou seja, a performatividade própria dos movimentos sociais. Os corpos também significam performativamente.

Para Butler (2003), a coerência e a continuidade da "pessoa" não pressupõem características naturais dessa, mas pelo contrário, pressupõe normas de compreensão dessa, socialmente construídas e mantidas. Desta forma, a identidade sendo construída dentro de efeitos performativos estabilizadores de gênero e sexualidade faz com que a noção de pessoa hegemonicamente aceita, seja questionada pela emergência de sujeitos dissidentes, cujo gênero e a sexualidade não correspondem à norma pela qual as identidades das pessoas hegemônicas são definidas.

O termo gênero, que segundo Scott (1995), surge quase como uma alternativa polida e acadêmica⁶² à categoria mulher, passa a ser utilizada para trazer a dimensão relacional entre mulheres e homens, ou entre masculinidades e feminilidades na história social. O conceito de gênero passa gradualmente a ganhar corpo teórico crítico quando teorizado como rejeição aos determinismos biológicos e distanciamento das formulações feministas iniciais sobre a mulher enquanto categoria universal e essencializante do feminismo.

Acreditavam que uma nova história sobre as mulheres que possam incluí-las na história exigia também uma nova metodologia, já nesse momento segundo Scott (1995) as analogias

⁶² Scott (1995), traz inicialmente que a utilização do conceito gênero é utilizado como sinônimo de mulher e como forma de erudição acadêmica para que os estudos tivessem maior espaço na academia, vejamos: “Os livros e artigos de todos os tipos que tinham como tema a história das mulheres substituíram, nos últimos anos, nos seus títulos o termo "mulheres" por "gênero". Em alguns casos, mesmo que essa utilização se refira vagamente a certos conceitos analíticos, ela visa, de fato, obter o reconhecimento político deste campo de pesquisas. **Nessas circunstâncias, o uso do termo "gênero" visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois "gênero" tem uma conotação mais objetiva e neutra do que "mulheres". "Gênero" parece se ajustar à terminologia científica das ciências sociais, dissociando-se, assim, da política (supostamente ruidosa) do feminismo**” (SCOTT, 1995, p. 75, grifo da autora).

entre gênero, classe e raça eram evidentes, pensadas enquanto possibilidade da escrita de uma nova história.

Segundo Scott (1995), as feministas passam a utilizar a palavra “gênero” para se referirem a organização social, ou seja, a construção histórica sobre as relações entre os sexos. A palavra enquanto conceituação indica o aspecto principalmente relacional das definições de feminilidade e masculinidade. Conforme essa visão “as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo inteiramente separado” (SCOTT, 1995, p. 72).

Neste sentido, gênero passa a pressupor construção social e criação social sobre os lugares sociais destinados às mulheres e aos homens. É utilizado para indicar às origens exclusivamente sociais das identidades de homens e de mulheres. “Gênero”, de acordo com essa concepção, é uma categoria imposta socialmente aos corpos sexuados. “O uso de ‘gênero’ enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade (SCOTT, 1995, p. 76). Neste momento, o gênero é entendido a partir da distinção entre práticas sexuais, ainda atreladas ao biológico e papéis sexuais, atrelados à esfera cultural, atribuídos ao par binário, mulher e homem.

A tentativa de superação do essencialismo universalista da categoria mulher por meio da categoria gênero, a partir não só de sua compreensão relacional, mas também de seu distanciamento biologizante fica evidente em um dos principais textos da Gayle Rubin, “Tráfico das mulheres notas sobre a economia política do sexo” ([1975] 2017), que introduz de forma mais direta, mesmo que marcadamente descritiva, o debate de gênero a partir da criação do sistema sexo/gênero questionando a ideias naturalizadas de que mulheres e homens são profundamente diferentes entre si, do ponto de vista da natureza.

Homens e mulheres são, é claro, diferentes. Mas nem tão diferentes como o dia e a noite, à terra e o céu, e, vida e morte. De fato, deste ponto de vista da natureza, homens e mulheres estão mais próximos entre si do que com qualquer outra coisa, por exemplo, montanhas, cangurus ou coqueiros. A ideia de que homens e mulheres diferem mais entre si do que em relação a qualquer outra coisa deve vir de algum outro lugar que não seja a natureza. Tão longe de ser a expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero é a supressão de similaridades naturais (RUBIN, [1975] 2017, p. 179).

Segundo Piscitelli (2002), esse pensamento de Rubin, expressa no que se refere a suposta diferença sexual “natural”, que a natureza, na verdade, fornece apenas alguns "dados", mas que esses dados mostraram que a "diferença" é, na verdade, sobretudo, cultural.

Mesmo com limites em suas formulações que ainda carregam de certo modo influências do universalismo⁶³ e dualismo, quando propõe o sistema sexo/gênero, Rubin (1975[2017]), faz grandes deslocamento ao dar centralidade a identidade de gênero enquanto categoria cultural em sua discussão quando aponta ela: “a ideia de que homens e mulheres diferem mais entre si do que em relação a qualquer outra coisa deve vir de algum outro lugar que não seja a natureza. Tão longe de ser a expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero é a supressão de similaridades naturais “(RUBIN, 1975 [2017], p. 179).

Desta forma, o sistema sexo/gênero, ainda que ainda marcadamente dualista e o gênero enquanto produção cultural, passam a ser alternativas importantes as categorias da mulher e do patriarcado que estão muito atrelados ao corpo entendido como determinação biológica e a mulher entendida como universal. O gênero se dá em contextos diversos e específicos, não podendo ser universalizado.

O conceito de gênero surge, então, para superar problemas centrais nos estudos sobre a mulher como, a não relação entre mulheres e homens, o universalismo e o essencialismo, entre outros. No entanto, mesmo que o gênero como categoria central seja usado de forma distanciada do universalismo e do essencialismo biológico, ele inicialmente ainda acaba invisibilizado teoricamente a relação entre outras categorias como raça e classe social, além de ainda ser pensado pela lógica heteronormativa e dualista, ao corresponder principalmente as relações entre homens e mulheres heterossexuais.

Em Rubin (1975 [2017]), o sistema sexo/gênero implica uma postura crítica entre as diferenças sexuais tidas socialmente como naturais, mas parece substituir uma universalização por outra, como aponta Piscitelli (2002, p. 23), ao utilizar o sistema sexo/gênero Rubin “faz utilizando vários elementos que são hoje seriamente atacadas e, entre esses, particularmente, a distinção dual entre natureza e cultura utilizada a maneira de explicação Universal”, ou seja, a mulher universal do feminismo antipatriarcalista é substituída pela mulher do gênero ao compreender o gênero como a parte cultural do sexo entendido ainda de forma, principalmente, biológica e dualista, mesmo que mais pulverizado.

A oposição binária da diferença sexual entre masculino/feminino começa a ser tombada principalmente com a historicização da análise crítica proposta por Scott (1995), quando por

⁶³ Para Piscitelli (2002, p. 19), “a leitura que Rubin faz dos autores com os quais trabalha não a afasta dos pressupostos teórico-metodológicos desses autores. Ao contrário, para desnaturalizar a subordinação das mulheres, ela propõe, explicitamente, imitá-los, nos métodos não nos resultados. Autora pensa em termos universais e opera com uma série de dualismos, sexo/gênero, natureza/cultura, que se tornaram alvo das críticas feministas posteriores. Ao mesmo tempo, um ensaio de Rubim mostra deslocamentos do debate feminista da época”.

meio do conceito de desconstrução de Jacques Derrida, a autora propõe uma desconstrução de qualquer oposição binária a partir de uma análise de gênero que considere o contexto, a forma pela qual a oposição binária opera deslocando sua proposição hierárquica, ao invés de simplesmente aceitá-la como natural. No segundo texto de Rubin “Pensando o sexo” (1984 [2017]), quando a autora conceitua sexo distanciando-o dos determinismos biológicos, proposta não pensada por Scott (1995), que mantém o gênero como próprio da cultura e sexo ainda atrelado a natureza.

E mais especificamente com Butler (2003), em “Problemas de gênero”. Nessa última obra, as identidades entendidas, até então, como fixas da mulher e do homem começam a ser questionadas, dando lugar a uma pluralidade de identidades contextuais, plurais e contingentes, para além da ideia de diferença sexual e do gênero binário, a sexualidade ganha uma discussão ampliada.

Nessa direção, o conceito de gênero de Scott (1995) é construído a partir de duas premissas, são essas:

(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder, mas a mudança não é unidirecional (SCOTT, 1995, p. 86).

No primeiro momento, Scott (1995), descreve como o gênero é construído culturalmente e, para ela, se dá a partir da percepção das diferenças percebidas entre os sexos. Essa percepção é reificada socialmente através de símbolos sociais criados por dicotomias como, por exemplo, Eva e Maria. As dicotomias nessa analogia encontram-se na ideia de traição ou insolência de uma e de pureza de outra. Essas interpretações decorrem dos sentidos criados em torno dos símbolos, para a autora, correspondem a construções normativas fixas dos sujeitos, conceitos expressos na religião e na escola, espaços que constroem as identidades subjetivas.

Na segunda premissa do conceito de gênero de Scott (1995), talvez está sua maior contribuição ao debate, visto que na primeira premissa a autora ainda está muito próxima de uma distinção entre o gênero como social e o sexo enquanto puramente biológico. Além disso, o gênero ainda fica dentro de uma discussão heteronormativa e as práticas sexuais plurais e suas vivências permanecem silenciadas nessa discussão.

Em Rubin (2017[1985]), tanto o gênero quanto a sexualidade são políticos, visto que estão organizados e/ou organizam sistemas de poder que liberam determinados indivíduos ao passo que pune outros, assim como aponta Foucault (1988), ao discutir a hipótese repressiva da

sexualidade. O autor destaca os conflitos de poder sobre essa, que passam a aparecer desde o século XVIII, quando as sexualidades passam a ser mais visíveis, visto que a população sai dos feudos para aglomerar nas cidades.

Por isso, de acordo com Foucault (1988), a sexualidade para a manutenção do poder e controle da verdade passa a ser reprimida, mas continua existente na economia dos discursos, tendo em vista a regulação do par saber/poder, no entanto, a partir de classificações pelos sujeitos autorizados a falar sobre ele. Assim, mesmo em meio a repressão, o sexo nunca foi totalmente silenciado. A repressão é o modo indissociável que liga poder, saber e sexualidade, ou seja, quem sabe sobre o sexo detém poder.

Para Foucault (2006), o poder se dá sempre em relação, por isso, ele sempre fala em relações de poder e, mesmo quando ele utiliza só o termo poder, se refere ao poder em relação. Na acepção do autor, o poder constrói as possibilidades de sermos sujeitos a partir dos processos de assujeitamento e/ou das práticas de liberdade inscritas nos dispositivos culturais, que nem sempre são negativos,

[...] sabe-se muito bem que o poder não é o mal! Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal: isto faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual (FOUCAULT, 2006, p. 284).

No entanto, Foucault não nega os estados de dominação em que muitas vezes o poder é construído como estático. Para ele, “em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada” (FOUCAULT, 2006, p. 278).

Voltando para a sexualidade e compreendendo essa construída em relações de poder. De acordo com Foucault (1988), a sexualidade é o nome dado a um dispositivo⁶⁴ histórico. Não se trata para o autor de uma realidade subterrânea ou substantiva dos sujeitos. Mas, por outro lado, uma grande rede da superfície dos sujeitos que a estimulação dos corpos, dos prazeres, a incitação ao discurso, a formulação dos conhecimentos reforçados por controles e resistências, articulam-se uns ao outros a partir de uma grande estratégia social de saber-poder.

⁶⁴ O dispositivo pode ser entendido em Foucault (1998) como um conjunto heterogêneo de coisas que podem englobar: discursos, instituições, decisões, leis, enunciados científicos, morais, filosóficos entre outras criações sociais, ou seja, refere-se a um conjunto de produções culturais, que são articuladas em rede formulando o que vivemos. Segundo Rea e Amâncio (2018) uma crítica importante é feita a Foucault por Yuderlys Miñoso no Congresso Desfazendo Gênero II, ocorrido em Salvador, em 2015, sobre o conceito de dispositivo. Esse conceito, para a autora, quando traduzido para o Sul global sem críticas, é como a análise do dispositivo da sexualidade, continua sendo reproduzida como um dispositivo de uma sexualidade branca e burguesa, aspecto que queremos questionar aqui a partir de um processo de tráfico crítico radical dialógico.

A partir do pensamento de Foucault, Rubin (2017[1985]), afirma que o domínio da sexualidade tem uma política interna que traz consigo desigualdades e modos de opressão. É exemplo desse contexto, as formas institucionalizadas de regulação da sexualidade humana como, por exemplo, a escola, que funcionam em determinado tempo, lugar e são produtos da atividade humana, por isso são permeados por conflitos, interesses e manobras políticas. Nesse sentido, para a autora o sexo é sempre político e há períodos históricos em que as sexualidades são mais reguladas e mais politizadas abertamente, onde o domínio da eroticidade é renegociado.

Já a partir das reflexões trazidas por Monique Witting, Butler (2003), contribui a essa discussão ao afirmar que as restrições e regulações da sexualidade são também encoradas em dispositivos binários que pesa sobre o sexo e que reflete no gênero acabando a atender aos objetivos de uma heterossexualidade compulsória produzida por um pensamento hetero

A heterossexualidade compulsória é um conceito pensado por Adrienne Rich nos anos 1980, escrito no ensaio “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, traduzido no Brasil pela revista Bagoas Rich (2012). Nele a autora denuncia o viés do feminismo que invisibilizava as mulheres lésbicas tanto na *práxis* política quanto na academia, assim como faziam com as mulheres negras, consideradas como marginais ou menos naturais. A análise de Rich não só questionava a heterossexualidade enquanto um dispositivo ou instituição que configurava outro eixo de opressão como o racismo, mas também a ideia construída de que as mulheres eram naturalmente heterossexuais e o desvio da heterossexualidade corresponderia a anormalidade.

Para ela, a manutenção e difusão desse ideário social era mantida e difundida pelas instituições sociais como a igreja, a família e o Estado, a partir da homofobia. O conceito pensado inicialmente por Rich (2012), para compreender a realidade das mulheres lésbicas, depois é ampliado por autoras como Butler para os sujeitos considerados dissidentes de gênero e sexualidades, tendo em vista que a heterossexualidade compulsória incide sobre esses corpos instituindo a experiência heterossexual como sendo a norma. Para Butler (2003, p. 53),

[...] a instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se diferencia do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (BUTLER, 2003, p. 53).

Já o pensamento hétero, é um conceito de Monique Wittig (1980, p. 03), e se estrutura a partir do que a autora vai chamar de diferente/outro, esse diferente/outro é uma necessidade ontológica que todas as disciplinas, ciências e saberes precisam para existir, ou seja, o pensamento hétero existe a partir da produção do outro, do oprimido, diferente e, a construção do outro como diferente só é possível a partir de um ato de poder, ou seja, é preciso ser dominante para fazer isso. Para a autora:

[...] se o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exercem poder sobre nós, é porque esse discurso trabalha com conceitos que nos tocam de perto. Apesar do advento histórico dos movimentos de libertação lésbica, feminista e gay, cuja ação já transtornou as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências sociais, as suas categorias são, no entanto, utilizadas sem serem examinadas, pela ciência contemporânea. **Essas categorias funcionam como primitivos conceitos num aglomerado de toda a espécie de disciplinas, teorias e ideias correntes a que chamarei o pensamento hétero** [...] E embora tenha sido aceite em anos recentes **que não existe semelhante coisa como a natureza, que tudo é cultura**, permanece ainda um cerne de natureza que resiste a ser examinado, uma relação excluída do social na análise - uma relação cuja característica é inescapável na cultura, assim como na natureza, e que é **a relação heterossexual** [...]. Com a sua inescapabilidade erigida em conhecimento, em princípio óbvio, em dado pré-adquirido a qualquer ciência, o *pensamento hétero* desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e simultaneamente de todos os fenômenos subjetivos. Posso apenas sublinhar o caráter opressivo de que se reveste o *pensamento hétero* na sua tendência para imediatamente **universalizar a sua produção de conceitos em leis gerais que se reclamam de ser aplicáveis a todas as sociedades, a todas as épocas, a todos os indivíduos**. Assim, fala-se de conceitos como *a* troca de mulheres, *a* diferença. [...] entre os sexos, *a* ordem simbólica, *o* Inconsciente, Desejo, jouissance, Cultura, História, **dando um significado absoluto a estes conceitos, quando são apenas categorias fundadas sobre a heterossexualidade, ou sobre um pensamento que produz a diferença entre os sexos como um dogma político e filosófico**. [...] **A retórica que expressa estes processos (e cuja sedução, eu não subestimo) reveste-se de mitos, recorre ao enigma, caminha pelo acumular de metáforas, e a sua função é a de poetizar o caráter obrigatório do "serás-hetero-ou-não-serás"** (WITTIG, 1980, p. 04, destaques da autora).

Essa instituição ou dispositivo do pensamento hétero e da heterossexualidade compulsória é naturalizada para regular também o gênero a partir de um binarismo que concebe o masculino e o feminino como universais, naturais, únicas formas de existência correta. A oposição criada resulta na criação da coerência do sexo, do gênero e do desejo heterossexual.

A ideia de que pode existir uma verdade sobre o sexo, como aponta Foucault (1988), para Butler (2003), é criada pelas práticas de regulação que geram as identidades coerentes e universais pela via de uma matriz de normas de gênero construídas como coerentes e universais. Dentro dessa lógica, entendemos que a matriz ou os dispositivos culturais que criam a identidade de gênero inteligível exige que certas identidades de gênero e práticas sexuais não possam existir. Aquelas em que o gênero não corresponde ao sexo designado pela biologia, e aquelas onde as práticas sexuais não correspondem nem ao gênero designado, nem ao sexo.

Rubin (2017[1985]), entende que a genealogia que autores como Foucault constrói do sexo, a partir da história da sexualidade, cria uma alternativa para o surgimento construtivista diante do essencialismo sexual. Neste sentido, é possível entender que a sexualidade é social e historicamente construída e não determinada biologicamente, assim como o gênero e o próprio sexo. Nessa acepção, a autora não está negando os aspectos biológicos da sexualidade humana, mas está destacando que eles não determinam a sexualidade, nem o sexo enquanto vivência.

Já Butler (2003), ao refletir sobre o que é o sexo, questiona que se é possível descrever uma genealogia do sexo e estabelecer uma história da sexualidade, seu caráter imutável é questionável. A autora então propõe que talvez o próprio sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero e acrescenta que “a rigor talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero se revela absolutamente nula” (BUTLER, 2003, p. 27).

Desta forma, o gênero e o sexo servem a criação e a manutenção do poder quando se cria a política de controle sobre as mulheres. Se ampliarmos essa discussão, o gênero binário enquanto modelo garante também a manutenção da heterossexualidade enquanto única norma possível, por isso, o gênero, enquanto padrão binário universal, também precisa ser implodido, tombado.

Nessa direção, em Butler (2003), entendemos que o gênero pode ser entendido como um dispositivo performativo que produz o sexo como pré-discursivo dentro de relações de poder que servem a determinados saberes e a determinadas hegemonias que se estabelecem sobre os corpos generificados e sexuados. Para a autora, dizer que o gênero é performativo corresponde a dizer que ele não possui uma essência, assim não existe um ser homem/mulher anterior a linguagem.

Desta forma, a linguagem, ou os atos de linguagem fundam o gênero, no entanto, os efeitos da repetição performativa que tentam fundar uma verdade sobre o ser são, na verdade, uma aparência ficcional de uma essência ou naturalidade do ser, assim a “essência ou identidade que, por outro lado, pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2003, p. 69).

Sendo assim, diferentemente de Rubin, Butler acaba por descolar, mesmo os mantendo relacionais, o sexo não só do gênero como também da sexualidade e, além disso, aponta que esse descolamento mostra que o gênero não é binário, muito menos o sexo. Para Butler (2003), quando o artifício de gênero é teorizado como descontínuo e radicalmente independente do sexo, gênero torna-se um artifício flutuante, assim, “homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como feminino” (BUTLER, 2003, p. 26).

Desta forma, Butler acaba por fechar várias arestas deixadas em aberto pelas autoras anteriores ao propor que tanto o gênero, quanto a sexualidade, e, até mesmo o sexo, são construídos culturalmente pela performatividade. Para ela, o gênero não seria correlato a cultura e o sexo próprio da natureza, ele seria o meio discursivo pelo qual tanto age a suposta “natureza sexuada” quanto o “sexo natural”. Nessa concepção a autora, não está negando o que há de biológico no sexo nem nas práticas sexuais, o que destaca é que os usos e os sentidos do sexo, da sexualidade se dão na sociedade a partir de uma construção performativa.

Além disso, a autora nem acredita no determinismo biológico, nem no determinismo cultural, visto que nas relações de poder em que o sexo, o gênero e a sexualidades são construídos o poder não determina totalmente esses. A relação de poder existe dentro de forças que por um lado assujeita, e por outro são reformuladas e até tombadas pela agência da *práxis* dos sujeitos.

Conclui então Butler a esse respeito que o gênero nem é um substantivo, nem tão pouco um conjunto de aparatos flutuantes, tendo em vista que enquanto efeito substantivo, o gênero, na verdade, é performativo, produzido e imposto nas práticas que regulam o gênero a partir da linguagem. Ou seja, a identidade que supostamente é o gênero, na verdade, é produto de um discurso performativo, assim o gênero é sempre um feito, mesmo que não seja obra de um sujeito preexistente (BUTLER, 2003, p.56).

Desta forma, tipos outros existentes de gêneros que não correspondem a matriz heterossexual binária aponta as falhas desse aparato do sistema sexo/gênero binário, mostrando haver possibilidades inconformes de se viver gênero e as sexualidades. Essa existência e proliferações de experiências dissidentes de gênero e de sexualidades apontam criticamente os limites e os objetivos reguladores da matriz sexo/gênero heteronormativa binária, mostrando haver matrizes subversivas de desordem de gênero. “Se as ficções reguladoras do sexo e do gênero são, elas próprias, lugares de significado multiplamente contestado, então a própria multiplicidade de sua construção oferece a possibilidade de uma ruptura de sua postulação unívoca” (BUTLER, 2003, p.68).

Como podemos entender, o conceito crítico de gênero surge principalmente diante da compreensão da existência da diversidade de vivências das mulheres, e de outros sujeitos que denunciam que o gênero não decorre do sexo entendido enquanto biológico e, por isso a categoria mulher aproximada de um modelo hegemônico branco e heterossexual e distanciada de uma dimensão relacional, estava muito distante da dimensão experiencial. Além disso, o conceito de gênero surge da inequívoca realidade de que esse se constrói na performatividade cultural e na relação com outros marcadores, ou seja, o gênero se constrói, e, é construído em

meio a marcadores sociais como raça, classe, sexualidade, entre outros, mesmo que essas não tenham sido profundamente teorizadas inicialmente.

Surge também, em relações de poder que assujeita o sujeito, mas que não o toma completamente, desta forma, os corpos dissidentes de gênero e de sexualidades são corpos que resistem a partir de processos ativos via *práxis* a heteronormatividade compulsória vigente a partir da transgressão a regras sociais hegemônicas sociais.

Assim, para Butler (2003), o gênero não se constitui de forma coerente e consistente em diferentes contextos históricos, por isso não é passível de universalização, visto que estabelece interseções com categoria raciais, de classe, etnia, sexuais e especificidades regionais construídas a partir de identidades discursivas. Para a autora é impossível separar o gênero das interseções culturais e políticas em que ele é inevitavelmente produzido e mantido.

No entanto, estudos apontam que as categorias de classe e raça, etnia, entre outras, acabaram sendo silenciadas ou ficaram em segundo plano por anos nas análises de gênero. Por isso, surgem dos feminismos negros e chicanos, categorias como a “interseccionalidade”, para dar destaque a essa relação que o gênero estabelece com outros marcadores sociais da diferença.

5.2 O movimento e a crítica pós-identitária Queer, é possível uma nova genealogia para a teoria queer a partir do Sul?

Segundo Louro (2001), diante da crise das políticas de identidade⁶⁵ que revelavam suas fissuras e insuficiências com sua aproximação a normatização dos corpos e das sexualidades, ou seja, as políticas defendidas pelos movimentos principalmente feministas e LGBTs⁶⁶. Gradativamente, surgem, proposições e formulações teóricas pós-identitárias principalmente influenciadas pelo sujeito sexual de Freud e das proposições pós-estruturalistas. É, então,

⁶⁵ As políticas de identidade são pautas que passam a ser defendidas pelos chamados novos movimentos sociais que surgem nos anos de 1960, esses passam a defender as pautas identitárias nos Estados nacionais, visto que historicamente, mulheres, negros e LGBTs ficaram a margem das políticas públicas. No entanto, a defesa da identidade enquanto fixa é questionada por movimentos contra-identitários como o movimento e a teoria Queer, que questiona que os sujeitos dignos de representação e reconhecimento nas políticas de identidade não são todos os sujeitos, mas só alguns sujeitos que se enquadram em determinado padrão normativo. Um outro problema das políticas de identidade é que elas trabalham para a manutenção, em certa medida, do *status quo*, produzindo exclusão.

⁶⁶ O início do movimento, inicialmente entendido como de liberação gay e lésbico, hoje, LGBT, se dá “na noite de 28 de junho de 1969, uma tentativa da polícia de Nova York de interditar o bar *Stonewall Inn*, situado na *Christopher Street*, movimentada rua da região boêmia frequentada por homossexuais, deparou-se com a reação irritada dos próprios frequentadores da área, que travaram uma batalha de pedras e garrafas com os policiais. Os protestos de *Stonewall* passaram a assinalar simbolicamente a emergência de um Poder Gay, e a data passou a ser posteriormente consagrada como o “Dia do Orgulho Gay e Lésbico” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 45).

precisamente dentro desse quadro que a afirmação de uma política e de uma teoria queer precisa ser compreendida.

Dentre as principais proposições da teoria queer, está o questionamento e a desestabilização da palavra, visto que não se propõe à formulação normativa, mas ao questionamento da norma. Segundo os teóricos e teóricas queer, é importante pensar uma mudança epistemológica que desestabilize e desconstrua, a norma, principalmente heterossexual (LOURO, 2001). Uma política que efetivamente tombe com a lógica binária e com seus efeitos de hierarquia, classificação, dominação e exclusão.

A origem do termo queer é incerta, e, além disso, hoje ele não tem um correspondente direto nas línguas latinas. Segundo Borba (2020), ao analisarmos a etimologia da palavra queer entendemos que o termo deriva do prefixo protoindo-europeu *terkw*, que parece ser o que deu origem ao verbo latino *torquere* ou “torcer”, “girar”. Para Teresa de Lauretis (2019), o sentido moderno do termo que surge na língua inglesa há pelo menos 400 anos sempre esteve associado à diferença, ao não lugar, ao socialmente impróprio. Para Borba (2020), segundo o *Oxford English Dictionary* um dos primeiros registros da palavra queer na língua inglesa têm como data o século XVI, tendo o significado de “estranho”, “excêntrico” e “peculiar”, ou seja, refere-se a corpos socialmente impróprios.

No entanto, a popularização do termo associado diretamente a homossexualidade se dá no século XIX, quando pela primeira vez o termo foi associado a uma pessoa homossexual conhecida, caso do julgamento e prisão do autor Oscar Wilde⁶⁷, sendo o termo usado como estigma. Em seguida, de acordo com Louro (2001), esse termo, a partir da insurgência e do deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos de contestação ao modelo do movimento identitário LGBT que passam em seguida, no final dos anos de 1980, a assumir também corpo teórico precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação política e teórica as políticas identitárias e normativas.

Para Miskolci (2017), o movimento queer surge nos Estados Unidos nos movimentos de contracultura a partir dos anos de 1960 junto com o movimento feminista, negro e posteriormente homossexual. Esses movimentos ficam conhecidos como novos movimentos sociais por trazerem novas pautas para além das pautas econômicas do movimento operário,

⁶⁷ Segundo conta Borba (2020) John Douglas, o 9.º Marquês de *Queensbury* ao não aceitar a relação do seu filho Alfred com o autor Oscar Wilde, em retaliação a relação que se tornara pública, utilizou o termo *snob queers* no processo judicial de Wild ao fazer referência ao escritor. A mídia fez com que o termo *queer* fosse popularizado como insulto homofóbico no universo anglo-saxão, quando o uso do termo se consolidou popularmente.

estavam entre essas pautas a problematização das relações de poder no âmbito não só social como também pessoal, de modo geral afirmavam que o pessoal era político.

Desta forma, o corpo e a sexualidade são apontados como principais alvos por meio dos quais o poder se estabelece socialmente. “O queer começa a surgir nesse espírito iconoclasta de alguns membros dos movimentos sociais expresso na luta por desvincular a sexualidade da reprodução, ressaltando a importância do prazer e a ampliação das possibilidades relacionais” (MISKOLCI, 2007, p. 22).

Ao alertar para o fato de que uma política de identidade pode se tornar cúmplice do sistema contra o qual ela pretende se insurgir, algumas teóricas/as queer sugerem uma teoria e uma política pós-identitária. O alvo dessa política e dessa teoria não seriam as vivências ou as práticas de homens e mulheres homossexuais, mas sim, a crítica à oposição heterossexual/homossexual, compreendida como a categoria central, que organiza as práticas sociais, o conhecimento e as relações entre os sujeitos, ditando o que deve ser o padrão e a margem. Deste modo, trata-se, de uma mudança no foco e nas estratégias de análise, uma outra perspectiva epistemológica voltada para a cultura normativa, para as estruturas discursivas e para as instituições regulativas (LOURO, 2001).

Neste sentido, para Preciado (2011):

[...] não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Nesse sentido, as políticas das multidões queer se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas straight, que dominam ainda a produção da ciência (PRECIADO, 2011, p.18).

A autora traz o conceito de multidões queer para tentar demonstrar a perspectiva da diversidade transversal das relações de poder, mas não só isso como também a potência que existe na resistência das diferenças. Desta forma, as multidões queer questionam não só a norma historicamente estabelecida, como também os movimentos tradicionais, propondo novas epistemologias.

Segundo Miskolci (2017), a consolidação da política queer se dá no contexto da epidemia de HIV/AIDS nos Estados Unidos, como relata também Rubin (2017[1984]). Nesse contexto, os Estados Unidos viviam um governo conservador do então presidente Ronald Reagan. Desta forma, a epidemia acaba ganhando uma dimensão social e passa a ser utilizada enquanto arma

contra as formas de vida da população LGBT. A epidemia ficou conhecida como “câncer gay” e como vingança de “Deus contra os gays”.

Por outro lado, os movimentos de gays e lésbicas (atualmente LGBT ou LGBTQIA+) conforme apontam Louro (2001), Rea e Amâncio (2018) e Borba (2020), exerciam uma política que pregava a assimilação das LGBTs as políticas heterossexuais sem questionar as estruturas profundas de poder sobre os corpos, gêneros e sexualidades. E ainda pior, passando a significar política de reformismo neoliberal como apontam Rea e Amâncio (2018) a partir de Bacchetta, Falquet e Alarcón, (2011). Diante desse contexto, surgem grupos sociopolíticos como os *Queer Nation* (Nação Queer) e ACT UP⁶⁸, a partir da reivindicação do termo queer subvertendo seu sentido.

De acordo com Borba (2021, p. 11), esses grupos entoavam palavras de ordem como “*we’re queer, we’re here, get fucking used to it!*” (“somos bichas, estamos aqui, e vocês vão ter que nos engolir!”, tradução do autor). Esse grito de ordem produz o que Butler (2003) vai chamar de inversão performativa, onde a partir do processo de significação o signo, até então negativo, é transformado em algo novo a partir de uma torção do sentido que tem seu poder apropriado.

Conforme aponta Louro (2001), o queer pode significar:

[...] colocar-se contra a normalização — venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora (LOURO, 2001, p. 546).

Para Rea e Amâncio (2018), podemos entender por teoria queer um conjunto de práticas, ativismos e produções teóricas que se destinam a contestação das normas sociosexuais. A considerada teoria queer de primeira onda, é a teoria dos anos de 1990 que tem como principais expoentes, Teresa de Lauretis e Judith Butler afirma-se contra a política da igualdade e da identidade segundo a qual mulheres e minorias sexuais deveriam assimilar-se a norma hegemônica para ter direitos. Muito pelo contrário:

Para a teoria queer, as minorias sexuais deveriam permanecer em um lugar estratégico de luta, resistindo à tentação de se uniformizar e se integrar ao conforto da maioria e da sociedade capitalista, como um todo. A teoria queer baseia-se na politização da dissidência sexual e das sexualidades contra-hegemônicas e defende uma política das identidades não essencializadas (REA; AMANCIO, 2018, p. 3-4).

⁶⁸ AIDS Coalition to Unleash Power é uma associação existente em Nova Iorque, desde 1987, criada para enfrentar a epidemia de HIV/AIDS fornecendo ajuda humanitária para pessoas contaminadas com o vírus.

A identidade para a teoria queer é uma das questões a serem problematizadas, pois, as autoras queer percebem essa como um núcleo subjetivo capturado pelo sistema capitalista para controlar as organizações e movimentos políticos de mulheres e de dissidência de gênero e sexuais. O queer, então, se insurge a partir da performance política de sujeitos considerados abjetos que questionam as identidades, a partir da afirmação de seus corpos e vidas monstruosas, ou seja, estavam dispostos a tombar a norma tanto hétero, quanto também homo presente nos movimentos gay e lésbicos.

Segundo Rea e Amâncio (2018), a identidade na teoria queer tem um espaço estratégico de pautar ações políticas a partir de reivindicações radicais, mas considerada a partir de uma concepção dinâmica, mutável, historicamente produzida e negociada, ou seja, uma performance e uma performatividade, e não uma realidade fixa e natural. A identidade é, então, uma estratégia política e não uma essência.

Assim, o queer enquanto ativismo político ou enquanto teoria política dos corpos dissidentes socialmente impróprios questiona e propõe a desconstrução das estruturas de normalização da sociedade, principalmente a heteronormatividade ou cisheteronormatividade naturalizados. Desta forma, tem-se como objetivo reverter a partir do questionamento performativo as desigualdades, até então, sexuais e de gênero dos corpos dissidentes e se questiona as dicotomias e os binarismos e as estruturas neutralizadoras e de estabilidade organizadas pelas identidades, utilizando a torção dos xingamentos e dos corpos como algo necessário à luta política.

Segundo Borba (2020), Judith Butler é uma das principais teóricas e talvez umas das principais contribuintes na popularização da teoria queer que tem como propósito a desessencialização e desontologização do gênero e da sexualidade e dos corpos, até então binários, ao deslocá-los das explicações biologizantes e com isso contribuindo com a desnaturalização das relações de poder.

Desta forma, a teoria e a política queer surgem no debate de gênero como proposição crítica radical a normatização dos corpos e das sexualidades, produzidas tanto pelo binômio heterossexual/homossexual quanto nos próprios movimentos das diferenças de gênero e sexualidades com suas proposições assimilacionistas. Não obstante, na atualidade o caráter hegemônico da política e da teoria queer de primeira onda também é colocada em questionamento, visto que por surgir no seio do pensamento hegemônico enquanto teoria, acaba por deixar em segundo plano ou a silenciar as vivências interseccionais não só das pessoas não brancas do Norte, mas também da experiência colonial no Sul global.

Autores/as como Pelúcio (2014), Pereira (2012) Perra (2015), Bourcier (2015) e Miñoso (2015) e ativistas culturais, anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais, tem produzido críticas e novas articulações necessárias a teoria queer a partir da história do movimento queer. Além disso, tem denunciado o pouco desenvolvimento teórico sobre como os marcadores sociais da diferença se relacionam ou se interseccionam em detrimento de uma teoria do gênero, considerando principalmente o contexto do Brasil e da América Latina marcados pela colonização e pelo racismo.

Nesse sentido, entendemos que a articulação entre teoria queer em uma perceptiva interseccional é profícuo para entendermos e nos aproximarmos das experiências de corpos de sujeitos da América do Sul que são marcados não só pelo binarismo de gênero que institui, formas de viver o sexo e as sexualidades, mas também pelo racismo implantado pela colonização, mas para isso é preciso uma nova genealogia da teoria queer a partir de um movimento crítico e político de tráfico⁶⁹ a fim de desvelar as experiências de classe e raça silenciadas no projeto colonial.

5.2.1 Manifesto por uma teoria Queer Decolonial construída a partir da interseccionalidade

No contexto de crítica às teorias pós-estruturalistas, feministas e queer, Miñoso (2015), traz que muitos movimentos feministas e de sexualidades e de gênero dissidentes, desde o fim dos anos de 1990, influenciados por uma episteme eurocentrada e norte-americana, mesmo sobre suposta especificidade latino-americana, fundaram e projetaram suas bases em um tempo histórico e, em uma episteme produzida pela modernidade. Construindo um projeto de futuro apresentado a partir de uma ideia de máxima evolução e desenvolvimento humano. No entanto, que esconde suas pretensões universalistas e imperialistas, ao encobrir o sistema colonial moderno construído na racionalização epistêmica, no racismo e na divisão de classes.

É sabido, que há pelo menos cinquenta anos, a pretensão da ciência moderna de totalizar a universalidade tem sido denunciada pela filosofia e pelas ciências sociais. Desta forma, a

⁶⁹ Tráfico teórico é um conceito de Lima Costa (2002), e se refere a uma prática teórica que rompe a partir de sua reapropriação geopolítica com os modelos teóricos eurocêtricos, enriquecendo-os com o colorido do Sul Global. É também uma forma de aculturar o pensamento eurocêntrico a partir dos conhecimentos e saberes do Sul. Aqui, também defendemos a ideia de tráficos epistemológicos dentro de uma perspectiva queer decolonial, ou seja, de subversão de sentidos e questionamento político, esses se dão em contextos de disputas sociopolíticas a partir de uma intencionalidade crítica. O sentido de tráfico, diferentemente dos de “tradução”, “viagem teórica” utilizado por Pereira (2012), ou “trânsitos” Rea e Amâncio (2018) que subjaz uma ideia pacífica, pressupõe diferentemente uma ideia de conflito, contestação, próprios de processos de lutas políticas.

virada pós-estruturalista, pós-feminista⁷⁰ e pós-moderna a partir de temas como diferença, cidadania, gênero e sexualidade, deu um grande golpe na histórica carga ontológica em que os ideais da modernidade foram construídos. No entanto, essa virada não teve a intenção de romper com essa tradição de pensamento, escondendo seu compromisso com a construção do sujeito avançado (MINHOSO, 2015).

Nesse sentido, por muito tempo os conceitos de gênero e sexualidades acabaram ganhando centralidade nas análises realizadas na América Latina, assim como no Brasil, deixando outras categorias relacionadas de lado, ou as escondendo, principalmente étnico-raciais e de classe, ou seja, o empreendimento da colonização. O relatório de Simões e Carrara (2014), que analisou 4 anos (2009-2012) de trabalhos feitos na Anpocs⁷¹ sobre os temas de gênero e diversidade sexual no Brasil, assim como também o trabalho de French e Nascimento (2020), com um balanço de 10 anos (2008-2018) das produções de antropólogos/as feitas em eventos e periódicos brasileiros que abordam as temáticas no campo de gênero e sexualidades, apontam a realidade de silenciamento das categorias de classe, mas principalmente étnico-raciais no Brasil.

Para Rea e Amâncio (2018), de fato, quando olhamos para as produções teóricas queer da América Latina, e principalmente brasileiras, é possível constatar como esse campo de estudo permaneceu ao longo do tempo desde sua viagem e traduções nos anos 2000, bastante brancos. Isso acontece não só por seus articuladores serem na maioria das vezes brancos e de origem média a alta, mas, porque também as temáticas sobre o cruzamento interseccional entre as identidades e vivências sexuais e de gênero dissidentes com a colonialidade e as opressões de raça e classe são historicamente menos desenvolvidas, mesmo que nos últimos anos tenha se ampliado, ou seja, por que pesquisar e teorizar os sujeitos abjetos pretos?

Porque pesquisar um sujeito que conforme coloca Linn da Quebrada em sua música:

É favela, garagem, esgoto
 E pro teu desgosto
 Está sempre em desconstrução
 Nas ruas pelas surdinas é onde faz o seu salário
 Aluga o corpo há pobre, rico, endividado, milionário
 Não tem Deus
 Nem pátria amada

⁷⁰ O pós-feminismo é uma corrente teórica e política ampla que fazem críticas aos feminismos anteriores, principalmente de segunda e terceira, onde a crítica é voltada principalmente a universalização e binarismo do gênero.

⁷¹ Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), é uma entidade de direito privado sem fins lucrativos que reúne diversos centros de pós-graduação e de pesquisa em antropologia, ciência política, relações internacionais, sociologia, de todo o Brasil.

Nem marido
 Nem patrão (Música “Mulher”, ano de gravação:
 2016).

Por que pesquisar sujeitos vistos como abjeto? A música mulher da própria Linn responde criativamente a esse questionamento, pois de sua favela, de seu esgoto, surge sua revolução artística, sua existência performática não é só desconstrutora, como também criativa e tombadora.

Sobre as traduções ou viagens relatadas por Pereira (2012) e/ou trânsitos, Rea e Amâncio (2018), da teoria queer realizados de forma acrílicas e brancas para o Sul, Pelúcio (2012), coloca que:

Nossa drag, por exemplo, não é a mesma do capítulo 3 do Problemas de Gênero de Judith Butler (2003), nem temos exatamente as drag kings das oficinas de montaria de Beatriz Preciado, ou sequer, podemos falar de uma história da homossexualidade do mesmo modo de David M. Halperin, ou da Aids como o fez Michel Warner. Nosso armário não tem o mesmo “formato” daquele discutido por Eve K. Sedgwick. Cito aqui o quinteto fantástico do queer. Ainda que entre nós alguns nomes sejam mais familiares que outros, foi essa a bibliografia que chegou com mais força até nós a partir do território queer euro-americano (PELÚCIO, 2012, p. 413).

Por isso, em vez de traduções, viagens e trânsitos que parecem ser quase sempre processos pacíficos, acolhedores e confortáveis, defendemos a ideia de tráficos epistemológicos em uma perspectiva queer, que se dão em contextos de disputas sociopolíticas a partir de uma intencionalidade crítica. Traficaremos aqui teorias do Norte a partir de um ideal transformador que intersecciona as experiências teóricas do Norte com as do Sul, de modo a nos aproximarmos a partir de uma hermenêutica diatópica das experiências, vivências, práticas e imaginários do Sul.

Miñoso (2015), traz alguns questionamentos, a esse respeito, que consideramos necessário reproduzir: O que uma teoria elaborada nos Estados Unidos e na Europa do Norte vem fazer na América Latina e nos diversos contextos do Sul global? Como a abjeção sexual-genérica ocorre em contextos marginais de classe e raça e como eles determinam isso? Trata-se de perguntas que foram sacrificadas, em detrimento de uma discussão sobre gênero e sexualidades. Para a autora, esse processo poderia se aproximar de uma expansão do eurocentrismo e do seu programa humanístico:

[...] o pensamento e a política queer chegam a América Latina através do discurso produzido por elites brancas e brancomestiças tanto acadêmicas como ativistas. Não se trata de um dado de menor importância, pois fala sobre o lugar interessado a partir do qual se produzem determinadas miradas e interpretações (MIÑOSO, 2015, p. 30, tradução nossa).

Desta forma, a aceitação incondicional e não crítica da universalização de conceitos e análises produzidos nas experiências dos Estados Unidos e da Europa é bastante problemática, tendo em vista que escondem a diferença colonial, ao impor conceitos e categorias de experiências e vivências não existentes aqui. Esse contexto, segundo Miñoso (2015), contribui para dificultar a produção de ferramentas e categorias adequadas a nossas experiências e vivências.

A ativista, ativista e *drag queen* Perra (2014), traz alguns questionamentos parecidos com os de Miñoso (2015), a partir de uma crítica radical a utilização do queer enquanto teoria na América Latina, vejamos:

Hoje falo situada geograficamente no Sul, mas muitas vezes parece que me valido falando a partir do Norte, como seguindo um pensamento que nos guia a matriz do dominador. Refiro-me com isto a como os novos saberes de Gênero se acumulam de repente em nossos limites territoriais e nos enquadram com novas etiquetas para fomentar e entender o exercício da existência e suas diferenças sexuais. [...] Existimos desde que nos descobriram? [...] Nossos ancestrais foram vestidos com roupas estranhas à sua cultura original, cortaram os seus cabelos para diferenciá-los entre homens e mulheres e não permitiram, tomando-as por aberração, todas as práticas intersexuais que produziam alterações à moralista mente espanhola (PERRA, p. 2014, 02).

A artista e *drag queen*, está questionando a lógica colonial de criação da diferença sexual e de gênero, continuada na colonialidade pela estrutura simbólica e material, e continuada também a partir das explicações das teorias de gênero e em certa medida a teoria queer. Ela questiona o caráter crítico dessa teoria e a viabilidade de sua utilização no contexto do Sul global enquanto crítica ao eurocentrismo e a colonialidade, visto que se trata de uma explicação sobre o sexo, as sexualidades e o gênero importada e utilizada muitas vezes acriticamente.

