

João Gomes Junior

**“Sua língua é uma faca”: o uso do pajubá como variedade
linguística do português que contribui para o
fortalecimento de identidades trans**

JOÃO GOMES JUNIOR

“SUA LÍNGUA É UMA FACA”: O USO DO PAJUBÁ COMO VARIEDADE
LINGUÍSTICA DO PORTUGUÊS QUE CONTRIBUI PARA O FORTALECIMENTO
DE IDENTIDADES TRANS

Artigo apresentado ao Instituto Federal do
Rio de Janeiro como requisito parcial para
a obtenção do grau de Especialista em
Estudos Linguísticos e Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Fabiana da Silva
Campos Almeida

CIP - Catalogação na Publicação

G633" Gomes Junior, João

"Sua língua é uma faca": : o uso do pajubá como variedade linguística do português que contribui para o fortalecimento de identidades trans / João Gomes Junior - Nilópolis, RJ, 2022.
41 f. ; 30 cm.

Orientação: Fabiana da Silva Campos Almeida.
Trabalho de Conclusão de Curso (especialização),
Especialização em Estudos Linguísticos e Literários, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, Campus Nilópolis, 2022.

1. Sociolinguística. 2. Variação linguística. 3. Pajubá. 4. Identidades de gênero. I. Almeida, Fabiana da Silva Campos, **orient.** II. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro. III. Título

Elaborado pelo Módulo Ficha Catalográfica do Sistema Intranet do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro
- Campus Volta Redonda e Modificado pelo Campus Nilópolis/LAC,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária: Heloisa S. Lima CRB-7/6089

JOÃO GOMES JUNIOR

“Sua língua é uma faca”: o uso do pajubá como variedade linguística do português
que contribui para o fortalecimento de identidades trans

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Instituto Federal do Rio de
Janeiro como requisito parcial para a
obtenção do grau de Especialista em
Estudos Linguísticos e Literários.

Aprovado em 12 / 09 / 2022.

Banca Examinadora

Documento assinado digitalmente
 FABIANA DA SILVA CAMPOS ALMEIDA
Data: 12/09/2022 18:03:50-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. Fabiana da Silva Campos Almeida – (Orientadora)
Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) – Nilópolis

Documento assinado digitalmente
 CASSIANO LUIZ DO CARMO SANTOS
Data: 16/09/2022 13:46:28-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Cassiano Luiz do Carmo Santos
Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) – Nilópolis

Documento assinado digitalmente
 JAQUELINE GOMES DE JESUS
Data: 12/09/2022 18:14:44-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus
Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) – Belford Roxo

Em memória de Marcela, cuja voz ecoa nas páginas deste trabalho.

Para todas as travestis, pessoas trans e quem “tem consciência para ter coragem” de viver a sua verdade, a sua própria luz.

AGRADECIMENTOS

Como digo no poema “Orò”, publicado no meu livro *Agora e na hora de nossa morte* (Urutau, 2022), “vivem em mim/ as vozes que não são ouvidas/ o [en]canto de Ósùn/ a paciência de Òsàlúfón”. Agradecer é bater cabeça, prestar reverência a quem veio antes e/ou saudar quem nos ensina e orienta. Como homem de asè, saúdo Esù, aquele que matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje, o senhor da palavra, o grande mensageiro, pedindo que faça suas as minhas palavras: laroyê!

À minha mãe Ósùn: adùpé!

Ao meu pai Òsàlúfón: adùpé!

Agradeço à professora Fabiana da Silva Campos Almeida por todo apoio, paciência, fé e perseverança no meu trabalho. Você, mais que uma orientadora, se tornou uma grande amiga. Sempre acreditou nesta pesquisa e me apoiou desde o princípio. Este trabalho não existiria sem você, sem o seu olhar amoroso, a sua leitura atenta, o seu rigor científico. Obrigado!

Agradeço ao professor Cassiano Luiz do Carmo Santos e à professora Jaqueline Gomes de Jesus, que tão carinhosamente aceitaram fazer parte deste processo compondo a minha Banca de Avaliação.