Em Perra (2014), a teoria queer é colocada sob suspeita, mas acaba por ser utilizada como teoria disruptiva que não cabe nas caixinhas de heterossexualidade, bissexualidade e transexualidade, entre outras identidades normatizadas. Por fim, ela utiliza esse conceito, mesmo sob suspeita, com a esperança de ser um lugar possível de existência também para os sujeitos abjetos sudacas. Conclui ela: “tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o queer se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer” (PERRA, p. 2014, 08).

O trânsito ou viagem, da teoria queer para o Brasil e para toda a América do Sul de forma acrítica que Larissa Pelúcio denomina ironicamente de “cu do mundo”, é testemunha de geopolítica do conhecimento. Para o teórico trans Bourcier (2015), é preciso ir além da tradução, por isso, acreditamos em um processo de tráfico teórico que possa na fronteira Norte-

Sul produzir uma terceira via sudaca, ir além do desencobrimento da colonialidade e do racismo epistêmico e a partir de uma *práxis* produzir algo novo.

Desta forma, entendemos, junto com Miñoso (2015), que uma teoria que pretende tombar de fato as bases ontológicas de universalidade das categorias de identidade construídas como fixas, precisa substituir essa por uma análise histórica dos meios que possibilitaram a configuração de um padrão mundial de poder eurocêntrico que configuram as práticas, dispositivos e identidades superiores e inferiores necessárias à sua existência.

Nesse sentido, pensamos ser importante, como aponta a teórica e feminista lésbica Miñoso (2015), Rea e Amâncio (2018) e o teórico trans Bourcier (2015), uma nova genealogia não branca da teoria queer desde sua origem de rua enquanto luta política dos movimentos sociais, de rua porque foram construídos principalmente por artistas, ativistas, *drag queens*, pessoas trans, negras, chicanas e pobres.

Para Bourcier (2015), nada teria acontecido na teoria queer sem a desconstrução das subculturas nas quais as identidades desviantes, e, destacamos, negras, latinas e pobres, problematizavam as normas locais com seus corpos e suas vivências abjetas e criativas de desconstrução. Para o autor, é preciso despersonalizar essa teoria se quisermos fazer uma teoria que funcione - na nossa compreensão - uma teoria que funcione a partir de uma *práxis* política dissidente transformadora.

É preciso apontar para uma genealogia não branca da teoria queer, assim como essa surgiu enquanto termo de xingamento nos guetos da Europa e depois como movimento social nos guetos dos Estados Unidos, guetos esses, não brancos, marcados pelas diásporas, por classe e processos coloniais. Rea e Amâncio (2018), destacam que antes da teorização de Lauletis considerada umas das primeiras autoras a usar a palavra queer na academia e Butler umas das principais teóricas. Na verdade, quem utilizou primeiramente o termo queer com o sentido de desconstrução performativa em um de seus textos teóricos foi a autora chicana Gloria Anzaldúa, inclusive citada em alguns textos de Lauletis, mas por muito tempo esquecida.

Anzaldúa (2005), faz essa articulação como uma estratégia de fronteira para desestabilizar as diferenças sexuais e de gênero, mas também raciais, culturais e de classe. A autora, enquanto pessoa de origem mexicana nos Estados Unidos, ou seja, não branca e lésbica que escrevia em uma língua que não era sua de origem, mais que era tomada, traficada como forma de desconstrução, nos coloca que:

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as

raças porque a queer em mim, existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (ANZALDÚA, 2005, 707-708).

Anzaldúa se autodenomina queer e mestiça, a autora utiliza o signo “mestiça” como uma terceira via dialógica, fruto da articulação criativa de culturas, surge da sutura da linha abissal que foi imposta pelo poder colonial. Esse conceito/signo acaba por surgir como um lugar de acolhimento, de ligação e de ponte com a intenção de tombar os binarismos que a modernidade produziu para fundar o poder hegemônico moderno, e fundar no lugar uma terceira coisa que tem a proposição de diálogo, que consideramos ter a perspectiva de um diálogo diatópico entre as diferenças.

O conceito/signo de queer de Anzaldúa é utilizado com o mesmo sentido de mestiça, mas o segundo demarca sua raça. É um conceito de terceira via construída a partir da produção performativa que essa utilização provoca ao ser assumida como teoria ou como, no caso da autora, “identidade”. A diferença está na utilização das palavras e de suas origens culturais, a mestiça é uma palavra latina sua origem étnico-racial e queer uma palavra da língua inglesa que denota seu corpo e seu desejo lésbico.

Anzaldúa (2005), acaba por utilizar palavras em inglês e em espanhol tendo em vista que não pertence a nenhum desses dois lugares, mas a um terceiro a surgir, vejamos: “o *mestizo* e o queer existem nessa época e nesse ponto do continuum evolucionário com um objetivo. Somos uma mistura que prova que todo sangue é intrinsecamente ligado entre si, e que somos crías de almas similares” (ANZALDÚA, 2005, 712).

Sobre esse aspecto identitário, para Preciado (2011), a partir de estratégias políticas como a identificação estratégica, identificações negativas como “sapatas”, “bichas”, “travesti” e “viados” são transformadas em possíveis lugares de produção de identidades, resistindo à normalização e ao poder totalizante e universalizante. Os movimentos e as teorias queer respondem por meio de estratégias, ao mesmo tempo, hiperidentitárias e pós-identitárias fazendo uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes, desta forma, a força política de resistência vem de sua capacidade para investir nas posições de sujeitos “abjetos” fazendo disso, lugares de resistência.

Para Miñoso (2015) é preciso olhar para o passado sem cair em uma idealização desse ou de qualquer outra epistemologia. É preciso olhar para o passado para percebemos o que

deixamos de ver, e, assim, fazer uma genealogia das práticas do presente. Para a autora, ao fazermos uma nova genealogia sobre as teorias de gênero e sexualidades, assim como do feminismo e da teoria queer, é possível perceber que a forma histórica de contestação e os sentidos de verdade e justiça de determinada comunidade é combinada por essa.

É possível perceber também a violência epistêmica e material a qual uma multiplicidade de povos e culturas foi submetida na expansão colonial; formas de assimilação, reinterpretação e adaptação de significados culturais sobre as origens e tradições comunitárias, assim como a configuração e reconfiguração da organização social dentro do Moderno Sistema Colonial de Gênero. Além disso, a imposição de categorias como raça, sexo e gênero, como também as múltiplas formas como o sujeito racializado mostra-se um agente histórico que resiste criativamente a partir de uma *práxis* transformadora, a colonialidade e aos novos imperialismos neoliberais (MIÑOSO, 2015).

Para o feminismo Latino-Americano, a ênfase teórica encontrada, em autores decoloniais como Anibal Quijano, de que a raça é a categoria que forma o sistema-mundo da colonialidade é insuficiente e mesmo “totalizante” para a compreensão das especificidades de gênero, além de essencialista e naturalizadora, pois toma o sexo como dado da natureza, organizando sempre da mesma forma as relações entre os sujeitos. Segundo Lugones (2011), ao pensar desta forma aceitam-se tacitamente as premissas eurocêtricas sobre gênero e ignora-se que não apenas a racialização, mas também a generificação dos povos foram artifícios coloniais de subjugação.

Para Lugones (2011), a colonialidade de gênero deseja nomear não apenas uma classificação de povos, mas o próprio “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as tornam aptas para a classificação, o processo de sujeitificação, a tentativa de tornar os colonizados menos que seres humanos” (LUGONES, 2011, p. 108, tradução nossa), visto que a América pré-colonial conhecia outras formas de viver os gêneros e as sexualidades que não a imposta pela estrutura colonial, aqui não se trata de retorno a uma suposta essência, mas a constatação de que o binarismo é um projeto colonial e que as comunidades e povos tradicionais viviam e construíam suas identidades de forma mais fluida.

No entanto, mesmo diante dos limites explicitados pelos autores e autoras discutidos até aqui, concordamos como o que coloca tanto Perra (2014), como Anzaldúa (2005), discutido mais acima, como também Flores (2008), citada por Miñoso (2018), sobre a teoria queer. Entendemos que a partir de um processo de tráfico teórico crítico e de construção de uma nova genealogia é possível utilizar os conceitos como ferramentas políticas, ou seja, utilizar a conceituação a partir de novos processos. Processos construídos na fronteira e articulados a uma

interseccionalidade para ativar suas operações políticas de forma adequada a uma nova realidade, ou seja, a realidade e as vivências sudacas.

A insistência em utilizar a teoria queer parte do fato já apontado por Perra (2014) e exemplificada por Anzaldúa (2005), de que enquanto ferramenta política ela ainda parece ser um instrumento indispensável no processo de desconstrução das normatividades heterossexuais compulsórias e binárias de gênero e sexualidades, ou seja, do discurso hetero, mas precisa ser revisitada, desconstruída a partir de uma genealogia que demarque seu compromisso com as vivências sudacas.

Nessa direção, para Pereira (2015), a teoria queer é uma teoria que, apesar de surgir no arcabouço da lógica eurocentrada, surge enquanto crítica à epistemologia moderna, como aponta também Miñoso (2015). Conforme o primeiro autor é uma teoria que desde seu início se põe em perspectiva com a contração de abdicar-se da autoridade e privilégios de teoria. Assim, seu próprio nome é uma provocação acadêmica, segundo a análise da autora a teoria queer está aberta a um constante processo de desconstrução e decolonização.

Trata-se, de uma teoria que vê como única possibilidade de existência afastar-se de si mesma para, paradoxalmente, construir-se como possibilidade. No entanto, mesmo como potência subversiva, a teoria queer não é externa à colonialidade nem há como pensá-la isolada dos contextos geopolíticos, por isso a necessidade de também ser questionada radicalmente a partir de uma nova genealogia.

Em contrapartida, entendemos que o pensamento de fronteira não nega a modernidade europeia, mas, a ressignifica criticamente a partir de tráficos e de seu *locus* de enunciação. Esse pensamento contra-hegemônico é produzido nas fronteiras epistêmicas, no espaço da diferença colonial, estabelecida entre a produção do pensamento hegemônico eurocêntrico com as produções decoloniais, a partir de tráficos epistemológicos. Mignolo (2011, p. 28, tradução nossa), afirma que “o pensamento fronteiriço forte, surge dos deserdados, da dor e da fúria, da fratura de suas histórias, de suas memórias, de suas subjetividades, de sua biografia”

Assim, a decolonialidade representa uma estratégia que vai além da transformação, ou seja, supõe também construção e criação pelos movimentos de resistência, ou seja, uma *práxis* transformadora. Neste sentido, para Mignolo (2011), trata-se de um reordenamento da geopolítica do conhecimento em duas direções: a crítica da subalternização na perspectiva dos conhecimentos invisibilizados e a emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade de categorias suprimidas sob o ocidentalismo e o eurocentrismo.

Ao relacionar teoria queer e pensamento decolonial Pereira (2015), traz que essas teorias se configuram em campos abertos que se definem na medida em que se interseccionam e são afetados pelos Outros. Desta forma, o que tornaria o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que às duas teorias não são saberes fechados em si mesmos, mas movimentos de abertura para a diferença, para epistemologias outras e para outras formas de pensar e ser.

“Os corpos queer são constituídos na diferença colonial. Não há como separar corpos abjetos, sexualidades dissidentes de localização geográfica, língua, história e cultura. A teoria queer é também uma política de localização – queer e pensamento decolonial são teorias corporificadas” (PEREIRA, 2015, p.418). É então a partir dessa complexidade teórica radicalmente crítica de enfrentamento à normatização e ao silenciamento de raça e classe na discussão de gênero e sexualidades que nos propomos a tentar pensar as vivências queer latino americanas dos sujeitos LGBT Sem Terra em uma perspectiva interseccional.

Nessa direção, é preciso, então, dar maior visibilidade às fontes da teoria queer não branca e entender melhor as contribuições dessas para experiências e vivências não brancas. Uma dessas teorias é a *Queer of Colour*⁷² trazida por Puar (2013) Rea e Amâncio (2018) e/ou do queer decolonial Miñoso (2015), Perra (2014) e Pereira (2015). Essas, produzidas por ativistas, teóricos e artistas em sua maioria não brancos, desencobrem a colonialidade da teoria queer branca de primeira onda a partir de categorias como a interseccionalidade e o sistema mundo colonial moderno.

Desta forma, pensamos que só há como pensar gênero distanciado das experiências coloniais e neocoloniais de raça, classe e as implicações do imperialismo e do neocapitalismo dentro de uma lógica da colonialidade como vem se fazendo há muito tempo⁷³ se quisermos manter as lógicas coloniais de opressão, visto que essas categorias ao não ser interseccionadas ou relacionadas a outros marcadores sociais da diferença parecem não contribuir para a compreensão e o enfrentamento das realidades de gênero vivenciadas no Sul global, diferentes das realidades do Norte.

⁷² Segundo Rea e Amâncio (2018), o sociólogo afrodescendente, Roderick A. Ferguson define a *Queer of Colour* como uma “interrogação das formações sociais em termos de interseções de raça, gênero, sexualidade e classe, com o interesse particular em destacar como essas formações correspondem ou divergem de ideais e práticas nacionalistas. A análise *Queer of Colour* é uma empresa heterogênea que deriva do feminismo das mulheres não brancas, de análises materialistas, da teoria pós-estruturalista e da crítica queer” (FERGUSON, 2003, p. 147 *apud* REA; AMANCIO, 2018, p. 16).

⁷³ Os relatórios de Simões e Carrara (2014) e Franch e Nascimento (2020), apontam um histórico de poucos trabalhos no campo dos estudos de gênero e sexualidades no Brasil a partir de uma perspectiva interseccional, quando principalmente relacionados a identidades desviantes a norma heterossexual, mas também um crescimento dessas articulações nos últimos anos.

5.2.1.2 A interseccionalidade como ferramenta metodológica para a construção de uma perspectiva Queer Decolonial

Nessa empreitada, a análise interseccional que surge no feminismo negro norte-americano, mas não só como também na América Latina e em outras partes do mundo desde Sojourner Truth (2014)⁷⁴ em 1851 que já fazia essa articulação no seu conhecido discurso improvisado na Convenção dos Direitos das Mulheres de Ohio quando questionou: “Eu não sou uma mulher?”⁷⁵ passando pelo Coletivo lésbico *River Collective*⁷⁶, e por Lélia Gonzalez⁷⁷

⁷⁴ Destacamos, a partir da leitura que Kyrillos (2020) faz de Collins e Bilge (2016), que a interseccionalidade não surge na academia com a teorização de Kimberlé Crenshaw nos anos de 1980, ela enquanto articulação surge, na verdade, da *práxis* política e da reivindicação de mulheres negras como Sojourner Truth e dos movimentos Sociais de mulheres negras em todo o mundo, que questionavam e questionam a representação política das mulheres feita no feminismo apenas a partir da categoria de gênero, o que não representava a diversidade de vivências de mulheres não brancas e até mesmo de mulheres brancas pobres. A não articulação histórica do surgimento do conceito primeiro enquanto prática dos movimentos sociais e depois, na academia enquanto política acadêmica é para as autoras um dos motivos do esvaziamento que o conceito vem ganhando nos últimos anos.

⁷⁵ Truth foi uma mulher negra escravizada por 40 anos, que viveu seus últimos 40 anos livre, em 1852 ela subiu ao palco na primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres que aconteceu nos Estados Unidos em um período de emancipação da mulher branca e de início e efervescência do feminismo, ela diz: “e não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 três filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?” (TRUTH, 2014, p. s/n). O discurso dela ficou conhecido como uma das primeiras reivindicações públicas dos direitos das mulheres negras, apesar de não utilizar o termo interseccionalidade em seu discurso, Truth discorre sobre como a classe social que pertence e sua raça era usada pelos colonos como justificativa para escravizá-la a fazendo ter vivências sociais diferentes das mulheres brancas.

⁷⁶ O Coletivo Combahee River foi uma organização negra feminista criada em Boston de 1974 a 1980. Foi fundada por Barbara Smith e seu nome é uma homenagem ao heróico ato de Harriet Tubman, que em 1863 libertou 750 escravos próximo ao Rio Combahee, no estado da Carolina do Sul, nos Estados Unidos. O coletivo foi um instrumento político fundamental que denunciava que o movimento feminista branco não estava aberto a contemplar as especificidades das mulheres negras. O coletivo, é, no entanto, mais conhecido pela criação da Declaração do Coletivo *Combahee River*, documento fundamental na história do feminismo negro contemporâneo e do desenvolvimento dos conceitos de identidade. Segundo Perry (2020), o Manifesto deu início à formação contemporânea do movimento feminista negro que nasceu na década de 1970, assim como suas convicções básicas, bem como os desafios de uma organização autônoma de feministas negras. Ainda hoje uma das principais contribuições do texto é a abordagem integrada e relacionada para compreender as experiências das mulheres negras. Uma frase, logo no primeiro parágrafo, resume este aspecto: “estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados” (p. 1). As principais ideias e práticas feministas do Coletivo foram pensadas para articular a luta contra o heterossexismo e a opressão econômica, isso indica desde o início a intersecção também das vivências não só negras e femininas como também lésbicas e a heterossexualidade como um problema a essas vivências.

⁷⁷ Pode-se dizer que Lélia Gonzalez (1988), inaugura o pensamento contra hegemônico do feminismo latino-americano a partir de conceitos que relacionam categorias como “amefricanidade” marcadas pela colonização. A autora constrói seus conceitos a partir dos espaços de fronteira que ela encontra sobre os corpos das mulheres negras, questionando as categorias analíticas das Ciências Sociais para apontar a realidade social de gênero na perspectiva da mulher negra, distanciando-se criticamente do pensamento eurocêntrico. Desta forma, a autora recupera as histórias de resistência e de luta das mulheres colonizadas contra a violência colonial que as inferiorizam.

(1988), no Brasil, até chegar à teorização de Kimberlé Crenshaw, é indispensável para a análise de gênero e diversidade sexual a partir das especificidades interseccionais da realidade dos povos dissidentes sudacas em seus contextos culturais e geopolíticos, visto que esse conceito tenta enquanto reivindicação superar a ideia de unidade e universalização dos grupos e das identidades, já que tenta localizar as diferenças, opressões e ações políticas que perpassam os corpos Outros, considerando marcadores sociais como, classe, raça, gênero, entre outros, inter-relacionados. Neste sentido:

[...] a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.177).

Essa perspectiva demanda enxergar o outro, a partir do que ele/ela é em sua multiplicidade de vivências, o que é um desafio, pois, de acordo com Crenshaw (2002, p. 09-10) “uma das razões pelas quais a interseccionalidade constitui um desafio é que, francamente, ela aborda diferenças dentro da diferença”, ou seja, a interseccionalidade é uma proposta que leva em consideração as múltiplas vivências sociais e marcadores às quais os sujeitos são submetidos socialmente.

Entendemos aqui os conceitos de classe e raça, assim como de gênero dentro do dispositivo moderno colonial da colonialidade, que se articulam em processos interseccionais e performativos. Entendendo a partir de Akotirene (2019), que é importante os ativismos sociais e teóricos conceber a existência da matriz moderna colonial em que suas relações de poder estão articuladas em estruturas múltiplas e dinâmicas, todas merecedoras de atenção crítica. Essas estruturas combinadas vão requerer dos grupos constituídos por elas: “1. Instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; 2. Sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários; 3. Atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão (AKOTIRENE, 2019, p.14).

Nessa direção entendemos que o colonialismo deixa como herança a colonialidade que “baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, esferas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e em escala societária” (QUIJANO, 2000, p. 342, tradução nossa).

Segundo Gonzalez (1988), o racismo nas Américas apresenta principalmente duas formas para manter a opressão dos povos negros e ameríndios: o racismo aberto e o racismo disfarçado. O primeiro é encontrado principalmente em países anglo-saxônicos onde prevalecem os *apartheids* sociais como os Estados Unidos. O segundo prevalece a partir das teorias de miscigenação e assimilação que produzem a ideia de “democracia racial” acontecendo principalmente no Brasil, onde a partir do branqueamento via mistura de raças cria-se o mito da inexistência do racismo pela miscigenação, impedindo a consciência objetiva do racismo e de suas práticas cruéis.

Já a classe, é um dos conceitos centrais do marxismo incorporados às teorias latino-americanas a partir do *locus* de enunciação do Sul global. O conceito de classe está diretamente relacionado a divisão social e a divisão do trabalho, assim como também a divisão racial e de gênero. A ideia de classe que nos filiamos também está relacionada a uma perspectiva pós-estruturalista e pós-colonial de construção social e performativa que se dá pela linguagem e pelos corpos, então na nossa compreensão a classe social assim como todas as identidades não seriam substâncias, nem culturais e muito menos materiais, mas sim performatividades culturais e materiais, não existem antes do sujeito, são produzidas pelo sujeito.

Para a Piscitelli (2012), a perspectiva de interseccionalidade de Crenshaw possibilita a compreensão das consequências entre duas ou mais formas de interação das diversas formas de subordinação: sexismo, racismo, classe ou ainda LGBTIfobias. Essa forma de entender as interações entre a subordinação dá a possibilidade de superar a ideia de superposição de opressões, ou seja, o discurso de que a mulher negra sofre opressão duplamente.

Nessa perspectiva “a interseccionalidade trataria da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, confluindo e, nessas confluências, constituem aspectos ativos do “desempoderamento” (PISCITELLI, 2012, p. 202). Não obstante, destacamos a partir de Akotirene (2019, p. 28) que “na heterogeneidade de opressões conectadas pela modernidade, afasta-se a perspectiva de hierarquizar sofrimento, visto que todo sofrimento está interceptado pelas estruturas”.

Ou seja, não se trata de hierarquizar qual opressão é maior, ou qual sujeito sofre mais, muito menos, sobre soma de opressões, mas sim, sobre como essas se articulam e produzem desigualdades e ainda como essas são enfrentadas a partir de processos de *práxis* criativas e agenciamentos políticos.

A perspectiva de interseccionalidade de Crenshaw é a tentativa importante de mostrar como diversas categorias se relacionam para construir as desigualdades, mas segundo Piscitelli (2012), a concepção apresenta diversas fragilidades e entre essas está a ideia de fusão da

concepção de diferença com a de desigualdade, visto que a diferença nem sempre pressupõe desigualdade. Outra questão é que nessa concepção as identidades aparecem sempre como subordinação, ou seja, como o produto da subordinação empenhadas pelas estruturas sociais.

Uma outra crítica é feita pela feminista queer de origem indiana Jasbir Puar (2013), para ela a reiteração euro-americana dos estudos da mulher e da história do feminismo reiterada na categoria de interseccionalidade, em certa medida, desconsidera as contribuições pós-coloniais e decoloniais sobre as categorias de raça, gênero, classe e sexualidades dissidentes. Assim como também a tentativa de estabilizar a categoria “mulheres de cor” utilizada no eixo citado, de forma centralizada na ideia de nação. Por isso mesmo, muitas autoras negras brasileiras preferem utilizar o termo “mulheres não brancas”, se referindo a mulheres indígenas, negras, mestiças, asiáticas, etc.

Uma outra concepção crítica de Puar (2013), que achamos relevante pontuar sobre sua compreensão da utilização da interseccionalidade, é a ideia de que ela parece tanto estar intervindo nas estruturas capitalistas que estruturam os sujeitos e estabelece os direitos, como, em simultâneo, pode estar reproduzindo os sujeitos disciplinares, quando essa categoria pressupõe uma identidade específica, um exemplo seria “mulheres de cor”.

Já para Akotirene (2019), a interseccionalidade precisa de orientação geopolítica, mas do ponto de vista branco imperialista as intelectuais estadunidenses negras são possuidoras de saberes periféricos do Sul-nortista, dessa forma, também sofrem racismo e sexismo epistêmicos impostos pelo saber do Norte global. Assim, antes de serem estadunidenses, são negras, por isso refletem experiências pós e decoloniais das águas atlânticas como nós.

Em contrapartida, as intelectuais brancas, lésbicas e gays também sofrem, com as LGBTfobias, com o machismo e heterossexismo, no entanto, ainda assim gozam de certo privilégio banco que as intelectuais negras, independente do gênero e da sexualidade, não possuem. Desta forma, a relação dialógica entre as intelectuais negras Sul-nortistas e as Latino-americanas se dá principalmente pelas vivências forjadas no racismo, fruto de processos coloniais.

As vivências negras de homens e mulheres negras e indígenas heterossexuais ou LGBTs é o que conecta essas vivências, ou seja, o processo colonial que suas vidas são atravessadas, é claro que cada experiência geopolítica tem suas especificidades, mas o *modus operandi* do racismo, do sexismo, da racionalização e das LGBTfobias têm uma estrutura social que foi universalizada em todo o planeta terra, tendo em vista a conquista de terras e o controle dos corpos.

Um problema que a interseccionalidade enfrenta também passou a acontecer após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância que ocorreu em Durban, na África do Sul, no ano de 2001, a categoria conquistou popularidade, o que fez com que seu significado inicialmente pensado por Crenshaw fosse também esvaziado, no que se refere a sua origem histórica, sua crítica e também enquanto metodologia, por isso aqui retomamos a genealogia do conceito.

Para Akotirene (2019), a categoria de Crenshaw visa ser um instrumento teórico-metodológico à inseparabilidade estrutural que categorias como racismo, capitalismo e cisheteronormatividade possuem enquanto produção de avenidas identitárias onde as pessoas não brancas são diariamente atingidas nesse cruzamento de gênero, raça e classe, aparatos coloniais.

Discordamos apenas da ideia de sobreposições que seu texto parece pressupor, mesmo que construídas a partir de críticas a hierarquização. Na nossa compreensão, seguindo as ideias de Puar (2013) e Piscitelli (2012) e até mesmo a própria Crenshaw (2002) não há sobreposições, mas relações, cruzamento ou interação de opressões e não só opressões como também forças agenciais, que aqui estamos considerando enquanto a força criativa que surge da práxis pedagógica e política dos coletivos e movimentos sociais, essa última não pensada por Crenshaw.

Para além dessas críticas, Piscitelli (2012), aponta algumas outras, existentes no uso da categoria interseccionalidade que seguem a perspectiva de Crenshaw. A primeira se refere à excessiva ênfase aos eixos classificatórios – opressões-, sem dar suficiente destaque a experiência política enquanto uma experiência criativa, e um segundo aspecto seria a fixidez das relações de poder ao ser consideradas apenas nos termos dos eixos de opressão.

Desta forma, para Piscitelli (2012), na concepção de Crenshaw, o poder aparece sempre como negativo, ignorando os complexos processos de construção do poder, apontadas, por exemplo, por Foucault, onde o poder aparece também como positivo, produtor. Mas, também os processos de agenciamento⁷⁸ da *práxis* política dos movimentos sociais que constroem dentro da fronteira, do conflito, novas subjetividades, identidades, novas pedagogias e formas de vida.

⁷⁸ Segundo Puar (2013, p. 356), “o termo “agenciamento” (em português) ou *assemblage* (em inglês) é, na verdade, uma tradução desafortunada, visto que o termo original, em francês, no trabalho de Deleuze e Guattari é *agencement*, que significa design, *layout*, organização, arranjo e relações, tendo como enfoque não o conteúdo, mas as relações. Nesse trabalho estamos, no entanto, considerando esse processo agencial enquanto um processo criativo que surge das alianças, ou relações sociopolíticas na práxis dos movimentos sociais.

Há outras abordagens críticas pontuadas por Piscitelli (2012) e Puar (2013) de interseccionalidade que podem trazer uma contribuição ao debate ao considerar que os processos os quais os indivíduos tornam-se sujeitos não apenas os assujeitam, mas dão possibilidades a esses sujeitos se se organizar politicamente e agir criativamente sobre sua realidade. Nesse sentido, marcadores sociais de identidade como gênero, classe, etnicidade/raça não seriam apenas formas de categorização limitantes, mas a oferta simultânea de possibilidades e ferramentas de ação política.

A partir das reflexões de Avtar Brah, Piacitelli (2012), nos diz sobre as relações interseccionais que ao considerar a distinção entre desigualdade e diferença na categoria de interseccionalidade ou categorias de relação, termo proposto por Avtar Brah, as diferenças passam a nem sempre corresponder a opressão. Desta forma, uma pergunta a ser feita nesse campo é, se a diferença em determinado contexto corresponde a desigualdade, exploração, subalternidade, ou a igualdade, diversidade, e/ou ainda, a formas de agenciamentos políticos. Desta forma, há a possibilidade de ação política por meio de agências dentro das relações de poder,

Em termos antropológicos, a agência é a capacidade de agir, mediada social e culturalmente, realizando ações que têm efeitos nos outros. Na medida em que envolve efeitos, envolve dimensões de poder. Marilyn Strathern (2006) trata da agência chamando a atenção para a relevância de não confundir o agente com a pessoa. De acordo com ela, o agente age tendo outro em mente e a maneira de agir revela a modalidade de pessoa em jogo. Essa é uma ideia particularmente fértil para pensar em ações que, orientadas por diferentes interesses, evidenciam diferentes modalidades de pessoa, mais “individuais”, ou relacionais, como corporificação de relações (PISCITELLI, 2012, p. 204).

Não obstante, a noção de agência não pode ser confundida como expressão de autonomia, de livre escolha e livre-arbítrio, muito menos como sinônimo de resistência, no sentido de poder que se exerce contra a dominação, assim como é utilizado por algumas linhas dos estudos subalternos, feministas e de gênero e sexualidades. Desta forma, a autora explica que as primeiras acepções sobre agência acabam por ignorar a ação cultural hegemônica sobre as intenções e ações humanas, assim não existe livre escolha, livre-arbítrio e nem autonomia plena diante de relações de poder. Já a segunda acepção, se aproxima da agência e implica muitas vezes ações de agência, mas a resistência, por si só, não é agência, pois essa implica ações criativas para além do enfrentamento da resistência (PISCITELLI, 2012). Neste trabalho, estamos, no entanto, considerando esse processo agencial enquanto um processo criativo que

surge das alianças, ou relações sociopolíticas na práxis pedagógica e política dos movimentos sociais.

Para Piscitelli (2012), nesse contexto das interseccionalidades ou categorias de articulação, é importante saber como operam os sistemas de opressão que geram as desigualdades, mas principalmente como os agentes políticos operam sobre as classificações que lhes são colocadas na construção de novos espaços políticos. Para a autora, nesse debate as noções sobre diferença, poder e agência são mais importantes.

Ainda concordamos com Akotirene (2019), quando ela coloca que, o projeto feminista negro, desde sua fundação, trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas ao nível global. Indistintamente, seus movimentos vão desde onde estejam as populações não brancas, sejam hetero ou LGBTQs acidentadas pela modernidade colonialista, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça.

Nesse sentido, o feminismo negro dialoga diretamente entre e com as vias, ou avenidas de opressão, do racismo, capitalismo, da cisheteronormatividade, das LGBTQfobias, entre outras vivências não só de mulheres mas também de pessoas LGBTQs. Entendemos que as pedagogias produzidas neste campo de uma *práxis* política precisam ser aprendidas por pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (LGBT), entre outras identidades dissidentes de gênero e sexualidades, assim como faz o Coletivo LGBTQ Sem Terra.

Conforme aponta Akotirene (2019), entendemos que é importante descolonizar as perspectivas hegemônicas de interseccionalidade que foram capturadas pelo capitalismo, e nesse sentido adotar o Atlântico como a fronteira de opressões cruzadas, pois esse território de águas trata da história e migração forçada de africanas e africanos. Além disso, as águas podem cicatrizar feridas coloniais causadas pela Europa, expressas em etnias e nas culturas afogadas em binarismos identitários. No mar Atlântico temos o saber de uma memória salgada do escravismo.

Desse modo, mostra-se urgente pensar queer dentro de uma perspectiva de gênero e sexualidade como revide epistêmico decolonial produzido pelas margens assujeitadas em contraposição à margem colonial, principalmente racial e LGBTQfóbicas. Parece ser justamente essa ousadia criativa que parte do assujeitamento abjeto, como força política, junto com a crítica a geopolítica da colonialidade de gênero e do ser que precisam ser pensadas.

Deste modo, nos propomos a utilizar a interseccionalidade como a possibilidade metodológica de articulação de uma teoria queer decolonial para o diálogo com as LGBTQs Sem

Terra, a partir de novas torções geoculturais locais e abertas a suas *práxis*, a fim de pensarmos juntos uma teoria queer a partir de marcadores sociais sudacas. O uso do termo/conceito decolonial associado a teoria queer na nossa compreensão tem a pretensão de destacar principalmente o eixo de raça e classe próprios da colonialidade dentro da teoria de gênero que, como vimos, foi historicamente embranquecida, silenciando outros marcadores sociais.



Ney Matogrosso (81 anos) - É um cantor, compositor, dançarino, ator e diretor brasileiro, ícone d cultura queer nacional, conhecido por suas performances extravagantes e questionamento dos padrões de gênero. Iniciou sua carreira no grupo musical Secos & Molhados (1973-1974), e sua carreira solo com o disco Água do Céu - Pássaro (1975). É considerado pela revista Rolling Stone como a terceira maior voz brasileira de todos os tempos.

6 COSTURANDO O ARCO-ÍRIS METODOLÓGICO DA PESQUISA

Não aguentava mais
 O dirigente dizia não haver espaço para viado no Movimento
 Todo militante tem que ter postura de homem
 Dizia isso em tom de deboche em uma plenária de cem militantes
 Eu estava ali, entre os cem, buscando passar despercebido
 Minha voz efeminada me denunciava
 É Viado
 Meu rebolar incontrolável denunciava
 É Bicha
 Não havia casca para me esconder
 Meu corpo de bicha preta
 Estava despido
 Não aguentava mais
 Por que tinha que sair do Movimento?
 O que eu tinha feito de errado
 Minha forma de ser, o que prejudicava na organização?
 Cansei
 GRITEI
 De mim ecoou um grito preso
 As lágrimas caíam
 E me quebrei em cacos, estava nu na frente dos cem
 O eco do meu grito chegou aos meus ouvidos
 "Sou viado sim, o que isso tem de mau!"
 Sou militante desta organização
 Também construo esse Movimento
 Todos me olharam surpresos
 O dirigente se calou
 A LGBTfobia se calou
 Eu fui me juntando em cacos
 A certeza que tive
 Veio do meu peito ofegante
 Eu existo e resisto

Assumimos nosso processo de pesquisa como um processo contra-hegemônico de enfrentamento e de desconstrução do pensamento e da cultura historicamente heterossexual e eurocentrada, compreendendo que o modelo de racionalidade científica instituído pela modernidade é um modelo totalitário e universalista, na medida em que nega as possibilidades interculturais das diversas formas de conhecimento que não se pautam pela racionalização moderna.

Para Santos (2003, p. 32) “o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato”. O autor utiliza essa frase para sintetizar o projeto da ciência moderna enquanto um projeto distante da vida e das diversas cores que esta compõe. Além de sinalizar o caráter cruel da ciência que objetifica a natureza e os sujeitos para estabelecer seu poder.

Partindo dessa constatação das ciências hegemônicas, propomos aqui uma reflexão sobre as problemáticas da ciência moderna, tais como: a pretensa universalização, a objetividade e o mito da neutralidade científica. Apontamos a crítica empenhada principalmente pelos movimentos sociais a partir de sua *práxis* pedagógica contra o sistema mundo moderno, assim como também das teorias Pós-estruturalistas, Pós-coloniais e Decoloniais.

Assumindo que a pesquisa e a escrita científica podem auxiliar no processo de luta e transformação social nos espaços educacionais, fica o questionamento, como fazer isso um ato de militância? E ainda, quando trabalhamos com os grupos populares, será que conseguimos entender o compreender do outro, ou continuamos a ler a realidade a partir de velhos pressupostos?

Para Garcia (2011), é urgente pensar a teoria no espaço acadêmico, a partir de um projeto emancipatório que se proponha a reaproximar a teoria da prática e a prática da teoria. Potencializando os sujeitos que vêm sendo excluídos e impedidos de aprender a dizer a sua própria palavra, de tal modo que possam potencializar as suas próprias vidas, nos comprometendo em um processo de mudança social coletivo disposto a diminuir as distâncias culturais, transformando as fronteiras do saber-poder.

Lage (2008), a partir da teorização de Sousa (2000), traz que a relação estabelecida entre poder e conhecimento tem se traduzido em um verdadeiro epistemicídio⁷⁹ e dentro desta perspectiva inscreve-se a ideia da competição epistemológica. Assim, a imposição da

⁷⁹ Boaventura de Sousa Santos designa por epistemicídio, o processo de destruição criativa promovido pela ciência moderna em defesa do seu privilegiado estatuto de verdade universal.

hegemonia do saber “verdadeiro” se constrói como universalidade, como única forma de conhecimento, uma universalidade repleta de promessas para o desenvolvimento da humanidade. Todas a serviço da exploração e da eliminação das diferenças, do pluralismo e da multiplicidade, visto que, o mundo nunca foi tão explorado quanto na modernidade.

Desta forma, é ilusão pensar que a ciência moderna ampliou as possibilidades de um conhecimento confiável. O que ela realmente fez foi tornar o conhecimento insuficiente, unificado e universalizado em experiências escassas. Ao expandir certas fronteiras, ela eliminou ou silenciou outras, e, com isso, aos poucos foi limitando as possibilidades de conhecimento e saberes produzidos na experiência humana.

Assim, a partir da ideia de relativismo dos saberes situados na diferença, a ciência moderna se coloca como a detentora da verdade universal, supostamente aplicável a qualquer realidade. Foi então sobre a racionalização da ideia de universalidade e principalmente da ideia de neutralidade científica que a ciência silenciou os saberes populares e os conhecimentos da diferença. Desta forma, “com este estatuto canônico, de aplicação universal e irrestrita, relativiza todas as outras formas e expressões de conhecimentos, ensaiando-lhes o conteúdo de tal modo, que perdem a dimensão de alternativa” (LAGE, 2008, p. 56).

No entanto, para Garcia (2011), hoje, sabemos que a crença na neutralidade e na objetividade, tão importante a ideologia hegemônica, tem sido desmascarada, quando pesquisadores como Maturana nos fizeram compreender que o conhecimento não conseguirá ser útil às Ciências Sociais se pretender fazê-lo sob a compreensão de que o conhecer é um conhecer "objetivamente" o mundo e, independente daqueles que fazem e vivem tal realidade. Deste modo, não é possível conhecer objetivamente fenômenos sociais nos quais o próprio observador pesquisador que descreve o fenômeno está envolvido, mesmo que não o creia. Não obstante, livres da armadilha da verdade objetiva e real, estaremos entregues ao campo das dúvidas e incertezas, que, afinal, são uma boa razão para pesquisarmos, visto que, como parece evidente, quem tem certezas não tem motivos para pesquisar.

No campo da filosofia, segundo Peters (2000), o pós-estruturalismo no século XX descentra o sujeito do estruturalismo e da verdade cartesiana, propondo novos olhares sobre este. Desta forma, a partir da concepção de genealogia de Nietzsche, a verdade ontológica é questionada, colocando-se em evidência mais do que antes a crítica a verdade e a ênfase na pluralidade de interpretações. Ainda conforme o autor, Derrida, a partir de proposições e questionamentos de Nietzsche, Heidegger e Saussure questiona as estruturas que governam o pensamento binário e dicotômico, demonstrando dentro desta discussão a sustentação da

hierarquia, ou economia, do valor de um dos termos da oposição, utilizando-se do conceito de desconstrução.

Para Louro (2001), a desconstrução das oposições coloniais tornaria visível a interdependência de cada um dos polos. Trabalhando para mostrar que cada pólo contém o outro, de forma desviada ou negada. Desta forma, a desconstrução indica que cada pólo carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido. “A operação sugere também o quanto cada pólo é, em si mesmo, fragmentado e plural. Para os teóricos/as queer, a oposição heterossexualidade/ homossexualidade – onipresente na cultura ocidental moderna – poderia ser efetivamente criticada e abalada por meio de procedimentos desconstrutivos” (LOURO, 2001, p. 548)

O pensamento de desconstrução das oposições, da norma binárias e das estruturas de saber-poder da cultura disciplinar moderna é ampliada principalmente pelo multiculturalismo intercultural e feminismo, e posteriormente pelo pós-colonialidade e decolonialidade que enfrentam principalmente essa discussão das oposições coloniais e dos binarismos que sustentaram a invasão não só dos territórios, mas também do imaginário simbólico do Sul.

Nessa direção, para o pensamento Pós-colonial e Decolonial a pós-modernidade, autoconcedida na perspectiva de universal da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantendo a lógica universal e monocultural tanto do pensamento da esquerda e da direita da Europa ou do Atlântico Norte para fora de sua crítica. A diferença colonial imaginada na ideia do pagão, do bárbaro, do selvagem e do subdesenvolvido é um lugar passivo nos discursos pós-modernos. Desta forma, para essa corrente de pensamento, a visibilidade da diferença colonial, no mundo moderno, começou a ser percebida com os movimentos de descolonização inicialmente de independência a partir do século XVIII (MIGNOLO, p.37, 2005). E continuam com o enfrentamento à colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero.

Desta forma, a cultura científica é também uma cultura colonial, construída na ideia de superioridade do saber e de uma suposta legitimidade de universalidade. No entanto, como já mencionado, a ciência tem enfrentado nos últimos anos duras e justas críticas, que estão a incendiar os debates por uma ciência multicultural, crítica decolonial, antiLGBTfóbica e antirracista. Neste cenário, uma série de questionamentos sobre o histórico monólogo científico está em questão.

5.1 Caminho metodológico da pesquisa

Diante desse processo, não teríamos como, se não, discutir nossa pesquisa por uma perspectiva qualitativa, por acreditarmos que, desta forma, a riqueza simbólica, epistemológica e pedagógica dos fenômenos foi preservada. Na nossa compreensão é a abordagem que melhor pode contribuir para responder à questão que levantamos sobre as experiências do Movimento Sem Terra com as vivências identitárias LGBTs e a *práxis* pedagógica decorrente desse processo.

Segundo Minayo (2008, p. 21) “a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado”. Aprofundando-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, num vértice não perceptível e captável em equações e médias estatísticas. Nessa mesma direção, Creswell (2007), contribui ao apontar que:

Os procedimentos qualitativos apresentam um grande contraste com os métodos da pesquisa quantitativa. A investigação qualitativa emprega diferentes alegações de conhecimento, estratégias de investigação e métodos de coleta e análise de dados. Embora os processos sejam similares, os procedimentos qualitativos se baseiam em dados de texto e imagem, têm passos únicos na análise de dados e usam estratégias diversas de investigação (CRESWELL, 2007, p. 184).

Sobre a importância de compreender o mundo sensível, simbólico e subjetivo do universo estudado, Minayo (2008), nos afirma que a pesquisa qualitativa:

[...] trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 2008, p. 21-22).

Desta forma, é com o intuito de preservar a profundidade dos sentidos, significados e das narrativas e enunciados estudados que utilizaremos a pesquisa qualitativa, entendendo que tanto a subjetividade do pesquisador quanto a subjetividade dos participantes da pesquisa (informantes) farão parte desse processo de discussão enquanto *práxis*.

5.2 Tipo de estudo segundo os objetivos

Nossa pesquisa é do tipo exploratória e explicativa. Exploratória, pois nossa análise da ANPEd e BDTD aponta para uma realidade pouco explorada, a esse respeito Andrade (2006,

p.124), vem nos dizer que, “a pesquisa exploratória é o primeiro passo de todo trabalho científico”. Complementando-o, para Gonçalves (2003):

É aquela que se caracteriza pelo desenvolvimento e esclarecimento de ideias, com objetivo de oferecer uma visão panorâmica, uma primeira aproximação a um determinado fenômeno que é pouco explorado. Esse tipo de pesquisa também é denominada “pesquisa de base”, pois oferece dados elementares que dão suporte para a realização de estudos mais aprofundados sobre o tema (GONSALVES, 2003, p. 65).

Também foi explicativa, porque tem a preocupação central de compreender como é construída a agenda política do Coletivo LGBT do MST e quais as *práxis* pedagógicas decorrem desse processo produzido pelo MST. A esse respeito, Gil (2010, p. 28) nos traz que as pesquisas explicativas “são aquelas pesquisas que têm como preocupação central identificar os fatores que determinam ou que contribuem para a ocorrência dos fenômenos”.

5.3 Método da Pesquisa

De modo a atender a demanda e objetivos de nossa pesquisa, utilizaremos o Método do Caso Alargado (MCA) de Boaventura de Sousa Santos (1983), esse método consiste em alargar a compreensão da realidade através de um caso particular estudado estendendo as conclusões desse estudo a outros casos. Não se trata de mera generalização, mas sim de encontrar singularidades e elementos estruturais em comum que unam o caso conhecido aos não-conhecidos.

Esse método parte das compreensões antropológicas e sociológicas, e passa a abordar enquanto método de pesquisa não só as estruturas que circunscrevem o caso investigado, ou seja, os aspectos mais amplos que abarcam os fenômenos, mas também suas especificidades e singularidades, o que há de minucioso e detalhado. Não isolando, desta forma, o objeto de pesquisa de seu contexto. Nesse sentido, para Santos (1983):

Ele opõe à generalização positivista, pela quantidade e pela uniformização, a generalização pela qualidade e pela exemplaridade. Em vez de fixar a quantidade de casos (observação) adequada, o método de caso alargado escolhe um caso ou um número limitado de casos em que se condensam com particular incidência os vetores estruturais mais importantes das economias internacionais dos diferentes participantes numa dada prática social setorial. Em vez de reduzir os casos as variáveis que os normalizam e tornam mecanicamente semelhantes, procura analisar, com o máximo de detalhe descritivo, a complexidade do caso, com vista a captar o que há nele de diferente ou mesmo de único (SANTOS, 1983, p. 11).

Entendemos a partir de Lage (2013), que o melhor método de pesquisa não é o mais conhecido ou o de domínio amplo, mas é aquele que consegue investigar todos os pontos mais importantes para que o resultado da pesquisa seja alcançado. Por isso, a fim de atender a demanda e objetivos de nossa pesquisa, utilizamos o MCA. Corroborando com Santos (1983), para Lage (2013):

[...] o Método do Caso Alargado propicia uma conclusão de maior profundidade sobre a investigação realizada, incidindo não apenas sobre os casos estudados – isoladamente ou comparados – mas, porque oferece uma estrutura metodológica capaz de ampliar o espectro das reflexões, amplia o universo da análise, de modo que esta possa discorrer acerca de questões importantes relacionadas com o tema e presentes na sociedade (LAGE, 2013, p. 56).

Diante do exposto, acreditamos que o Método do Caso Alargado propicia ao pesquisador uma visão do estudo para além da dimensão do estudo de caso convencional e também da dimensão local. Desta forma, o método se diferencia do estudo de caso convencional quando amplia as conclusões da pesquisa alargando os fatos, ao possibilitar comparar a realidade local com uma outra, em um outro lugar, mas a partir das mesmas condições estruturais, sociais e subjetivas, propiciando conclusões mais profundas do caso estudado.

5.4 Delimitação e Local da Pesquisa

Nosso estudo está delimitado enquanto campo ao MST-PE, especificamente, ao MST de Pernambuco de vários assentamentos, localizados no território camponês do município de Caruaru-PE. Escolhemos esse campo pela relevância que ele representa para a sociedade pernambucana e nordestina no que se refere a luta pela terra e reforma agrária.

5.5 Fontes de Informação e os sujeitos da pesquisa

Elegemos como fontes de informações, os documentos: 1) o relatório do Primeiro Seminário Nacional de Formação Política do Coletivo LGBT Sem Terra: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); 2) o Caderno Diversidade Sexual no MST: Elementos para debate (2018); 3) o Documento Coletivo LGBT Sem Terra, linhas políticas e organicidade (2019); e 4) o Caderno Diversidade Sexual e de Gênero n.º 1 – LGBT Sem Terra Rompendo cercas e tecendo a liberdade (2021). Entendendo que são *locus* das discussões e da *práxis* educativa e pedagógica sobre gênero e sexualidades dissidentes no MST.

Desta forma, conforme Araújo (2019), o estudo sobre a *práxis* pedagógica do MST se fundamenta na percepção de que o campo da ação criadora deste Movimento se dá a partir de dois movimentos próprios, esses se referem tanto ao âmbito da inovação epistemológica a partir das elaborações de documentos e cadernos pedagógicos e outra no nível organizacional, instâncias, marchas, escolas, etc.

São também fontes de informação 5 militantes Sem Terra. Entre esses/as LGBTs e heterossexuais. Os participantes da pesquisa são militantes do MST, tanto heterossexuais quanto homossexuais, visto que, a pesquisa se direciona a uma reflexão dialógica, pautada em uma perspectiva não diferencialista. Duas são heterossexuais, uma é integrante do Setor Nacional de Educação do MST e a outra, a coordenadora do Setor de Gênero. As outras 3 são militantes do Coletivo LGBT do MST, duas lésbicas e um gay. Os critérios de inclusão das militantes LGBTs foram a participação direta na organização política do coletivo LGBT do MST e o aceite ao convite de participação nas entrevistas.

No que se refere as colaboradoras heterossexuais a pesquisa de Simões e Carrara (2014) ao analisar 4 anos de trabalhos feitos na Anpocs⁸⁰ sobre os temas de gênero e diversidade sexual no Brasil, aponta em sua análise realizada em pesquisas no campo da antropologia, que as pesquisas que fazem essa abordagem analisam os sujeitos dissidentes de gênero e sexualidades em separado aos processos relacionais, sociais, políticos e interpessoais que os circunscrevem. Ou seja, as LGBTs têm sido pesquisadas separadamente das pessoas não LGBTs que diretamente se relacionam com elas, como, por exemplo, familiares, grupos de formação, agressores e apoiadores.

Essa constatação trazida pelos autores é de profunda relevância porque se não enfrentada pode dificultar a compreensão das vivências LGBTs, assim como dificultar a construção de estratégias político-pedagógicas que compreenda suas vidas de forma ampliada. Por isso, consideramos relevante analisar junto com os sujeitos dissidentes de gênero e sexualidades do MST, militantes heterossexuais, principalmente porque os dissidentes sexuais e de gênero Sem Terra, estão contidos em um movimento social maior que é o Movimento Sem Terra.

O quadro a abaixo mostra mais informações sobre as participantes⁸¹:

⁸⁰ Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), é uma entidade de direito privado sem fins lucrativos que reúne diversos centros de pós-graduação e de pesquisa em antropologia, ciência política, relações internacionais, sociologia, de todo o Brasil, como anteriormente mencionado.

⁸¹ Por escola pessoal todas as participantes optaram por manter seus nomes originais na pesquisa, enquanto forma de visibilizar suas lutas, resistências e a autoria de suas narrativas, desta forma, acatamos aqui essa escolha.

Quadro 7 - Dados gerais das participantes⁸² da pesquisa

Participantes	Sexo/Gênero	Raça/etnia	Idade	Cidade	Cargo ou Função no MST
Régis	Gay/Cis	Pardo	39	Palmares	Coordenador Estadual do coletivo LGBT Sem Terra em Pernambuco, Integrante da Coordenação Nacional do Coletivo LGBT Sem Terra e Dirigente executivo do Setor de Educação do MST Pernambuco
Rubneuzza	Hetero/Cis	Negra/Indígena	54	Caruaru	Integrante do Coletivo Nacional de Educação e direção estadual
Cida	Hetero/Cis	Negra	42	Serra Talhada	Integrante da direção Nacional do MST e Coordena o Setor de gênero Estadual
Zezinha	Lésbica/Cis	Negra	35	Ouricuri	Dirigente do MST região do Sertão do Araripe, Dirigente do Setor de Frente de Massa do Nordeste e do Coletivo LGBT Sem Terra no Sertão do Araripe
Flávia	Lésbica/Cis	Negra	43	Caruaru	Coordenadora Nacional do Coletivo LGBT Sem Terra e Coordenadora Estadual do Setor de Educação do MST/PE

Fonte: Criado pelo autor

As participantes abarcam uma grande extensão do território pernambucano da Zona da Mata ao sertão, então temos um participante de Palmares, Zona da Mata, duas que moram no agreste pernambucano, mas que são nascidas na Bahia e da Zona da Mata, e duas que são do sertão, das cidades de Serra Talhada e Ouricuri.

Das 5 participantes, 3 moram em territórios da reforma Agrária, Rubneuzza, Cida e Zezinha, e duas moram na cidade Flávia, tendo em vista a proximidade da secretaria do MST que fica estrategicamente na cidade no bairro do Vassoural, desta forma mora em um apartamento do MST, na cidade de Caruaru. Já Régis entra no MST como educador e como aliado à causa, desta forma, como já tinha moradia continua morando na cidade.

⁸² Mantemos os nomes reais das participantes conforme escolha pessoal e autorização das mesmas

Das 5 participantes, apenas duas não são do Setor de Educação, Cida, Coordenadora do Setor de Gênero de Pernambuco e Zezinha, Coordenadora do Setor de Frente de Massas, as outras 3, Rubneuzza, Régis e Flávia, são do Setor de Educação. No entanto, Zezinha, Régis e Flávia, além dos Setores que participam, acumulam ao menos uma segunda função nos Coletivos LGBTs do Movimento, seja, regional, Estadual ou Nacional. Todas as participantes têm funções em seus setores também ao nível Estadual, Regional e Nacional.

Além disso, todas as participantes, identifica-se enquanto negra ou indígena, 3 informaram que são negras, um pardo, se se classifica conforme o IBGE enquanto negro, que seriam: pretos e pardos, e uma informa que é indígena e negra, tendo em vista sua ancestralidade multirracial e étnica, essa discussão étnico racial será melhor aprofundada nos capítulos de análise.

5.6 O caso do coletivo LGBT Sem Terra: as linhas narrativas que compõem sua história

O caso do Coletivo LGBT Sem Terra foi tecido aqui neste trabalho, a partir da narrativa individual de cinco militantes do MST. Por meio da narrativa individual que conta a história de vida de cada uma, temos ao fim um tecido coletivo que remonta a história, a memória, as políticas e as dimensões pedagógicas produzidas e em produção dentro da organicidade de um Coletivo que surge da necessidade de sujeitos com corpos e experiências de vida marcadas pela colonialidade, pelo machismo e pelas LGBTfobias.

A partir de 2013 às militantes dissidentes de gênero e sexualidades do MST, dentro de um contexto social de crise política e acirramento que culmina na deposição da presidente Dilma em 2016, vão se organizando na perspectiva de reivindicarem o direito às suas vivências e identidades dissidentes, na cultura cisheteronormativa, machista LGBTfóbica e colonial. Um dos marcos desse debate sobre as identidades de gênero e sexuais LGBTs dentro do Movimento foi o 1º Seminário “O MST e a Diversidade Sexual” ocorrido em 2015, realizado na Escola Florestan Fernandes (ENFF), em Guararema, em São Paulo. Esse reuniu cerca de 30 militantes LGBTs Sem Terra de 13 estados do Brasil, o seminário passou a concentrar e a unificar diversos espaços de formação de gênero e sexualidades que já vinham ocorrendo desde 2013, no Movimento, agora unificada e nacional.

Depois desse momento, diversas ações e políticas internas surgem, desde as Normas Gerais alteradas pela luta interna auto-organizada das LGBTs no âmbito organizativo geral do MST, perpassando pela educação, cultura e direitos sociais. Em seguida, as LGBTs Sem Terra auto-organizam o Coletivo LGBT Sem Terra, criado em 2015. Quando passou a ser parte

integrante da organização do Movimento em 2017. Quando são criados grupos de estudos sobre gênero e diversidade sexual para a formação política dos/as militantes Sem Terra, articulando temas de ancestralidade, território, intersecção, sexualidade, classe, raça e gênero.

As militantes participantes da pesquisa foram contactadas, a partir da técnica *Snowball* (Bola de neve) de Baldin e Munhoz (2011). A *Snowball* é uma técnica metodológica qualitativa utilizada em contextos sociais muito amplos onde o número de participantes não é o que mais importa, mas, por outro lado, se eles ou elas atenderem aos critérios e objetivos da pesquisa previamente escolhidos e, consentem em participar, assim como indicar outros/as participantes.

O objetivo era ter ao menos 3 participantes que preenchesse as especificidades de ser integrante do Coletivo LGBT Sem Terra e, ao menos 2 participantes heterossexuais de setores importantes que dialogam diretamente com o Coletivo, como o de Gênero e/ou Educação, ou ainda dirigente estadual/Nacional, para que pudéssemos perceber como as heterossexuais têm visto a atuação do Coletivo e tem sido impactada por ele.

Estão seguindo a técnica *Snowball* e, a partir de alguns contatos iniciais indicados pela orientadora da pesquisa e feitos pelo pesquisador, a gente vai contactando as participantes da pesquisa. Inicialmente a gente sai com dois nomes a partir da indicação da orientadora que tem longa experiência de pesquisa com os movimentos sociais e uma relação também de longa data com o MST Pernambuco e com o Assentamento Normandia.

Os nomes iniciais são de Rubneuzza, uma das militantes fundadoras do MST no estado de Pernambuco e Flávia, uma das primeiras LGBTs a se assumir no Movimento e Coordenadora Nacional do Coletivo LGBT. O pesquisador também tinha o contato de Rosa Amorim, filha de Rubneuzza nascida nas trincheiras do MST, lésbica e, então, candidata a deputada Estadual de Pernambuco. A primeira pessoa que entramos em contato foi Rosa, visto que ela estava por entrar em uma campanha eleitoral e talvez tivesse menos tempo que os demais devido às demandas que essa empreitada exigia.

Rosa, nos atendeu cordialmente e aceitou o convite, mas pediu para a entrevista ser feita depois das eleições, visto que já estava bastante ocupada e, simultaneamente, informa ser lésbica, mas não fazer parte do Coletivo LGBT Sem Terra, e por isso indicou Flávia e Régis que participam ativamente desde o início da formação do Coletivo e exercem cargos de liderança Estadual, regional e Nacional nele. A partir desses contatos a primeira pessoa com a qual conseguimos marcar a entrevista foi Régis, que aceitou prontamente participar via *Google Meet*, visto que mora na cidade de Palmares, o pesquisador está em Caruaru e o descolamento não seria possível para o participante naquele momento, vejamos em sua narrativa como Régis se apresenta e apresenta o Coletivo LGBT Sem Terra:

I) O caso narrativo de Régis: “Então, é com muita honra que a gente diz que, nosso sangue também é sangue Sem Terra. Aí a gente levanta a bandeira do MST e diz, essa bandeira é colorida”

Não sou assentado nem acampado no MST, moro na zona urbana, em Palmares, todo o meu envolvimento com o campo é através do meu trabalho como educador social e da minha militância. Durante a semana eu trabalho, estou em espaços institucionais para sobreviver e nos finais de semana eu milito (RÉGIS, MST, 2022).

[...] eu sou novo no MST, eu entrei no MST em 2016, eu era professor da EJA Campo em Palmares, e aí na primeira formação, no dia 14 de junho de 2016, eu conheço o MST e me apaixono, eu tinha consciência do MST, mas como um povo marginalizado, então essa data fica marcada por mim. Eu conheci que o MST tinha setores e a partir daí eu comecei a me envolver, porque eu já era um militante da educação a partir da educação do campo. Tanto que com o tempo eu vou ganhando espaço e hoje sou reconhecido como um militante do MST, algo que falo com muito orgulho (RÉGIS, MST, 2022).

Sou dirigente estadual do coletivo LGBT do MST e eu tenho uma cadeira na direção estadual representando o Coletivo LGBT Sem Terra, e faço parte da Coordenação Nacional do Coletivo LGBT Sem Terra, além de participar da executiva do Setor de Educação do MST no Estado. Nós não ficamos só no Coletivo, nós estamos em todos os setores. É uma forma de mostrar para o Movimento que nós LGBTs existimos em todos os setores (RÉGIS, MST, 2022).

Tudo! é clichê falar assim, mas o coletivo para mim né? é tudo... é o que me possibilitou a deixar de ser branco né? Ter uma ideia branca das coisas, para dar espaço a diversidade. Ao entendimento da luta política de classe. O coletivo é o que faz meu coração bater, é o que bombeia meu sangue. Quando eu entro no MST pela educação e depois na luta do Coletivo LGBT, tudo muda, meu corpo se transforma, em todos os sentidos, desde as coisas mais simples, o coletivo me possibilita viajar, conhecer outros lugares, outras realidades né? Diferentes da minha (nesse momento ele mostra certa emoção e euforia ao falar e sorrir, ao mesmo tempo que gesticula as mãos). E é preciso deixar claro aqui que o Coletivo ele está dentro de um processo político e educativo, então o Coletivo é o que me possibilita aprender, ensinar, buscar mais informações quando eu não sei, buscar um jeito de falar, porque, por exemplo, tem pessoas evangélicas no MST também, então é preciso ter uma forma, um jeito de falar com elas, e isso eu tenho aprendido dentro do MST e na minha atuação no coletivo (RÉGIS, MST, 2022).

A nossa segunda participante foi Rubneuzza, indicada pela professora Allene. Régis também nos indicou Flávia, Cida e Zezinha, mas as entrevistas foram se dando conforme a disponibilidade das participantes. Rubneuzza foi indicação da professora Allene Lage, a entrevista se deu em uma manhã ensolarada no Assentamento Normandia em sua residência, onde ela nos recebeu com muita atenção e com bastante disponibilidade, conversamos por mais de uma hora. Vejamos, a partir de suas narrativas, como Rubneuzza se apresenta e como ela apresenta o Coletivo LGBT:

II. O caso narrativo de Rubneuzza: “é uma construção, e se você assumir isso politicamente, você também vai se educando e, nas falas, as piadas passam a deixar de existir, seja com mulher, seja com LGBT”.

Há 34 anos estou no MST, o meu esposo chega no Extremo Sul da Bahia em 1987, onde eu morava, na expansão do Movimento, porque em 1985 no primeiro congresso nacional o Movimento tira como principal bandeira de luta a ocupação, e aí a busca da territorialização em todo o país. Aí o Movimento delega pessoas para vir ajudar a organizar o Movimento no nordeste. Então quando o movimento chega lá na Bahia, inclusive meu companheiro que chegou, aí a gente começou a se envolver porque eu era da pastoral da juventude, então quando foi para organizar mesmo a ocupação a forma de encontrar pessoas para vir ajudar no trabalho de base era via igreja, via sindicato, a gente tinha uma igreja muito atuante né? Que era conduzida pela teologia da libertação, aí então chegou esse grupo, é um convite para eu participar de uma reunião em que meu companheiro estava vindo de Santa Catarina para organizar a ocupação de terras. Então eu entro desde o início lá na Bahia, aí isso acontece em 1987 e a gente fica até 1990, nus casamos em 1988, eu tive meu filho em 1989, aí a gente veio para Alagoas para acompanhar o nordeste porque naquele período o Movimento não tinha estrutura como tem hoje né? Estava tudo começando, não tinha estrutura para acompanhar a questão jurídica, a questão de formação, então só tinha a secretária nacional em São Paulo e aí criou-se a secretaria em Maceió, Alagoas para acompanhar o Nordeste, tanto juridicamente quanto na articulação política na imprensa, a gente tinha muita repressão da polícia naquele tempo, quer dizer a repressão nunca cessou, sempre foi constante, principalmente tinha muitos resquícios da ditadura ainda. Então a gente vai para Alagoas e ficamos até 1992, quando a gente mudou para Pernambuco, os estados foram se consolidando, ganhando estrutura. Aí a gente veio para Pernambuco, a secretaria chegou a vir, mas não tinha mais função e aí a gente se incorporou, por que a gente acompanhava o nordeste né? Eu era da formação, meu companheiro sempre na frente de massa organizando as ocupações aí, quando veio para Pernambuco assumiu o Setor de Educação em Pernambuco em 1992. A gente estava aqui no dia da ocupação da Normandia, a gente tinha o trabalho de base né? Em Caruaru e região, no dia da ocupação a gente estava aqui, em todos os despejos a gente estava aqui (RUBNEURA, MST, 2022).

Acho que o Coletivo promove seminários e chama os dirigentes para participar e aí vai criando um movimento educativo né... Então o Coletivo LGBT, foi educando o Movimento, educando os mais velhos nesse olhar mais atento, mais cuidadoso, mais responsável, mais respeitoso e... com a causa, e, é isso né... Eu particularmente tive a experiência de ter uma filha que em um determinado momento se assume lésbica... e eu não, ou dizer para você que foi fácil... para mim foi assim, porque eu convivía com os LGBT no Setor de Educação e então eu dizia eu estou em outro patamar....., mas bastou minha filha dizer que era, que isso me desestruturou e foi muito difícil aceitar que a minha filha era lésbica então..., mas teve duas coisas assim que me fez amadurecer... o primeiro foi compreender que o problema não era dela o problema era meu eu que tenho que rever... por isso que eu digo que é cultural né? na minha geração não era debatido... não era visto e quando a gente passa a ver ... não era comum.... não era natural aceitar... então ... só que eu estava convivendo, estava defendendo... e quando aconteceu isso eu ... e, por que pode com os outro e não pode comigo? E sabe quem me disse isso, quem me deu um tapa na cara, um choque de realidade? Minha mãe... (RUBNEURA, MST, 2022).

[...] então ficamos sabendo que minha irmã também era lésbica e aí todo mundo preocupado com mainha a gente aí meu Deus do céu, mainha não pode saber... porque isso porque aquilo.. Protegendo mainha dessa informação... quando minha soube mainha disse... Ué se na família de todo mundo pode porque na minha não pode? Falei meu deus do céu eu tô pior do que minha mãe? Não é possível (rir) aí eu disse -não, Rubneuzza, o que é isso? vai tomar vergonha nessa sua cara e ... Então o que que aconteceu... meu filho mais novo presenciou o beijo de Fernanda Montenegro com outra atriz na novela e quando ele viu o beijo ele disse: - Eca minha mãe duas mulheres se beijando, eu falei assim pode se beijar, elas são namoradas, mais mulher não namora com mulher... eu falei- namora, sim-, ele era bem pequenininho. Rosinha não namora com Gardieer, Carina Namora Elisa...- Não namora não, eu nunca vi elas se beijando! E eu falei namora. O que me impressionou foi que uns dois dias depois ele estava brincando com os colegas, lá na secretaria e não sei como eu percebi que eles estavam discutindo sobre isso. E eu só ouvi a voz dele dizendo de longe – pode, sim, mulher namora com mulher, Carina namora com ... Ou seja, se naquele momento eu não tivesse tratado com meu filho de forma natural, ele iria reproduzir isso. Eu posso ter problemas da minha geração, mas meu filho vai conviver entendendo, eu acho que é esse o papel da educação, sabe? se naquele momento eu estivesse colocado para meu filho um sentimento homofóbico, ele iria ter outra mentalidade, naquele momento eu desconstruí, eu disse pode, sim, mostra com naturalidade, sabe?

eu acho que é esse o papel que a gente tem na educação de aceitar as diversas formas de amar para que as novas gerações possam ter um outro olhar, uma nova convivência, um outro jeito de ver o mundo. Eu aprendi primeiro como uma posição política, depois entendendo, e, é esse posicionamento político, e, é essa a forma que vai fazer com que a gente também eduque as novas gerações, é esse pensamento que vai fazer com que as novas gerações possam respeitar a causa, né? e as várias formas de amar então são esses elementos, o Coletivo LGBT tem esse papel educativo dentro do Movimento, de ser essa voz da causa e nos educar essa geração anterior ver de outra forma e poder educar as novas gerações para que supere essa visão preconceituosa, machista e homofóbica (RUBNEURA, MST, 2022).

A nossa terceira participante foi a militante Cida, ela foi indicada por Régis e aceitou prontamente a entrevista, no entanto, no dia em que a entrevista se deu, Cida tinha outro compromisso logo após, por isso, a entrevista de Cida foi a mais rápida e, a que tem menos elementos, talvez nem se configure como uma narrativa, pois as respostas são muito diretas e a participante não adentra muito em sua história de vida, mas mesmo assim trazemos a entrevista de Cida visto a sua disponibilidade de participar da pesquisa e por sua entrevista trazer elementos importantes que contribuem com a pesquisa. A entrevista de Cida foi realizada via *Google meet*, por escolha da participante, vamos a sua entrevista:

III. O caso narrativo de Cida “para nós o Coletivo LGBT é muito importante, porque eles sempre estiveram na luta, ali do nosso lado, e nunca tiveram reconhecimento, além de sofrer muito preconceito, né?”

A importância do Coletivo é a seguinte, quando a gente começa a discutir dentro do Movimento a importância do Coletivo LGBT é porque eles são seres humanos e estão na luta como nós a cada dia e quando a gente discute lá no sexto Congresso: Uma reforma agrária popular ela não se dá só na conquista do direito à terra, mas na conquista dos direitos sociais né? Então, **para nós o Coletivo LGBT é muito importante porque eles sempre estiveram na luta ali do nosso lado e nunca tiveram reconhecimento além de sofrer muito preconceito, né?** Na hora de uma mística na hora de uma fala, então quando é criado o coletivo em 2014 e começa as primeiras discussões eles vêm a se somar no debate político também e histórico de nosso país. Então é muito importante o coletivo e acreditamos que o coletivo tem muito o que avançar ainda, mas é muito bom eles estar participando desse movimento histórico do nosso país. Então é não deixar as LGBTs voltarem para o armário, né? Estão aí no debate político a cada dia, a cada momento, mesmo a gente sabendo que a violência é grande a gente perdendo companheiro, mas a cada companheiro que a gente aprende dentro desse processo fortalece a nossa força (CIDA, MST, 2022).

A segunda pessoa que aceitou e nos concedeu uma entrevista foi a militante lésbica Zezina, a entrevista foi feita via *Google meet*, tendo em vista a distância dos interlocutores e a disponibilidade da entrevistanda. A mesma mora no sertão de Pernambuco, é Dirigente do MST região do Sertão do Araripe, Dirigente do Setor de Frente de Massa do Nordeste e do Coletivo LGBT Sem Terra no Sertão do Araripe. Vamos a sua apresentação narrativa:

IV. O caso narrativo de Zezinha “o Coletivo traz um momento histórico para gente enquanto sujeitos LGBT”

Na minha compreensão, quando a gente começou a discutir a questão do LGBT no MST, é porque a gente já tinha um público muito grande, tanto de jovens, homens e mulheres e a gente acabava procurando um espaço no qual a gente pudesse se enquadrar, sentir bem, a gente era tratado como sujeito que fazia parte da luta mais a gente não tinha uma discussão sobre os LGBTs dentro do MST, então essa discussão vai iniciar em 2013, e a gente enquanto LGBT, que estava no movimento e a gente acabou entendendo que a gente precisava criar um coletivo que ele tivesse respaldo dentro das pautas de discussão dentro do MST. Então a gente acaba em 2015, brigamos na reunião da Coordenação Nacional e a coordenação Nacional.... e, é quando a gente consegue criar o Coletivo naquele momento e depois consegue colocar um companheiro gay para representar o Movimento numa cadeira da direção Nacional que é o companheiro Alessandro, então para nós, foi uma vitória muito grande em relação à luta que a gente vinha movimentando (ZEZINHA, MST, 2022).

[...] porque nós estávamos distribuídos em muitos espaços em nossos setores, na comunicação, frente de massas e principalmente tinha um público muito maior na educação, mas a gente não sentia que éramos reconhecidos como LGBTs naqueles momentos, a gente era visto como sujeitos, militantes que contribuíram com a luta, mas em certos espaços o pessoal não respeitava nós enquanto LGBT, e aí a gente discutiu que teria que ter nosso coletivo dentro do Movimento e em 2015 conseguimos empossar um companheiro para representar esse coletivo (ZEZINHA, MST, 2022).

Olhe a importância é que **o Coletivo traz um momento histórico para gente enquanto sujeitos LGBT** dentro do MST e eu vou contar só uma história que eu vivi uma vez que eu estive num espaço, isso foi no ano de 2004, quando eu ainda não fazia parte da direção do MST e eu participei de uma atividade que a gente chamava de laboratório, e aqui em Pernambuco a gente na região metropolitana do Recife e chegando nesse laboratório a gente só tinha um gay e uma lésbica, então a lésbica era eu, e o gay era o Erivan, que hoje é Ruth Venceremos candidata a deputada em Brasília, e a gente via a questão dos olhares diferente né? Da direção para gente, isso era em 2004 em pleno século 21, e era como se a gente não fizesse parte daquele mundo, e então naquele encontro que nós tivemos que foi um encontro de uma semana, então eu acredito que dentro do Movimento, até hoje, foi o período que a gente mais sofreu preconceitos (ZEZINHA, MST, 2022)

A última participante a ser entrevistada foi Flávia, ela foi uma das primeiras a ser contactada tendo em vista que foi indicada, pela professora Allene, por Régis, Por Rosa e por Rubneuzza. No entanto, por incompatibilidade de agendas, a entrevista foi adiada algumas vezes, visto que a mesma é uma das Coordenadoras nacionais do Coletivo, além de Coordenar o Setor de Educação do MST Pernambuco e, estava organizando uma formação nacional do Coletivo LGBT do MST sobre saúde e as vivências LGBTs que aconteceu na Bahia no mês de julho de 2022. Terminada a formação, Flávia nos recebeu em sua residência na cidade de Caruaru para entrevista, a entrevista durou mais de uma hora, Flávia também nos deu alguns documentos do Coletivo que foram analisados, vamos à narrativa de Flávia:

V. O caso narrativo Flávia “a gente já conseguiu colocar fogo nesse armário, praticamente todo mundo tem rinite né?”

Então, sou Flávia, sou do MST e o nosso Movimento tem quase 40 anos e nesses quarenta anos esse movimento camponês é construído com pessoas advindas do Sul né? O MST tem uma origem com uma formação de homens, eram homens líderes que começaram esse debate... e do Sul né? Esses companheiros foram migrando para outras regiões do Brasil, e nesse trabalho de base levando as famílias para a terra, a gente teve contato com pessoas diversas, assim, desde pessoas que vinham

do alcoolismo, pessoas que vinha de situação de drogas, pessoas que estavam passando fome, pessoas que não tinha famílias. Então, o Movimento é um movimento que inclui os sujeitos. Então, desde a gênese do MST os sujeitos LGBTs já existiam, só que não tinham espaço de fala, nós não tínhamos espaços de fala... e os primeiros debates assim que a gente foi... fazendo esse salto histórico, a gente foi sentindo a necessidade de conversar né? (FLÁVIA, MST, 2022).

Há 23 anos, eu cheguei no MST para arrumar um emprego, eu tinha recém terminado o magistério na minha cidade e eu pensei que concluindo o ensino médio eu iria ter um emprego, ilusão, e daí passei um ano sem trabalhar e uma amiga minha conheceu uma liderança do MST do Setor de Educação e na época iria ter um curso ao nível nacional com pessoa que seriam monitores, de jovens e adultos, e aí ela disse -amiga, será que a gente consegue alfabetizar?- Eu disse, eu acho que sim, a gente é professora, né?- Era para ganhar 100 reais, aí a gente foi para essa formação, pela primeira vez saindo assim com muitas pessoas, pessoas que eu não conhecia e aí no terceiro dia ela voltou para Ribeirão e eu fiquei até o fim, até hoje, nunca fui dar aula no Assentamento função que eu fui destinada, porque eu tinha que entrar na segunda-feira e sair no carro da feira era de difícil acesso, aí minha mãe não aceitou, ela era doméstica, na ocasião era aposentada e ela disse -não o que eu tenho dá para a gente sobreviver-, então eu iria para uma comunidade que a gente nem sabia o que era Sem Terra o que era MST, eu mulher, filha única sair na segunda e voltar no sábado para ter esses 100 reais, aí não deu certo, só que eu fiquei me aproximando do pessoal, porque tinha uma secretaria do MST em Ribeirão, eu ia lá curiosa pegava as coisas, dava uma limpadinha nas coisas, aí pronto fiquei até hoje (FLÁVIA, MST, 2022).

(Ser do Coletivo LGBT S em Terra) é fazer com que outros e outras que venham depois da gente possam ter esse espaço mais tranquilo, né? Não precisam lutar por esse espaço, né? a gente está cavando esse caminho e deixando mais florido, mais colorido, mais organizado né? e a gente pensa que outros virão né? outros vão nos seguir e quando a gente faz as formações e tudo muito misto, tem essa questão geracional ela é muito forte nas nossas atividades, a gente vê pessoas como Nice com 67 anos do Norte, mas mora no...ela é lésbica, fazendo sua graduação agora ela faz pedagogia da terra aqui no nosso centro de formação em parceria com a UPE Nice tem esse corpo lésbico de 60 ano, e aí a gente olha para Joyce que é nova tá chegando agora super jovem acho que Joyce deve ter seus 20 anos por aí. Então a existência do coletivo é proporcionar que outras e outros cheguem, né e cheguem em um momento que seja mais fluido, mais suave, mais harmonioso (FLÁVIA, MST, 2022).

Como anunciado, esse espaço aqui é o espaço de apresentação das participantes da pesquisa e de suas narrativas que juntas compõem a história do Coletivo LGBT Sem Terra e do MST, visto que temos integrantes LGBTs e heterossexuais, essa apresentação do caso é um momento importante de nossa metodologia, tendo em vista demarcar o caso em análise, e as experiências narrativas que serão costuradas e articuladas compondo juntas o caso do Coletivo.

Os próximos capítulos seguem com essa costura analítica, visto que aqui o espaço é de descrição de como se deu brevemente a aproximação com as participantes, a realização das entrevistas e o que as participantes trazem sobre si e sobre o Coletivo em suas narrativas.

5.7 Técnicas de Coleta

A fim de responder a nossos objetivos, as técnicas de coleta de dados foram duas, de modo a atender as especificidades que nossa pesquisa e nosso compromisso ético nos coloca.

Entre estas técnicas estão: a pesquisa documental, visto que nos propomos nos objetivos a analisar os documentos produzidos pelo MST, entendidos enquanto *lócus* da formação e construção da *práxis* pedagógica do Movimento e, a entrevista narrativa, visto que não teríamos como adentrar dentro de um campo do simbólico e subjetivo para além do racional e estabelecer um diálogo hermenêutico se de fato não dialogássemos com as militantes LGBTs Sem Terra.

De acordo com Ludke e André (2013), os documentos são utilizados na pesquisa para aprofundar aspectos já estudados ou desvelar novos, é importante também quando se pretende compreender a experiência a partir do pensamento escrito. Os documentos utilizados foram: 1) o relatório do Primeiro Seminário Nacional de Formação Política do Coletivo LGBT Sem Terra: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); 2) o Caderno Diversidade Sexual no MST: Elementos para debate (2018); 3) o Documento Coletivo LGBT Sem Terra, linhas políticas e organicidade (2019); e 4) o Caderno Diversidade Sexual e de Gênero n°1 – LGBT Sem Terra Rompendo cercas e tecendo a liberdade (2021).

Ainda utilizamos a entrevista narrativa com a finalidade de aprofundar as questões investigadas e compreender a narrativa técnica, coletiva sobre a formação da agenda política do Coletivo LGBT do MST, assim como também as pedagogias que decorrem de sua *práxis*. Segundo Jovchelovitch e Bauer (2008), a entrevista narrativa enquanto método e técnica de captação de histórias recebem esse nome do latim que significa *narrare*, ou seja, relatar, ou contar uma história. A ideia básica da técnica, para Schutze (1977), é a reconstrução de acontecimentos sociais a partir da perspectiva construída pelos informantes.

Segundo Apple (2005), enquanto origem metodológica, a entrevista narrativa leva em consideração princípios da fenomenologia social a partir dos pensamentos de Schutz (1971) e Berger e Luckmann (1986). Nessa perspectiva, o conhecimento cotidiano, as experiências e as regras sociais orientam a vida social cotidiana. Nesse sentido, a realidade social é construída pelos membros da sociedade e nessa construção, “acima de tudo, questões sobre os mecanismos de como os membros da sociedade se apropriam individualmente dessas regras sociais e como elas influenciam a prática social são relevantes (APPLE, 2005, p. 14).

A entrevista narrativa é um tipo de entrevista que valoriza a narratividade, ou seja, a construção e reconstrução histórica a partir da oralidade da história de vida contada pelo informante, sem deixar de lado as estruturas sociais nas quais a experiência é construída. Para Apple (2005, p. 17) “a metodologia da entrevista autobiográfica narrativa baseia-se na hipótese de que a narração de experiências pessoais como uma história de vida sem preparação prévia supõe uma máxima aproximação aos fatos efetivamente vivenciados”. Assim, pensamos ser a técnica que melhor se articula com a perspectiva de uma pesquisa do Caso Alargado, visto que

esse está preocupado com as dimensões mais amplas e com as especificidades contidas na narrativa.

Pensamos também que é a técnica metodológica que melhor contribui qualitativamente com a análise feita a partir da Hermenêutica Diatópica. Tendo em vista que a experiência subjetiva, as histórias de vida, a oralidade enquanto saber popular e a memória popular enquanto construção da história coletiva ganham principal destaque. Nessa direção, segundo Jovchelovitch e Bauer (2008):

Através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social. Contar histórias implicam estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 91).

Desta forma, a entrevista narrativa é uma técnica metodológica que se diferencia dos outros tipos de entrevistas que valorizam a descrição em detrimento da subjetividade do discurso narrativo. Muylaert *et al.* (2014), traz a contribuição de Benjamin (1975), a esse respeito, considerando que no procedimento narrativo o sujeito está diretamente implicado na série de eventos evocados. No entanto, na descrição, ele, enquanto sujeito, fica apartado do relato enquanto esse adquire uma dimensão puramente descritiva, observacional e objetivo. Além disso, “gradativamente, a descrição elimina a troca entre a *práxis* e a vida interior, características da narrativa” (MUYLAERT, *et al.* 2014, p. 194).

Assim, as entrevistas narrativas:

[...] se caracterizam como ferramentas não estruturadas, visando a profundidade, de aspectos específicos, a partir das quais emergem histórias de vida, tanto do entrevistado como as entrecruzadas no contexto situacional. Esse tipo de entrevista visa encorajar e estimular o sujeito entrevistado (informante) a contar algo sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social. Tendo como base a ideia de reconstruir acontecimentos sociais a partir do ponto de vista dos informantes, a influência do entrevistador nas narrativas deve ser mínima (MUYLAERT, *et al.* 2014, p. 194).

Nesse sentido, existe na entrevista narrativa uma característica importante que é a colaboração, tanto entre entrevistador e o/a informante, quanto entre informante e sua comunidade, sua história e memória. Assim, a história contada exige a troca, o diálogo entre o entrevistador e os participantes. A narrativa, é, então, uma forma artesanal de comunicar, não tem a intenção de transmitir informações, mas sim conteúdos, são a partir desses que as experiências são transmitidas.

Segundo Jovchelovitch e Bauer (2008), é importante saber que contar histórias pode implicar principalmente duas dimensões: a dimensão cronológica, que se refere a sequência de episódios narrados; e a não cronológica, ou seja, a que não está do lado da contagem do tempo *chronos*, racional. Essa segunda dimensão implica a construção de um enredo a partir da ligação de sucessivos acontecimentos. É então a partir desse que as dimensões individuais, coletivas, simbólicas, entre outras, adquirem sentido na narrativa. Assim, a narrativa não é uma listagem de acontecimentos, mas a contação de uma história construída a partir de diversas camadas ligadas na dimensão do tempo e do sentido.

Nessa direção, o sentido da narrativa não está apenas no fim da narrativa, mas permeia toda a história contada. Por isso, compreender uma narrativa não é apenas seguir uma sequência cronológica de fatos narrados, mas também reconhecer como a dimensão não cronológica se liga à cronológica na construção dos sentidos do enredo (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008). Assim:

[...] a narrativa, portanto, pode suscitar nos ouvintes diversos estados emocionais, têm a característica de sensibilizar e fazer o ouvinte assimilar as experiências de acordo com as suas próprias, evitando explicações e abrindo-se para diferentes possibilidades de interpretação. Interpretação não no sentido lógico de analisar de fora, como observador neutro, mas interpretação que envolve a experiência do pesquisador e do pesquisado no momento da entrevista e as experiências anteriores de ambos, transcendendo-se assim o papel tradicional destinado a cada um deles (MUYART *et al.* 2014, p. 194).

Nessa direção, as entrevistas narrativas são técnicas metodológicas de geração de histórias, e justamente por isso, após a captação e a transcrição dos dados, podem ser analisadas de diversas formas. O processo de captação e análise envolve as características paralinguísticas referentes a: pausas, mudanças na entonação, tom da voz e também silêncios que pode ser transmutado em narrativas não ouvidas, entre outras. Esses processos são fundamentais para captar o não dito, visto que no processo de análise de narrativas é explorado não só o que é dito, como também como é dito (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

Vejamos na tabela abaixo, as principais fases⁸³ da entrevista narrativa segundo estrutura que Jovchelovitch e Bauer (2008), fazem a partir da leitura das regras de procedimento de Schutze (1977):

⁸³ Segundo Jovchelovitch; Bauer (2002), “as regras da entrevista narrativa definem um procedimento de tipo ideal, que apenas poucas vezes pode ser conseguido. Elas servem como um padrão de aspirações” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 103).

Tabela 1 - Principais fases da entrevista narrativa

Fases da Entrevista Narrativa	Regras para a entrevista
Preparação	Exploração do campo. Formulação de questões <i>exmanentes</i> .
Iniciação	Formulação do tópico inicial para narração. Emprego de auxílios visuais (opcional).
Narração central	Não interromper. Somente encorajamento não verbal ou paralingüístico para continuar a Narração. Esperar para sinais de finalização (“coda”).
Fase de perguntas	Somente “Que aconteceu então?”. Não dar opiniões ou fazer perguntas sobre atitudes. Não discutir sobre contradições. Não fazer perguntas do tipo “por quê?”. Ir de perguntas <i>exmanentes</i> para <i>Imanentes</i> .
Fala conclusiva	Parar de gravar. São permitidas perguntas do tipo “por quê”? Fazer anotações imediatamente depois da entrevista.

Fonte: (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008)

Como podemos perceber, a entrevista é basicamente formada por 5 fases. A primeira é a fase anterior a entrevista que seria a - preparação -, consiste na compreensão do campo para a formulação de questões *exmanentes*. A segunda é a - iniciação - que seria o início da entrevista a partir da formulação de perguntas abertas. Depois acontece a - narração central- sem interferências do entrevistador. A - fase de perguntas - que parte de perguntas *exmanentes* para *imanentes*. E a última, - a fala conclusiva - que seria o fim da entrevista.

As questões *exmanentes* trata-se de questões que estão relacionadas ao interesse da pesquisa, ou seja, surgem da aproximação do pesquisador com o tema de estudo. No entanto, essas questões devem ser sempre transformadas em *imanentes*, esse é um processo indispensável da entrevista narrativa. As *exmanentes* dão início a discussão de modo a se obter as *imanentes* ancoradas nas primeiras (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008; MUYART *et al.* 2014). “As questões *imanentes* são temas e tópicos trazidos pelo informante, elas podem ou não coincidir com as questões *exmanentes*” (MUYART *et al.* 2014, p. 195).

A riqueza da entrevista narrativa está ainda no desafio de o pesquisador tornar-se parte do processo “em que ouvir em profundidade o que emerge dos participantes implicados em suas próprias histórias, admite que seja atravessado pela singularidade da trama de significações

que é criada por cada sujeito na Análise e Sistematização de Dados” (MUYART *et al.* 2014, p. 195). Desta forma, a entrevista narrativa articula-se muito bem a análise via hermenêutica diatópica, visto que o pesquisador e os informantes dialogam e são parte de um processo construído em uma dimensão não só racional, mas também simbólica e subjetiva.

5.8 Procedimento de Análise

Associado ao Método do Caso Alargado Santos (1983) e Lage (2013), utilizaremos a Hermenêutica Diatópica de Panikkar (2000, 2004) e Santos (2001, 2004). Entendemos que enquanto abordagem analítica, estabelece relação direta com o MCA e com a entrevista narrativa. Tendo em vista que levanta outros vieses em detrimento das análises estruturalistas hegemônicas da ciência moderna a partir do diálogo⁸⁴ hermenêutico intercultural estabelecido entre diferentes saberes culturais outrora silenciados ou invisibilizados que se comunicam em determinado contexto social.

Raimon Panikkar é um espanhol de origem indiana, considerado o autor que construiu o quadro teórico da hermenêutica diatópica, utilizada também pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2000, 2004), com algumas modificações. Panikkar tem seu quadro teórico construído a partir de sua vivência enquanto filho de um pai cristão e uma mãe hindu de origem indiana. Desta forma, o diálogo intercultural que traz a teoria de Panikkar se espelha profundamente em sua vivência enquanto filho de pais que possuem religiões e culturas consideradas diferentes à primeira vista, mas que pelo diálogo intercultural se comunicam. A vivência e a teoria do autor nos mostram que não há como construir uma ciência intercultural, pós-colonial, decolonial ou crítica a modernidade se não estivermos abertos a participar subjetivamente da pesquisa para então o diálogo de fato acontecer.

A hermenêutica diatópica parte da chamada filosofia intercultural para propor um diálogo entre culturas por meio de outras ferramentas que até então foram deixadas de lado pela ciência hegemônica, desta forma, Panikkar (2000, 2004), traz a diferença entre o pensamento simbólico e o pensamento conceitual, entendendo o primeiro como campo do símbolo e o segundo do significado. O simbólico está para além da razão, por isso o autor também distingue

⁸⁴ O diálogo para Panikkar não é o diálogo da filosofia moderna que considera dois pólos opostos em uma relação que se dá horizontalmente, mas que não atinge a dimensão humana entre os sujeitos da relação. O diálogo para o autor se dá a partir da consideração da alteridade, ou seja, da dimensão *alter* que considera o outro como (companheiro) em detrimento da dimensão *aluid* (estrangeiro). Então o diálogo passa pelas dimensões tanto horizontais das fronteiras culturais quanto verticais a partir da condição humana que por meio do acesso ao *mythos* coloca os sujeitos em condições possíveis de diálogo (ARENHART, 2007).

logos de *mythos*, estando *logos* para o conceitual e *mythos* para simbólico. No entanto, o *logos* e o *mythos* são distintos, mas não separados, visto que um nutre o outro, fazendo parte de toda cultura humana. Assim, para compreender outra cultura não é suficiente a compreensão conceitual, é preciso compreender seus símbolos culturais.

Para Santos (2001), a Hermenêutica Diatópica oferece um campo de possibilidades amplo para debates importantes que estão atualmente ocorrendo em todo o mundo em diferentes regiões culturais sobre os temas que envolvem o universalismo, o pós-colonialismo, relativismo, tradicionalismo e a renovação cultural. No que se refere ao diálogo intercultural estabelecido pela hermenêutica diatópica para o autor:

[...] a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares-comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos (SANTOS, 2001, p. 30).

No entanto, a hermenêutica diatópica enquanto abordagem analítica intercultural não pretende dar respostas aos problemas que se colocam como universais, mas sim questionar a pretensão universal desses. Desta forma, não há também uma pretensão de pensar um método universal de explicação das experiências culturais. O que se pretende a partir da interculturalidade dialógica é pensar uma via intermediária entre o universal e o Outro, considerado abjeto a partir da comunicação dialógica, da abertura ao Outro, que se dá por meio do simbólico, do *mythos* em relação com o *logos* (PANIKKAR, 2000). Possível, por exemplo, a partir da condição humana.

Não se trata, desta forma, de estabelecer mera tradução, mas de compreender o que há de equivalente entre a experiência simbólica e teórica, por exemplo, sobre os Movimentos Sociais e as vivências LGBTs com a experiência simbólica e a *práxis* do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra no que se refere especificamente a construção da agenda política do Coletivo LGBT do MST. Isso, a partir de símbolos culturais equivalentes que estão para além das estruturas sociais hegemônicas que as circunscrevem e que contribuem para a transformação social.

Nesta direção, para Panikkar (2000), os equivalentes homeomórficos na hermenêutica diatópica são um primeiro passo para a interculturalidade, ele em sua pesquisa buscava os equivalentes homeomórficos a filosofia ocidental em outras culturas como a hindu. Explica que

não se trataria necessariamente de conceitos e muito menos um único, mas algo na dimensão simbólica. Desta forma, os equivalentes não são traduções literais e muito menos algo que traduz apenas a palavra original desempenhada, por exemplo, a filosofia. Mas são constructos que apontam funções comparáveis ao símbolo pressuposto inicialmente. Desta forma, o equivalente da filosofia, por exemplo, não é buscado em outras culturas de forma literal, mas o equivalente na visão do mundo correspondente para alcançar um diálogo intercultural possível.

Para Panikkar (2000) e Arenhart (2007), a comunhão entre os sujeitos em um determinado diálogo intercultural só é possível a partir da relação entre as fronteiras horizontais onde se localizam as culturas, com as verticais onde se localiza a condição humana. Sem a consideração da fronteira vertical que compreende o humano, onde está o simbólico, o diálogo é construído apenas a partir de um duelo horizontal, onde a única saída é a derrota do outro, não visto e não escutado em sua humanidade. Para atingir o diálogo intercultural enquanto abordagem analítica, a hermenêutica diatópica propõe buscar na pesquisa os equivalentes homeomórficos, que na conceituação de Panikkar são os símbolos de duas culturas que têm características equivalentes.

Nesse sentido, buscar os equivalentes homeomórficos entre duas culturas significa buscar os símbolos criados, por exemplo, o símbolo equivalente de luta social que utilizamos como pressuposto teórico que pode ser encontrado na cultura do MST. No entanto, para atingir a dimensão do diálogo intercultural diatópico é preciso que esse acesso seja feito via dimensão simbólica e não exclusivamente da razão.

Nessa direção, só é possível conhecer um texto a partir de seu pretexto, a interpretação fora dessa relação é análoga ao diálogo intercultural diatópico, uma das condições para que seja possível essa interpretação é conhecer os lugares culturais – os *topoi* – e a partir desse se aproximar dos símbolos que permitem a emergência de distintos contexto e textos que serão interpretados em uma investigação de pesquisa. Desta forma, não é possível pressupor inicialmente que diferentes *topoi* sejam iguais (PANIKKAR, 2006; ARENHART 2007; SANTOS, 2001).

No que se refere propriamente a análise, para analisar os dados coletados efetuaremos relação entre o Método do Caso Alargado, a Hermenêutica Diatópica e os procedimentos de análise temática de entrevista narrativa de Jovchelovitch; Bauer (2008) e Muryart *et al.* (2014). Para analisar o material procederemos gradativamente com processos de redução do texto operando com condensação de sentidos mais expressivos. O conteúdo será dividido em três colunas. Na primeira fase a transcrição detalhada, na segunda a primeira redução, já na terceira teremos as palavras-chave ou categorias signo.

Tendo em vista as dimensões explicitadas da hermenêutica diatópica, a criação das categorias de análise será feita a partir dos principais sentidos dos equivalentes homeomórficos encontrados nos diferentes *topoi* em análise. Estabelecendo relação dialógica entre a cultura do pesquisador, dos pressupostos teóricos, assim como também dos participantes da pesquisa. Não nos interessa apenas a razão das coisas, mas o simbólico a partir do *mythos* em relação com o *logos*, tendo a intenção de estabelecer uma comunhão intercultural possível.

No produto final, utilizaremos a técnica de Schutze (1977), de comparação de trajetórias de vida das narrativas, tendo em vista chegar a uma trajetória coletiva. Esse processo, segundo Jovchelovitch Bauer (2002), é um procedimento que compreende o diálogo do informante com o entrevistador e essa fusão é um procedimento próprio da hermenêutica.

Para Apple (2005), o princípio analítico de contrastar os fenômenos segmentares com fenômenos supras segmentais, partem da ideia de que há uma relação entre as experiências lembradas na ocasião da entrevista narrativa e entre os acontecimentos vivenciados na situação real. Desta forma, não é possível para o narrador ou a narradora, assumir totalmente a perspectiva de um observador. Assim, o significado das experiências e eventos segmentados nas narrativas só são explicados no contexto de processos estruturais supra segmentares, ou seja, que estão no todo, além dos segmentos.

Ainda de acordo com Apple (2005), a partir da comparação contrastada é possível reconstruir os processos dos núcleos teóricos utilizados. A partir da análise via núcleos teóricos esses podem ser aprofundados, nesse último momento a comparação é feita entre os casos e a teoria diferente da comparação de trajetórias dos casos estudados. “Verifica-se se o conhecimento resultante do estudo de caso já está explícito e consegue explicar os fenômenos investigados de forma inteligível e completa, ou seja, se servem de horizonte comparativo para novos casos” (APPLE, 2005, p. 40).

5.9 Considerações éticas aplicadas a pesquisa em educação com os movimentos sociais

Tendo em vista que a pesquisa envolve relações e que essas são historicamente permeadas por relações de poder como apontam as análises dos processos de saber/poder de Foucault (1988, 2006). Esses em alguns momentos resultaram em atrocidades desumanas, como as pesquisas realizadas no regime nazista que conforma Mainardes e Cury (2019), colocaram em questão para o mundo a necessidade da criação de códigos de ética para a pesquisa com seres humanos, tendo em vista a evitar a repetição desse tipo de tragédia provocada por sujeitos em condições privilegiadas de poder.

Considerando a importância da produção de uma pesquisa ancorada por uma perspectiva ética de respeito a dignidade da pessoa humana, a autonomia e ao livre consentimento, mesmo submetendo nosso projeto de pesquisa a comissão ética da universidade, ação que não é obrigatória para as pesquisas em educação atualmente, mas que nos possibilita reforçar nosso compromisso ético. Ainda assim, consideramos necessário explicitar nossos procedimentos éticos de pesquisa em educação nos movimentos sociais, no nosso caso o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra do Brasil, tendo em vista a transparência e o cuidado metodológico dos procedimentos adotados.

Desta forma, conforme as considerações de Mainardes e Carvalho (2019), entendemos que a autodeclaração dos procedimentos éticos adotados são, tão importantes quanto a submissão ao comitê de ética universitário no que tange a flexibilidade e vigilância. Tendo em vista que esse processo envolve o estudo das implicações éticas da pesquisa, a reflexão e a aplicação de procedimentos éticos e, além disso, a publicização de decisões e dilemas éticos envolvidos no processo de pesquisa.

Nessa direção, com base nas discussões dos documentos “Ética na pesquisa em Educação: documento preliminar” (2017), atualizado pelo texto “Ética e Pesquisa em educação: subsídios” (2019), ambos produzidos pela Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), temos como princípios éticos gerais orientadores de nossa pesquisa em educação os seguintes:

a) Todas as pesquisas que envolvam seres humanos devem ter como princípio fundante a dignidade da pessoa humana. Isso implica no respeito aos participantes, consentimento, avaliação cuidadosa de potenciais riscos aos participantes, compromisso com o benefício individual, social e coletivo das pesquisas; b) respeito aos direitos humanos e à autonomia da vontade; c) emprego de padrões elevados de pesquisa, integridade, honestidade, transparência e verdade; d) defesa dos valores democráticos, da justiça e da equidade; e e) responsabilidade social. (MAINARDES; CURY, 2019, p. 42).

Além disso, na elaboração de nosso projeto de pesquisa estamos tomando como pontos basilares algumas diretrizes e cuidados éticos apontadas nas discussões da ANPEd (2019), desta forma, são essas preocupações: Assentimento e consentimento, que refere ao aceite para participar da pesquisa e a captação do aceite no processo da pesquisa, ambos se referindo a concordância livre e esclarecida em participar da pesquisa; Confidencialidade, que se refere ao cuidado ético do pesquisador com as informações que teve acesso; Vulnerabilidade, se refere a aspectos sociais, culturais, políticos entre outros, entrelaçados por questões de diferença e desigualdade sobre classe social, etnia, cultura, gênero, religião, geração entre outras categorias.

Arquivamento de dados, refere-se à preocupação com as diferentes maneiras de preservar e garantir o acesso a registros digitais, como é o caso das pesquisas hoje em dia; integridade na coleta, produção e análise de dados, diz respeito ao processo de produção/construção de dados na pesquisa a partir de pressupostos teórico-metodológicos éticos que garantam a produção de conhecimentos íntegros e confiável. Posição do pesquisador frente a casos de abuso e violência, refere-se à preparação dos pesquisadores diante de pessoas que sofreram ou são/foram autores de violência, tendo em vista o cuidado em promover a desresponsabilização dos sujeitos por seus atos, criminalização, e patologização ou a revitimização e por último, a atenção para com as relações de poder entre pesquisador e participantes da pesquisa (ANPEd, 2019).

Uma das questões levadas em consideração na elaboração de nossa pesquisa é o levantamento dos potenciais riscos da pesquisa com seres humanos no campo da educação, mesmo que nossa pesquisa não acarrete riscos à saúde física dos sujeitos envolvidos. Entendemos a partir de Gatti (2019) que há ainda assim, potenciais riscos na pesquisa em educação que podem ser de ordem emocional, cognitiva ou ainda riscos que podem surgir de situações que se criam no processo de obtenção de informações como nos processos de entrevistas.

Desta forma, entendemos que o pesquisador precisa atentar para o total respeito à dignidade humana e respeito aos direitos humanos, as diferenças culturais e a diversidade, se distanciando de concepções no que se refere a gênero, etnias, identidades culturais, situação social, fé, crença política, idade, condições físicas ou mentais, ou quaisquer outras características individuais, tendo esses cuidados como princípios éticos básicos do trabalho. O que implica a garantia da inviolabilidade individual e a integridade pessoal dos participantes da pesquisa (GATTI, 2019).

Destacamos também que esses princípios éticos de respeito à dignidade da pessoa humana, serão levados em consideração desde o processo de adentrar no campo de pesquisa para a obtenção de informações, através dos diversos contatos tanto informais próprios da observação participante, como também nos mais formais caso dos processos de entrevista. Além disso, a partir das proposições de Gatti (2019), entendemos que essa preocupação deve se estender também para os processos de publicação e socialização da pesquisa, tendo em vista a garantia da confidencialidade e da integridade dos participantes de modo a não causar nenhum dano aos colaboradores da pesquisa e garantir o bem-estar social e psicológico.



Cássia Eller (1962- 2001), foi uma cantora, compositora e multi-instrumentista brasileira, assumidamente bissexual. Foi uma das maiores representantes da música nacional eleita a 18ª maior voz da música brasileira pela revista Rolling Stone Brasil. Lançou cinco álbuns de estúdio em vida. Cássia morreu aos 39 anos, após um infarto do miocárdio.

7 MAPEANDO AS LINHAS DA HISTÓRIA E MEMÓRIA QUE TECIDAS CONSTROEM A PRÁXIS INSURGENTE DO COLETIVO LGBT SEM TERRA

Dizem que meu corpo deveria ser mais delicado
 Que minhas pernas abertas seriam para satisfazer o desejo dos homens
 E, com um nó na garganta, amava
 Em silencio outra mulher
 E me apaixono por outra mulher.
 Não ligo mais quando me chamam de sapatão ou mulher macho.
 Decido viver este amor,
 Pois o amor não é desonra.
 Assim, sigo colecionando dores em lugares
 Que não deveriam estar.
 Mas encontro alento.
 Descubri o desejo e o gozo
 Esculpido com as mãos
 O corpo de minha companheira
 E utilizo os dedos e a língua
 Como quem acaricia uma pétala de rosa.
 A cada toque estremeço
 E compreendi que meu corpo
 É um templo do amor lésbico
 Livre, intenso
 Consciente.

Coletivo LGBT Sem Terra,
 Caderno Diversidade Sexual e gênero, 2021.

A partir da criação cartográfica da América, as distinções étnico-raciais e de gênero, ancoradas no racismo, no sexismo e na racionalização, são utilizadas para usurpar os espaços, terras e territórios, as culturas e os corpos do Sul global. Como aponta Arroyo (2012), o primeiro grito do colonizador foi “Terra à vista!” demarcando, assim, o conflito territorial como um dos primeiros, seguido pela expropriação e desenraizamento cultural.

Para Porto-Gonçalves (2005), Arroyo (2012), os trabalhadores e as trabalhadoras do campo, das florestas, assim como também das periferias das cidades, na centralidade de suas ações políticas, denunciam, a partir da resistência, que acreditamos ser também a partir de sua *práxis* criativa, a expropriação de seus espaços, terras e territórios, desde o lugar colonial. Trazendo para o debate político a história de luta e enfrentamento às experiências brutais e abissais que vivenciaram e que ainda continuam a vivenciar no processo colonial que tornou seus espaços como inexistentes diante da lei hegemônica.

É tendo em vista esse contexto histórico colonial que produz o sujeito moderno assente na heterossexualidade compulsória, no pensamento hétero, no racismo e sexismo produtor das LGBTfobias que tentaremos compreender o processo de construção do Coletivo LGBT Sem Terra, seus signos e suas dimensões pedagógicas.

O MST tem como seu principal objetivo a luta por terra e reforma agrária popular, mas há bastante tempo e por seu processo de formação relacionada a democratização do país, entende que não é suficiente. Nessa luta, é preciso, também, lutar pela dignidade humana, pelos Direitos Humanos, pela agroecologia, ou seja, pela construção de uma nova sociedade. Essa deve ser costurada pela cultura e pela educação, esse processo, tem trazido para o Movimento e para a sociedade temas emergentes e pós-abissais necessários à desconstrução dos sujeitos, das instituições e do imaginário, antirracista e LGBTfóbico.

A fim de responder o primeiro e o segundo objetivos específicos de nossa pesquisa, quais sejam: i) Mapear os fragmentos do processo histórico de construção da agenda LGBT do MST a partir dos documentos produzidos pelo Movimento e das narrativas das militantes e ii) Analisar as políticas do MST referentes às identidades LGBTs e os seus desdobramentos nas políticas educativas do movimento. Empreendemos a partir da Hermenêutica Diatópica em associação com a abordagem Narrativa as técnicas de análise narrativa temática nos documentos tendo em vista a necessidade de identificar processos organizativos como: objetivos do Coletivo, orientações políticas e ações, além disso, utilizamos a entrevista Narrativa a partir da construção de categorias, visto a preocupação em respeitar a narrativa das experiências empíricas obtidas via entrevista.

Os documentos analisados foram os seguintes: a) o relatório do Primeiro Seminário Nacional de Formação Política do Coletivo LGBT Sem Terra: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); b) o Caderno Diversidade Sexual no MST: Elementos para debate (2018); c) o Documento Coletivo LGBT Sem Terra, linhas políticas e organicidade (2019); e d) o Caderno Diversidade Sexual e de Gênero n °1 – LGBT Sem Terra Rompendo cercas e tecendo a liberdade (2021). Associado a esses documentos utilizamos as narrativas das participantes da pesquisa, relacionando ao que está escrito, comparando, quando foi necessário e, aprofundando, tendo em vista compreender como está organizada a *práxis* do Coletivo LGBT Sem Terra.

Contextualizando esses documentos, pensamos ser importante compreender que, esses são todos materiais de formação, informação e estudo que o Coletivo LGBT construiu em parceria inicialmente com o Setor de Gênero, caso do Caderno de Formação do Setor de Gênero n° 5 “Diversidade Sexual no MST – elementos para o debate”, e os demais são construídos exclusivamente pelos militantes do Coletivo LGBT Sem Terra.

Todos esses documentos contam e recontam, de forma educativa, a história de luta do Coletivo até chegar à instância organizativa do MST, mantendo viva sua memória de luta, enquanto um processo que não foi dado, mas conquistado, a partir da denúncia da invisibilidade dos corpos dissidentes dentro do MST. Esses documentos também trazem a história do movimento LGBT e conceitos sobre gênero e diversidade sexual de forma bastante pedagógica, assim como apontam as linhas políticas e suas ações.

Entendemos, a partir de Butler (2018), que também em aliança os sujeitos exercem poder performativo, - e essa performatividade se dá não só em uma dimensão linguística, mas também corporal - a fim de reivindicar o poder público, a partir da aparição, de mostrar-se e, isso se dá, mesmo que precise de suportes, de uma maneira não codificada em lei, ou seja, se direciona a produção do novo. Essa performatividade, para além da fala, se dá também nas reivindicações corporais, no gesto, no movimento, na persistência. Para a autora, esse tipo de ação política abre tempo e espaço fora e contra a arquitetura normativa já estabelecida.

Nessa direção, primeiramente, costuramos, a partir das narrativas, os fragmentos dos principais marcos históricos que montam o tecido colorido de construção do Coletivo LGBT Sem Terra, além de relatar e analisar as memórias narradas pelas militantes que tecem esse tecido político e educativo, em seguida, nos preocupamos em apontar e analisar a organicidade, às políticas e ações presentes nos documentos já citados.

A partir das narrativas das participantes foi possível identificar ao menos 5 processos que tem contribuído, com a auto-organização das LGBT Sem Terra e que culminou na criação de um Coletivo em um Movimento social que luta pela terra e reforma agrária popular, mas que

a partir da escuta das demandas levantadas por seus militantes reconhece outros processos, vivências e lutas como a das LGBTs. Nessa direção, são esses processos: i) Insurgência auto-organizativa; ii) Enfrentamento às punições/disciplinares e as violências LGBTfóbicas; iii) O Setor de Educação enquanto espaço de formação, encontro e reconhecimento; iv) O Setor de Gênero e seus percursos de conquistas das mulheres com exemplo de luta a ser trilhada e v) A mística como espaço de visibilidade do close, da resignificação e da denúncia.

A **Insurgência auto-organizativa** do Coletivo Sem Terra nasce, conforme as narrativas apontam, do processo inicialmente de reconhecimento das militantes LGBTs que aos poucos vão se olhando desde os espaços que ocupam, sejam nos setores de Saúde, Massas e principalmente Educação, entre outros, e vão se reconhecendo no olhar de acolhida, esse olhar inicial é um olhar de reconhecimento dos sujeitos como iguais, vejamos:

Em 2015 o pessoal, às gays, as trans, as lésbicas, olha uma para a cara da outra e dizem - olha a gente precisa mostrar para o Movimento que a gente existe-, mas enquanto coletivo organizado ele surge em 2016, é quando a gente é reconhecido enquanto coletivo pela direção Nacional do MST. O MST é um movimento que tem mais de 30 anos e mais recentemente em 2018 ele mudou o seu regimento para entender a questão da existência da população LGBT, e isso é uma grande vitória porque é sabido por todo mundo que o Movimento é altamente machista. E um dos principais motivos da nossa existência é combater o machismo e o preconceito internamente para depois passar para outras esferas. A gente não quer só existir, a gente quer ser visto e reconhecido como um coletivo de militantes que produz. Então, em 2016 veio uma grande provocação na gente para a gente criar nosso símbolo, criar nossa bandeira, e aí a direção disse - Epa... Peraí, é um movimento só. O MST é um movimento que luta pela reforma agrária popular e vocês vão lutar pela mesma causa, então a gente entende que somos gays, lésbicas, trans dentro do MST. A nossa bandeira é a bandeira do MST (RÉGIS, MST, 2022).

A construção do Coletivo começou a partir do momento que a gente queria nos reconhecer enquanto sujeitos nessa luta, né? Inicialmente a gente não queria ser um coletivo, a gente não queria ser um setor, nem um aglomerado de pessoas, a gente queria nos reconhecer enquanto sujeitos, sujeitos que constrói, essa reforma agrária popular, então foi um dos primeiros passos, então como é que a gente começa, né? A gente começa na clandestinidade, a gente começa tendo rodas de diálogo, tinha um encontro político do MST, ali a gente começava já se achar a se achar nos bastidores naqueles horários que não estavam na programação formal e conversávamos um pouco sobre quem éramos nós, qual era o espaço que a gente tinha na Organização [...] Uma preocupação que a gente sempre teve desde o início da organização do coletivo é que a gente não se tornasse uma ONG que a gente mantivesse o debate de classe, o debate da luta pela terra em primeiro lugar, nós somos MST, mas dentro do MST nós temos nossas particularidades que é a nossa sexualidade, nossa identidade, é nosso jeito de amar, mas sempre trazendo as cores para esses espaços de fala, então o Coletivo LGBT que hoje é formal e está nas instâncias, está nos documentos ele parte dessa necessidade da gente existir e nesse sentido né? A gente vai espriando dentro desse movimento (FLÁVIA, MST, 2022).

O reconhecimento inicial, possibilita, a partir do diálogo sobre as diversas vivências LGBTs, a cerca de experiências em comum de silenciamento, de violência, construir a compreensão da possibilidade de unir forças em uma prática insurgente e política que se revela nas falas pela certeza de suas contribuições junto ao Movimento, mesmo com parte de suas

identidades inicialmente silenciadas. Então, inicialmente as LGBTs se reconhecem entre si, unem forças entre as iguais, para depois questionar os processos de reconhecibilidade⁸⁵ do MST como um todos, ou seja, como traz Butler (2018), os processos que colocam os heterossexuais como sujeitos reconhecidos e os dissidentes não. Foi a força auto-organizativa e insurgente que possibilitou aos LGBTs questionar a normatividade da reconhecibilidade que produz LGBTfobias.

O Enfrentamento, as punições/disciplinas e as violências LGBTfóbicas, é outro processo que, na nossa compreensão a partir das narrativas, fez emergir a auto-organização do Coletivo LGBT. Nós estamos articulando esse processo diatópicamente a ideia de processos de violências LGBTfóbicas, entendendo a partir de Borrilho (2010) e Carvalho (2020), enquanto forma singular de sexismo, que tem o propósito de negar direitos a todos/as aqueles/as que não se enquadram na normativa do sexo biológico ou gênero designado. Muitas vezes aceita na esfera privada, a homossexualidade ou transexualidade tornam-se insuportáveis quando reivindica publicamente direitos tidos pelos/as heterossexuais como próprios deles/as.

E articulamos também a ideia de interseccionalidade de Piscitelli (2012) e Puar (2013), que contribuem ao afirmar que as diversas vias que atravessam a vida dos sujeitos da diferença, ou dissidentes, não só produzem desigualdades e violências, mas também processos criativos em suas práxis políticas. Desta forma, como podemos perceber a partir das narrativas, tanto das LGBTs quanto das heterossexuais, as violências constantes no Movimento advindas de uma cultura machista, colonial e LGBTfóbica, também impulsionam esses sujeitos a se reorganizar politicamente e criar seus próprios espaços:

Porque até então, a gente sofria disciplinas internas, a gente era posto em disciplina, não poderia rebolar, nem ter trejeitos, nem falar afeminado, porque a gente entrava em disciplina, a gente era tratado como pessoas que roubavam, que estupravam, ou seja, que infringia a norma de convivência. Por isso, na criação do Coletivo, a gente cria também a nossa palavra de ordem que diz: O patriarcado destrói, o capitalismo faz a guerra, o sangue LGBT, também é sangue Sem Terra! Então é com muita honra que a gente diz que nosso sangue também é sangue Sem Terra. Aí a gente levanta a bandeira do MST e diz: essa bandeira é colorida (RÉGIS, MST, 2022).

A gente tinha um processo educativo que a gente chama de laboratório, não tem acontecido mais, é um momento em que a gente vai para um espaço e a gente combina prática e teoria e em um desses laboratórios o pessoal (homens heterossexuais) começaram a tirar onda com o Erivan começaram a debochar fazer piada e aí toda manhã a gente fazia um processo de formação antes de começar as

⁸⁵ Para Butler “a reconhecibilidade pressupõe o reconhecimento” e essa se dá a partir de normas sociais performativas que estipulam quem é digno de ser reconhecido e quem não, dentro de processos do poder. “Algumas vezes a própria irreconhecibilidade do outro provoca uma crise nas normas que governam o reconhecimento. Se e quando, em um esforço de conferir ou receber reconhecimento que falha repetidas vezes, eu ponho em questão o horizonte normativo em que o reconhecimento acontece, esse questionamento faz parte do desejo de reconhecimento, desejo que não pode ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto de partida crítico para o questionamento das normas disponíveis” (BUTLER, 2005, p. 24).

atividades, momento em que acontece a mística faz a distribuição de tarefas e para mim aqui em Pernambuco aquele encontro que aconteceu em 2001 foi um marco divisor, porque quando tiravam onda do Erivan no momento da formação, o Erivan pediu a palavra foi para frente e fez um discurso que depois daquilo o Movimento não foi mais o mesmo eu tenho sempre aquele laboratório como um marco para que o Movimento passasse a reconhecer e passar a pensar a questão LGBT na sua organização na sua base e isso foi sendo conduzindo, é o que eu fui começando a perceber... na medida em que as pessoas se assumiam perante a organização a relação passa a ser outra, não era mais de deboche[...]. Teve um caso aqui no centro de formação de um companheiro que ele gostava de usar salto se se vestir como mulher... porque o Erivan era gay, mas ele não usava roupas de mulher ... e um dia meu Deus do céu... eu estava preparando um material de um encontro e tinha um pessoal jogando bola (homens heterossexuais) e daqui a pouco começou aquela algazarra e quando eu saio era o júnior passando (montado) e aquelas pessoas ... sabe (pensativa) então para você ver foi uma construção... foi algo como era e como o Movimento foi se assumindo... o que eu quero dizer quando o movimento assume a discutir a causa LGBT e as pessoas se assumem a relação passa a ser outra... passa a ser de respeito, passa a ser de reconhecimento e aí nessa constante de processo de debates (RUBNEUZA, MST, 2022).

A narrativa de Rubneuzza, a partir da memória de violências sofridas pelas LGBTs no MST é corroborada na narrativa de Zezinha, inclusive, em sua história de vida, o Erivan aparece novamente enquanto corpo e sujeito rejeitado e achincalhado pela heterônoma machista:

Olhe a importância é que o Coletivo traz um momento histórico para gente enquanto sujeitos LGBT dentro do MST e eu vou contar só uma história que eu vivi, uma vez que eu estive num espaço isso foi no ano de 2004, quando eu ainda não fazia parte da direção do MST e eu participei de uma atividade que a gente chamava de laboratório, e aqui em Pernambuco a gente na região metropolitana do Recife e chegando nesse laboratório a gente só tinha um gay e uma lésbica, então a lésbica era eu, e o gay era o Erivan, -que hoje é Ruth Venceremos candidata a deputada em Brasília-, e a gente via a questão dos olhares diferente né? Da direção para gente isso era em 2004 em pleno século 21 e era como se a gente não fizesse parte daquele mundo e então naquele encontro que nós tivemos que foi um encontro de uma semana, então eu acredito que dentro do Movimento até hoje foi o período que a gente mais sofreu preconceitos[...] com piadinha, principalmente porque a gente estava em um espaço de 60 pessoas e dessas 60 pessoas a maioria era de homens porque nesse período de 2004 o nosso movimento era coordenado só por homens, então a nossa direção tinha em torno de 70 por cento de homens e 0 por cento LGBT, então você imagina aí a situação que a gente sofreu nesse processo, então quando a gente começa a discutir em 2013 a existência do Coletivo no MST, a gente viu que isso foi algo importantíssimo, então a gente viu a resistência de algumas pessoas que achavam que isso não deveria ser discutido, ou que deveria ser discutido, sim, mas cada um em seu setor. No setor de Educação, de Saúde e diziam que nós já tínhamos um espaço, que nós já éramos respeitados, mas não tinha um espaço e não era respeitado ainda porque a gente não queria ser mais invisível, então quando a gente vem fazer a discussão da criação do Coletivo em 2013 e em 2015 na reunião da Coordenação Nacional do MST a gente briga para que a gente tenha uma cadeira aí sim. Nesse momento a gente começa a fazer a diferença, porque queira ou não eles tiveram que fazer né? A direção nacional teve que reconhecer que nós somos um público que nós existimos dentro do Movimento e que a gente faz a diferença dentro do Movimento (ZEZINHA, MST, 2022).

Zezinha lembra desse episódio de *bullying* LGBTfóbico enquanto ocorrido em 2004, e Rubneuzza durante a entrevista, liga para Erivan e confirma que foi em 2001, mas o que é mais importante aqui, independente da imprecisão da data, é, não só a constatação de que as LGBTs sempre sofreram e ainda sofrem violências LGBTfóbicas, mesmo que hoje um pouco menos, mas que esses episódios não passam despercebidos. Eles são enfrentados a partir do

questionamento e da imposição de uma voz que por muito tempo foi silenciada, demarcando territórios e espaços.

Esses episódios mostram também que a gestação de uma força colorida dentro do MST começa a emergir desde os anos 2000. Acreditamos que esse movimento surge principalmente porque em todo o mundo, a partir desse momento, as dissidências passam a ocupar novos espaços de aparição política, seja na mídia, nas ruas ou nas políticas públicas, reforçando a força coletiva insurgente. Esse processo reafirma a ideia de Piscitelli (2012) e Puar (2013) de que as diversas vias da diferença que atravessa os corpos das dissidências sexuais e de gênero não só produzem desigualdades, mas também possibilitam a criação de novos espaços e território de vida menos opressores.

Esse enfrentamento que as LGBTs fazem as violências e as LGBTfobias apontam o que traz Butler (2018), no que tange a utilização estratégica de identidades; e, além disso, o fato de que as alianças políticas se formam na atualidade em razão também da oposição a operações de poder que produzem violências. Então, mesmo depois do espaço social deixar esses sujeitos precarizados⁸⁶ por meio da exclusão, ainda assim eles agem “Se eles são relegados à precariedade ou deixados para morrer pela negligência sistemática, a ação concertada ainda emerge da sua ação conjunta (BUTLER 2018, p. 82).

Segundo Pacheco (2018), o que compartilhados de mais profundo é a vulnerabilidade de nossos corpos - o que Butler vai chamar de precariedade - essa, então, deve ser o fundamento de uma ética e política que em vez das identidades aposte em uma força plural capaz de desfazer os regimes normativos que determinam os espaços da reconhecibilidade.

O Setor de Educação enquanto espaço de formação, encontro e reconhecimento, percebemos a partir das narrativas que o Setor de Educação foi um espaço muito importante para o acolhimento e reconhecimento das LGBTs. Como as narrativas expressam, o setor em si não traz a discussão da diversidade sexual e de gênero, mas desde o início, foi um espaço em que as LGBTs estavam e atuavam, assim como se reconheciam e, a partir disso e da força da *práxis* realizada nesse espaço, começam a organizar e a construir uma nova força, que eclode no Coletivo LGBT Sem Terra:

⁸⁶ Para Butler a precariedade é um processo de biopolítica, ou seja, de política dos corpos que se dá em processos de disputas sociais como as capitalistas, em que a estrutura social precisa de corpos precarizados para a manutenção do poder de poucos. “Na minha visão, esse importante processo de precarização tem que ser suplementado por um entendimento da precariedade, efetuando uma mudança na realidade psíquica, como Lauren Berlant sugeriu em sua teoria do afeto: a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é distribuída por igual na sociedade. Na minha visão, esse importante processo de precarização tem que ser suplementado por um entendimento da precariedade, efetuando uma mudança na realidade psíquica, como Lauren Berlant sugeriu em sua teoria do afeto: a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é distribuída por igual na sociedade” (BUTLER, 2018, p. 19-20).

[...] e aí nos marca aqui no estado de Pernambuco e depois vai tornando uma constante e ganhando uma proporção nacional, mas pegando desde Pernambuco onde eu acompanhei, o Setor de Educação era o espaço em que as pessoas LGBT se reconheciam ou eram acolhidos, se é que dá para falar assim? E a nossa secretaria aqui também, na secretaria estadual tinha uma pessoa gay com um companheiro assumidamente, e isso foram os sujeitos LGBTs que se colocaram, aí a gente tinha no Setor de Educação um companheiro chamado Erivan, e o Erivan demarca territórios e nesse mesmo processo também vai acontecendo no Setor de Educação e era Setor de Educação e Saúde, e teve um momento que a gente teve muitos LGBTs dentro desse setor. Mas aí o que nos marca aqui foi o Erivan[...] O setor de educação era o espaço que as pessoas LGBTs encontrava para poder assumir uma tarefa e, ao mesmo tempo, esses sujeitos... porque assim a construção parte dos sujeitos, não foi o setor que puxou a questão, então talvez a minha dificuldade de acompanhar esse processo... o processo se deu dos sujeitos e não do Setor de Educação em si, os espaços em que eles estavam e se encontravam essas questões iam surgindo eles puxavam reuniões e falas, ia desde a educação, mas como espaço de acolhimento, mas a causa mesmo não foi tratada pelo Setor de Educação, embora eram um espaço de acolhimento, onde eles estavam, de onde eles vinham, mas eles passam nos espaços a chamar a juventude eles foram nesses espaços buscando o diálogo, discutindo a necessidade de poder avançar nesse debate interno na Organização e eles passam a ir se organizando até que chega para organização... olhe, nós queremos nosso espaço (RUBNEUZA, MST, 2022).

Olhando na nossa situação o setor de educação era o setor que mais a gente tinha espaço e se sentia bem, eu nunca fiz parte do Setor de Educação nas atividades do Movimento, mas a gente sentia que era um espaço onde os nossos companheiros se sentiam mais livres, para pensar, para colocar as ideias para ser compreendido, era o espaço que era muito mais tranquilo para que a gente pudesse dialogar. Diferente, por exemplo, do setor que eu estou, o da Frente de Massas, -Setor responsável pelo trabalho de base para a ocupação de terras — a gente é um setor que a gente é conhecido desde que eu entrei no Movimento lá em 1999 como um setor que sempre foi coordenado por homens então era um espaço muito difícil para mulheres, gays e lésbicas, era um espaço muito difícil de participar (ZEZINHA, MST, 2022).

Eu sou setor de educação, e eu já venho para o MST com minha identidade, minha orientação sexual e no Setor de Educação eu encontrei outros, companheiros e companheiras, na ciranda infantil, por exemplo, é um lugar que quando eu cheguei me acolheu, eu sou educadora infantil e lá eu encontrei muitos de meus pares e quando eu trago que a educação tem muitos sujeitos LGBTs é olhar para a construção do próprio coletivo LGBT Sem Terra hoje, é olhar para educação, por exemplo, o nosso dirigente Nacional o Alexandre Marino é da educação, é um educador jovem do Paraná gay, mas que não tinha seu lugar de fala enquanto gay né? E que tem muito essa base da formação de educadores, o Alessandro rodou o Brasil dando formação da EJA e Flávia que sou eu, sou vice Coordenadora Nacional do Coletivo, lésbica e Coordenadora do setor de educação aqui em Pernambuco, é minha obrigação primeira, e olhando para o Coletivo nacional tem muita gente no Setor de educação, hoje o Regivaldo Ferreira que é hoje nosso dirigente Estadual ele é educador ele trabalhou muito tempo na EJA campo, ele é um educador popular muito potente, então nesse balanço de 5 anos do Coletivo LGBT a gente avaliou que um dos aspectos muito fortes da formação do Coletivo LGBT é o Setor de educação (Flávia, MST, 2022).

O Setor de educação é um setor em que as LGBTs, eram de certa forma acolhidas, acreditamos que isso se dá primeiramente pela perspectiva de educação que é adotada pelo MST, educação que segundo Arroyo, Caldart e Molina (2004) é compreendida como uma educação que propõe pensar uma sociedade baseada no desenvolvimento sustentável do campo, a partir da valorização da história e identidade dos sujeitos camponeses refletindo sobre as relações de poder existente nestes territórios.

No entanto, acreditamos que não só se refere a um processo educativo político pensado enquanto prática para a liberdade como coloca Freire (1993), processo que exige o acolhimento a todas e todos e o enfrentamento, às opressões, mas também isso pode ter ocorrido pelo processo de feminização do magistério, onde Segundo Louro (1999), esse foi construído, e se dá, a partir de processos sociais que relacionam diretamente a mulher apenas aos lugares do cuidado da maternagem e consequentemente da educação.

As primeiras LGBTs que se mostram no Movimento são as gays e as lésbicas, sujeitos marcados de alguma forma pelo feminino. Então, é possível apreender que também por um processo sexista e misógino, o espaço da educação no Movimento, é um espaço que as LGBTs poderiam se sentir acolhidas, mesmo que com muitas ressalvas, visto que como alguns relatos apontam, a depender do número de homens heterossexuais em determinadas formações, esse espaço poderia de transmutar em espaço de violência também.

No entanto, de um modo geral, as narrativas apontam que o Setor de Educação, era sim um espaço de aglomeração de iguais e, isso também dava força. O Setor de Educação era, e ainda é um espaço que acreditamos que pela perspectiva política de educação do MST e por processos sociais que relegaram as mulheres e as LGBTs exclusivamente a esse espaço, possibilitou que as LGBTs amadurecessem e produzissem sua *práxis* política.

O Setor de Gênero e seu percurso de conquistas das mulheres como exemplo de luta a ser trilhada, o Setor de Gênero é um outro espaço muito importante, porque ele surge, a partir de uma luta também interna e auto-organizativa das mulheres e, esse processo, é um processo tomado como modelo pelas LGBTs. Além disso, assim como as narrativas confirmam, esse setor insere temas muito caros do feminismo e constrói políticas de igualdade de gênero internas que atingem inicialmente as mulheres lésbicas e trans e que as possibilitam questionar o seu próprio pertencimento nesse espaço, vejamos:

A diversidade no Movimento ela inicia através do gênero, onde as mulheres criaram uma briga para existir dentro do Movimento, aí surge o Setor de Gênero onde é discutido só sobre masculino e feminino. Elas disseram, — olha, tem que ter uma mulher sempre do lado do homem, somos dois, nós existimos -. Nós entendemos que esse Setor de Gênero precisa ser ampliado porque o gênero não está só em um (heterossexualidade), é preciso observar as outras orientações de gênero, a gente coloca que é preciso aceitar o coletivo LGBT, a gente tem um orgulho danado de colocar nossa identidade e aí o MST reconhece nossas existências, por muito tempo nós só passávamos de bichinhas. Mas a partir da luta, o MST passa a reconhecer e dizer, — olha o coletivo existe, essas pessoas existem e têm que ser tratadas com dignidade — (RÉGIS, MST, 2022).

[...] quem nos inspira a sair do armário e a tentar cavar nosso espaço de fala no MST, forma as mulheres, então a gente parte da luta das mulheres e pensa se elas conseguiram o seu espaço de fala a gente vai conseguir também, então num primeiro momento a gente ouviu muito as mulheres né? Nós mulheres lésbicas, bissexuais e trans, a gente teve esse acolhimento que os homens gays, trans e bi não tiveram, né? Por que eu Flavia lésbica estava nas formações do Setor de Gênero, né? Fazendo debates, fazendo reconhecimento do meu corpo, o cuidado com as doenças, mas eu estava

ali e enquanto mulher lésbica tinha coisas que serviam para mim e tinha coisas que não, então eu dizia - eu tô aqui, mas não era ainda né? - E se eu como mulher lésbica muitas vezes não me reconhecia, imagina a mulher trans né? Então foi a partir da luta delas do próprio reconhecimento do Movimento da liderança das mulheres da reivindicação do espaço de fala de espaços para coordenar, a gente foi se aproximando e nos espelhamos e depois do primeiro debate do primeiro seminário, nossos passos futuros foram junto com gênero, então a gente nos espaços de formações estaduais ia junto com o Setor de Gênero, então tinha as mulheres héteros que estavam fazendo o debate e as mulheres LGBTs que estavam fazendo o debate em outros espaços e hoje nós tivemos alguns depoimentos que dizem, -eu estava lá, eu estava, lá com as mulheres hétero sendo LGBT, porque minha mãe não poderia saber, porque meu acampamento não poderia saber, porque se a escola ficasse sabendo? — ou seja, era uma repressão ainda né? E depois a gente começou a fazer a junção, a fundir essa pauta das mulheres com a discussão LGBT, quando é que seriam plenárias específicas e plenárias coletivas e isso são passos que a gente avançou um pouco, passos que demos para trás, quando não deu certo, então assim o Setor de Gênero é um setor que a gente tem acolhimento é um setor que dá para gente fazer projetos juntos (FLÁVIA, MST, 2022).

Então, foi a partir do Setor de Gênero, né? A gente foi discutindo e vendo essa necessidade dessa perspectiva política, né? Que precisava organizar nossa militância LGBT. Veio a discussão dentro do Setor de Gênero, porque já haviam mulheres lésbicas no Setor de Gênero que sentiam a necessidade de discutir também a questão da sexualidade e aí foi onde as LGBT do Movimento Sem Terra começaram a se organizar em uma reunião que aconteceu na escola Nacional e aí no sexto congresso do MST já veio a discussão da diversidade sexual por um dirigente nosso Nacional (CIDA, MST, 2022).

Desta forma, o espaço político cavado pelas mulheres do MST possibilitou construir a força política, a partir de sua história, memória e experiências, das LGBTs, permitindo que ganhassem força e pudessem sair dos armários, como aponta a narrativa de Flávia e, aos poucos, pudessem perceber que aquele espaço era importante, mas que não era ainda o seu, visto que, por exemplo, partes de suas vivências ainda eram silenciadas. A auto-organização do Coletivo LGBT é um processo de uma *práxis* protagonizada diretamente pelas LGBTs, assim como a maioria das narrativas confirma, a única narrativa que destoa um pouco é a de Cida que informa que partiu do Setor de Gênero. O setor tem sua contribuição na formação política e no exemplo de uma luta trilhada e vencida, mas o protagonismo da criação insurgente é das LGBTs.

De certa forma, assim como a narrativa de Flávia aponta, o Setor de Gênero acaba funcionando também como um armário, na compreensão de Sedgwick (2007), em sua discussão sobre a epistemologia do armário. Esse lugar construído pela heterossexualidade compulsória é por vezes um lugar de opressão, tendo em vista a negação da existência plena, mas também como as narrativas apontam pode ser assumido a partir de uma resignificação, ou necessidade, como lugar de acolhida, em momentos de extrema violência.

Não obstante, aos poucos, conforme o debate da diversidade sexual e de gênero vai se espalhando no Movimento, as LGBTs vão saindo dos armários, mesmo que isso não signifique que nunca mais voltarão para eles, e a cada encontro específico das LGBTs, o número de participantes aumenta, constatando também o êxito da existência do Coletivo.

Outro aspecto muito importante demarcado nas falas, principalmente das LGBTs, é o fato de que, sim, o Setor de Gênero é importante na construção da Luta LGBT, mas ele não dava conta das especificidades das quais as vivências LGBTs de gênero e sexualidades dissidentes são atravessadas. É possível ver isso também se compararmos as teorias de gênero do feminismo, as quais são historicamente marcadas por uma discussão binária de gênero, com as teorias dissidentes como a Queer.

Para Preciado (2011), por exemplo, as políticas queer se opõem não somente às instituições e as ideias tradicionais, que se colocam como universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas *straight*, que dominam ainda a produção da ciência. Acrescentamos ainda que, essas são marcadas por uma produção embranquecida, que deixam os contextos geopolíticos e interseccionais de lado.

O último processo é o espaço da **Mística como espaço de visibilidade, do close, da resignificação e da denúncia**, pelo processo de as LGBTs estarem sempre envolvidas com a cultura, com experiências de criatividade e arte, espaços históricos da resignificação das violências, a mística também era, e, ainda é um espaço estratégico de sua expressão no MST. Ao perceber que as místicas eram um momento de visibilidade, esse espaço tem seus sentidos ampliados, passa de espaço da resignificação, para também ser um momento de reivindicação, a partir da provocação, do close e da denúncia das violências LGBTfóbicas vivenciadas. Processo de aquecimento da razão corazonar que para Santos (2018), é o processo necessário a luta política que através dele os conceitos passam a despertar emoções, motivadoras e criativas para aquecer a luta e não a deixar apagar, vejamos a narrativa de Flávia que traz esse processo:

[...] um dos espaços que os sujeitos LGBTs tinham muita expressão era na mística, a gente aparecia muito e principalmente os gays, por que os meninos naquele close né? De fazer o carão, de entrar com a bandeira com mais expressão[...] A mística, é um espaço da gente resignificar, resignificar a luta, resignificar nossa vida, resignificar nossas cores, o que a gente pensa, o que a gente almeja, a nossa utopia. No entanto, tendo os LGBTs nesse espaço a gente pode utilizar também como um espaço de denúncia, hoje a gente tem conhecimento de ao menos 5 LGBTs Sem Terra que foram assassinados nos últimos anos os casos mais conhecidos ao nível nacional, que a gente tem conhecimento, então na mística a gente traz Lindolfo a gente traz Alane, a gente traz Pedro, porque foram figuras que eram conhecidas ao nível nacional e que estavam nos espaços de direção, então na mística a gente traz eles ali presentes, porque se não for o Coletivo LGBT para trazer esses companheiros ali nos espaços de místicas não vai ser o Movimento que vai trazer não, eles vão trazer o Chê, vão trazer a Frida Khalo, a reforma agrária, vão trazer temas caros, mas não vão trazer os sujeitos LGBTs que foram assassinados né? (Flávia, MST, 2022).

Um destaque que consideramos importante sobre esse trecho narrativo é a reivindicação das LGBT da memória e lembrança da história de luta das suas, e da denúncia as LGBTfobias vivenciadas no território campesino que ceifa suas vidas. O destaque de Flávia de que muitas vezes os sujeitos de fora, como Che Guevara e Frida, são homenageados em detrimento das

LGBTs do MST, ressalta também esse processo enquanto geopolítico colonial, e a importância de demarcar o lugar das LGBTs no próprio Movimento enquanto sujeitos dignos de lembrança e enquanto corpos moribundos que morreram na luta, mas que, enquanto sementes serão germinadas. A ideia de corpo moribundo para Santos (2018), é a ideia de que o corpo nos movimentos e coletivos sociais, ao morrer, torna-se mártir e motivo de memória e de aquecimento da luta.

Outro aspecto que Mariano e Paz (2018), trazem como contribuição para a criação do Coletivo LGBT é um aumento da visibilidade da pauta na política nacional, onde foi tema de projetos de lei como a “Cura Gay”, assim como a forte repressão em 2015 na reformulação dos Plano Nacional, Estaduais e municipais de educação e a disseminação da *fake News* do “Kit Gay” na campanha política dos Bolsonaro. Nessa Direção, vamos ver mais a frente diversas ações que apontam o enfrentamento do Coletivo a toda uma política conservadora heterossexista e LGBTfóbica do então governo nacional de Bolsonaro.

7.1 Objetivos, políticas e ações educativas pensadas na ação organizativa e militante do coletivo LGBT Sem Terra para o MST

No caminho histórico de resistência, insurgência e luta pela visibilidade, conhecimento e reconhecimento das vivências dissidentes de gênero e sexualidades no MST, que deu origem ao Coletivo LGBT Sem Terra, as LGBT garantem, a partir de suas reivindicações de luta, alguns espaços políticos que começam a fazer parte da organicidade do MST. Nesse caminho, em janeiro de 2016, o Movimento deliberou politicamente alterações importantes das normas gerais do Movimento, onde, nesse momento, foi incluído os reconhecimentos dos sujeitos LGBTs como parte integrante do MST, estabelecendo o combate à LGBTfobia como uma tarefa da organização como um todo. As modificações foram as seguintes:

3.5 Natureza do MST: participam no Movimento, sem distinção de idade, orientação sexual ou identidade de gênero, todos os membros da família: homens, mulheres, idosos, jovens e crianças.

3.6 Educação e Cultura: os membros devem combater, permanentemente, todas as formas de preconceito social, para que não ocorra a discriminação de gênero, idade, etnia, religião, identidade de gênero e orientação sexual, etc.

3.7 Direitos Sociais: combater todas as formas de violência contra as mulheres, crianças e LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis), penalizando exemplarmente seus praticantes (MST, 2018, p. 23).

Essas normativas são um marco histórico muito importante, tendo em vista que até os documentos das secretarias de governo nos estados e de governo federal, as LGBTs, nos últimos anos, têm tido dificuldades de acrescentar suas demandas enquanto direitos, assim como as

discussões de gênero e sexualidades como primordiais para o combate as LGBTfobias. Desta forma, esses processos produzem uma verdadeira revolução cultural no MST. Nos chama atenção ainda a normativa referente à educação e cultura, destacando o compromisso do MST com o enfrentamento às violências LGBTfóbicas, sobre esse processo do MST de assumir essas ações políticas tem uma narrativa de Rubneuzza que expressa bem essa política adotada pelo MST:

(o Bogo fez um debate interno no Movimento chamado de revolução cultural) e passa a elaborar porque aí não tá só a causa LGBT, mas está a questão de gênero, o que a gente quer construir como nova sociedade, quais são os valores que a gente quer construir? O papel humano nesse processo... então esses elementos passam então a Organização a pensar, e quando o Movimento toma para si, passa a ser diretrizes políticas... e você vai alterando a questão cultural, o pensamento conservador, patriarcal, homofóbico, machista vai sendo politizado no entendimento de que particularmente eu posso não (pensa) particularmente na minha formação eu posso não aceitar, mas politicamente eu tenho que me posicionar na defesa... porque você não rompe de uma hora para outra ..., mas é uma construção, e se você assumir isso politicamente você também vai se educando e nas falas as piadas passam a deixar de existir, seja com mulher, seja com LGBT... então você vai... sabendo que quando você se expressa você está expressando seu pensamento, e se a Organização tomou como definição o reconhecimento então você como dirigente tem que se posicionar na defesa mesmo que você culturalmente não tenha rompido com isso... e aí o Movimento como um todo vai tomando isso como um processo nacional... até que os LGBTs começam a se reunir enquanto grupo...começam a trazer demanda para organização e aí vem o reconhecimento do Movimento ao colocar em sua estrutura organizativa um Coletivo que pense a causa LGBT (RUBNEUZA, MST, 2022).

A narrativa de Rubneuzza expressa a importância de a mudança ser feita hoje, no momento presente, com as ferramentas que se tem atualmente, tendo em vista dar conta das reivindicações que os sujeitos têm colocado. Ressaltando também o quanto a atitude do Movimento de mudar suas normas gerais a partir das reivindicações do Coletivo LGBT produz uma revolução educativa que obriga os sujeitos a assumir uma posição política de defesa das LGBTs e enfrentamento às violências LGBTfóbicas, mesmo que no plano pessoal os sujeitos ainda não tenham rompido totalmente seus preconceitos. Já no que tange aos seus objetivos o Coletivo institui os seguintes:

- a) Ser um espaço de articulação, formação e elaboração sobre a pauta da diversidade sexual e de gênero no MST, tendo interface organizativa com o Setor de Gênero;
- b). Fortalecer a luta do MST contra o agronegócio, pela reforma agrária popular e a construção de territórios livres de exploração e opressão e a formulação de táticas, ações de enfrentamento à LGBTfobia, o machismo e o racismo e nossa organização;
- c). Potencializar a formação política e ideológica de militantes LGBT, para contribuírem nas diversas tarefas organizativas do movimento: frente de massas, produção, saúde, educação, formação, juventude.... O lugar das LGBT é nos diversos espaços do MST;
- d). Ser composto por militantes LGBT que participam da vida orgânica do MST, nas diversas frentes de atuação, desde os assentamentos e acampamentos, setores e instâncias. (MST, 2019, p. 02).

Nos chama atenção nos objetivos, o reiterado destaque do Coletivo enquanto espaço educativo de formação das LGBTs e, de todo o MST no que se refere às discussões de gênero e sexualidades dissidentes, tendo em vista o enfrentamento as LGBTfobias. Outro aspecto importante é o da interseccionalidade presente nos objetivos que relaciona diretamente a luta pela reforma agrária popular, com o enfrentamento as LGBTfobias, o machismo e o racismo, corroborando com a ideia de Crenshaw (2002) e Akotirene (2019), nesse contexto as interseccionalidades, ou categorias de articulação, são importantes na compreensão de como se articulam as diversas vias das experiências da diferença, marcadas pelo racismo, sexismo.

Nessa direção, o Coletivo LGBT Sem Terra na cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017), reafirmado no documento, Coletivo LGBT Sem Terra, linhas políticas e organicidade (2019), institui enquanto tarefas como MST:

- i. Fortalecer a luta contra o capitalismo e o patriarcado, compreendendo sua superação como uma condição para a emancipação humana;
- ii. Fortalecer o Setor de Gênero, ampliando sua atuação para que o mesmo possa formular e incidir com novas formas de relações humanas livres das opressões;
- iii. Lutar e construir territórios livres de exploração e opressão, onde não haja discriminação por orientação sexual e/ou identidade de gênero, não permitindo, assim, a reprodução de práticas LGBTfóbicas, da base à militância;
- iv. Não permitir práticas de expulsão e/ou isolamentos dos sujeitos nas instâncias e setores em função da orientação sexual e/ou identidade de gênero;
- v. Pautar e considerar a utilização do nome social nas documentações internas e oficiais para garantia de políticas públicas, ex.: DAP, CCU, cadastro rural, cadastro das áreas de acampamento, documentações das escolas do campo, etc.;
- vi. Massificar o debate sobre gênero e diversidade sexual, incluindo a temática nos cursos de formação política, nas escolas de assentamentos e acampamentos e em outros espaços e processos de formação;
- vii. Promover ações e/ou debates em diálogo com a agenda de lutas do Movimento LGBT, em especial do campo popular, incorporando as datas simbólicas ao calendário de lutas do MST, articulando lutas comuns, fortalecendo, assim, a relação campo e cidade contra qualquer forma de opressão (MST, 2018, p. 24-25).

Nos chama a atenção nas tarefas estipuladas pelo Coletivo LGBT, enquanto integrantes do Movimento Sem Terra, mais uma vez, a importância da educação e do processo formativo enquanto possibilidade de enfrentamento às LGBTfobias no Movimento, isso em diversos espaços como de cursos, nas escolas, assentamento e acampamento. Além disso, a ênfase na construção e mudança de territórios para que possam acolher as identidades dissidentes e lutar por elas, e, ainda nos chama a atenção a ênfase a luta contra o empreendimento da colonização, o capitalismo e o enfrentamento a cisheteronormatividade no que é chamado de patriarcado que sustenta as LGBTfobias. Sobre isso, entendemos, a partir de Akotirene (2019), que é importante os ativismos sociais e teóricos conceber a existência da matriz moderna colonial em que suas relações de poder estão articuladas em estruturas múltiplas e dinâmicas, todas merecedoras de atenção crítica.

No que se refere à organicidade do Coletivo LGBT Sem Terra, essa segue o acúmulo histórico e político do MST, estão, desta forma, ele é organizado ao nível nacional, regional e estadual. No Documento: Coletivo LGBT Sem Terra, linhas políticas e organicidade (2019), temos essas informações:

Quadro 8 - Organicidade do Coletivo LGBT Sem Terra

Ao nível Nacional
<p>Ser composto por 1 ou 2 militantes LGBT por estado, que serão indicados pela Direção Estadual para compor o coletivo nacional e coordenar o Coletivo LGBT no estado. Também será fortalecida com a participação dos militantes LGBT que estão em tarefas nacionais (setores/coletivos/escritórios/escolas) e membros da Direção Nacional que se propõem a contribuir com essa tarefa política. O Coletivo nacional terá um/uma dirigente que fará parte da Direção Nacional e uma coordenação política do coletivo: formada por 4 LGBTs, uma lésbica, um gay, um/a bissexual e uma travesti (a principal questão aqui não é apenas a representatividade, mas como conseguimos combater o machismo, a misoginia e a transfobia). A nível nacional, as tarefas serão distribuídas por frentes: a) Formação política; b) Articulação da pauta LGBT na Via Campesina; c) Articulação com o Movimento LGBT nacional; Setor de gênero; e) Interface com setores: Frente de Massas, produção, educação, juventude, formação, saúde.</p>
Ao nível Estadual
<p>O coletivo LGBT deve ser formado por uma representação de LGBT da base (brigadas e regionais) e espaços estaduais (secretarias, coordenações de outros setores e coletivos, espaços de formação e etc). É importante também convidar a Direção Estadual que são LGBT e se propõe a contribuir nessa tarefa.</p>

Fonte: (MST, 2019, p. 05).

Duas das participantes da pesquisa, por exemplo, participam da organicidade nacional do Coletivo, Flávia, que faz parte da Coordenação Nacional enquanto lésbica, composta por 4 sujeitos e Regis, que faz parte do Coletivo Nacional enquanto representante do estado de Pernambuco, além de ser o Coordenador do Coletivo no estado. Outro integrante que é o Coordenador do Coletivo Nacional e que tem uma cadeira na Direção Nacional do MST é o Alessandro Mariano. Ele não participa enquanto entrevistado da pesquisa, mas está presente nas narrativas que coletamos e também em um artigo que estamos utilizando, assim como também é o principal organizador dos documentos que estamos analisando. As narrativas de Cida, Zezinha e Flávia relatam um pouco esse contexto organizativo:

Primeiro tem a organicidade nacional, tem o Coletivo LGBT que tem uma cadeira na direção nacional né? Isso tem dois anos, se eu não me engano, aconteceu na Escola Nacional de 2020, em São Paulo, quando foi aprovado o coletivo dentro da instância, então tem o Coletivo Nacional com esse acento nacional que se organiza, e aí cada estado tem um representante e cada grande região, por exemplo, na região nordeste tem a Flavinha é uma das representantes da região nordeste pelo operativo e no Estado (Pernambuco) tem o Régis, que tem acento na direção estadual né? É o coordenador do Coletivo no estado e cada regional, ou a maioria delas tem uma pessoa representando

o coletivo, são 22 regionais no estado de Pernambuco, então é dessa forma que é organizado o Coletivo, a ideia é que se tenha o coletivo dentro dos Assentamentos e acampamentos, mas ainda temos o coletivo é recente e entendemos que precisamos avançar bastante nisso, nessa discussão (CIDA, MST, 2022).

Ao nível nacional nós temos dois companheiros que coordenam o coletivo que é o Alessandro coordenador geral e temos também a Flávia que contribuem também na coordenação nacional e abaixo deles nós temos também um Coletivo Nacional que nós chamamos de Executiva, essa executiva é dividida por regiões, então cada grande região como, por exemplo, no Nordeste, nós temos um companheiro e uma companheira, no Sudeste e assim sucessivamente e no estado nós temos um companheiro ou uma companheira que coordena o coletivo e aqui em Pernambuco nós somos divididos em 22 regiões que nós chamamos de regionais, então cada regional, apesar que não tem em todas, ou seja, além do Regis que Coordena o Coletivo no Estado, tem também um companheiro ou uma companheira em cada regional, na minha regional nós temos 3 companheiros dois gays, e eu contribuindo na coordenação (ZEZINHA, MST, 2022).

Alessandro é direção nacional, Flávia e coordenação nacional. Todos os estados temos acento na direção estadual e ao nível nacional temos uma Executiva, dirigente nacional, coordenação nacional e um dirigente nacional e setores estratégicos, saúde, cultura e Frente de Massa o da educação está na figura minha e de Alessandro, a educação necessita, e o setor de produção, mas a gente ainda não tem uma pessoa específica. Ao nível estadual a gente tem uma direção estadual e uma executiva com representantes por região, sertão, agreste, zona da mata e região metropolitana (FLÁVIA, MST, 2022).

Como é possível perceber, a partir das narrativas, as participantes sabem como o Coletivo está organizado e quais são suas funções enquanto Coletivo. Das 5 entrevistadas apenas uma não soube responder sobre como é articulada a organicidade do coletivo, uma participante heterossexual, mas de uma forma geral é perceptível que as heterossexuais têm tido contato direto com o Coletivo e com suas formações, mas é claro têm mais dificuldades quando se trata de assuntos mais específicos.

Outra dimensão muito importante identificada nos documentos em análise são as linhas políticas e as ações descritas como marcos a serem atingidos pelo Coletivo dentro do MST, nós construímos o quadro abaixo a partir do relatório do Primeiro Seminário Nacional de Formação Política do Coletivo LGBT Sem Terra: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); que foi republicado na cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017), e no mais recente livro “LGBT Sem Terra rompendo cercas e tecendo a liberdade” (2021), vejamos:

Quadro 9 - Linhas e ações políticas do Coletivo LGBT Sem Terra

Políticas	Ações
Formação e estudo	
Aprofundar o conhecimento sobre a questão, ampliando o debate sobre as relações humanas, para dar unidade ao nosso posicionamento e construir a identidade e unidade LGBT Sem Terra, articulada ao nosso projeto de Reforma Agrária Popular e às lutas	<ol style="list-style-type: none"> 1. Organização de um acervo de textos, filmes, músicas, poemas e outras linguagens, que possam ser usados para estudo, intervenção e trabalho de base; 2. Criar grupos de estudos nos estados, conforme a viabilidade local, para aprofundamento temático;

<p>mais gerais do Movimento e da classe trabalhadora.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 3. Elaboração de um caderno de formação ou cartilha, em parceria com o Setor de Gênero, sobre “Gênero, Classe e Diversidade Sexual no MST”, com sugestões metodológicas de como abordar o tema; 4. Realização de seminários regionais e nacional sobre “Gênero, Classe e Diversidade Sexual”, a fim de aprofundar o debate, mobilizando o máximo de setores, a base e as instâncias; 5. Aprofundar o conhecimento sobre a realidade de nossa base social LGBT.
Luta	
<p>Articular a luta econômica e por direitos dos LGBT à luta revolucionária de construção do socialismo e de novas relações humanas, dentro do contexto das lutas do MST e em diálogo com as demais organizações e movimentos populares que atuam nesta direção.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Intervenções políticas e de agitação e propaganda nas lutas e atividades do Movimento; 2. Fortalecimento da articulação com o Setor de Gênero para a construção de luta unitária (8 de março); 3. Construção de uma pauta de reivindicações articulada ao projeto de Reforma Agrária Popular; 4. Somar-se às lutas protagonizadas pelos LGBT, especialmente no dia 17 de maio – dia nacional de luta contra a homofobia, pautando os temas da diversidade sexual no campo.
Trabalho de Base	
<p>Articulado ao trabalho dos setores e às demais atividades organizadas pelo Movimento, com o objetivo de debater a temática do gênero, da classe e a diversidade sexual com nossa base social, militância e instâncias, resgatando os objetivos do MST, nossos princípios e valores humanistas e socialistas.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Debate do tema em cursos de formação, encontros, jornadas de lutas, acampamentos pedagógicos, etc.; 2. Trazer o tema presente em nossas místicas, atividades culturais e meios de comunicação; Intensificação do debate com a juventude, onde o tema já está em pauta; 3. Criação de rodas de conversa, especialmente para o debate e escuta sobre os temas como a sexualidade, violência, preconceito e discriminação; 4. Formação de professores e educadores, nos desafiando a pensar num projeto-piloto de formação em “diversidade sexual e combate à homofobia” em escolas de nossos assentamentos; 5. Estímulo a um maior protagonismo político de lésbicas e transexuais; 6. Realização de trabalho de base nos acampamentos e assentamentos;
Organicidade	
<p>Compreendendo que a organicidade se forja na luta como processo político e ação coordenada em vista responder aos objetivos e ações projetadas, Faz-se necessária a construção de ações de</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Socializar nas instâncias do MST os debates realizados neste 1º seminário; 2. Articulação intersetorial, especialmente com os setores de gênero, educação, formação, cultura e saúde e com os coletivos de juventude e comunicação;

<p>caráter intersetorial, desde os territórios e instâncias em que a militância está inserida.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 3. Reflexão estratégica sobre a intencionalidade de posturas e intervenções LGBT nos espaços orgânicos do Movimento; 4. Envolvimento de dirigentes de vários setores e instâncias nas atividades sobre gênero, classe e diversidade sexual para fortalecer a construção do debate para o conjunto de nossa organização; 5. Criação de espaços de troca de experiências, escuta e construção de identidade, com formato flexível, conforme a realidade de cada estado; 6. Articulação com Setor Nacional de Projeto a busca de recurso financeiros para realização de várias atividades; 7. Realização de seminários regionais e nacional sobre “Gênero, Classe e diversidade sexual”, em caráter intersetorial; 8. Fortalecimento da identidade LGBT Sem Terra, com a construção de simbologias, consignas, palavras de ordem, etc.; 9. Aprimoramento da comunicação, através de redes sociais, a partir dos espaços oficiais já existentes no MST, a exemplo da página na web, facebook e outros; 10. Criação de um grupo de estudos de elaboração e articulação das ações;
<p>Articulação Política</p>	
<p>Dialogar com as demais organizações e movimentos LGBT, bem como com as demais organizações da classe trabalhadora como sujeito coletivo, tendo como perspectiva o projeto da classe, a nossa identidade Sem Terra e o projeto da Reforma Agrária Popular.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mapeamento e aprofundamento do conhecimento das organizações e movimentos LGBT; 2. Participação como sujeito coletivo dos espaços de diálogo e luta LGBT nos estados, como encontros, seminários e Parada do Orgulho LGBT, incidindo politicamente nesses espaços; Envolvimento de aliados no debate e demais atividades internas do Movimento; 3. Articulação para a realização de atividades conjuntas com setores da esquerda que já desenvolvem ações nesta direção, a exemplo da Consulta Popular, do Levante da Juventude, PT, PSOL, PCB, CUT, entre outros; 4. Estabelecimento do diálogo com organizações e movimentos urbanos, tendo como desafio contribuir com o debate sobre alimentação saudável, meio ambiente e soberania alimentar.

Fonte: (MST, 2017; Site MST, 2022).

As políticas traçadas pelo Coletivo em seu primeiro seminário nacional realizado em 2015, e que ainda são modelos de organização e de ações do Coletivo estão divididas em políticas de: Formação e estudo; Luta; Organicidade; Trabalho de base e Articulação política. Essas frentes políticas se subdividem em diversas ações que como veremos a seguir, no quadro

10, construído sobre as principais atividades realizadas pelo Coletivo em seus 8 anos de existência, é possível compreender que a maioria dessas ações traçadas em 2015 foram atingidas e estão em execução.

As principais ações realizadas envolvem os processos de construção de espaços educativos, de estudos das LGBTs e de inserção das temáticas de gênero e sexualidades dissidentes nos cursos de formação do MST, como aponta a fala de Flávia: “A gente traz isso não só em reuniões do coletivo, mas em momentos do Movimento como um todo, a gente já conseguiu colocar fogo nesse armário, praticamente todo mundo tem rinite né? Não dá para viver nesse armário” o Coletivo já rompeu com o armário que colocava a discussão de gênero e sexualidades dissidentes como uma discussão periférica no Movimento, mesmo que, como apontam a Sedgwick (2007), o armário ainda exista em alguns espaços ou dimensões da vida, sustentando a heterossexualidade compulsória, visto que se trata de uma dimensão estrutural da sociedade.

Essas discussões acontecem em espaços específicos de formação das LGBTs, mas também em espaços gerais do MST, tanto ao nível estadual como nacional. O Coletivo também tem se articulado e se espreado em diversos setores do Movimento, sendo os principais o de Saúde, Educação e de Gênero, setores como o de Frente de Massas, ou espaços como os de produção e da escola, mesmo que tenham LGBTs nesses espaços, o Coletivo ainda tem dificuldades de adentrar com as discussões neles.

Esses últimos correspondem ao trabalho de base das ocupações, ao trabalho na lida com a terra e são espaços historicamente masculinos e a escola que no caso do MST, são escolas em sua maioria dos municípios, onde os acampamentos e assentamento têm normalmente professores/as e currículos de fora Movimento. Isso acaba por dificultar esse processo formativo. Vejamos a narrativa de Flávia que trata um pouco sobre isso:

Ao nível nacional, o setor de educação fez uma provocação para o Coletivo LGBT, então a gente tem um material massa para sair, a gente tem a revista Sem Terra e a revista Sem Terrinha, que é um material muito bacana que as escolas de acampamento e assentamento tem utilizado. A revista Sem Terrinha sempre traz temas para dialogar com as crianças, ela tem um editorial tão bom que é utilizada como formação pelo educador, lógico que o educador com a revista, ele precisa ver aquele conteúdo e ver que forma ele pode trabalhar com as crianças, então nessas temáticas a revista já trabalhou a relação sobre o Haiti, a gente já trabalhou sobre o que é um movimento social e houve uma provocação para a gente trabalhar com a temática de diversidade sexual para as crianças, então fizemos uma divisão de tarefas ao nível nacional, a gente teve muito cuidado principalmente porque muitos do Coletivo são do Setor de Educação então tivemos cuidado de como falar isso para as crianças né? Como trazer esse desenho do corpo para a criança com o cuidado com as fake News né? Porque nos educadores fomos muito atingidos por *fake news*, essa ideia do kit gay, e com o “trabalho de mamadeira de piroca” que nunca existiu. Então coisas muito maldosas desqualificando nosso trabalho como educador, então nós tivemos muito cuidado com a produção desse material que está pronto para sair, mas nós demos uma parada porque fizemos a seguinte reflexão, a revista Sem

Terrinha iria chegar às mãos das crianças, mas a gente ainda não tem esse trabalho miudinho com os educadores então a gente poderia estar trazendo um problema para o próprio Movimento, então a gente está preparando esse material que não vai ser mais uma revista, mas um caderno para tratar da diversidade sexual na educação e a partir desse material a gente vai ver como vai ser a melhor forma de fazer as formações nas escolas, levando em consideração que as escolas estão em assentamento, mas são escolas de municípios e tem educadores que não são do MST, que passam por editais e seleção não é um trabalho muito delicado, mas está aí na ponta de lança para acontecer em 2023 (FLÁVIA, MST, 2022).

Em sua narrativa, Flávia conta o processo de construção de um número específico da Revista Sem Terrinha que trataria sobre diversidade sexual para as crianças do MST. Esse processo mostra a força política do Coletivo LGBT e a aceitação do Movimento sobre as temáticas de gênero e sexualidades dissidentes, além da preocupação também com a formação das crianças para a compreensão e enfrentamento às violências LGBTfóbicas.

Esse é um relato que de fato mostra o processo de tentar tocar fogo no armário, além de ser um processo de articulação interseccional que o Coletivo produz com diversos setores do MST, mas, ao mesmo tempo, mostra a dificuldade que o Coletivo tem de levar para o espaço da escola do assentamento e o acampamento essas discussões, tendo em vista um cenário da política nacional bastante conservador. Mostra também a dificuldade que é produzir formações dentro dessas escolas que são escolas de municípios e tem outros processos formativos, mas como a própria narrativa afirma, esse é um processo que as LGBTs e o Movimento sabem que é necessário e que acontecerá da melhor forma possível.

Seguindo o fio do processo histórico que possibilita a insurgência de um Coletivo LGBT dentro de um Movimento social que luta pela terra e reforma agrária, assim como também contra o capitalismo e seus processos coloniais, mas que, ao mesmo tempo, é historicamente marcado por processos coloniais ainda arraigados nas vivências e experiências dos sujeitos do campo como o sexismo, o machismo a heteronormatividade produtora de LGBTfobias, traçamos a partir do Caderno Diversidade Sexual e de Gênero n °1 – LGBT Sem Terra, Rompendo cercas e tecendo a liberdade (2021), e de dados retirados do Site do MST, os principais momentos históricos até então vivenciados que produziram o Coletivo, assim como as ações que são produzidas a partir de sua atuação política e educativa, vejamos:

Quadro 10– Ações das LGBTs Sem Terra na construção do coletivo⁸⁷

Ano	Ações
2013	1. A regional de Zumbi dos Palmares do MST no Estado do Ceará realizou um Seminário para debater a diversidade sexual e de gênero no MST;

⁸⁷ Nesse quadro estão apenas as principais ações Coletivas realizadas pelas LGBTs do MST, no entanto, muitas ações políticas de reivindicação individuais de direitos aconteceram antes do Coletivo, como a solicitação e concessão de terras a casais homoafetivos, mas que não é objeto de análise aqui.

	<ol style="list-style-type: none"> 2. Durante o acampamento Hugo Chávez em Brasília, o MST participa da Marcha Contra a Homofobia junto com o Movimento LGBT no dia 14 de maio de 2013
2014	<ol style="list-style-type: none"> 1. Durante o VI Congresso Nacional do MST, de 1 a 14 de fevereiro, entre as/os mais de 15 mil participantes do evento, a presença LGBT foi evidenciada. Aparecia pela primeira vez, tremula, a bandeira colorida nas místicas de um congresso do MST;
2015	<ol style="list-style-type: none"> 1. Construção de brigada antiLGBTfobia dentro da Marcha Estadual do MST da Bahia que acontece entre 5 e 8 de maio de 2015; 2. Realização de roda de conversa no dia Internacional do Orgulho LGBT na Escola Nacional Florestan Fernandes em 28 de junho de 2015; 3. I Seminário Nacional “O MST e a Diversidade Sexual” com 35 LGTs de 19 Estados que aconteceu entre os dias 7 a 9 de agosto de 2015, onde foi elaborado o documento: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); 4. Criação de grupo de estudos durante o Seminário Nacional “O MST e a Diversidade Sexual” com o objetivo de aprofundar e criar linhas de ações para o Movimento, o grupo cria então a cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017) junto ao Setor de gênero;
2016	<ol style="list-style-type: none"> 1. Inclusão nas Normas Gerais do MST as terminologias LGBT, orientação sexual e identidade de gênero, bem como se propõe medidas contra a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, ações ocorridas na Reunião da Coordenação Nacional do MST realizada em Caruaru-PE em 26 a 30 de fevereiro de 2016; 2. Entre 20 a 22 de setembro de 2016 foi realizada a Reunião Ampliada de Estudos sobre Diversidade Sexual no MST com a participação de 40 pessoas de 15 Estados (RS, SC, PR, MS, MT, RJ, SP, PE, SE, BA, SE, AL, CE, DF, PA, MA); 3. Em novembro de 2016, o tema foi alvo de estudo/debate durante a reunião da Direção Nacional do MST, espaço no qual foi apresentado o texto da Cartilha “O MST e a Diversidade Sexual”; 4. Em 2016, a ENFF passou a incluir nos cursos o tema Diversidade sexual e Luta de Classe, compondo o conjunto dos cursos nacionais, estendendo-se para os cursos básicos de formação nas regiões;
2017	<ol style="list-style-type: none"> 1. Lançamento do Caderno de Formação do Setor de Gênero nº 5 “O MST e a Diversidade Sexual: elementos para Debate” sendo impresso 3.000 exemplares, ato ocorre no Encontro Nacional do MST que ocorreu em Fortaleza em janeiro de 2017; 2. I Curso de Formação Política para LGTBs da região Nordeste, ocorreu no Centro de Formação Paulo Freire em Caruaru/PE, de 29 a 3 de julho, contando com a participação de 35 militantes dos estados de PE, BA, CE, PB, AL, RN, PR; 3. II Curso de Formação Política para LGTBs do MST, que ocorreu dos dias 30 de Outubro a 3 de Novembro de 2017, tendo a participação de 80 LGTBs de 20 Estados (MA, PA, CE, PI, SE, BA, PE, AL, RO, MT, MS, ES, GO, MG, RJ, SP, PR, RS, SC); 4. Participação em atividades Internacionais: a) CONAMURI-Paraguai, b) Colóquio Internacional da Via Campesina que ocorreu na Espanha, c) Teller evento organizado pela ONU e OEA sobre ativismo internacional que ocorreu na Argentina;
2018	<ol style="list-style-type: none"> 1. Lançamento DO livro “Hasteamos a bandeira Colorida: Diversidade Sexual e de Gênero no Brasil” pela Expressão Popular no dia 29 de janeiro de 2018; 2. Realização do III curso de formação para LGTBs Sem Terra da região Nordeste realizado em fortaleza em 01 de julho de 2018, com a participação de 50 LGTBs dos estados de CE, PB, PE, RN, AL; 3. Impressão da 2ª edição da Cartilha: O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate com 3.000 exemplares; 4. Realização da Reunião do Coletivo Nacional LGBT Sem Terra e do IV Curso de formação Políticas para LGBT Sem Terra, entre 15 a 21 de outubro de 2018, realizada na ENFF, Grararema/SP com a participação de 60 LGTBs de 20 Estados;

	<ol style="list-style-type: none"> Participação do Coletivo nas paradas do Orgulho LGBT em diversos Estados pautando a luta pela Reforma agrária;
2019	<ol style="list-style-type: none"> Encontro da Coordenação Nacional do MST na ENFF, de 22 a 26 de janeiro de 2019; Ratificação do Coletivo LGBT como parte da instância organizativa do Movimento e lançamento das linhas políticas e organicidade do Coletivo; Reunião do Coletivo LGBT Sem Terra, realizado 7 A 8 de 2019 na ENFF, com a participação de pessoas de 14 Estados; Realização do V Curso de Formação para LGBTs Sem Terra Região SUL em 29 a 31 de maio de 2019 em Viamão/RS, com a participação de 30 LGBTs; VI Curso de Formação para LGBTs Sem Terra da Região Amazônica, entre 14 a 16 de junho de 2019 em Imperatriz/MA, com a participação de 40 LGBTs; Realização do VII Curso de Formação para LGBTs Sem Terra da Região Nordeste, entre 22 a 16 de julho de 2019, no Centro de Formação Paulo Freire, com a participação de 55 LGBTs. Publicação Especial do Jornal Sem Terra com o Título: LGBT Sem Terra: rompendo cercas e tecendo a liberdade com 10.000 exemplares; Realização do VII Curso de Formação Política para LGBTs Sem Terra Nacional entre 22 a 26 de outubro de 2019 com a participação de 60 LGBTs de todos os estados do Brasil;
2020	<ol style="list-style-type: none"> Realização do IX Curso de Formação para LGBTs Sem Terra da região Sudeste entre 10 a 13 de fevereiro de 2020 em Marica, com 40 LGBTs; Lançamento do documentário: “LGBTs Sem Terra: o Amor faz revolução” em 14 de maio de 2020 nas redes sociais do MST; Constituição do conselho Popular LGBTI+ com a participação de 26 organizações LGBTs Brasileiras, entre elas o Coletivo LGBT Sem Terra em 28 de junho de 2020;
2021	<ol style="list-style-type: none"> Lançamento do livro: “LGBT Sem Terra rompendo cercas e tecendo a liberdade” em 14 de maio de 2021 em comemoração ao dia Internacional de Luta contra a LGBTfobia e aos 6 anos de criação do Coletivo LGBT Sem Terra; Participação em audiência pública para debater o combate à LGBTfobia e propor ações de combate a LGBTfobia, realizada pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CMDH) da Câmara dos Deputados em 20 de maio de 2021; Participação no 1ª Seminário das LGBTI da Via Campesina-Brasil entre 24 e 31 de julho de 2021;
2022	<ol style="list-style-type: none"> Participação no 1º Seminário Estadual da Diversidade Sexual e de Sexual da Via Campesina Rondônia reuniu cerca de 50 pessoas LGBTI+ de diversos movimentos e organizações do país e do país realizado em Porto Velho, Rondônia entre os dias 8, 9 e 10 de julho de 2022; Participação do Encontro do Conselho Nacional Popular LGBTI+. Fruto da articulação de mais de 25 organizações da sociedade civil, entre elas o Coletivo LGBT Sem Terra, ocorreu em 15 e 17 de maio de 2022; Participação na criação e lançamento do “Programa Brasil de Todas as Cores” lançado em 16 de junho de 2022 no Auditório da APEOESP, no centro de São Paulo. Realização do Curso “Saber Protege: uma experiência de formação em saúde popular à população LGBT do campo” em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz - Fiocruz, realizado entre 7 a 14 de agosto em Salvador, e contou com a participação de 100 LGBT Sem Terra de 18 estados;

Fonte: MST (2021, p. 184-187) e Site do MST⁸⁸

⁸⁸Disponível em:

https://mst.org.br/?s=LGBT&ct_post_type=post%3Apage%3Awpdmpro%3Aradio%3Acomites_de_ami os%3Aloja%3Aitem_linha_do_tempo%3Abrigadainternacional. Acesso em 08 set. 2022.

Vamos fazer aqui alguns destaques que consideramos importantes a partir desses dados do quadro 10, deixando o minucioso para a análise das narrativas, visto que elas refletem esses dados a partir de uma dimensão qualitativa, pessoal, simbólica, mas também coletiva.

Um das primeiras coisas que nos chama a atenção é o **Protagonismo do nordeste**, mais precisamente do Ceará que em 2013 realizou o primeiro seminário para debater a diversidade sexual e de gênero no MST, ao nível estadual e do Estado da Bahia que em 2015 constrói uma brigada antiLGBTfobia dentro da Marcha Estadual do MST da Bahia. Essas duas ações das LGBTs do MST possibilitaram a esses sujeitos, ganhar visibilidade nacional e se juntar organizativamente nos encontros nacionais do Movimento e fazer a bandeira LGBT tremular junto a bandeira do MST na Marcha Contra a Homofobia que ocorreu em Brasília no dia 14 de maio de 2013 e no VI Congresso Nacional do MST entre os dias 1 a 14 de fevereiro.

Nos parece que alguns dos processos que podem ter contribuído para esse certo protagonismo dos Estados do nordeste, seja o longo processo organizativo dos movimentos LGBTs já bastante consolidados no Nordeste, como o Grupo Gay da Bahia, e, é claro, a forte violência advinda de uma relação estritamente colonial que se estabeleceu no Nordeste território histórico da exploração da cana-de-açúcar que possui dois dos estados que mais recebeu pessoas escravizadas, Pernambuco e Bahia. Esse contexto se traduz, é claro, na reafirmação de um contexto de racismo e de uma heterossexualidade compulsória que produz um contexto de acirramento de violências LGBTfóbicas, mas também de enfrentamento.

Tanto para Rich (2012), quanto para Butler (2003) e Wittig (1980), o dispositivo do pensamento hetero e da heterossexualidade compulsória são naturalizados socialmente para regular o gênero a partir de um binarismo que concebe o masculino e o feminino como universais, naturais, únicas formas de existência possível. A oposição criada resulta na criação da coerência do sexo, do gênero e do desejo heterossexual, e por conseguinte o rechaço as experiências dissidentes da heterossexualidade.

Para Wittig (1980) o pensamento hétero existe a partir da produção do outro como oprimido, diferente. E a construção do outro como diferente só é possível a partir de um ato de poder, ou seja, é preciso ser dominante para fazer isso. Desta forma:

[...] se o discurso dos sistemas teóricos modernos e da ciência social exercem poder sobre nós, é porque esse discurso trabalha com conceitos que nos tocam de perto. Apesar do advento histórico dos movimentos de libertação lésbica, feminista e gay, cuja ação já transtornou as categorias filosóficas e políticas dos discursos das ciências sociais, as suas categorias são, no entanto, utilizadas sem serem examinadas, pela ciência contemporânea. **Essas categorias funcionam como primitivos conceitos num aglomerado de toda a espécie de disciplinas, teorias e ideias correntes a que chamarei o pensamento hétero** (WITTIG, 1980, p .03, destaque da autora).

Não obstante, por outro lado, a partir de Foucault (2006) e de autoras que discutem a interseccionalidade como Piscitelli (2012) e Puar (2013), entendemos que esse mesmo processo permeado por relações de poder não só produz assujeitamento, mas também práticas de liberdade, a partir de processo de agência ou do que estamos chamando de *práxis* política que eclode em ações como as realizadas pelas LGBTs do MST.

Enquanto **ações educativas realizadas pelas LGBTs Sem Terra**, entendemos que a educação é uma das suas principais armas contra o machismo e contra as violências produzidas pela heterossexualidade compulsória e pela colonialidade como o racismo e as LGBTfóbias existentes no meio rural. Além disso, o processo de produção, encontro e seminários educativos foi o que resultou na construção do Coletivo em 2015.

Dentro dessas ações, destacamos os seminários e reuniões do Coletivo que se iniciam ao nível estadual em 2013 no Ceará e depois em 2015 acontece, primeiro enquanto roda de conversa, e depois em forma de seminário ao nível nacional na Escola Nacional Florestan Fernandes. Esses são momentos que possibilitaram as LGBTs se conhecerem e se reconhecerem, assim como juntar forças políticas para a demarcação territorial de suas existências no MST. Ou seja, existência marcada não só pela desigualdade social, pela negação ao direito à terra, mas também pela vivência de gênero e sexualidades dissidentes.

Sobre esse processo educativo, entendemos que o próprio Movimento é esse processo, assim como também o próprio Coletivo LGBT. Caldart (2000), compreende que o MST é um princípio educativo e um sujeito pedagógico em movimento. Nessa direção o princípio educativo está no Movimento mesmo, no processo de transformar-se transformando, a história, a terra, as pessoas, a sociedade e a pedagogia ocidental, produzindo suas próprias pedagogias.

Segundo Batista (2005), os movimentos sociais, dessa forma, produzem uma multiplicidade de conhecimentos formados sobre a realidade, a partir de múltiplas determinações articulados a várias formas de saberes, sejam estes científicos, ideológicos, do senso comum, permeados pela cultura popular. Esses saberes são construídos coletivamente e socialmente, no entrecruzamento de saberes experiências.

Destacamos também **a criação de um grupo de estudos**, que foi o grupo que criou o primeiro relatório do Coletivo logo após o Primeiro Seminário Nacional, e que depois junto ao Setor de Gênero produziu a Cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017), assim como também a criação de cursos ao nível Estadual e Nacional, como também a inserção do tema diversidade sexual nos cursos da Escola Florestan Fernandes que em 2016,

incluiu o tema “Diversidade sexual e Luta de Classe”, compondo o conjunto dos cursos nacionais, estendendo-se para os cursos básicos de formação nas regiões.

Esse processo e protagonismo a partir de intensas e acaloradas discussões possibilitou em 2016 a inclusão nas Normas Gerais do MST as terminologias LGBT, orientação sexual e identidade de gênero, bem como contribuiu para que o Movimento se comprometesse a criar medidas e ações contra a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, esse processo acontece na Reunião da Coordenação Nacional do MST realizada em Caruaru-PE em 2016.

Destacamos ainda no nível educativo, **a produção por parte do Coletivo de diversos materiais educativos de informação, divulgação e estudo**, em diversas linguagens e formas de acesso como os documentos, cadernos, livros, jornal e um documentário, sem falar nos posters de divulgação no site oficial do MST que tem um integrante do Coletivo atualmente lá dentro.

Entre esses tantos materiais temos: O relatório do Primeiro Seminário Nacional de Formação Política do Coletivo LGBT Sem Terra: “O MST e a Diversidade Sexual” (2015); a cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017), o livro “Hasteamos a Bandeira Colorida: Diversidade Sexual e de Gênero no Brasil” (2018), publicação de edição especial do Jornal Sem Terra com o título “LGBT Sem Terra: rompendo cercas e tecendo a liberdade”, lançamento do documento Coletivo LGBT Sem Terra: linhas políticas e organicidade (2019), o documentário “LGBTs Sem Terra: o Amor faz revolução” (2020), lançado nas redes sociais do MST e o mais recente livro “LGBT Sem Terra rompendo cercas e tecendo a liberdade” em 14 de maio de 2021. Todos esses materiais, alguns, inclusive alvo de análise aqui, mostram o empenho e a força organizativa do Coletivo em derrubar as certas da LGBTfobia dentro do MST e fora dele.

Destacamos a preocupação com **as formações feitas em seminários, encontros, intervenções e místicas ao nível Nacional e Estadual**, que é algo próprio da organicidade do MST, como podemos ver a partir do quadro, o número de LGBTs nos encontros de formação política vai crescendo com o passar dos anos. No entanto, há encontros estaduais e regionais com o mesmo número ou um número superior de LGBTs que o Encontro Nacional. Isso mostra, inclusive, como aponta a narrativa de Flávia, que “muitas LGBTs não conseguem ir nos encontros Nacionais por motivos diversos e o fato desses encontros também acontecerem ao nível estadual e regional facilita a formação de todas”.

Destacamos, também, **a relação estabelecida com outros movimentos sociais camponeses e urbanos LGBTs**, como a Via Campesina e a ABGLT, em ações como

participação do Coletivo nas paradas do Orgulho LGBT em diversos estados, pautando a luta pela reforma agrária. Assim como ações nos órgãos legislativos e juntando forças na construção de outros mecanismos de enfrentamento as LGBTfobias, como participação em audiência pública para debater o combate à LGBTfobia e propor ações de combate, uma das participações foi realizada na Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CMDH) da Câmara dos Deputados em 20 de maio de 2021.

Participação no 1ª Seminário das LGBTI da Via Campesina-Brasil entre 24 e 31 de julho de 2021; participação do Encontro do Conselho Nacional Popular LGBTI+, fruto da articulação de mais de 25 organizações da sociedade civil, entre elas o Coletivo LGBT Sem Terra, que ocorreu em maio de 2022; Participação na criação e lançamento do “Programa Brasil de Todas as Cores” lançado em 16 de junho de 2022. Esses mecanismos têm suas pautas políticas voltadas tanto para o enfrentamento ao conservadorismo, assim como ao capitalismo, ou seja, dispositivos culturais da colonialidade que produzem e sustentam o racismo e as LGBTfobias.

Por último, destacamos **as ações internacionais feitas em conjunto com a Via Campesina Nacional e Internacional**, levando a discussão da luta pela terra e o projeto político da reforma agrária popular comprometida com as subjetividades de seus militantes para fora do Brasil. Destacamos a participação do Coletivo em: a) *Organización de Mujeres Campesinas e Indígenas* – CONAMURI/Paraguai, b) Colóquio Internacional da Via Campesina que ocorreu na Espanha, c) Teller - Evento organizado pela ONU e OEA sobre ativismo internacional que ocorreu na Argentina.

Ou seja, as ações planejadas e realizadas pelo Coletivo LGBT, se traduzem em políticas internas e externas educativas, em uma *práxis* transformadora que articula teoria a partir das formações nos seminários e encontros com intervenções práticas em todas as dimensões organizativas do MST, algumas com mais aceitação, outras como menos, e também com um diálogo com a sociedade civil, com outros movimentos sociais camponeses, como a Via Campesina, e urbanos como o Movimento LGBT, Feminista e Negro. Assim como também com diálogos internacionais, construindo uma luta que tem atravessado fronteiras nacionais e internacionais produzindo uma *práxis* política e educativa com signos e dimensões pedagógicas políticas que podem ser utilizados na transformação social para tombar a heteronorma, o sexismo, o racismo e as LGBTfobias.



Jean Wyllys (48 anos), é um jornalista, professor universitário e político brasileiro assumidamente gay, filiado atualmente ao Partido dos Trabalhadores (PT). Ele tornou-se conhecido por ter sido participante e ganhador do Big Brother Brasil. Enquanto parlamentar foi eleito pela primeira vez para a Câmara dos Deputados em 2010. Em 2015, a revista britânica *The Economist* classificou Wyllys como uma das 50 personalidades que mais lutam pela diversidade no mundo. Em 2012 e 2015. Foi reeleito para o terceiro mandato em 2018, tendo decidido, após receber ameaças de morte, não tomar posse e se autoexilar no exterior.

8 OS SIGNOS DA *PRÁXIS* INSURGENTE QUE ADVÉM DAS RELAÇÕES E AÇÕES DO COLETIVO LGBT SEM TERRA

(aos que acreditam)

Necessitamos de um tempo que plante ideias
 E pratique ações transformadoras.
 Que desmonte as ordens de quem escraviza,
 Que provoque desejos desmedidos,
 Que humanamente eduque as gerações.
 Não aceitamos mais
 as diferentes faces da mesma dor.
 A morte da sensibilidade, A concentração de direitos,
 O não tempo para o amor,
 A prisão da liberdade.

O MST é parte essencial dos que acreditam,
 Dos que têm potencial de construir um projeto
 Socialista colorido, que não cortem as asas dos que podem plantar ideias, abrir
 as cercas e desconcentrar as terras e os direitos.

Concentração de Direitos, Diva Lopes.

Neste capítulo temos a finalidade de responder o nosso terceiro objetivo específico que é: Identificar na *práxis* política e educativa do Coletivo LGBT Sem Terra, os principais signos referentes às vivências e experiências de gênero e sexualidades dissidentes. Esse objetivo trata-se de um esforço produzido a partir da Hermenêutica Diatópica de Panikkar (2000, 2004) e Santos (2001, 2004), em associação com a Entrevista Narrativa, Apple (2005), Jovchelovitch e Bauer (2008) e Muylaert *et al.* (2014), de identificar os principais signos existentes nas narrativas das participantes em análise e, colocar eles em diálogo com a teoria e com as percepções de vida do autor a partir dos sentidos que se aproximam.

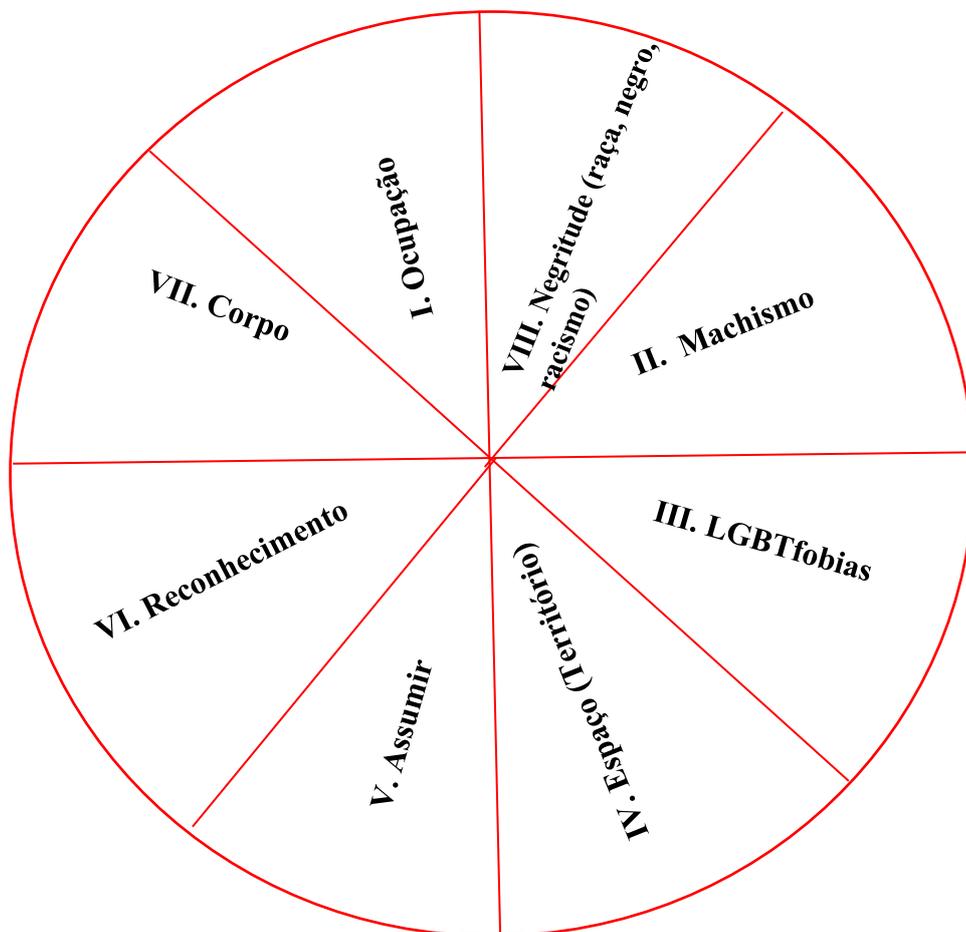
A escolha dos signos se deu a partir dos objetivos, das categorias da pesquisa e da repetição enunciativa presente nas narrativas de histórias de vida. Acreditamos também que essa repetição das diversas vivências individuais estão conectadas dentro de uma trama coletiva tecida a várias mãos, ou corpos experienciais.

A hermenêutica diatópica parte da chamada filosofia intercultural para propor um diálogo entre culturas por meio de outras ferramentas que até então foram deixadas de lado pela ciência hegemônica. Desta forma, Panikkar (2000, 2004), traz a diferença entre o pensamento simbólico e o pensamento conceitual, entendendo o primeiro no campo do símbolo e o segundo do significado. O simbólico está para além da razão, por isso o autor também distingue *logos* de *mythos*, estando *logos* para o conceitual e *mythos* para o simbólico. No entanto, o *logos* e o *mythos* são distintos, mas não separados, visto que um nutre o outro, fazendo parte de toda cultura humana. Assim, para compreender outra cultura não é suficiente a compreensão conceitual, é preciso compreender seus símbolos culturais.

Os signos são parte dos sentidos construídos nas línguas, eles articulam tanto um significante (imagem acústica) quanto um significado, ou seja, o sentido que cada povo e cultura dá a seus significantes. Tendo essa compreensão, os signos podem estabelecer diálogos mesmo sendo produzidos em contextos específicos e geolocalizados. Esses diálogos se dão pela aproximação humana dos sentidos criados em seus contextos existenciais, mas que tem algo da experiência significativa humana que os conecta.

Para Panikkar (2000) e Arenhart (2007), a comunhão entre os sujeitos em um determinado diálogo intercultural só é possível a partir da relação entre as fronteiras horizontais onde se localizam as culturas, com as verticais onde se localiza a condição humana. Sem a consideração da fronteira vertical que compreende o humano, onde está o simbólico, o diálogo é construído apenas a partir de um duelo horizontal, onde a única saída é a derrota do outro. Nessa direção os signos encontrados foram os seguintes:

Tabela 2 – Signos



Fonte: Produzido pelo autor

I. Ocupação - A ocupação de terras é um dos processos de luta e resistência utilizados pelo MST para a conquista da terra. Nesse processo, determinado espaço de terra improdutivo é ocupado pelos coletivos tendo em vista pressionar o Estado para a desapropriação do espaço com objetivos de reforma agrária, conforme está descrito na Constituição Federal de 1988, inciso XXIII do Artigo 5º que trata da função social da propriedade. Essa terra, seja urbana ou rural, deve atender ao bem da sociedade, ou seja, ao interesse coletivo. No entanto, o sentido inicial de ocupação de terras, ganha outros sentidos na luta política do MST:

Há 34 anos estou no MST, o meu esposo chega no extremo sul da Bahia em 1987, onde eu morava, na expansão do Movimento, porque em 1985 no primeiro congresso nacional o Movimento tira como principal bandeira de luta a **ocupação** e aí a busca da territorialização em todo o país, aí o Movimento delega pessoas para vir ajudar a organizar o Movimento no Nordeste. Então quando o Movimento chega lá na Bahia, inclusive meu companheiro que chegou, aí a gente começou a se envolver porque eu era da pastoral da juventude, então quando foi para organizar mesmo a **ocupação**, aí a forma de encontrar pessoas para vir ajudar no trabalho de base era via igreja, via sindicato, a gente tinha uma igreja muito atuante né? Que era conduzida pela teologia da libertação, aí então chegou esse grupo, é um convite para eu participar de uma reunião em que meu companheiro estava vindo de Santa

Catariana para organizar a **ocupação** de terras, então entro desde o início lá na Bahia (RUBNEUZA, MST, 2022).

Bom, agora a gente tá no segundo semestre de 2022, um período muito difícil né? A gente tá com as eleições nas portas, mas a gente segue né? O MST não é um Movimento partidário, porem pelo cenário que está no Brasil, nessas eleições, a gente lançou candidatos, então temos a primeira eleição que o MST sai com candidatos próprios e entre eles tem um sujeito gay pernambucano o Erivan Hilários que sai com candidata a sua drag Ruth Venceremos, então para nós do Coletivo LGBT no Movimento social isso é um avanço muito importante ter entre 15 candidatos e candidatas lançadas, um candidato gay e uma lésbica que é a Rosa Amorim, ambos de Pernambuco um do sertão do Estado que hoje está em Brasília e uma do agreste que segue sua militância em Recife, então para nós, já é um avanço gigante. Então o que a gente tem para o segundo semestre e para 2023 é seguir com esses espaços de formação política, esses espaços de seminários, **ocupando** os cursos já existentes no MST e **ocupando** esses espaços de fala, seja uma roda de diálogo, seja um seminário, seja dentro de um curso já existente como o pé no chão no. O pé no chão tem um debate de gênero, mas não tem sobre a diversidade sexual, então como a gente constrói esse espaço fortalecendo as regiões que tem mais fragilidade, seguir fazendo as reuniões conspirativas com esse fogo de monturo e fazendo um plano de ação para ser apresentado pelo governo, seja ele qual for, por que a gente vai seguir lutando né? A gente vai seguir com as nossas bandeiras, a gente vai seguir com o nosso close, a gente vai seguir com os nossos corpos, a gente vai seguir amando e trabalhar bastante (FLÁVIA, MST, 2022).

[...] a gente **ocupou** as redes sociais com debates muito caros, seguindo aí os calendários de luta LGBT durante o ano... e a gente vai **ocupando** e fazendo atividades e hoje uma das finalidades é que a gente siga fazendo esse estudo individual e coletivo, e que a gente possa fazer com que o nosso Movimento, a nossa organização nos compreenda e ceda esse espaço para que a gente possa militar do jeito que somos (FLÁVIA, MST, 2022).

Temo-nos então duas narrativas importantes que expressam os sentidos que o signo “ocupação” ganha no Movimento. Ele é utilizado tanto como ocupação de terras, processo material de adentrar espaços de terras, derrubar cercas e construir acampamentos, como também se refere às ocupações de espaços outros, como os espaços das mídias, os espaços dentro do próprio MST, que por questões de machismo e LGBTfobias não estão tão abertos para os corpos dissidentes LGBTs. E também têm os espaços simbólicos como os das falas, das narrativas, da cultura.

A narrativa de Flávia também conta um processo de ocupação do Coletivo LGBT que tem dado certo que é o espaço da igualdade de condições políticas e de participação no MST. Desta forma, das 15 candidaturas aos governos estaduais e federal que o MST disputou em outubro de 2022, duas foram LGBTs, tendo a eleição de Rosa Amorim em Pernambuco e a eleição ao cargo de deputada suplente de Ruth Venceremos em Brasília.

II. Machismo – O machismo é uma das vias da estrutura de poder da colonialidade que impõe, a partir da ideia ontológica do ser masculino, branco e heterossexual, a subordinação das mulheres e dos sujeitos que fogem a lógica de sua normatividade. Nessa direção, Para Lugones (2011), a colonialidade de gênero, ancorada no machismo, mas também na racionalização e racialização, deseja nomear não apenas uma classificação de povos, mas o próprio “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as tornam aptas para a classificação, o

processo de sujeitificação, a tentativa de tornar os colonizados menos que seres humanos” (LUGONES, 2011, p. 108, tradução nossa),

Associado a isso, o machismo é mantido dentro do MST também como afirma Mariano e Paz (2018), pela histórica relação do Movimento com a igreja católica e a colocação inicial da família nuclear como estrutura fundante do Movimento, na igreja as práticas homossexuais passam a ser condenadas a partir do século XIX. Então a ênfase do MST na família nuclear, os símbolos católicos e a influência do pensamento comunista clássico, muito atrelado a família nuclear, contribuíram para o Movimento ser o movimento que é hoje, mas, simultaneamente, produzia-se e reproduzia-se o silenciamento, nessas relações, das diferenças subjetivas de seus militantes LGBTs. Ficava a ideia de que não poderia existir LGBTs na classe trabalhadora, vejamos as narrativas a esse respeito:

O MST é um movimento que tem mais de 30 anos e mais recentemente em 2018 ele mudou o seu regimento para entender a questão da existência da população LGBT, e isso é uma grande vitória porque é sabido por todo mundo que o Movimento é altamente **machista**. E um dos principais motivos da nossa existência é combater o **machismo** e o preconceito internamente para depois passar para outras esferas (RÉGIS, MST, 2022).

Sim, primeiramente tem a ideia de classe né? Porque o Movimento é um Movimento de esquerda, é radical em relação à luta de classes, temos ideias do marxismo, mesmo entendendo que “Marx” era **machista**, né? Que havia limites em sua teoria, assim como Che Guevara que perseguiu e matou gays, nós sabemos disso, não podemos silenciar isso. O marxismo entendia a homossexualidade como um desvio, desvio pequeno burguês, ou seja, um desvio, algo que iria prejudicar a luta de classe, isso acaba prejudicando muito a discussão de gênero e principalmente de sexualidade no Movimento, que acaba sendo durante muito tempo muito **machista**, proveniente também desse tipo de pensamento, mas hoje a gente contextualiza também o marxismo, no tempo e no espaço, a época e entende a contribuição do marxismo para a luta de classes, assim como para a luta do MST que é um movimento social de classe que primeiro luta pelo direito a terra, depois vem as outras lutas (RÉGIS, MST, 2022).

A questão da religião no Movimento também contribuiu com o **machismo** e a LGBTfobia, porque se a gente voltar ao início, quando o MST é formado ele é formado por seminaristas e tinha uma relação muito próxima com a igreja católica e isso também acabou contribuindo com a manutenção do **machismo**, o MST não tem religião, tem várias religiões, de matriz africana, católica, inclusive por muito tempo havia preconceito com as religiões de matriz africana, porque não se entendia, não se discutia, né? Tem inclusive evangélicos, há grupos de evangélicos no Movimento, tem até um coletivo que se reúne, eu acho um contrassenso você ser evangélico e do MST né? Mas enfim, é algo que a gente tem que trabalhar também, tem que ter cuidado de como se comunicar com eles (RÉGIS, MST, 2022).

O Movimento Sem Terra é um Movimento camponês e como um movimento camponês tinha um pensamento bastante, não vou falar bastante, mas um pouco conservador, se você for pensar quando eu entro no Movimento em 1987, no início e uns 10 anos mais a frente... era inconcebível se pensar na questão LGBT no Movimento né? Era um Movimento **machista**, a grande maioria constituído por homens, né? Mas também era o pensamento hegemônico de não aceitar a diversidade e assim parecia algo inconcebível de você ter nas fileiras do Movimento um gay, uma lésbica (RÉGIS, MST, 2022).

Já passei por várias situações, uma delas a gente sempre comenta no Movimento, assim quando a gente iniciou no Movimento e até a alguns anos atrás essa questão das piadinhas né? Nos espaços, outra forma de preconceito que a gente sofre muito é por conta de a gente escolher um dos setores mais **machistas**, é visto como um setor de homens de macho e aí chega uma mulher negra lésbica para participar desse setor então acaba tendo uma piadinha dizendo que a gente não vai dar conta do recado que pôr a gente ser mulher teria aquela fragilidade, por ser mulher e ainda por cima lésbica, não vai ser respeitada pelo povo,

aí tem aquela história que o povo nordestino é um povo preconceituoso, mas assim é mais fácil a gente sofrer preconceito hoje de pessoas que estão dentro da militância do MST que tem algum tipo de conhecimento político bom do que mesmo a gente ter esses problemas de preconceito com a base (o povo) então graças a deus eu não tive algum tipo de preconceito com a base, mas com colegas de trabalhos sim (ZEZINHA, MST, 2022).

As narrativas evidenciam uma histórica relação de violências machistas no Movimento, que como aponta a narrativa de Régis, retoma a formação ideológica do marxismo clássico, de como ele é reproduzido, e da relação inicialmente estreita do Movimento com a igreja católica e com suas ideologias. Como apontam Mariano e Paz (2018), a partir de Green (2003), remontando o histórico do pensamento comunista, quando Stalin chega ao poder em 1924, esse condenou o envolvimento sexual entre homens com pena de 3 a quatro anos de cadeia, isso estava descrito no estatuto de 1934.

O motivo da condenação da homossexualidade era a relação que o comunismo⁸⁹ estabelecia entre a homossexualidade e a decadência burguesa. Desta forma, a homossexualidade era considerada um “desvio burguês” ideias que percorrem o imaginário do movimento comunista internacional, assim como também movimentos influenciados por esse pensar político como o MST.

No entanto, assim como apontam as próprias narrativas, a relação do Movimento com as religiões mudou, o Movimento não tem uma religião, por outro lado, os militantes têm várias, e não só a católica, como também, a protestante ou evangélica, e religiões de matriz africana como o candomblé. Desta forma, o Movimento tem construído espaços de respeito a todas as religiões, questionando também a influência dessas em suas políticas.

O pensamento marxista e comunista também é reavaliado, a luta principal do MST continua sendo de classe, via acesso à terra, mas as teorias ganham novos olhares e sentidos dentro de suas experiências, ações e vivências. Olhares que consideram as necessidades do tempo presente. As mulheres e as LGBTQs ainda sofrem violências provenientes do machismo, mas essas são denunciadas, tanto nos documentos, nas políticas internas, como nos espaços de formação. Na narrativa de Rubneza ela diz que o Movimento “era machista”, e as demais narrativas, apontam que ainda é, mas muito menos que antes, visto que agora existem mecanismos internos de enfrentamento.

III. LGBTQfobias – Vamos trazer as LGBTQfobias mais uma vez, entendendo que infelizmente essas violências atravessam todas as narrativas, sejam essas referentes a histórias passadas ou presentes. No entanto, retomamos mais uma vez tendo em vista cumprir nossos

⁸⁹ Vale destacar que no mundo capitalista, neoconservador e neoliberal atual - o comunismo e a tran/homossexualidade são construídos nesse imaginário conservador como os principais inimigos.

objetivos, visto que esse signo é um dos que mais aparece nas narrativas. A ordem dita “natural” dos sexos dentro de um padrão binário heterossexual determina uma ordem social, cultural e simbólica na qual o feminino deve estar subordinado social e psicologicamente ao masculino, assim como todo corpo ou performance corporal dissidente da norma heterossexual.

Conforme Borrillo (2009), e Carvalho (2020), o sexismo se define pela ideologia organizadora dos sexos. Essa ordem sexual (sexista) implica não apenas a subordinação do feminino ao masculino, mas a hierarquização do gênero, do sexo e das sexualidades, fundamentando a LGBTIfobia. A construção social da superioridade biológica e moral da heterossexualidade faz parte de uma estratégia política de construção da normalidade de gênero atrelada a um processo de naturalização do sexo, assim:

O sistema a partir do qual uma sociedade organiza um tratamento segregacionista segundo a orientação sexual pode ser denominado “heterossexismo”. Ele e a homofobia – compreendida como a consequência psicológica de uma representação social que, outorgando à heterossexualidade o monopólio da normalidade, fomenta o desdém em relação àqueles e àquelas que se distanciam do modelo de referência – constituem as duas faces da mesma intolerância e merecem, por conseguinte, ser denunciados com o mesmo vigor que o racismo ou o antissemitismo (BORRILLO, 2009 p. 20).

Desta forma, o heterossexismo pode ser entendido como o sistema regulatório instituído socialmente que organiza as identidades de gênero e sexuais ao monopólio normativo da heterossexualidade compulsória construída como a norma natural a ser seguida. Nessa direção, fenômeno social, cognitivo e normativo, o heterossexismo implica na criação da dicotomia entre os grupos sociais como homo-trans/hétero, tratando o segundo de forma diferenciada, a partir de privilégios sociopolíticos.

Essa dicotomia sustenta as desigualdades, seja de raça, de classe, de gênero ou de sexualidade, tendo então por objetivos organizar as diferenças, naturalizando-as. É importante destacar também que para além de um fenômeno cognitivo, psicológico e social, a LGBTIfobia é um fenômeno também estrutural, estando da base colonial da sociedade e nas instituições (PRADO; JUNQUEIRA, 2011; CARVALHO, 2020). Vamos às narrativas a esse respeito:

Sim, a gente sempre sofre, né? Então aconteceu, sim, principalmente nos meus trabalhos eu via que era tratado de forma diferente das meninas que trabalhavam comigo, mas a gente vai aprendendo a lidar, É claro que eu por vir de uma formação também religiosa, eu já fui seminarista, então eu tenho assim um jeito mais masculino, mas quem é mais afeminado, ou as travestis, por exemplo, sofrem mais. As pessoas que estão mais distantes das regras e das normas sofrem mais né? Por exemplo, eu sou casado (mostra a aliança) a sociedade diz que quem é casado, quem tem filhos, essas coisas... quem exerce certo tipo de padrão é mais bem-visto, de que, quem não. E isso, na verdade, só serve para reforçar ainda mais o preconceito, né? As gays afeminadas, as, travestis, são as que mais sofrem,

já houve casos que soubemos de travestis passando fome em assentamento e tal (RÉGIS, MST, 2022).

Sim, já vivenciei na família que foi o primeiro local, então minha primeira companheira que foi um relacionamento de oito anos, era uma pessoa que frequentava minha casa morava com minha mãe ela tinha uma filha e a gente ficou sem saber como contar, minha mãe por ser geracionalmente de idade, e a filha dela por ser uma criança e isso virou uma bola de neve, a gente não conseguiu contar e a forma que minha mãe descobriu foi uma forma muito ruim, num dia ruim e se sentiu traída porque ela achava que a minha companheira era minha melhor amiga e ela gostava muito dela e nos descobrir naquele momento abrir a porta do quarto e vendo a gente deitada na mesma cama, nuas, foi muito impactante, assim foi uma cena, foi você acordar com muitos gritos em casa e naquele momento uma expulsão de casa. Então eu saí de casa já adulta e isso facilitou muita coisa para mim e já dentro de um movimento social que me acolheu, mas esse mesmo Movimento que me acolheu eu precisei ouvir muitas piadinhas, como você foi comida errado, você poderia se permitir, teve até o próprio assédio ao meu corpo, o toque e em um momento em que eu estava fragilizada por bebida teve tentativa de algo mais assediador então isso, isso ocorreu... isso ocorreu na família e isso ocorre no Movimento que eu faço parte e isso ocorre na sociedade como um todo né? Não estamos em uma bolha (FLÁVIA, MST, 2022).

Tanto já sofri, como vi sofrer, né? Por que a gente vive em uma sociedade patriarcal e machista né? Que muitas vezes não aceitam nós como mulher, por exemplo, negra e Sem Terra, né? Não acreditam que somos parte dessa sociedade né? Então termina nos excluindo, então a cada dia a gente tem que buscar esse espaço e os nossos direitos né? E já presenciei muito preconceito contra as LGBTs esses dias mesmo estava com uma mulher trans no trabalho na vinda de Lula (campanha eleitoral) e ela sofreu esse preconceito por parte de um, o companheiro nosso né? Essa homofobia mesmo, tivemos que intervir nesse momento quando ela sofreu esse abuso, vamos dizer. Nós vivemos um movimento difícil de retrocesso né no nosso país onde o machismo e o patriarcado e de homofobia mesmo de não aceitar a sexualidade de cada um né? Não é nem aceitar é não respeitar mesmo (CIDA, MST, 2022).

As narrativas retomam a situações de violências LGBTfóbicas vivenciadas desde a família, em experiências fora do Movimento, como de trabalho e dentro do próprio Movimento, corroborando com a ideia da LGBTfobia como uma violência não só cognitiva e psicológica, mas também cultural e enraizadas nas instituições como a família e espaços de trabalho.

Dessa forma, até mesmo em espaços como os dos movimentos sociais que tem por um lado lutas historicamente progressistas como a da classe trabalhadora, por outro, por estarem imersos em uma cultura social marcada pela colonialidade de gênero que pressupõe o racismo, o sexismo, o heterossexismo e as LGBTfobias, acabam reproduzindo as violências em todos os espaços sociais. A fala de Régis evidencia também como a heteronormatividade produzida nas performances de gênero também agem sobre os corpos produzindo graus de violência, ou seja, quanto mais você se distanciar da norma, mas você corre o risco de ser agredido.

Já o relato de Cida, aponta não só as violências LGBTfóbicas enquanto culturais e estruturais em todos os espaços, como trazem também Régis e Flávia com seus relatos de trabalho e familiar, e com suas vivências no Movimento, mas também, aponta como essas violências ainda estão presentes na atualidade, como na situação de transfobia que ela presenciou e teve que intervir. No entanto, acreditamos que a diferença hoje é que as pessoas

são formadas dentro do Movimento para intervir quando esse tipo de violência acontece, ou seja, não se passa mais despercebida e a pessoa violentada é acolhida em sua dor.

IV. Espaço (Território) – O MST não luta só pela terra e reforma agrária, mas também pelos espaços e territórios, que muitas vezes não se referem especificamente só a terra, mas ganham outros significados. Para Arroyo (2012), os trabalhadores e as trabalhadoras do campo, das florestas, assim como também das periferias das cidades, na centralidade de suas ações políticas, denunciam, a partir da resistência, que acreditamos ser também a partir de ações criativas, a expropriação de seus espaços, terras e territórios, trazendo para o debate político a história de luta e enfrentamento às experiências brutais que vivenciaram e que ainda continuam a vivenciar no processo colonial que tornou seus espaços como inexistentes diante da lei.

Nessa direção, para Fernandes (2000), espaço, terra e território, apesar de relacionados e tratar inicialmente de uma localização geográfica, conceitualmente não são sinônimos, têm sentidos diferentes. Assim, o espaço seria a totalidade onde se materializa a existência humana, esse corresponde a sistemas de objetos e ações que formam os espaços de forma contraditória e indissociável, ou seja, os objetos e as ações estão relacionados.

Já o território, para Fernandes (2000), é um fragmento político de um espaço, ou seja, não é só um espaço de governança. Por outro lado, a luta por terra é a luta por um determinado tipo de território, no caso do MST é o território de morar, estudar, da agricultura e da luta política. Para Gohn (2008, p. 445) “o território passa a se articular à questão dos direitos e das disputas pelos bens econômicos, de um lado, e, de outro, pelo pertencimento ou pelas raízes culturais de um povo, ou etnia”.

Nesse contexto, classe social, etnia, raça, gênero, sexualidade além de recursos e infraestruturas são indicadores para a análise de determinado território, vamos então aos outros sentidos de espaço construídos pelas militantes:

[...] quando a gente começa a discutir em 2013 a existência do Coletivo no MST, a gente viu que isso foi algo importantíssimo, então a gente viu a resistência de algumas pessoas que achavam que isso não deveria ser discutido, ou que deveria ser discutido, sim, mas cada um em seu setor. No setor de Educação de Saúde, e diziam que nós já tínhamos um **espaço**, que nós já éramos respeitados, mas não tinha um **espaço** e não era respeitado ainda porque a gente não queria ser mais invisível, então quando a gente vem fazer a discussão da criação do coletivo em 2013 e em 2015 na reunião da Coordenação Nacional do MST a gente briga para que a gente tenha uma cadeira aí sim. Nesse momento a gente começa a fazer a diferença, por que queira ou não eles tiveram que fazer né? A direção nacional teve que reconhecer que somos um público que nós existimos dentro do Movimento e que a gente faz a diferença no Movimento, as mulheres já tinham **espaço** conquistado e a gente se perguntava: e nós? (ZEZINHA, MST, 2022).

Na minha compreensão quando a gente começou a discutir a questão do LGBT no MST é porque a gente já tinha um público muito grande tanto de jovens, homens e mulheres e a gente acabava **procurando um espaço** no qual a gente pudesse se enquadrar, sentir bem, a gente era tratado como sujeito que fazia parte da luta mais a gente não tinha uma discussão sobre os LGBTs dentro do MST,

então essa discussão vai iniciar em 2013, e a gente enquanto LGBT, que estava no Movimento e a gente acabou entendendo que a gente precisava criar um coletivo que ele tivesse respaldo dentro das pautas de discussão dentro do MST. Então a gente acaba em 2015, brigamos na reunião da Coordenação Nacional e a coordenação Nacional e é quando a gente consegue criar o Coletivo naquele momento e depois consegue colocar um companheiro gay para representar o Movimento numa cadeira da direção Nacional que é o companheiro Alessandro, então para nós foi uma vitória muito grande em relação à luta que a gente vinha movimentando (ZEZINHA, MST, 2022).

Então desde a gênese do MST os sujeitos LGBTs já existiam só que não tinham **espaço** de fala, nós não tínhamos **espaços** de fala.... e os primeiros debates assim que a gente foi... fazendo esse salto histórico, a gente foi sentindo a necessidade de conversar né? A gente começa tendo rodas de diálogo, tinha um encontro político do MST? Ali a gente começava já se achar a se achar nos bastidores naqueles horários que não estavam na programação formal e conversávamos um pouco sobre quem éramos nós, qual era o **espaço** que a gente tinha na Organização, então alguns estavam nas cirandas infantis cuidando das crianças, outros estavam nas cozinhas, fazendo o alimento para as atividades, outros estavam nas escolas, outros estavam nas secretarias e um dos **espaços** que os sujeitos LGBTs tinham muita expressão era na mística, a gente aparecia muito e principalmente os gay e principalmente os gays, por que os meninos naquele close né? De fazer o carão, de entrar com a bandeira com mais expressão, então assim eram os **espaços** que a gente estava e esses **espaços** não eram suficientes para a gente, a gente tinha clareza que nós tínhamos mais participação na luta e mais contribuição a dar [...] (FLÁVIA, MST, 2022).

[...] porque nós estávamos distribuídos em muitos **espaços** em nossos setores, na comunicação, frente de massas, e principalmente tinha um público muito maior na educação, mas a gente não sentia que éramos reconhecidos como LGBTs naqueles momentos a gente era visto como sujeitos, militantes que contribuíram com a luta, mas em certos **espaços** o pessoal não respeitava nós enquanto LGBT e aí a gente discutiu que teria que ter nosso Coletivo dentro do Movimento e em 2015 conseguimos empossar um companheiro para representar esse Coletivo (ZEZINHA, MST, 2022).

As narrativas demarcam o espaço que era dado às LGBTs, e o espaço que foi conquistado por elas em sua luta, o espaço do Coletivo LGBT Sem Terra. Como as narrativas apontam, é um espaço físico de estudos, de encontro, de reconhecimento. É o espaço dos documentos, das políticas do Movimento, mas também é um espaço de fala, de escuta, de poder, de ter o direito de participar diretamente das decisões do Movimento, tendo as identidades LGBTs respeitadas e as LGBTfobias enfrentadas. Então esse espaço, não é só físico, material e geográfico, mas também cultural, simbólico e também sensível, é um espaço ainda em construção, mas que já tem colhido grandes frutos.

Butler (2018), a partir do pensamento de Hannah Arendt, traz sobre o espaço e o processo social nas lutas políticas de aparecimento que, a política para se sustentar exige um espaço de aparecimento, assim como também o espaço pode fazer surgir a política, a ideia de espaço de aparecimento traz o sentido mais amplo da palavra aparecimento, ele é o espaço onde se pode aparecer para os outros e, onde os outros aparecem. No entanto, dentro de uma política de aparecimento alguns têm o privilégio de aparecer e outros são escondidos e precisam lutar por esses espaços. A reivindicação da igualdade, nesse contexto, se dá não apenas de forma oral ou escrita, não obstante, se faz quando os corpos aparecem juntos, ou seja, quando a partir da

ação política eles fazem o espaço de aparecimento surgir. Esse espaço é parte essencial e um dos efeitos da ação política.

A ideia, dentro desse processo de aparecimento e de conquista de espaços, tendo em vista a igualdade de condições e o que faz as LGBTs do MST, exigir uma vida possível de ser vivida, requer a distribuição igualitária dos bens dos espaços públicos. Nessa direção, o oposto da precariedade não seria a segurança, mas a luta por uma ordem social e política igualitária em que haja uma interdependência possível entre os sujeitos (BUTLER, 2018).

V. Assumir – No que tange ao processo de assumir, enquanto sentido de “sair do armário” é importante entender, a partir de Sedgwick (2007), que a influência de uma revelação individual é limitada, no que tange ao seu alcance político exercido sobre as estruturais sociais e institucionais produzidas pelo machismo e pela heterossexualidade. Como alerta a autora, não significa que o ato de sair do armário teria consequências predeterminadas, tais como o domínio do pessoal e do político, muito menos requer que neguemos quão poderosos e desestabilizadores tais atos podem ser visto que “a incomensurabilidade bruta tem que ser de qualquer maneira reconhecida” (SEDGWICK, 2007, p. 36). Nessa direção, trata-se de pontuar que o processo de se assumir em si, não destrói o armário, visto que esse está dentro de uma estrutura social coletiva.

Tendo essas ideias em vista, a partir das narrativas das militantes entendemos que o ato de se assumir LGBT no MST é uma ação política e educativa, que se dá, inicialmente, a partir de processo individuais, mas que aos poucos passa a construir uma luta interna coletiva, a luta do Coletivo LGBT Sem Terra. Essa é assumida e praticada não só pelas LGBTs que a partir da montagem de suas Drags, de suas músicas, poemas, do close e do afronte mostram-se enquanto copos criativos e de direitos. Mas que também esse processo enquanto ação educativa e política produz um processo de assumir mais amplo que o individual, quando o próprio MST assume, a partir de um compromisso político e educativo em sua organicidade, as identidades, as pautas e as necessidades das dissidentes enquanto políticas e, princípios ético-políticos, como expressam as narrativas:

[...] para mim aqui em Pernambuco aquele encontro que aconteceu em 2001 foi um marco divisor, porque quando tiravam onda do Erivam no momento da formação o Erivan pediu a palavra, foi para frente e fez um discurso que depois daquilo o Movimento não foi mais o mesmo.... eu tenho sempre aquele laboratório como um marco para que o Movimento passasse a reconhecer e passar a pensar a questão LGBT na sua organização na sua base e isso foi sendo conduzido é o que eu fui começando a perceber ... na medida em que as pessoas se **assumiam** perante a organização, a relação passa a ser outra, não era mais de deboche (RUBNEUZA, MST, 2022).

[...] ai não tá só a causa LGBT, mas está a questão de gênero o que a gente quer construir como nova sociedade, quais são os valores que a gente quer construir, o papel humano nesse processo... então esses elementos passam então a organização a pensar e quando o Movimento toma para si

passa a ser diretrizes políticas... e você vai alterando a questão cultural, o pensamento conservador, patriarcal, homofóbico, machista e vai sendo politizado no entendimento de que particularmente eu posso não (pensa) particularmente na minha formação eu posso não aceitar, mas politicamente eu tenho que me posicionar na defesa... porque você não rompe de uma hora para outra ..., mas é uma construção, e se você **assumir** isso politicamente você também vai se educando e nas falas as piadas passam a deixar de existir, seja com mulher, seja com LGBT... então você vai... sabendo que quando você se expressa você está expressando seu pensamento, e se a organização tomou como definição o reconhecimento então você como dirigente tem que se posicionar na defesa, mesmo que você culturalmente não tenha rompido com isso... e aí o Movimento como um todo vai tomando isso como um processo nacional... (RUBNEUZA, MST, 2022).

É fazer com que outros e outras que venham depois da gente possam ter esse espaço mais tranquilo né? Não precisem lutar por esse espaço, né? A gente está cavando esse caminho, esse caminho e deixando mais florido, mais colorido, mais organizado né? E a gente pensa que outros virão, né? Outros vão nos seguir e quando a gente faz as formações e tudo muito misto, tem essa questão geracional ela é muito forte nas nossas atividades a gente vê pessoas como Nice com 67 anos do norte lésbica, fazendo sua graduação agora, ela faz pedagogia da terra, aqui no nosso centro de formação em parceria com a UPE, Nice tem esse corpo lésbico de 60 ano e aí a gente olha para Joyce que é nova tá chegando agora super jovem acho que Joyce deve ter seus 20 anos, por aí... então a existência do coletivo é proporcionar que outras e outros cheguem né? E cheguem em um momento que seja mais fluido, mais suave, mais harmonioso (FLÁVIA, MST, 2022).

Com o passar do tempo o Coletivo vai contribuindo para que as LGBTs tenham orgulho de assumir-se LGBTs nos assentamentos e nos acampamentos. Isso, claro, só foi possível decorrido um longo processo marcado principalmente por ações educativas de enfrentamento as LGBTfobias construídas pelo Coletivo LGBT, que possibilitam o próprio MST assumir as pautas e as vivências LGBTs em sua organicidade.

As narrativas apontam que ainda há LGBTfobias no Movimento, ou seja, o processo de assumir não destrói o armário completamente, como aponta a Sedgwick (2007). No entanto, o processo do MST abrir-se para as dissidências, assumindo-as, a partir de uma pressão inicialmente individual, mas que toma corpo coletivo, mostra que o ato de assumir em processos políticos coletivos produz mudanças e estratégias de enfrentamento radicais ao sistema heterossexual e as violências LGBTfóbicas.

VI. Reconhecimento – Para Butler, no que tange ao reconhecimento, tem-se a questão do aparecimento, e o processo performativo em que alguns corpos são dignos de aparecer no espaço público e outros não, assim como alguns são reconhecidos e outros não, ao mesmo tempo, em que essa ausência sustenta o reconhecimento dos corpos hegemônicos. Desta forma, traz Butler (2018, p. 87) que “quando algum domínio da vida corporal opera como a condição sequestrada ou repudiada para a esfera do aparecimento, ele se torna a ausência estruturante que governa e torna possível a esfera pública”.

Desta forma, para autora, não somos apenas fenômenos visuais uns para os outros, nossa voz precisa ser registrada e, assim como, precisamos ser ouvidos, quem somos corporalmente, é uma forma de ser “para” o outro, aparecendo de formas diversas, que não podemos ver nem

ouvir como o outro, enxerga. Assim, nos tornamos disponíveis, corporalmente, para outras pessoas e corpos cujas percepções não podemos antecipar nem controlar completamente. Nessa direção, para Butler o “exercício de liberdade está ligado ao outro, o que significa que ambos são maneiras de exercer direitos e que, em conjunto, fazem surgir um espaço de aparecimento, assegurando a sua transponibilidade” (BUTLER, 2018, p. 94).

Nessa direção, o processo de reconhecimento e aparição das LGBTs do MST passa pelo momento de conhecimento das próprias LGBTs, de suas semelhanças, de suas diferenças e de suas forças. A partir daí, elas vão se reconhecendo entre si, enquanto sujeitos e enquanto coletivo, e gradualmente vão levando essa demanda, ou seja, a necessidade de serem reconhecidas para a direção do MST. Isso vai acontecendo aos poucos, a partir das ocupações feitas pelas LGBTs dos espaços de fala, nas formações, nas místicas, até chegar ao ponto em que o próprio MST passa a compreender a necessidade de reconhecer as LGBT enquanto militantes que lutam e contribuem com a luta pela terra e que precisam participar diretamente e com todo o seu colorido performativo do projeto de reforma agrária popular, vejamos as narrativas:

A gente não quer só existir, a gente quer ser visto e **reconhecido** como um coletivo de militantes que produz. Então, em 2016 veio uma grande provocação na gente para a gente criar nosso símbolo, criar nossa bandeira, e aí a direção disse - Epa... Peraí, é um movimento só. O MST é um movimento que luta pela reforma agrária popular e vocês vão lutar pela mesma causa, então a gente entende que somos gays, lésbicas, trans dentro do MST (RÉGIS, MST, 2022).

[...] e aí nos marca aqui no estado de Pernambuco e depois vai tornando uma constante e ganhando uma proporção nacional, mas pegando desde Pernambuco onde eu acompanhei, o Setor de Educação era o espaço em que as pessoas LGBT se **reconheciam** ou eram acolhidos, se dá para falar assim, e a nossa secretaria aqui também, na secretaria estadual tinha uma pessoa gay com um companheiro assumidamente, e isso foram os sujeitos LGBTs que se colocaram, aí a gente tinha (RUBNEUZA, MST, 2022).

A construção do Coletivo, iniciou a partir do momento que a gente queria nos **reconhecer** enquanto sujeitos nessa luta, né? Inicialmente a gente não queria ser um coletivo, a gente não queria ser um setor nem um aglomerado de pessoas, a gente queria nos **reconhecer** enquanto sujeitos, sujeitos que constrói, essa reforma agrária popular, então foi um dos primeiros passos, então como é que a gente começa, né? A gente começa na clandestinidade, [...] Ali no seminário e olhava e quem me viu lá disse: ah! A gente não sabia que ia ter atividade do setor de educação. E eu: não, eu vim para uma formação LGBT. E a pessoa: e tu és o quê? Eu sou lesbica! O que tu? O que tu? Então a gente vai se **reconhecendo**, e hoje a gente tem conhecido corpos trans, hoje mesmo que bem tardio estamos se aproximando do debate bissexual, né? Esse corpo bi que dentro da própria população LGBT sobre preconceitos, então a gente por ser do campo, por estar nesse debate que não tem nem uma década ainda a gente tá se aproximando desse debate bissexual e não binário e intersexualidade que a gente tem se aproximado (FLÁVIA, MST, 2022).

[...] a gente tem um orgulho danado de colocar nossa identidade e aí o MST **reconhece** nossas existências, por muito tempo nós só passávamos de bichinhas. Mas a partir da luta o MST passa a reconhecer e dizer, olha o coletivo existe, essas pessoas existem e tem que ser tratadas com dignidade (RÉGIS, MST, 2022).

Segundo Butler (2018), a reconhecibilidade precede o reconhecimento. Assim, nessa direção, para Pacheco (2018), lutamos por reconhecimento tão somente, tendo em vista que algo nos falta, visto que somos seres desejanter, vulneráveis e construídos como precários seres em determinado sistema de poder.

Conforme Pacheco (2018) a crítica de Butler sobre o reconhecimento de ir mais a fundo nos processos de reconhecibilidade implica em pensar uma reflexão sobre os regimes normativos que estruturam o reconhecimento de diversas formas. Compreender a reconhecibilidade, implica então em olhar para as maneiras em que o poder atua sobre os corpos e produz corpos dignos de reconhecimento e outros não. Então, é importante pensar nesse campo sobre as normas que implicitamente nos faz reconhecer apenas os semelhantes.

Desta forma, Butler ao defender que a reconhecibilidade antecede o reconhecimento, está ressaltando a atuação de um regime de reconhecibilidade que, previamente, determina e estrutura a constituição de vidas passíveis de reconhecimento e outras produzidas como precárias, essas últimas ininteligíveis em tal estrutura (PACHECO, 2018). Desta forma, a crítica performativa e queer aqui, não é direcionada apenas às identidades ou instituições sociais, mas principalmente ao processo de desmonte das normas de reconhecimento. São justamente essas normas de reconhecibilidade que partem do sistema heterossexual e que produz LGBTfobias que são questionadas pelas LGBTs Sem Terra, afim de construir seus espaços de reconhecimento.

VII. Corpo - Esse signo está diretamente relacionado ao reconhecimento, a violência, mas também a resistência e a produção de uma *práxis* criativa. O corpo LGBT é o palco onde diversos processos lhe sucedem. É um corpo ainda estranho, diferente, dissidente que sofre por ser colocado como diferente da norma heterossexual estabelecida, mas, simultaneamente, esse mesmo corpo é político e, educativo, é o palco da luta política das LGBTs. São os corpos que em aliança enfrentam o machismo, o racismo, o capitalismo e as LGBTfobias:

Quando eu entro no MST pela educação e depois na luta do Coletivo LGBT, tudo muda, meu **corpo se transforma**, em todos os sentidos, desde as coisas mais simples, o coletivo me possibilita viajar, conhecer outros lugares, outras realidades, né? Diferentes da minha (nesse momento ele mostra certa emoção e euforia ao falar e sorri, enquanto gesticula as mãos) (RÉGIS, MST, 2022).

Ali, no seminário, eu olhava e quem me viu lá disse... ah a gente não sabia que ia ter atividade do Setor de Educação, e eu - não vim para uma formação LGBT!- e a pessoa - e tu es o quê? — Eu sou lésbica¹-o que, tu? O que, tu?-. Então a gente vai se reconhecendo, e **hoje a gente tem conhecido corpos trans, hoje mesmo que bem tardio estamos se aproximando do debate bissexual, né, esse corpo bi que dentro da própria população LGBT**, sobre preconceitos, então a gente por ser do campo por estar nesse debate que não tem nem uma década ainda a gente tá se aproximando desse debate bissexual e não binário e intersexualidade que a gente tem se aproximado (FLÁVIA, MST 2022).

E dentro do espaço masculino, não podemos deixar de falar dos homens, é um espaço ainda que vê **o corpo LGBT como um corpo diferente, um corpo que ainda é assediado que ainda é chacoteado em algumas rodas, como um corpo estranho, um corpo diferente** de uma voz diferente, então a gente ainda passa por esses momentos, por isso que a educação é contínua e permanente, do jeito que as mulheres são desejadas e assediadas e em algumas situações até violentadas no próprio campo, esse corpo LGBT também é? **Não só o corpo feminino, mas o corpo masculino daquele menino que é violentado, que tem sua primeira relação sexual, às vezes com o assentado, com o dirigente, mas que é escondido né?** Enfim, então esse debate é constante e permanente (FLÁVIA, MST 2022).

Nas narrativas, o corpo LGBT é o corpo apontado como estranho, não passível de reconhecimento, nos espaços heterossexuais é o copo que sofre preconceitos, ouve xingamentos, sofre violências, mas também é o corpo em transformação, é o corpo político, que se expressa politicamente pela visibilidade de sua estranheza ou, diferença. É o corpo, também, das ações políticas, da poesia, da luta, do prazer, do amor.

Para Butler (2018), muitas reuniões são realizadas em nome do corpo vivo, um corpo que clama o direito de viver e persistir, assim como florescer. Nessa direção, não importa necessariamente sobre o que é determinado protesto, visto que ele é também a reivindicação do direito de se unir em assembleia através do corpo e fazer isso livremente, sem censura ou violência. Então, é o corpo em sua luta contra a precariedade que é o coração das manifestações políticas, “ele também é o corpo que está exposto, exibindo o seu valor e a sua liberdade na própria manifestação, representando, pela forma corpórea da reunião, um apelo ao político” (BUTLER, 2018, p. 19-22).

Além disso, quando um corpo “fala” politicamente não, é somente na linguagem oral ou escrita que se expressa. A persistência, a resistência e a ação do corpo na sua exposição colocam essa legitimidade normativa em questão e, isso é feito principalmente por meio de uma performatividade especificamente corporal (BUTLER, 2018). O corpo LGBT é o templo de suas existências, de sua luta, de sua vivência política e educativa, pois ao mostrar-se em sua estranheza, está educando para uma nova estética e uma nova ética, uma estética estranha, mas possível, de dignidade, de amor, de solidariedade.

VIII. Negritude (raça, negro, racismo) - Apesar da maioria das militantes e dos militantes do MST hoje no Brasil serem negros/as, assim como a maioria da população brasileira, a negritude parece ser algo que esses sujeitos vivem enquanto signo, mas que internamente enquanto política, formação e discussão teórica começa a emergir muito recentemente no Movimento, talvez porque o Movimento é inicialmente construído no Sul do

país principalmente por pessoas “brancas”⁹⁰ – conforme apontam as narrativas-, ou porque, na luta socialista clássica, a luta racial é inicialmente vista como uma distração da luta de classe. No entanto, acreditamos que isso se dê pela colonialidade, que no país nos processos de aldeamento e miscigenação embranqueceu a população, não só suas peles, mas também suas consciências.

Nessa direção, segundo González (1988), o racismo na América Latina apresenta-se principalmente a partir do racismo disfarçado. Esse prevalece a partir das teorias de miscigenação e assimilação que produzem a ideia de “democracia racial” acontecendo principalmente no Brasil, onde a partir do branqueamento via mistura de raças cria-se o mito da inexistência do racismo pela miscigenação, impedindo a consciência objetiva do racismo e de suas práticas cruéis.

Dentro desse contexto, a raça no Brasil é uma categoria política de afirmação da história, das vivências e da memória diaspórica brasileira. Algumas dessas pontuações teóricas aparecem nos signos das narrativas das participantes:

Me entendo como pardo, eu acho que não sou negro, meu pai é negro, minha mãe é branca, somos quatro filhos, né? 3 nasceram negros e eu nasci branco, os três nasceram afilados e eu branco dos lábios grossos, eu sou uma mistura, então aí tem caboclo, negro e outras coisas mais, brasileiro né? Mas eu uso pardo, por conta do registro, por mais que eu sei que pardo não é uma cor (RÉGIS, MST, 2022).

Eu não, vou mentir não, eu tenho uma crise de identidade aí, mas eu me denomino negra, mas eu fico com um sentimento assim que eu também sou indígena, minha mãe é índia, minha avó era índia, índia, índia, muito índia, minha mãe é da etnia do extremo sul da Bahia. Aí eu me reconheço negra, eu sei que essa parte indígena também é forte por conta da minha mãe, então meu pai é negro, minha mãe é Pataxo Raráã, então eu tenho muitos traços indígenas, mas eu sou negra, no reconhecimento, eu sou negra, mas eu tenho um sentimento, um carinho e um reconhecimento minha avó da minha mãe, desses traços, dessa identidade indígena, mas o expressivo é negra. Então eu falo, negra, mas com um sentimento... ah eu também sou indígena (RUBNEUZA, MST, 2022).

As duas primeiras narrativas trazem a dificuldade das brasileiras e dos brasileiros de compreender sua raça-etnia. Essa dificuldade se dá principalmente tendo em vista o processo da colonização, e da colonialidade que ancoradas no racismo produzem a miscigenação tendo em vista o controle dos corpos não brancos. Isso produz um certo processo de desenraizamento cultural, dificultando as pessoas de se compreenderem. No entanto, pensamos que as vivências no Sul global são diversas e que essa miscigenação pode ser reorganizada politicamente e transformada em algo novo, consciente de seus processos históricos dentro de uma perspectiva metodológica interseccional.

⁹⁰ A branquidade aqui se refere às narrativas que apontam ao fenótipo de pessoas brancas na construção do MST, principalmente descendentes de imigrantes que contribuíram na construção inicial do MST do Sul do país.

O conceito de *mestiza* de Glória Alzádua traz a partir de um processo de compreensão dos marcadores coloniais e da produção de uma nova performatividade o pertencimento de uma experiência *mestiza* enquanto uma experiência digna, humana, produtiva e política. Em sua discussão, Alzádua (2005), diz que não tem cultura, mas está participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a participação das pessoas não brancas e queers nele, como a partir da categoria *mestiza*, via criação de um novo sistema de valores com novas imagens e símbolos que nos conectam em todo o planeta. Os próximos relatos falam sobre a aproximação do MST com as temáticas que envolvem a negritude, como raça e racismo:

[...] a luta contra o racismo, essa luta aparece depois da luta de gênero e sexualidades, né? No início o MST no Rio Grande do Sul, no Sul do país foi formado por pessoas brancas, da classe popular, mais brancas e isso dificultou a discussão sobre racismo no MST. Mas hoje um dos primeiros princípios do MST mais recentes é erradicar o racismo no Movimento, porque hoje o movimento entende que grande parte das pessoas nele são negras e são pessoas que sofrem também por isso. Por isso existe no MST o grupo de estudos de pessoas negras que está para ser um coletivo. Hoje o Movimento estende a importância de discutir classe, gênero não só relacionado a homem e a mulher cis e também sexualidade e raça (RÉGIS, MST, 2022).

É algo que nós estamos nos aproximando aos poucos, inclusive uma das mesas que teve nesse evento agora em Salvador trouxe essa temática a relação entre o debate de classe, raça, gênero e sexualidades e o coletivo mais recente do MST que não entrou para instância ainda, ou seja, que não faz parte da organicidade, o último coletivo a entrar para a instância é o coletivo LGBT, hoje as bichas, as sapa, as trava, as bi estão tudo organizadas e o debate de raça é o mais recente e olhe que tem negão e negona por tudo que é canto né? E a gente acha que o nosso Movimento é muito corajoso nesse sentido de trazer debates muito caros, a gente inicia o Movimento querendo terra, a luta pela terra né? Mas aí a luta pela terra vem pela educação, pela saúde, pela produção, pelos sujeitos LGBTs e agora tem um coletivo com um desafio gigante que tá nascendo que relaciona essas temáticas, é um coletivo novo que tem sujeitos LGBTs e cada setor do MST está dentro desse coletivo (FLÁVIA, MST, 2022).

O MST não tem religião, tem várias religiões, de matriz africana, católica, inclusive, **por muito tempo havia preconceito com as religiões de matriz africana**, porque não se entendia, não se discute né? Tem inclusive evangélicos, há grupos de evangélicos no Movimento, tem até um coletivo que se reúne, eu acho um contrassenso você ser evangélico e do MST né? (RÉGIS, MST, 2022).

Essas narrativas demarcam a origem “banca” do MST enquanto uma origem que pode ter dificultado a discussão dessa temática no Movimento, mesmo quando o mesmo passou a ser visivelmente ocupado por pessoas negras, tendo em vista que são principalmente esses os sujeitos que no país vivenciaram a exploração colonial no processo de escravidão e racismo, continuado quando alforriados. Não tiveram direitos a terras e a espaços educativos e políticos, espaços, que foram conquistados, a partir da luta dos movimentos sociais. Acreditamos, assim como as narrativas apontam que essa origem, inicialmente protagonizada principalmente por pessoas brancas e cristãs, também tenha produzido nos espaços do Movimento violências raciais as religiões de matriz africana, como aponta Régis em sua narrativa.

Mas, em simultâneo, as narrativas apontam que essa discussão tem chegado mais recentemente ao Movimento, a partir de grupos de estudo e da organização de um novo coletivo que está em curso organizativo internamente. Vamos aos últimos estratos narrativos sobre essa temática:

Eu nunca sofri diretamente, mas eu fico muito vigilante. Teve uma vez que uma familiar... porque meu filho mais novo é branco.. Mesmo que eu diga você é negro porque eles têm uns traços físicos de negro, mas ele tem a pele branca, aí uma vez uma pessoa da família disse, aí sim é um legítimo... aí eu disse com esse aí nem vale a pena discutir, mas nunca sofri algo direto não, até porque eu gosto de ser negra, me amo... (rir) (FLÁVIA, MST, 2022).

Eu vejo que no MST a questão da negritude ela é..... (como eu posso dizer, pensa) ela é mais acolhida, eu não sofri né? eu sou negra, mas de uma pele mais clara né? Eu nunca sofri racismo, nem na sociedade, nem na família, nem no movimento e companheiros que caminham junto comigo eu vejo que é uma pauta de acolhimento que se sentem bem diferente da nossa sexualidade, a gente já sente que é mais duro, mais difícil (FLÁVIA, MST, 2022).

O primeiro extrato traz uma contradição, ao mesmo tempo que a participante afirma não ter sofrido racismo, ela narra uma fala de racismo, em uma ocasião em que seus filhos negros foram questionados enquanto legítimos, ou pertencentes a uma família branca advinda do Sul do país – “aí sim é um legítimo”-. A participante é casada com um homem de origem branca como ela mesma narra, que veio do Sul do país para formar militantes no Nordeste. Essa fala parece expressar que o filho fenotipicamente branco é legítimo, mas que os demais por serem negros poderiam não ser, ou poderiam não fazer parte da família, ou seja, uma fala racista, talvez o fato dessa discussão estar adentrando agora no Movimento a compreensão do racismo e de como ele acontece, não seja inda tão objetivo.

Já na segunda fala, Flávia aponta que o racismo não é visto em sua experiência de vida e pelas pessoas que a rodeia, isso pode se dar, é claro, pelo que já foi discutido, ou seja, falas e vivências racistas não são vistas como tal quando ainda não se sabe como elas funcionam, mas, por outro lado, acreditamos também que pelo Movimento ser marcadamente feito por pessoas negras, o racismo não seja de fato tão presente, ou até apareça em falas, mas talvez quando parta de iguais não tenha o mesmo efeito racista, mas de reprodução, visto que não partiriam do opressor, mas de um processo de reprodução cultural, de todo modo, não dá para separar as experiências da negritude, das militantes, visto que essa compõem suas vidas.

Os movimentos sociais do campo como o MST reivindicam politicamente a educação básica historicamente negada, mas não se limita a ela. A educação que os coletivos e movimentos sociais do campo produzem, além de reivindicar o espaço escolar, reivindicam espaços, momentos, princípios e práticas pedagógicas outras, que se fazem de forma diferente da lógica ocidental. É a educação da vida camponesa, das experiências, das vivências, da

colheita, da ordenha, das marchas, das místicas, do corpo, seja esse heterossexual ou LGBT, que está em constante transformação e movimento.

Dessa forma, essa educação vem nomear um fenômeno atual da educação brasileira, esse é protagonizado pelos trabalhadores e trabalhadoras do campo, seus coletivos e movimentos sociais e visa mudar as políticas públicas e o imaginário social, a partir dos interesses do povo camponês.



Marielle Francisco (1979-2018), foi uma socióloga, ativista e política brasileira negra e lésbica. Filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), se elegeu vereadora do Rio de Janeiro para a Legislatura 2017-2020. Defendia o feminismo, os direitos humanos, e criticava a intervenção federal no Rio de Janeiro e a Polícia Militar. Denunciou vários casos de abuso de autoridade por parte de policiais contra moradores de comunidades. Em 14 de março de 2018, foi assassinada a tiros, no Estácio, Região Central do Rio de Janeiro.

9 AS DIMENSÕES PEDAGÓGICAS DA PRÁXIS DO COLETIVO LGBT SEM TERRA

Ela decide mudar seu nome, agora é Letícia
 Ela vai se reconstruindo, pedacinho, por pedacinho.
 As cicatrizes das chicotadas de seus pais, que batia para ela "virar homem".
 Estão em seu corpo, como um encaixe de um quebra-cabeça.
 Os empurrões e insultos dos anos da escola,
 Seguem em suas lembranças.
 Agora ela vê o mundo em cima de um salto alto
 E caminha no assentamento do MST.
 Gritam por suas costas: "Traveco"
 E ela segue caminhando, elegante,
 Pois aprendeu na luta que caminhar é preciso.
 Ela se olha no espelho e se enxerga bonita.
 Cabelos pretos longos,
 Seus seios redondos,
 Lábios carnudos, batom avermelhado.
 Ela se ama e se cuida.
 Ela é guerreira.
 Por que construir sua autoestima,
 Num espaço em que te desaprovam,
 é um ato subversivo.
 A revolução precisa dessas mulheres

Letícia, travesti, LGBT Sem Terra.

De acordo com Caldart (2000), o MST por ser um movimento social e por carregar características organizativas e de ações políticas que exigem a formação dos militantes e das militantes para a luta política, se faz educativo enquanto movimento. É, a partir de uma *práxis* transformadora que relaciona a luta e as ações políticas e o estudo teórico de base socialista, Freireana e mais recentemente, os estudos de gênero e antirracistas, que o Movimento produz uma *práxis* transformadora. Desta forma, o movimento é um princípio educativo e um sujeito pedagógico em movimento. Sendo a pedagogia o formato indispensável de sua identidade pedagógica, visto que sem a produção de pedagogias a luta política e as transformações almejadas não seriam alcançadas.

Desta forma, compreender o MST enquanto sujeito pedagógico significa trazer ao menos duas dimensões importantes para reflexão pedagógica, novos sujeitos na reflexão pedagógica, e uma nova forma de produzir a formação humana. Nessa pesquisa os novos sujeitos em análise são às LGBTs militantes do MST e sua produção político educativa. Esses precisam ser reconhecidos socialmente como produtores e detentores de uma teoria e de uma prática de educação específica que tem produzido pedagogias Outras. Pedagogias do Movimento em movimento, a partir de novos paradigmas, diferente de uma pedagoga para o Movimento. Sua *práxis* pedagógica não se restringe à dimensão objetiva e racional, mas perpassa processos do sentir-pensar, ou do corazonar como coloca Santos (2018), ou seja, estão articuladas a processos racionais e corporais, na dimensão do sentir, da experiência, da sensibilidade.

Nessa direção, compreendemos que no campo político onde estão os conflitos e a reivindicação de direitos forjam-se também os saberes e as práticas educativas dentro de novas dimensões. Processo que reconhece a experiência e o corpo como parte integrante. Segundo Batista (2005), os movimentos sociais, dessa forma, produzem uma multiplicidade de conhecimentos, formados sobre a realidade, a partir de múltiplas determinações, articuladas a várias formas de saberes, sejam estes científicos, ideológicos, do senso comum, permeados pela cultura popular.

Nesse sentido, trazendo a discussão de Vásquez (1977), para o nosso contexto, dos atos ou ações políticas, educativas e pedagógicas das militantes LGBTs Sem Terra, que são as agentes, e atua sobre os sujeitos, espaços, práticas e cultura LGBTfóbica, de modo a exercer movimentos de conscientização política, educativa e pedagógica. Entendemos que um dos produtos dessa relação transformadora pode ser a aprendizagem decolonial ou a repolitização de saberes e práticas de conscientização sobre gênero e sexualidades, na discussão da luta por

terra, território, mas também por uma sociedade Outra, não LGBTfóbica e não racista, ou seja, compreendida interseccionalmente.

Ao entender que os oprimidos produzem pedagogias Outras como coloca Arroyo (2012), reconhece-se que esses são sujeitos produtores de conhecimentos e saberes, sujeitos que enfrentam a desumanização, o desenraizamento e a desterritorialização, não apenas, a partir da reprodução, mas também da ação criativa. Esses sujeitos enfrentam as pedagogias modernas e coloniais via produção epistemológicas de educação e de pedagogias de libertação, construídas no cotidiano, no dia a dia, nas vivências da luta, nas vivências corporais.

Nessa direção, para Arroyo (2012), os coletivos populares e movimentos sociais repolitizam radicalmente a pedagogia do oprimido encontrada por Freire por meio de experiência de vida, experiências corporizadas, experiências dos sujeitos Outros, dos sujeitos dissidentes. Os saberes do MST e do Coletivo LGBT Sem Terra, são construídos coletiva e socialmente, no entrecruzamento de saberes experienciais, produzidos nas estratégias de sobrevivência, nas tradições ancestrais e experiências culturais populares historicamente silenciadas e negadas.

É, tendo em vista esses aspectos da educação, da luta política e da produção pedagógica que esse capítulo visa responder o seguinte objetivo: Identificar na *práxis* do Coletivo LGBT Sem Terra as dimensões pedagógicas relacionadas com as vivências e experiências de gênero e sexualidades e suas interseccionalidades. Nessa direção, a partir das narrativas analisadas identificamos sete dimensões, são essas: I. Dimensão do Arco-íris; II. Dimensão Autocrítica; III. Dimensão do Emaranhado de Linguagens; IV. Dimensão Mística; V. Dimensão Interventiva: botando fogo no armário; VI. Dimensão Organizativa; VII. Dimensão da Memória Política.

I. Dimensão do Arco-íris - Nessa dimensão pedagógica, as militantes reafirmam seu compromisso principal com a luta de classe e com a reforma agrária, mas inserem nessa luta outro processo, um processo que é chamado de “colorido”. Esse processo demarca, não só, as cores como signo de alegria, mas também levantam o orgulho de ser dissidente no Movimento, assim como o orgulho de ter e estar construindo um novo movimento camponês, que respeita as identidades dissidentes, enfrenta as LGBTfobias e constrói a formação de uma sociedade mais diversa, assim como as cores do arco-íris, vamos às narrativas:

A nossa bandeira é a bandeira do MST. A gente tem uma logo, mas usa ela pouco, porque **o que a gente quer mostrar é a bandeira colorida junto a bandeira do MST, mostrando que a gente existe na luta pela terra.** O coletivo LGBT Sem Terra é um coletivo que luta pela Reforma Agrária Popular, Luta por Terra e dignidade, equidade e direitos, por uma vida saudável (RÉGIS, MST, 2022).

[...] a nossa palavra de ordem que diz: O patriarcado destrói, o capitalismo faz a guerra, o sangue LGBT, também é sangue Sem Terra! **Então é com muita honra que a gente diz que nosso sangue também é sangue Sem Terra. Aí a gente levanta a bandeira do MST e diz: essa bandeira é colorida** (RÉGIS, MST, 2022).

Uma preocupação que a gente sempre teve desde o início da organização do coletivo é que a gente não se tornasse uma ONG que a gente mantivesse o debate de classe, o debate da luta pela terra em primeiro lugar, nós somos MST, mas dentro do MST nós temos nossas particularidades que é a nossa sexualidade, nossa identidade, é nosso jeito de amar, mas **sempre trazendo as cores para esses espaços de fala**, então o coletivo LGBT que hoje é formal e está nas instâncias está nos documentos ele parte dessa necessidade da gente existir e nesse sentido né? A gente vai espriando dentro desse movimento (FLÁVIA, MST, 2022).

[...] **mas também a gente traz as cores, o arco-íris, não as cores** como um anarquismo ou como uma bagunça, mas entendendo que o Movimento não precisa ser tão duro, **o Movimento pode ser colorido**, pode ser alegre, então é trazer os nossos corpos, os nossos corpos lésbicos, nossos corpos bi, trans, é trazer nossos textos, nossos poemas que nos momentos de solidão muitos de nós compõe canções, escrevem e é na mística que a gente consegue expressar isso (FLÁVIA, MST, 2022).

Essa dimensão pedagógica leva para os espaços de participação do MST, as cores do arco-íris, a partir da bandeira física do movimento LGBT, mas também produzem um movimento educativo simbólico de desconstrução dos preconceitos envolvendo as vivências das militantes dissidentes, construindo novos processos de sociabilidade, não mais tão rígidos, binários e heterossexistas. A dimensão pedagógica do arco-íris pinta os espaços do MST de novas cores, as cores da liberdade de viver, de sonhar, de participar da luta política sem silenciamentos.

II. Dimensão Autocrítica - A dimensão pedagógica autocrítica produzida não só pelo Coletivo LGBT, mas por todo MST, parte da estreita relação crítica que o Movimento constrói com o pensamento crítico marxista e, no que tange especificamente à educação, ou ao processo educativo, parte também da relação que o Movimento estabelece entre suas vivências e práticas com a teoria Freiriana que entende a pedagogia do Oprimido, enquanto uma “Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por uma libertação” (FREIRE, 1984, p. 32).

Essas fundamentam a autocrítica e a autorreflexão da prática educativa, a partir de uma *práxis* que se alimenta e se atualiza na teoria, assim como também, na prática, não tendo nenhum desses dois espaços, valor maior, mas que contribuem na construção de uma *práxis* política e educativa, onde ora a prática precisa ser alimentada pela teoria, ora a teoria pela prática, para que a ação política se aproxime das necessidades vigentes. Vamos às narrativas:

[...] a reprodução da sociedade, porque nós não somos uma bolha, nós somos produtos dessa sociedade, mas ao nos darmos conta que somos produtos dessa sociedade, mas queremos construir outra sociedade, pensamos quais são os valores que essa sociedade deve ter? Ela não vai acontecer aqui e agora, o Bogo na palestra sobre revolução cultural que falei anteriormente, vai dizer que se nós não tratarmos dessas questões agora, quando a gente chegar a fazer a revolução, nós vamos estar tão deteriorados que não terá valido a pena por essa nova sociedade... então por isso que o

enfrentamento tem que ser agora, na luta geral contra o capital, mas também nas lutas específicas, para ir rompendo com essas formas (RUBNEUZA, MST, 2022).

Você pensar agora sobre a sociedade que tu tem, e qual você quer construir e se você não começar a mudar agora você pode conquistar uma revolução que talvez não tenha valido a pena lutar... então o Movimento coloca para si as condições porque não basta discutir a questão da participação da mulher se não se construir as condições da participação da mulher... então, qual é o lugar da mulher na sociedade..., qual é o lugar da mulher na luta... (RUBNEUZA, MST, 2022).

[...] então no último evento que ocorreu esse mês tivemos rodas para todos os sujeitos, lésbicas, gays, bis, trans/transsexuais, não tínhamos pensamos uma roda para pessoas não binárias e intersexo a gente nem sabia que iria receber esses sujeitos, então foi uma avaliação bem bacana no final do evento porque um campaneiro se acolheu com as pessoas trans e foi bem, mas não era o espaço dele, e a companheira se acolheu na roda lésbica e bi, mas não era o espaço dela, então trouxeram tudo bem a gente agente entende, mas num próximo encontro a gente precisa quem alguém venha conversar com a gente nem que seja um, precisa ser o seu espaço (FLÁVIA, MST, 2022).

Na narrativa de Rubneuzza se dá uma autorreflexão crítica muito importante que o MST tem feito dentro de sua organicidade e de seus princípios, que é, o que possibilitou às mulheres conquistar direitos e espaços no Movimento, assim como as LGBTs. É a compreensão de que a revolução que o MST busca, não será feita apenas pela luta de classes e direito à terra, essa é para o Movimento a principal luta, mas atrelada a essa, devem estar outras lutas específicas que os sujeitos têm reivindicado hoje. Assim, para travar uma luta que valha a pena ser lutada, seria preciso que essa contemple, não amanhã, mas hoje, as necessidades reivindicadas pelos sujeitos.

Essa autorreflexão política e educativa segue um processo pedagógico de desconstrução da ideia inicial do socialismo de que as lutas específicas enfraqueceriam a luta de classes e desta forma insere a partir de uma dimensão interseccional a luta pela terra lutas como a reivindicação de direitos e espaços das LGBTs e reivindicações da necessidade de se discutir raça no Movimento, a capacidade de criar alianças políticas como coloca Butler (2018), é o que tem criado espaços de investigação, de direitos de aparecimento em que diversos marcadores sociais da diferença sejam levados em consideração, dentro de uma dimensão que não só enfrenta as desigualdades, mas que está atento também as potencialidades políticas que os marcadores produzem como coloca Puar (2013) e Piscitelli (2012).

É bastante representativo também que tenha sido uma pessoa heterossexual que tenha trazido essa fala, isso mostra que a reivindicação das LGBTs de sua luta específica no projeto de Reforma Agrária Popular do MST esteja se consolidando. No outro relato, a gente tem outro processo de autorreflexão, agora trazido pelo Coletivo LGBT, das necessidades levantadas por seus integrantes de ouvir e ter espaços para as diferenças. De um modo geral essa dimensão pedagógica produz mudanças estruturais importantes, fazendo avançar a luta, criadas coletivamente.

III. Dimensão do Emaranhado de Linguagens - Para Batista (2005), a educação popular é composta de uma teoria da educação de muitas práticas pedagógicas. Historicamente essa tem assumido perspectivas e concepções diferentes. Tem origem na América Latina, nas experiências populares de luta e resistência contra a opressão, o desenraizamento e a marginalização. Desta forma, na fronteira política de batalha onde se dão os conflitos, forjam-se também saberes e práticas de educação, assim como pedagogias. A autora destaca pelo menos duas dimensões educativas da educação popular que os movimentos sociais produzem. Entre esses estão: a) a luta pela escola pública gratuita. b) as propostas educativas e pedagógicas advindas das vivências, experiências e os processos construídos na luta política.

Desta forma, a educação popular e a educação do campo, partem do diálogo entre os saberes populares com os saberes e conhecimentos produzidos na modernidade. Parte também das necessidades dos setores populares, coletivos e movimentos sociais, de ocupar espaços sociais negados que lhes são de direito. Essa educação, para Batista (2005), possui várias linguagens, lúdica, teatral, artística, científica, poética e imagética. São conhecimentos de processos epistemológicos diferentes que articulam ação e reflexão, conhecimentos e saberes que produzem uma *práxis* transformadora. Então, é dentro dessa perspectiva e, tendo em vista as necessidades educativas do MST que o Coletivo LGBT constrói a dimensão pedagógica do emaranhado de linguagens formativas, vejamos:

A gente inicia fazendo formação para os sujeitos LGBT, a gente começou fazendo temáticas acessórias, a gente pensou que do nosso jeito a gente não poderia só fazer plenárias duras com mesas e falas, a gente então dá espaço para a **história de vida**, então nas nossas formações a gente sempre tem **mesas temáticas** que a gente vai ouvir e dialogar com os debatedores, mas também a gente tem **espaços de fala** que a gente vai **partilhar nossas histórias de vida**, a gente vai ver nesse momento que muita coisa entre a gente se aproxima, muitas vivências, muitos traumas, a gente coloca ali, muitas tentativas de suicídio, momentos de expulsão de casa pela família, pessoas que viveram na rua, pessoas que se prostituíam e que continuam a se prostituir para sobreviver. Então é muita coisa ali. Então nas conduções de nossas formações a gente vê outros espaços de linguagem que possam contribuir com a nossa formação, **um sarau literário**, um momento de apresentação das drag queens, então é um **emaranhado de linguagens** que ajuda na nossa formação, e ser do Setor de Educação dentro do movimento traz isso muito forte né? A questão da sistemática da metodologia, a sistematização do que a gente faz, hoje temos **várias cartilhas** que tem ajudado bastante na formação com quem está na base com quem não tem condições de participar das formações de viagens por ter um lote, por ter família e animais, então a gente constrói esses documentos com uma linguagem muito tranquila de leitura, mesmo para quem não é alfabetizado, eu vejo a educação muito potente nesse sentido (FLÁVIA, MST, 2022).

A educação que se dá no MST, é uma educação da *práxis*, que relaciona não só teoria e prática, com a ação social, mas também a dimensão da experiência, como traz Larrosa (2002), e também a dimensão corpórea, do sentir e do pensar, no sentido do corazonar como traz Santos (2018). Essas formações que traz Flávia, são também espaços para o reconhecimento, para a partilha, para a troca afetiva, não só para o estudo de textos, que são, é claro, indispensáveis,

mas também para o espaço do choro, quando os sujeitos botam para fora seus traumas das muitas violências sofridas pelas LGBTfobias.

O ato de falar sobre as violências vividas quando compartilhado em um grupo seguro de iguais pode passar a ser menos pesado, já que o sujeito percebe que não está só, que tem outras pessoas que passam pelo mesmo processo e, que há muitas outras dispostas a segurar a sua mão e ajudar. Esse é um processo formativo que não está nos livros, é pedagógico, mas não é reproduzido igualmente no decorrer dos encontros, é um processo da vida e, assim como a vida, está em constante mudança.

Desta forma, o emaranhado de linguagens usa-se de diversas linguagens pedagógicas, como histórias de vida, mesas de discussão temática, sarau literários, para não só formar politicamente as LGBTs, como também acolher em suas vivências de dor, de sofrimento, oferecendo acolhimento humano, naquilo que não está na dimensão da razão, mas da prática do sentir.

IV. Dimensão Mística – A dimensão mística é um espaço ocupado pelas LGBTs que ao longo do tempo acabam percebendo isso enquanto ressignificação da luta, dentro de um processo de sentir-pensar e aquecimento da luta como corazonar diretamente associado às ideias de Santos (2018). Esse é um espaço estratégico de reivindicação e aparecimento das demandas e das pautas LGBTs:

A mística, é um espaço da gente ressignificar, ressignificar a luta, ressignificar nossa vida, ressignificar nossas cores, o que a gente pensa, o que a gente almeja, a nossa utopia. No entanto, tendo os LGBTs nesse espaço a gente pode utilizar também como um **espaço de denúncia**, hoje a gente tem conhecimento de ao menos 5 LGBTs Sem Terra que foram assassinados nos últimos anos os casos mais conhecidos ao nível nacional, que a gente tem conhecimento, então na mística a gente traz Lindolfo a gente traz Alane, a gente traz Pedro, porque foram figuras que eram conhecidas ao nível nacional e que estavam nos espaços de direção, então na mística a gente traz eles ali presentes, porque se não for o Coletivo LGBT para trazer esses companheiros ali nos espaços de místicas não vai ser o Movimento que vai trazer não, eles vão trazer o Che, vão trazer a Frida Khalo, a reforma agrária, vão trazer temas caros, mas não vão trazer os sujeitos LGBTs que foram assassinados né? (FLÁVIA, MST, 2022).

Então, a mística é construída enquanto dimensão pedagógica quando, a partir de um processo que se utiliza de linguagens artísticas, a partir da música, da poesia e do teatro, as LGBTs subvertem esse espaço por meio de suas próprias vivências e reivindicações, questionando e denunciando as LGBTfobias. Se dá a partir da memória dos corpos tombados das LGBTs, e inserção dentro de um espaço histórico heterossexual, das histórias de vida LGBTs. É um processo queer decolonial que reivindica a partir do enfrentamento a normatividade, as LGBTfobias, e ao racismo o direito de ser e aparecer enquanto sujeito.

Ou seja, dá-se um processo interseccional criativo onde as violências são denunciadas, seja de gênero, raça ou sexuais e, ao mesmo tempo esse espaço é ocupado enquanto espaço legítimo para a memória da história de vida das LGBTs do Sul global enquanto sujeitos que estão sofrendo não só violências de classe, mas também de raça e LGBTfóbicas produzidas pela matriz colonial de gênero, mas que, ao mesmo tempo, constroem e ocupam espaços de acolhimento.

V. Dimensão Interventiva: botando fogo no armário - A dimensão interventiva é uma maneira pedagógica que o Coletivo LGBT tem utilizado para trazer questionamento e formação política desde a experiência dos corpos dissidentes em espaços não formais, como os espaços já consolidados no Movimento, a exemplo da mística, os espaços de formação, seminários, marchas, etc. Os espaços ocupados são os espaços entre seminários, o refeitório, os dormitórios e os espaços de lazer. Vejamos como se dá essa intervenção:

A gente traz isso não só em reuniões do coletivo, mas momentos do Movimento como um todo, **a gente já conseguiu colocar fogo nesse armário**, praticamente todo mundo tem rinite né? Não dá para viver nesse armário, então a gente consegue fazer místicas específicas do Coletivo, e a gente é chamado nos eventos do MST então a gente tem um espaço para produção, declamação, lançamento de livro, exibição de documentário, ou num tema geral mesmo como da reforma agrária popular a gente vem com um texto, com as cores, com uma expressão, e tem momentos também que não são combinados que a gente chama de **intervenção**, então pode acontecer no meio de um almoço, o pessoal tá ali almoçando e (bate na mesa) a gente aparece ali com uma intervenção, um texto, então ela é acolhida ela é bem vista já, mas é claro que um movimento camponês, marcado pelo machismo, pelo patriarcado, com fobias diversas é uma construção (FLÁVIA, MST, 2022).

Como já discutido mais acima, a ideia queer de questionar os espaços normativos e botar fogo no armário como traz Flávia é uma ideia simbólica de desejo de destruir esse armário, ou a epistemologia do armário que aprisiona as LGBTs como traz Sedgwick (2007). No entanto, como já discutido, esse processo não depende só do Coletivo, visto que esse não teria força de destruir sozinho uma estrutura social, que não está apenas dentro do MST, mas em toda a sociedade.

Desta forma, esse processo pedagógico de tocar fogo no armário a partir da dimensão pedagógica, visa produzir mudanças e deslocamentos. Estão, por meio de um ato inesperado e previamente organizado, fazem-se reflexões sobre as vivências dissidentes para todos os espaços do MST, como o horário do almoço, nos refeitórios. Toda hora é hora de tombar a norma heterossexista.

VI. Dimensão Organizativa – A dimensão organizativa está dentro da Pedagogia da organização coletiva de Caldart (2000), pedagogia já clássica, conceituada pela autora nos anos 2000, que a gente vê continuar existindo no Movimento. Trata-se do processo pelo qual os Sem Terra se educam enraizando-se em sua coletividade. No processo de organização política o

MST se enraíza, enraizando os Sem Terra, construídos por eles mesmos através da luta e da organização dessa.

Ao dizer que - os Sem Terra se educam a partir da organização - essa afirmação tem, para Caldart (2000), dois sentidos. O primeiro se refere ao fato de que os Sem Terra se educam à medida que se organizam para lutar. O segundo de que essa organização em certa medida é anterior a eles, ou seja, tem uma história de luta que não seria possível sem uma organização, ação própria dos movimentos sociais, aqui a gente vê esse processo organizativo e educativo construído enquanto dimensão pedagógica construída pelo Coletivo LGBT Sem Terra:

O coletivo se organiza assim como o MST, em âmbito estadual e nacional, então possuem as diligências estaduais e a Coordenação Nacional. A gente tem uma cadeira na direção Nacional que é o Alessandro no Paraná, aí a gente começa estar em todos os estados em que o MST está presente (RÉGIS, MST, 2022).

Primeiro tem a organicidade Nacional, tem o Coletivo LGBT, tem uma cadeira na direção nacional né? Isso tem dois anos se eu não me engano aconteceu na Escola Nacional de 2020 em São Paulo, quando foi aprovado o coletivo dentro da instância, então tem o Coletivo Nacional com esse acento nacional que se organiza e aí cada estado tem um representante e cada grande região, por exemplo, na região nordeste tem a Flavinha é uma das representantes da região nordeste pelo operativo e no estado tem o Régis que tem assento na direção estadual né? É o coordenador do Coletivo no estado e cada regional, ou a maioria delas tem uma pessoa representando o coletivo, são 22 regionais no estado de Pernambuco, então é dessa forma que é organizado o Coletivo, a ideia é que se tenha o coletivo dentro dos Assentamentos e acampamentos, mas ainda temos o coletivo é recente e entendemos que precisamos avançar bastante nisso, nessa discussão (CIDA, MST, 2022).

Ao nível nacional nós temos dois companheiros que coordenam o coletivo que é o Alessandro coordenador geral e temos também a Flávia que contribuem também na coordenação nacional e abaixo deles nós temos também um coletivo nacional que nós chamamos de Executiva, essa executiva é dividida por regiões, então cada grande região como, por exemplo, no Nordeste nós temos um companheiro e uma companheira, no Sudeste e assim sucessivamente e no estado nós temos um companheiro ou uma companheira que coordena o coletivo e aqui em Pernambuco nós somos divididos em 22 regiões que nós chamamos de regionais, então cada regional, apesar que não tem em todas, ou seja, além do Régis que Coordena o coletivo no Estado, tem também um companheiro ou uma companheira em cada regional, na minha regional nós temos 3 companheiros dois gays e eu contribuindo na coordenação (ZEZINHA, MST, 2022).

Ou seja, como podemos perceber, o Coletivo LGBT Sem Terra reutiliza a organicidade já existente no MST, visto que eles sabem o que funciona e como funciona, principalmente porque o Movimento assim, como o Coletivo, tem uma dimensão, nacional, regional, estadual e de microrregiões.

Esse processo organizativo, faz com que o Coletivo, assim como o MST, tenha um processo formativo e político comum, a partir de eixos organizativos e políticos gerais, que ganham suas especificidades à medida que as instâncias ficam mais próximas dos sujeitos. Então, o Coletivo LGBT é nacional, regional, estadual e, está nas microrregiões, tendo uma representante mulher e homem, na instância nacional, regional, e um ou um/a coordenador/a nas instâncias estaduais e de microrregiões. Além disso, o coletivo tem uma cadeira na direção

nacional do MST e na maioria das direções estaduais. Destacamos ainda que as narrativas são contadas a partir da história e memória pessoal, então há algumas divergências nas datas citadas, por exemplo, por Cida, visto que, na verdade, o Coletivo entra para instância nacional em 2016 como os documentos apontam.

VII. Dimensão da Memória Política - Essa pedagogia se aproxima da ideia de Caldart (2000), de Pedagogia da história e trata-se de como os sujeitos Sem Terra se educam a partir do resgate de sua memória histórica. Utilizaremos o signo memória e não história, apesar de entender que um está contigo no outro, por acreditar que a memória traz uma dimensão ancestral, e, é uma forma de ação dos coletivos e dos Movimentos sociais específica, que contam sua história, mas a partir de outras dimensões perpassando os afetos, os corpos as linguagens populares e, não só, a descrição histórica. A dimensão da memória tem como destaque a valorização do Movimento de sua história e a utilização dessa a partir da rememoração como instrumento pedagógico:

[...] então quem nos inspira nesse debate, né? Quem nos inspira a sair do armário e a tentar cavar nosso espaço de fala no MST, forma as mulheres, então a gente parte da luta das mulheres e pensa se elas conseguiram o seu espaço de fala a gente vai conseguir também, então num primeiro momento a gente ouviu muito as mulheres né? [...] então foi a partir da luta delas, do próprio reconhecimento do Movimento, da liderança das mulheres, da reivindicação do espaço de fala, de espaços para coordenar, a gente foi se aproximando e nos espelhamos e depois do primeiro debate do primeiro seminário, nossos passos futuros foram junto com gênero, então a gente nos espaços de formações estaduais ia junto com o Setor de Gênero, então tinha as mulheres hétero que estavam fazendo o debate e as mulheres LGBTs que estavam fazendo o debate em outros espaços e hoje nós tivemos alguns depoimentos que dizem, -eu estava lá, eu estava, lá com as mulheres hétero sendo LGBT porque minha mãe não poderia saber, porque meu acampamento não poderia saber, porque se a escola ficasse sabendo?- ou seja, era uma repressão ainda né? E depois a gente começou a fazer a junção, a fundir essa pauta das mulheres com a discussão LGBT, quando é que seriam plenárias específicas e plenárias coletivas e isso são passos que a gente avançou um pouco, passos que demos para trás, quando não deu certo, então assim o Setor de Gênero é um setor que a gente tem acolhimento é um setor que dá para gente fazer projetos juntos (FLÁVIA, MST, 2022).

[...] o que nós não temos dentro do Coletivo LGBT que é a unificação de todos os setores do MST, esse coletivo vai fazer. Lá vai ter uma pessoa de todos os setores, tem todos e talvez eles tenham um pouco de dificuldade do que a gente teve porque é mais diversos e eles estão aí, a gente se espelhou na luta das mulheres e eles estão se espelhando na gente porque preocupados com as primeiras rodas de diálogo, a gente inicialmente só queria ter um espaço de fala, e hoje a gente está dentro da direção, tem que pensar plano de ação, hoje a gente tem que fazer formação, hoje a gente tem que está dentro dos territórios fazendo acompanhamento político, então é muita coisa (FLÁVIA, MST, 2022).

No primeiro relato, Flávia narra como foi construído o Coletivo LGBT Sem Terra a partir da memória política e da experiência política construída pelas mulheres na criação inicial do Coletivo de mulheres, depois Coletivo de gênero e agora Setor de gênero. Assim como isso também acontece com o novo setor que o MST tem construído para discutir raça. Esse último se inspira na memória política e na experiência do Coletivo LGBT para construir sua luta, desta

forma, a memória política da experiência de luta é educativa dentro do MST e produz uma pedagogia que educa os militantes a se organizarem, a partir das necessidades que surgem.

Para Butler (2018), para que a luta pelos direitos das dissidências sexuais e de gênero seja de fato uma luta por justiça social, ou seja, para que seja um projeto democrático radical, faz-se importante considerar que somos uma das populações que têm sido expostas a condições precárias. Além disso, os direitos pelos quais lutamos são direitos plurais e, essa pluralidade não está circunscrita apenas a identidade, não é uma luta apenas por identidades, mas é uma luta que visa expandir aquilo que referimos como “nós”.

Desta forma, o exercício público dos gêneros, dos direitos aos gêneros e as sexualidades dissidentes é um movimento social que depende principalmente das ligações entre as pessoas, das alianças do que de qualquer individualismo. “O seu objetivo é se opor às forças e aos regimes militares, disciplinadores e reguladores que nos exporiam à condição precária” (BUTLER, 2018, p. 69).

As alianças que têm se formado para reivindicar e exercer os direitos das dissidências sexuais e de gênero devem, na visão de Butler (2018), formar ligações, por mais difícil que sejam, com a diversidade da sua própria população e com todas as contradições que isso implica com outras populações sujeitas a condições de precarização da vida induzida no nosso tempo. Vemos que esse processo político acontece na experiência política do MST, as alianças entre os Movimentos LGBTs, feminista e com o Movimento negro, desde os próprios militantes Sem Terra identificados com essas pautas, produzem de forma interseccional novas alianças. No caso das militantes LGBTs, a partir de uma luta queer de enfrentamento as normatividades heterossexistas e também decolonial, visto que enfrenta as marcas da colonialidade no Sul global, como a precarização exercidas pelas violências sexistas, LGBTfóbicas e pelo racismo.



Rosa Amorim (25 anos), é uma jovem, negra, lésbica, atriz, militante do MST, da UNE e do Levante Popular da Juventude. Rosa é síntese da pauta de transformação da sociedade no campo e na cidade construída pelo MST. Filha de assentados da reforma agrária, cresceu nas fileiras do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). De Caruaru, no Agreste do estado, Rosa foi escolhida pelo Movimento para disputar um cargo legislativo no estado de Pernambuco, disputa a qual venceu para a legislatura de 2023-2026.

10 ARREMATANDO A COSTURA: CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS

Rompendo cercas do latifúndio
Me reconheci homem-trans militante do MST
E fizemos dessa luta alimento
E esperança de melhores dias
Na bandeira vermelha tremulando
Senti nela o pulsar do meu corpo em TRANS-FORMAÇÃO
Nas marchas, caminhando em fileiras
Passei a mirar horizontes, sentir esperança
Cantei e gritei a luta
E encontramos a certeza da construção da Pátria Livre!
Ao transacionar
Aprendi o significado da palavra liberdade
Nossa forma de ser e amar não precisa ser mais escondida
Assim me senti completo
Como se juntassem duas partes de mim mesmo
A luta e o amor de todas as formas
Como se combinassem o cheiro da terra, ervas e flores
Era doloroso lutar e não poder ser e amar
Pois o amor é a poesia da luta
E a revolução com certeza
Ela tem o sabor e vigor
Dos beijos e desejos dos corpos em Trans-Formação.

Coletivo LGBT Sem Terra,
Caderno Diversidade Sexual e gênero, 2021.

Percorrido esse longo processo, no qual tecemos fio, a fio, o tecido colorido que remonta a história, a memória, os signos e as dimensões pedagógicas do Coletivo LGBT do Sem Terra, faz-se necessário retomarmos, mais uma vez, a pergunta que gerou a realização dessa pesquisa, qual seja: **Como foi construída a agenda LGBT no MST e a *práxis* pedagógica decorrente deste processo, onde foram articuladas as perspectivas de luta pela terra com as de luta pelas vivências de gênero no âmbito da diversidade sexual?** Objetivando responder a essa pergunta percorremos um processo artesanal de tecelagem e costura que começou nos estudos teóricos e seguiu com a análise dos documentos do Coletivo e entrevista realizada com as militantes LGBTs e heterossexuais.

Assim, com base no Método do Caso Alargado, conforme Santos (2011) e Lage (2013), entendemos que a riqueza do caso não está no que nele pode ser generalizado, não obstante, na amplitude dos aspectos qualitativos que se expressam. Seguindo esse percurso metodológico e analítico trazemos aqui algumas de nossas principais conclusões que se referem à cada um objetivo específico proposto, destacando os significados e sentidos das narrativas, das ações das dimensões pedagógicas e das políticas empreendidas pelo Coletivo LGBT Sem Terra, tendo em vista alargar o caso estudado.

No que tange ao primeiro e ao segundo objetivos específicos, que consistiram em: **i) Mapear os fragmentos do processo histórico de construção da agenda LGBT do MST a partir dos documentos produzidos pelo Movimento e das narrativas das militantes e ii) Analisar as políticas do MST referentes às identidades LGBTs e os seus desdobramentos nas políticas educativas do movimento**, obtivemos os resultados seguintes.

A partir das narrativas das participantes foi possível identificamos ao menos 5 processos que contribuíram, com a auto-organização das LGBTs Sem Terra e, que culminou na criação de um Coletivo dentro de um Movimento social que luta pela terra e reforma agrária popular, mas que, a partir da escuta das demandas levantadas por seus/suas militantes reconhece outros processos, vivências e lutas como a das LGBTs. Nessa direção, são esses processos:

I. Insurgência auto-organizativa - Nesse processo o Coletivo Sem Terra nasce, conforme as narrativas apontam, da ação política inicialmente de reconhecimento das militantes LGBTs, que aos poucos vão se olhando desde os espaços que ocupam, sejam nos setores de Saúde, Setor de Massas, e principalmente Educação, entre outros, e vão se reconhecendo no olhar de acolhida. Esse olhar inicial é um olhar de reconhecimento dos sujeitos como iguais. Além disso, esse reconhecimento possibilita, a partir do diálogo sobre as diversas vivências LGBTs, a cerca de experiências em comum de silenciamento, de violência, construir a compreensão da possibilidade de unir forças em uma prática insurgente e política que se revela

nas falas pela certeza de suas contribuições junto ao Movimento, mesmo com parte de suas identidades inicialmente silenciadas.

II. Enfrentamento às punições/disciplinares e as violências LGBTfóbicas - É um outro processo que na nossa compreensão, a partir das narrativas, fez emergir a auto-organização do Coletivo LGBT. Articulamos esse processo diatópicamente a ideia de processos de violências LGBTfóbicas, entendendo a partir de Borrillo (2010) e Carvalho (2020), enquanto forma singulares de sexismo, que tem o propósito de negar direitos a todos/as aqueles/as que não se enquadram na normativa do sexo biológico ou gênero designado.

E articulamos também a ideia de interseccionalidade de Piscitelli (2012) e Puar (2013), que contribuem ao afirmar que as diversas vias que atravessam a vida dos sujeitos da diferença, ou dissidentes, não só produzem desigualdades e violências, mas também provocam a produção de processos criativos em suas *práxis* políticas. Desta forma, percebemos a partir das narrativas, tanto das LGBTs, quanto das heterossexuais, que as violências constantes no Movimento advindas de uma cultura machista, colonial e LGBTfóbica, também impulsionam esses sujeitos a se reorganizar politicamente e criar seus próprios espaços tendo em vista enfrentar essas violências.

III. O Setor de Educação enquanto espaço de formação, encontro e reconhecimento - A partir das narrativas identificamos que o Setor de Educação foi um espaço muito importante para o acolhimento e reconhecimento das LGBTs. Como as narrativas expressam, o setor em si não traz à discussão da diversidade sexual e de gênero para o Movimento, mas desde o início, era um espaço em que as LGBTs estavam e atuavam, assim como se reconheciam e, a partir disso e da força da *práxis* realizada nesse espaço, começam a organizar e a construir uma nova força, que eclode no Coletivo LGBT Sem Terra.

IV. O Setor de Gênero e seus percursos de conquistas das mulheres com exemplo de luta a ser trilhada - o Setor de Gênero é um outro espaço muito importante, porque ele surge, a partir de uma luta também interna e auto-organizativa das mulheres e esse processo é um processo tomado como modelo pelas LGBTs. Além disso, assim como as narrativas confirmam, esse setor insere temas muito caros do feminismo e constrói políticas de igualdade de gênero internas que atingem inicialmente as mulheres lésbicas e trans e que as possibilitam questionar o seu próprio pertencimento nesse espaço.

V. A mística como espaço de visibilidade do close, da resignificação e da denúncia - Pelo processo de as LGBTs estarem sempre envolvidas com a cultura, com experiências de criatividade e arte, espaços históricos da resignificação das violências, a mística também era, e, ainda é, um espaço estratégico de sua expressão no MST. Ao perceber que as místicas eram

um momento de visibilidade, esse espaço tem seus sentidos ampliados, passa de espaço da resignificação, para também ser um momento de reivindicação, a partir da provocação, do close e da denúncia das violências LGBTfóbicas vivenciadas.

No caminho histórico de resistência e insurgência pela visibilidade, conhecimento e reconhecimento das vivências dissidentes de gênero e sexualidades no MST que deu origem ao Coletivo LGBT Sem Terra, as LGBT garantem, a partir de suas reivindicações de luta, alguns espaços políticos que começam a fazer parte da organicidade do MST. Nesse caminho, em janeiro de 2016, o Movimento deliberou politicamente alterações importantes das normas gerais do Movimento, onde, nesse momento, foram incluídos o reconhecimento dos sujeitos LGBTs como parte integrante do MST.

Nessas alterações nos chama atenção a normativa referente à educação e cultura, destacando o compromisso do MST com o enfrentamento às violências LGBTfóbicas. Nos objetivos criados pelo Coletivo é destaque à reiterada ênfase do Coletivo enquanto espaço educativo de formação das LGBTs e de todo o MST no que se refere às discussões de gênero e sexualidades dissidentes, tendo em vista o enfrentamento as LGBTfobias.

Nos chama a atenção nas tarefas estipuladas pelo Coletivo LGBT enquanto integrantes do Movimento Sem Terra, mais uma vez, a importância da educação e do processo formativo enquanto possibilidade de enfrentamento as LGBTfobias no Movimento, isso em diversos espaços como de cursos, nas escolas, assentamento e acampamento. Além disso, a ênfase na construção e mudança de territórios para que possam acolher as identidades dissidentes e lutar por elas, e, ainda, a ênfase na luta contra o empreendimento da colonização, o capitalismo e o enfrentamento a cisheteronormatividade no que é chamado de patriarcado que sustenta as LGBTfobias.

No que se refere à organicidade do Coletivo LGBT Sem Terra, essa segue o acúmulo histórico e político do MST, desta forma, ele é organizado ao nível nacional, regional e estadual. Outra dimensão muito importante identificada nos documentos analisados são as linhas políticas e as ações descritas como marcos a serem atingidos pelo Coletivo dentro do MST.

As políticas traçadas pelo Coletivo em seu primeiro seminário nacional realizado em 2015, e que ainda são modelos de organização e de ações do Coletivo estão divididas em políticas de: Formação e estudo; Luta; Organicidade; Trabalho de base e Articulação política. Essas frentes políticas se subdividem em diversas ações. É possível compreender que a maioria dessas ações traçadas em 2015 foram atingidas e estão em execução.

As principais ações realizadas envolvem os processos de construção de espaços educativos, de estudos das LGBTs e de inserção das temáticas de gênero e sexualidades

dissidentes nos cursos de formação do MST. Essas discussões acontecem em espaços específicos de formação das LGBTs, mas também em espaços gerais do MST, tanto ao nível estadual como nacional. O Coletivo também tem se articulado e se espreado em diversos setores do Movimento, sendo os principais o de Saúde, Educação e de Gênero.

Seguindo o fio do processo histórico que possibilita a insurgência de um Coletivo LGBT dentro de um Movimento social que luta pela terra e reforma agrária, assim como também contra o capitalismo e seus processos coloniais, encontramos a partir do Caderno Diversidade Sexual e de Gênero n°1 – LGBT Sem Terra, Rompendo cercas e tecendo a liberdade (2021), e de dados retirados do Site do MST, os principais momentos históricos até então vivenciados que produziram o Coletivo, assim como as ações que são produzidas a partir de sua atuação política e educativa.

Um das primeiras coisas que nos chama a atenção é o “Protagonismo do nordeste”, mais precisamente do Ceará que em 2013 realizou o primeiro seminário para debater a diversidade sexual e de gênero no MST ao nível estadual, e do Estado da Bahia que em 2015 constrói uma brigada antiLGBTfobia dentro da Marcha Estadual do MST da Bahia. Essas duas ações das LGBTs do MST possibilitaram a esses sujeitos, ganhar visibilidade nacional.

Enquanto “ações educativas realizadas pelas LGBTs Sem Terra”, entendemos que a educação é uma das suas principais armas contra o machismo e contra as violências produzidas pela heterossexualidade compulsória e pela colonialidade, como o racismo e as LGBTfóbias existentes no meio rural. Além disso, o processo de produzir, encontros e seminários educativos foi o que resultou na construção do Coletivo em 2015.

Destacamos também “a criação de um grupo de estudos”, que foi o grupo que criou o primeiro relatório do Coletivo logo após o Primeiro Seminário Nacional, e que depois junto ao Setor de Gênero produziu a Cartilha “O MST e a Diversidade Sexual: questões para debate” (2017), assim como também a criação de cursos ao nível Estadual e Nacional.

Destacamos ainda a nível educativo “a produção por parte do Coletivo de diversos materiais educativos de informação, divulgação e estudo” em diversas linguagens e formas de acesso como os documentos, cadernos, livros, jornal e um documentário, sem falar nos posters de divulgação no site oficial do MST que tem um integrante do Coletivo lá dentro atualmente.

Destacamos a preocupação com “as formações feitas em seminários, encontros, intervenções e místicas ao nível Nacional e Estadual”, que é algo próprio da organicidade do MST. Com o passar dos anos, o número de LGBTs nos encontros de formação política vai crescendo. No entanto, há encontros estaduais e regionais com o mesmo número ou um número superior de LGBTs que o Encontro Nacional. Isso mostra, as dificuldades de alguns LGBTs de

participar dos encontros nacionais que normalmente acontecem fora de seu estado, no entanto, os encontros estaduais e regionais acabam por possibilitar que todas possam ter as mesmas oportunidades de participação e estudo.

Destacamos “a relação estabelecida com outros movimentos sociais camponeses e urbanos LGBTs” como a Via Camponesa e a ABGLT, em ações como participação do Coletivo nas paradas do Orgulho LGBT em diversos Estados, pautando a luta pela reforma agrária. Assim como ações nos órgãos legislativos juntando forças na construção de outros mecanismos de enfrentamento às LGTB fobias.

Por último, destacamos “as ações internacionais feitas em conjunto com a Via Camponesa Nacional e Internacional” levando a discussão da luta pela terra e o projeto político da reforma agrária popular comprometida com as subjetividades de seus militantes para fora do Brasil. Destacamos a participação do Coletivo em: a) *Organizacion de Mujeres Campesinas e Indígenas* – CONAMURI/Paraguay, b) Colóquio Internacional da Via Camponesa que ocorreu na Espanha, c) Teller - Evento organizado pela ONU e OEA sobre ativismo internacional que ocorreu na Argentina.

Ou seja, as ações planejadas e realizadas pelo Coletivo LGBT, se traduzem em políticas internas e externas educativas, em uma práxis transformadora que articula teoria a partir das formações nos seminários e encontros e materiais educativos com intervenções práticas e ações em todas as dimensões organizativas do MST.

No que tange ao terceiro objetivo específico que consistiu em: **iii) Identificar na práxis política e educativa do Coletivo LGBT Sem Terra os principais signos referentes às vivências e experiências de gênero e sexualidades dissidentes.** E em resposta ao objetivo identificamos a partir das narrativas 8 principais signos:

I. Ocupação – temos duas narrativas importantes que expressam os sentidos que o signo “ocupação” ganha no Movimento. Ele é utilizado tanto como ocupação de terras, processo material de adentrar espaços de terras, derrubar cercas e construir acampamentos, como também se refere às ocupações de espaços outros, os espaços dentro do próprio MST, que por questões de machismo e LGBTfobias não estão tão abertos para os corpos dissidentes LGBTs. E também têm os espaços simbólicos como os das falas, das narrativas, da cultura e espaços das mídias.

II. Machismo - As narrativas evidenciam um histórico de relações de violências machistas no Movimento, que como aponta a narrativa de Régis, retoma a formação ideológica não só da colonialidade como também do marxismo clássico, de como ele é reproduzido, e da relação inicialmente estreita do Movimento com a igreja católica e com suas ideologias.

No entanto, assim como apontam as próprias narrativas, a relação do Movimento com as religiões mudou, o Movimento não tem uma religião, mas os militantes têm várias, e não só a católica, como também a protestante, ou evangélica e religiões de matriz africana como o candomblé. Desta forma, o Movimento tem construído espaços de respeito a todas as religiões, questionando também a influência dessas em suas políticas.

O pensamento marxista e comunista também é reavaliado, a luta principal do MST continua sendo de classe, via acesso à terra, mas as teorias ganham novos olhares dentro de suas experiências, ações e vivências, olhares que consideram as necessidades do tempo presente. As mulheres e as LGBTs ainda sofrem violências provenientes do machismo, mas essas são denunciadas, tanto nos documentos, nas políticas internas, como nos espaços de formação.

III. LGBTfobias – As narrativas retomam as situações de violências LGBTfóbicas vivenciadas desde a família, em experiências fora do Movimento, como de trabalho e dentro do próprio Movimento, corroborando com a ideia da LGBTfobia enquanto uma violência não só cognitiva e psicológica, mas também cultural e enraizadas nas instituições como a família e os espaços de trabalho.

Dessa forma, até mesmo em espaços como os dos movimentos sociais que tem por um lado lutas historicamente progressistas como a da classe trabalhadora, por outro, por estar imersos em uma cultura social marcada pela colonialidade de gênero que pressupõe o racismo, o sexismo, o heterossexismo e as LGBTfobias, acabam reproduzindo as violências em todos os espaços sociais.

IV. Espaço (Território) – O MST não luta só pela terra e reforma agrária, mas também pelos espaços e territórios, que muitas vezes não se referem especificamente só a terra, mas ganham outros significados. As narrativas demarcam o espaço que eram dados às LGBTs e, o espaço que foi conquistado por elas, em sua luta, o espaço do Coletivo LGBT Sem Terra. Esse é um espaço físico de estudos, de encontro, de reconhecimento. É o espaço dos documentos, das políticas do Movimento, mas também é um espaço de fala, de escuta, de contestar o poder heterossexual, de ter o direito de participar diretamente das decisões do Movimento, tendo as identidades LGBTs respeitadas e as LGBTfobias enfrentadas. Então, esse espaço, não é só físico, material e geográfico, mas cultural, simbólico e também sensível, é um espaço ainda em construção, mas que já tem colhido frutos.

V. Assumir - A partir das narrativas das militantes entendemos que o ato de se assumir LGBT no MST é uma ação política e educativa, que se dá inicialmente, a partir de processo individuais, mas que aos poucos passa a construir uma luta interna coletiva, a luta do Coletivo

LGBT Sem Terra. Essa é assumida e praticada não só pelas LGBTs que pela montagem de suas Drags, de suas músicas, poemas, do close e do afrente mostram-se enquanto copos criativos e de direitos.

Esse processo enquanto ação educativa e política produz um ato, ou uma ação de assumir mais amplo que o individual, quando o próprio MST assume, a partir de um compromisso político e educativo em sua organicidade, as identidades, as pautas e as necessidades das dissidentes enquanto políticas e princípios ético-políticos.

VI. Reconhecimento – O processo de reconhecimento passa pelo momento de conhecimento das próprias LGBT, de suas iguais, de suas diferenças e de suas forças, e, a partir daí, elas vão questionando o processo de reconhecibilidade, enquanto sujeitos e enquanto coletivo, e gradualmente vão levando essa demanda, ou seja, a necessidade de ser reconhecidas pelo MST. Isso vai acontecendo aos poucos, a partir das ocupações feitas pelas LGBTs dos espaços de fala, nas formações, nas místicas, até chegar ao ponto em que o próprios MST passa a compreender a necessidade de reconhecer as LGBT enquanto militantes que lutam e contribuem com a luta pela terra, e que precisam participar diretamente, e com todo o seu colorido performativo do projeto de reforma agrária popular que reconhece e assume esse colorido.

VII. Corpo - Esse signo está diretamente relacionado ao reconhecimento, a violência, mas também a resistência e a produção de uma *práxis* criativa. O corpo LGBT é o palco onde diversos processos sucedem interseccionalmente. É um corpo ainda estranho, diferente, dissidente que sofre por ser colocado como diferente da norma heterossexual estabelecida, mas, simultaneamente, esse mesmo corpo é político e educativo, é o palco da luta política das LGBTs. São os corpos que em aliança enfrentam interseccionalmente o machismo, o racismo, o capitalismo e as LGBTfobias na produção de uma *práxis* transformadora.

IX. Negritude (raça, negro, racismo) - A negritude parece ser algo que esses sujeitos vivem enquanto signo, mas que internamente enquanto política, formação e discussão teórica começa a emergir muito recentemente no Movimento, talvez porque esse é inicialmente construído no Sul do país principalmente por pessoas brancas, ou porque, na luta socialista clássica, a luta racial é inicialmente vista como uma distração a luta de classe. No entanto, acreditamos que isso se dê pela colonialidade, que no país nos processos de aldeamento e miscigenação embranquece a população, não só suas peles, mas também suas consciências.

As narrativas demarcam a origem banca do MST enquanto uma origem que pode ter dificultado a discussão dessa temática no Movimento, mesmo quando o mesmo passou a ser visivelmente ocupado por pessoas negras, tendo em vista que são principalmente esses os

sujeitos que no país vivenciaram a exploração colonial no processo de escravização e pelo racismo quando foram “alforriados”, não tiveram direitos a terras e a espaços educativos e políticos.

Esses espaços foram conquistados, a partir da luta organizativa dos movimentos sociais, acreditamos, assim como as narrativas apontam que essa origem, inicialmente protagonizada principalmente por pessoas brancas e cristãs, também tenha produzido nos espaços do Movimento violências raciais as religiões de matriz africana, como aponta Régis em sua narrativa. No entanto, em simultâneo, as narrativas apontam que essa discussão tem chegado mais recentemente ao MST, a partir de grupos de estudo e da organização de um novo coletivo que está em curso organizativo internamente.

O último capítulo visou responder o quarto objetivo específico: **iv) Identificar na *práxis* do Coletivo LGBT Sem Terra as dimensões pedagógicas relacionadas com as vivências e experiências de gênero no âmbito da diversidade sexual.** Nessa direção, a partir das narrativas analisadas identificamos na *práxis* do Coletivo 7 dimensões pedagógicas:

I. Dimensão do Arco-íris - Nessa dimensão as militantes reafirmam seu compromisso principal com a luta de classe e com a reforma agrária, mas inserem nessa luta outro processo, um processo que é chamado de colorido. Esse processo demarca, não só, as cores como signo de alegria, mas também levantam o orgulho de ser dissidente no Movimento, assim como o orgulho de ter e estar construindo um novo movimento camponês, que respeita as identidades dissidentes, enfrenta as LGBTfobias e constrói a formação de uma sociedade mais diversa, assim como as cores do arco-íris.

Essa dimensão pedagógica leva para os espaços de participação do MST, as cores do arco-íris, a partir da bandeira física do movimento LGBT, mas também produz um movimento educativo simbólico de desconstrução dos preconceitos envolvendo as vivências das militantes dissidentes, construindo novos processos de sociabilidade, não mais tão rígido, binários e heterossexistas. A dimensão do arco-íris pinta os espaços do MST de novas cores, as cores da liberdade de viver, de sonhar, de participar da luta política sem silenciamentos.

II. Dimensão da Autocrítica - A dimensão autocrítica produzida não só pelo Coletivo LGBT, mas por todo MST, parte da estreita relação crítica que o Movimento constrói com o pensamento crítico marxista e, no que tange especificamente à educação, ou ao processo educativo, parte também da relação que o Movimento estabelece entre suas vivências e práticas com a teoria Freiriana que entende a pedagogia do Oprimido, que faz da opressão objeto de reflexão.

III. Dimensão do Emaranhado de linguagens - A educação popular e a educação do campo, partem do diálogo entre os saberes populares com os saberes e conhecimentos produzidos na modernidade. Parte também das necessidades dos setores populares, coletivos e movimentos sociais visando ocupar espaços sociais negados que lhes são de direito. Essa educação, possui várias linguagens, lúdica, teatral, artística, científica, poética e imagética. São conhecimentos de processos epistemológicos diferentes que articulam ação e reflexão, conhecimentos e saberes que produzem uma *práxis* transformadora. Então, é dentro dessa perspectiva e tendo em vista as necessidades educativas do MST que o Coletivo LGBT constrói utiliza a dimensão pedagógica do emaranhado de linguagens.

IV. Dimensão Mística – A dimensão pedagógica mística é um espaço ocupado pelas LGBTs que ao longo do tempo acabam percebendo esse espaço de ressignificação da luta dentro de um processo de sentir-pensar e aquecimento da luta como corazonar conforme aponta Santos (2018). A mística é, então, utilizada como dimensão pedagógica, sendo estratégico de reivindicação e visibilidade das demandas e das pautas LGBTs.

V. Dimensão Interventiva: botando fogo no armário - A dimensão interventiva é uma maneira pedagógica que o Coletivo LGBT tem utilizado para trazer questionamento e formação política desde a experiência dos corpos dissidentes em espaços não formais, como os espaços já consolidados no Movimento, como a mística, os espaços de formação, seminários, marchas, etc. Os espaços ocupados são os espaços entre seminários, o refeitório, os dormitórios e os espaços de lazer.

VI. Dimensão Organizativa – A dimensão organizativa se aproxima da pedagogia da organização coletiva pensada por Caldart (2000), é uma pedagogia já clássica, conceituada pela autora nos anos 2000, que a gente vê continuar existindo no Movimento. Trata-se do processo pelo qual os Sem Terra se educam enraizando-se em sua coletividade. No processo de organização política o MST se enraíza, enraizando os Sem Terra, construídos por eles mesmos através da luta e da organização dessa.

VII. Dimensão da memória política - Essa dimensão pedagógica se aproxima da ideia de Caldart (2000), de Pedagogia da história e trata-se de como os sujeitos Sem Terra se educam a partir do resgate de sua memória histórica. Utilizamos o signo memória e não história, apesar de entender que um está contigo no outro, por acreditamos que a memória traz uma dimensão ancestral, e, é uma forma de ação dos coletivos e dos Movimentos sociais específica, que contam sua história, mas a partir de outras dimensões perpassando os afetos, os corpos as linguagens populares e não só a descrição histórica. A pedagogia da memória tem como

destaque a valorização do Movimento de sua história e a utilização dessa a partir da lembrança como instrumento pedagógico.

Entendemos que os coletivos populares e movimentos sociais repolitizam radicalmente a pedagogia do oprimido encontrada por Freire por meio de experiência de vida, experiências corporizadas, experiências dos sujeitos Outros, dos sujeitos dissidentes. Os saberes do MST e do Coletivo LGBT Sem Terra são construídos coletiva e socialmente, no entrecruzamento de saberes experienciais, produzidos nas estratégias de sobrevivência, nas tradições ancestrais e experiências culturais populares historicamente silenciadas e negadas.

A educação do campo reivindica a educação básica, mas não se limita a ela, a educação que os coletivos e movimentos sociais do campo produzem, além de reivindicar o espaço escolar, reivindicam espaços, momentos, princípios e práticas pedagógicas outras, que se fazem de forma diferente da lógica ocidental. É a educação da vida camponesa, das experiências, das vivências, da colheita, da ordenha, das marchas, das místicas, do corpo que está em constante transformação e movimento.

Nessa direção, respondendo à pergunta que norteou nossa pesquisa, fica bastante evidente com o processo de construção do Coletivo LGBT dentro do MST, o que trazem Caldart (2001) e Fernandes (2000), quando colocam que os Sem Terra são camponeses, trabalhadores, expropriados historicamente da terra que questionam o modelo capitalista de sociedade, o sistema imperialista/colonial e o sistema de propriedade, desafiando a lei burguesa em favor da justiça social. Desta forma, conforme Alonso (2009), os movimentos sociais são formas de resistência aos processos de colonização do mundo da vida ao reagir com suas *práxis* a normalização, padronização e racionalização.

Ainda concordamos como Porto-Gonçalves (2005), quando ele traz que o MST recoloca na pauta política a diferença cultural que vinha sendo silenciada por um processo de retomada a experiência colonial agora a partir do capitalismo e, essa re colocação feita pelo Movimento se dá por meio de um processo educativo. Desta forma, entendemos que o MST enfrenta não só o capitalismo, mas também o processo histórico que o formou advindo desde a colonização e continuada na colonialidade, seja essa do poder, do saber, do conhecimento ou de gênero, a partir de uma *práxis* transformadora.

Ou seja, podemos entender, assim, que a ação da *práxis* revolucionária, surge principalmente em situações sociais de ser-estar de desigualdade e violência ou do simples desejo de mudança e transformação de algo ou da realidade, as quais os sujeitos são condicionados. Nesse sentido, entendemos que a *práxis* revolucionária se direciona a uma ética coletiva que visa mudar o futuro a partir da ação presente.

E, no que tange especificamente a *práxis* produzida pelos dissidentes do Coletivo LGBT Sem Terra, percebemos a construção de um projeto educativo que no campo de gênero e sexualidades questiona as normas heterossexistas e binárias e a reconhecibilidade de gênero e sexualidade, a partir de uma insurgência queer e, em certa medida também decolonial que leva em consideração as especificidades dos sujeitos no Sul global e reivindica e constrói, a partir de uma metodologia interseccional, espaços seguros para as LGBTs serem e existirem, com todo o seu colorido

Nessa direção, concluímos, a partir do caso observado, que a *práxis* educativa e pedagógica que se produz na experiência do MST parte das ações e relações que envolvem as capacidades físicas, intelectuais, afetivas e corporais na produção e reprodução da existência, da experiência da vida. É a *práxis* criadora que se expressa em um movimento que articula prática, teoria, ação e sensibilidades, uma vez que corresponde a uma necessidade: transformar a realidade. Essa *práxis*, ainda a partir de um processo de construir alianças, articula dentro de um processo educativo e da necessidade das militantes temas que antes não eram discutidos, mas que são indispensáveis para a vida dos sujeitos dissidentes, como as questões que envolvem gênero, sexualidades e raça.

É nesse terreno que situamos a Educação e a Pedagogia do MST, as quais se produzem e se sustentam no princípio da ação social política. É em um processo de articulação entre prática, teoria, ação e sensibilidades que entendemos ser produzida, a *práxis* do MST e do Coletivo LGBT Sem Terra.

REFERÊNCIAS

- ALENTEJANO, Paulo. Terra. *In*. CALDART, Roseli Salete *et al.* **Educação do campo**. Dicionário da educação do campo, v. 2, 2012.
- ALENCAR, Maria Fernanda dos Santos. Educação do campo e a formação de professores: construção de uma política educacional para o campo brasileiro. **Ciência & Trópico**, v. 34, 2010.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada-evangélica e o conservadorismo. **Cadernos Pagu**, 2017.
- ALMEIDA, Lúcio Flávio de; SÁNCHEZ, Félix Ruiz. Um grão menos amargo das ironias da história: o MST e as lutas sociais contra o neoliberalismo. **Lutas Sociais**, n. 5, p. 77-91, 1998.
- AMARAL, Maísa Maria Baptista Prates. **Questão de gênero e MST: Os coletivos de auto-organização das mulheres no Espírito Santo**. 2018. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Política Social. Universidade Federal do Espírito Santo. 2018
- ANDRADE, Maria Margarida de. **Introdução à metodologia do trabalho científico: elaboração de trabalhos na graduação**. São Paulo: Atlas, 2006.
- APPLE, Michael. La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México. **Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research**. Vol. 6. No. 2. DEU, 2005.
- ARAÚJO, D. M. O. **A pedagogia do Movimento Sem Terra e relações de gênero: incidências, contradições e perspectivas em movimento**. Marília: Lutas anticapital, 2019.
- ARENHART, Livio Osvaldo. Pressupostos filosóficos da hermenêutica diatópica proposta por Raimon Panikkar. **Revista Direitos Culturais**, Santo Ângelo-RS, v. 2, n. 3, p. 81-94, 2007.
- ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes Limitada, 2012.
- ARROYO. M. G; CALDART. R. S; MOLINA. M. **Por uma educação do campo**. (Org). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Educação. **Ética e Pesquisa em Educação: subsídios**. Rio de Janeiro, ANPEd, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Produção Editorial LTDA, 2019.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nueva conciencia. **Revista estudios feministas**, v. 13, p. 704-719, 2005.

BALDI, F; ORSO, P. J. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra–MST–educação em movimento. **Revista HISTEDBR On-Line**, v. 13, n. 50, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/download/8640308/7867>. Acesso em: 10 mar. 2021.

BATISTA, Maria. Educação popular em movimentos sociais: construção coletiva de concepções e práticas educativas emancipatórias. **Reunião Anual da Anped**, v. 28, p. 13, 2005.

BORBA, Rodrigo. Introdução -Linguística queer: algumas desorientações. *In*: BORBA, Rodrigo. **Discursos transviados: por uma linguística queer**. Cortez Editora, 2020.

BORRILLO, D. **Homofobia: História e crítica de um preconceito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BOURCIER, Marie-Hélène/Sam. Entrevista realizada por Pedro Paulo Gomes Pereira. **CULT**, no 205, 2015, pp.11-15

BRASIL, Lei Nº. 7.716 de 5 de janeiro de 1989. **Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor**, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; FAGUNDES, Maurício Cesar Vitória. Cultura popular e educação popular: expressões da proposta freiriana para um sistema de educação. **Educar em Revista**, p. 89-106, 2016.

BRITTO, José Mário de Oliveira. **O processo para uma cultura híbrida: a construção da concepção de gênero nos Boletins de Educação do MST e nas memórias de militantes**. 2020. 183 f. Tese (Doutorado em Educação: História, Política, Sociedade) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: História, Política, Sociedade, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Editora José Olympio, 2018.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola**. Editora Vozes, 2000.

CALDART, Roseli Salete. O MST e a formação dos Sem Terra: o movimento social como princípio educativo. **Estudos avançados**, v. 15, p. 207-224, 2001.

CARVALHO, Rubem Viana de. **Entre os sentidos do dito, do vivido e do silenciado: as percepções/ações dos/as estudantes em exercício docente do Curso de Pedagogia da UFPE/CAA sobre LGTBfobias na escola**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação. Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Centro acadêmico do Agreste - CAA. Núcleo de Formação Docente – NFD. 2020.

CARVALHO, Rubem Viana de. A decolonialidade de raça e gênero do Samba de Coco irmãs Lopes de Arcoverde-PE. **Revista África e Africanidades**, v. 15, n. 38, 2021.

CRESWELL, John. **Projeto de pesquisa: Métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2002.

CORDEIRO, Agnaldo. **A construção do debate de gênero e diversidade sexual no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra**. 2019. 99 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Curitiba, 2019.

FERGUSON, Roderick. Aberrations in Black. Towards a Queer of Color Critique. University of Minnesota Press, 2003. *In*. REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. 1-38, 2018.

FERNANDES. Bernardo Mendonça. Brasil: 500 anos de luta pela terra. **Revista de Cultura Vozes**, v. 93, p. 9-17.1999.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FRANCH, Mónica; NASCIMENTO, Silvana. A produção antropológica em gênero e sexualidades no Brasil na última década (2008-2018). **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 92, p. 1-29, 2020.

FRIEDMAN, Susan Stanford; MOREIRA, João Paulo. O Falar da Fronteira, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 61, p. 5-28, 2001.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos** - vol. V -Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 1988.

GARCIA, Regina Leite (Org.). **Para quem pesquisamos, para quem escrevemos: o impasse dos intelectuais**. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

GATTI, Bernardete A. Potenciais riscos aos participantes. *In*. Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Educação. **Ética e Pesquisa em Educação: subsídios**. Rio de Janeiro, ANPEd, 2019.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. Atlas, 2010.

GOHN, Maria da Glória. **História dos Movimentos e Lutas Sociais**: a construção da cidadania dos brasileiros. Edições Loyola. São Paulo, Brasil, 1995

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, v. 21, p. 439-455, 2008.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47, p. 333–361, 2011.

GONÇALVES, Elisa. Pereira. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas, SP: Alínea, 2003.

GONÇALVES, Renata. **(Re) politizando o conceito de gênero**: a participação política das mulheres no MST. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 2, p. 198-216, 2009.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, p. 7–31, 1986.

JOVCHELOVITCH, Sandra. BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. *In*. BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Editora Vozes Limitada, 2008.

LAGE, Allene Carvalho. Mulheres Sem Terra (Brasil) e mulheres da serra do Caldeirão (Portugal): lutas, solidariedades e diálogos possíveis. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: A questão social no novo milênio**, Coimbra, n. 8, p. 1-12, 18 set. 2004. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/AlleneSessao3.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2022.

LAGE, Allene Carvalho. Da subversão dos lugares convencionais de produção do conhecimento à epistemologia de fronteira: Que metodologias podemos construir com os movimentos sociais? **e-cadernos CES**, n. 02, 2008.

LAGE, Allene Carvalho. A construção da subalternidade da mulher do campo: saberes políticos de uma luta por emancipação. **Estudos Universitários (UFPE)**, v. 30, p. 105-122, 2012.

LAGE, Allene Carvalho. **Educação e Movimentos Sociais**: Caminhos para uma pedagogia de luta. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista brasileira de educação**, p. 20-28, 2002.

- LARROSA, Jorge. Experiência e alteridade em educação. **Reflexão e Ação**, v. 19, n. 2, p. 04-27, 2011.
- LAURETIS, T. de. Teoria Queer, 20 anos depois, Identidade, sexualidade e política. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar dos Tempos, 2019.
- LIMA COSTA, Claudia de. “Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas”. *In*: FEMENÍAS, María Luisa. **Perfiles del feminismo iberoamericano**. Buenos Aires: Catálogos, 2002. p. 189-214.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer uma política pós-identitária para a educação. **Revista estudos feministas**, v. 9, n. 2, p. 541, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 2013.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, Cali, vol. 6, n. 2, p. 105-119, jul – dez. 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. p. 396-443. São Paulo: Cortez Editora, 2010.
- MAGRINI, Pedro Rosas. **Produção acadêmica sobre o MST: perspectivas, tendências e ausências nos estudos sobre gênero, sexualidade, raça e suas interseccionalidades**. 2015. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2015.
- MAINARDES, Jefferson; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Autodeclaração de princípios e de procedimentos éticos na pesquisa em educação. *In*. Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Educação. **Ética e Pesquisa em Educação: subsídios**. Rio de Janeiro, ANPEd, 2019.
- MAINARDES, Jefferson; CURY, Carlos Roberto Jamil. Ética na pesquisa: princípios gerais. *In*. Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Educação. **Ética e Pesquisa em Educação: subsídios**. Rio de Janeiro, ANPEd, 2019.
- MAYORAL, María Rosa Palazón. A filosofia da praxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez. **Tradução de Simone Rezende da Silva**. Buenos Aires, CLACSO, 2007.
- MARIANO, Alessandro; PAZ, Thais Terezinha. Diversidade sexual e de Gênero no MST: Primeiros Passos na Luta pela Liberdade Sexual. *In*. NOGUEIRA, L.; HILÁRIO, E.; PAZ, Thais T. MARRO, K (orgs). **Hasteemos a bandeira colorida: diversidade sexual e de gênero no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2018. p 289-313.

MARTINS, Emerson; ROSA, Rogério Machado. Juventude Gay na zona rural: a dobra como processo de subjetivação. **Trabalho apresentado na 36ª Reunião Anual da ANPEd (Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação)**, Goiânia, GO, 2013.

MISKOLCI, Richard. PELÚCIO, Larissa. **Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo, Annablume, 2012.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos pagu**, p. 101-128, 2007.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 725-748, 2017.

MINAYO. M. C. S. (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 25 ed. revista e atualizada. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala. In: FERREIRA-BANQUET, Raúl Moarquech. **Andar Erótico Decolonial**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2015, p 21-35.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 71-103, 2005.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamientos fronterizo. Madrid: Akal, 2011.

MOUJÁN, Inés F; CARVALHO, Elson S.S. JUNIOR, Dernival V.R. (orgs). **Pedagogias De(s)coloniais**: saberes e fazeres. Goiânia: Elson S. Carvalho, 2020.

MST. **Construindo novas relações de Gênero desafiando relações de poder**. São Paulo, ANCA, 2003. Disponível em:<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

MST. **Princípios da educação no MST**. São Paulo, Caderno de educação, n. 8. 1996. Disponível em:<<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca>>. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

MST. **A questão da mulher e o MST**. São Paulo: MST, 1996. Disponível em:<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca>. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

MST. **Construindo novas relações de Gênero desafiando relações de poder**. São Paulo, ANCA, 2003. Disponível em:<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/biblioteca>. Acesso em: 10 de outubro de 2021.

NETO, O. C. O trabalho de campo como descoberta e criação. In.: MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25 ed. revista e atualizada. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito universal? In: BALDI César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

PANIKKAR, Raimon. **Religião, filosofia y cultura**. 2000. Polilog. Fórum de Filosofia Intercultural. Disponível em: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>. Acesso em: 05 ago. 2021.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. **Periodicus**, vol. 1, no 1, Salvador, 2014.

PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411, 2015.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Autêntica, 2000.

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 2, p. 291-298, 2014.

PERRY, Keisha-Khan Y. O legado político do Manifesto do Coletivo Combahee River. **Portal Geledés**, [S. l.], p. 1, 25 abr. 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-legado-politico-do-manifesto-do-coletivo-combahee-river/>. Acesso em: 25 abr. 2022.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs.). **Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, 2012. p. 199-226.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder y Clasificación social**. En. Wallerstein, I. *Journal of world systems research*, v.2. California, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 2010.

PESSÔA, Jeniffer Ribeiro. **A formação educacional e a igualdade de gênero no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)**. 2018. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. Programa de Pós-Graduação em Educação. Políticas educacionais, gestão de sistemas e organizações, trabalho e movimentos sociais, Marília. 2018.

- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A nova questão agrária e a reinvenção do campesinato: o caso do MST. **Revista Geografias**, p. 7-25, 2005.
- PRADO, M. A. M; JUNQUEIRA, R. D. Homofobia, hierarquização e humilhação social. Diversidade sexual e homofobia no Brasil. *In*: VENTURI, G. **Diversidade sexual e homofobia no Brasil**. São Paulo, Editora: Fundação Perseu Abramo, 2011.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos " anormais". **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.
- RATZINGER, J. A. La sal de la tierra. Madrid: Libros Palabra, 1997. *In*: MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 725-748, 2017.
- REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. 1-38, 2018.
- RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [S. l.], v. 4, n. 05, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. *In*. RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: UBU, 2017.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. *In*: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: UBU, 2017.
- SANTOS, B. de S. S. Os conflitos urbanos no Recife: o caso do "Skylab". **Revista crítica de Ciências Sociais**, nº 11, maio, pág. 9-59. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 1983.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente para um novo senso comum**: A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 1. São Paulo: Cortez, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as Ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.
- SANTOS, B. de S. S. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003a.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 14ª edição. Porto: Edições Afrontamento. 2003b.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do tempo**: Para uma nova cultura política. Editora Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Coimbra/Portugal. Ed Almedina, 2018.

SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; DE MENEZES, Marilda Aparecida. **Gênero e geração em contextos rurais**. Editora Mulheres, 2010.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **cadernos pagu**, p. 19-54, 2007.

SILVA, Marcelo Kunrath. 40 anos de estudos dos movimentos sociais no Brasil: aprendizagens, enigmas e desafios analíticos. **Trabalho apresentado na 40ª Reunião Anual da ANPEd (Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação)**, Online, 2012.

SIMÕES, J. A; FACCHINI, R. **Na Trilha do Arco-Íris: Do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

SIMÕES, Júlio Assis; CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **cadernos pagu**, p. 75-98, 2014.

SOJOURNER, Truth. **E não sou uma mulher?** – Sojourner Truth. Tradução de Osmundo Pinho, Geledés, 8 jan. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 05 dez. 2021.

SOUZA, Maria Antônia. A pesquisa em educação e movimentos sociais do campo. **Trabalho apresentado na 31ª Reunião Anual da ANPEd (Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), Caxambu (MG)**, 2008.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero**. EUA: 1980. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/266100494/Wittig-Monique-O-Pensamento-Hetero-pdf>, Acesso em 19 mar. 2022.