Agradeço às professoras e aos professores do curso de Pós-Graduação *lato sensu* em Estudos Linguísticos e Literários do IFRJ Nilópolis com quem tanto aprendi e cresci. Agradeço, especialmente, à turma de 2019.1 do ELLiT. Percorremos um longo caminho, mas mantivemos as mãos dadas e conseguimos chegar ao fim.

Agradeço à minha mãe, Dalva. Todos os dias e sempre.

Ao amor. Às amigas. Às sete cores do arco-íris. Às ruas.

À luta.

À resistência:

“porque sou um homem preto, vivência bicha, corpo descolonizado
existo num processo antigo e que nunca acaba”

*Entre a oração e a ereção
Ora são, ora não são
Unção, benção, sem nação
Mesmo que não nasçam
Mas vivem e vivem e vem*

Linn da Quebrada, "Oração"

RESUMO

Empregado por algumas artistas contemporâneas em suas criações e presente no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) de 2018, entende-se, a partir da bibliografia sobre o tema, que o pajubá teria surgido entre as travestis que frequentavam os terreiros e casas de candomblé entre as décadas de 1960 e 1970 e estavam em contato direto com o iorubá e o nagô falados nesses espaços. Aos poucos, principalmente nas duas últimas décadas, tal léxico passou a ser associado diretamente à população LGBTI+ e definido como uma “língua do grupo”. Mas, afinal, quais são as potencialidades desses usos linguísticos? De que modo a utilização dessas variantes lexicais pode contribuir para a constituição de determinadas identidades e suas vivências? Visando responder a essas e outras questões, o principal objetivo deste artigo é discutir como pessoas trans e travestis utilizam o pajubá como uma variedade linguística do português de gênero, sexualidade e classe enquanto um mecanismo de subversão na elaboração linguística de uma identidade de grupo e subjetividades individuais. A metodologia usada é baseada em uma pesquisa por introspecção, análise bibliográfica e revisão da literatura sobre o tema, tendo como base teórica a Sociolinguística e a Linguística *Queer*.

Palavras-chave: Sociolinguística. Variação linguística. Pajubá. Identidades de gênero.

ABSTRACT

Used by some contemporary artists in their creations and present in the 2018 National High School Exam (known as ENEM in Brazil), it's understood, from the bibliography about the subject, that the pajubá would have emerged among the "travestis" who frequented the "terreiros" and temples of candomblé between the 1960s and 1970s and were in direct contact with the yoruba and nagô spoken in those spaces. Gradually, especially in the last two decades, this lexicon came to be directly associated with the LGBTI+ population and defined as a "group language". But, after it all, what are the potentialities of this language? How can the use of determined linguistic lexicons contribute to the constitution of certain identities and their experiences? Aiming to answer these and other questions, the main objective of this article is to discuss how trans people and "travestis" uses the pajubá as a linguistic variation of the portuguese of gender, sexuality and class as a mechanism of subversion in the linguistic elaboration of a group identity and individual subjectivities. The methodology used is based on a introspective research, bibliographic analysis and literature review on the subject, having as a theoretical basis the Sociolinguistics and Queer Linguistics.

Keywords: Sociolinguistics. Linguistic variation. Pajubá. Gender identities.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p. 9
2. SOCIOLINGUÍSTICA, VARIAÇÃO LINGUÍSTICA E O PAJUBÁ	p. 12
3. PAJUBÁ, TRAVESTILIDADE E OUTRAS IDENTIDADES TRANS	p. 22
4. A LÍNGUA COMO FACA: A RESISTÊNCIA PELAS PALAVRAS	p. 28
5. CONCLUSÃO	p. 34
REFERÊNCIAS	p. 38

“Sua língua é uma faca”: o uso do pajubá como variedade linguística do português que contribui para o fortalecimento de identidades trans

1. INTRODUÇÃO

Em 2017 a cantora, compositora, poeta e atriz Linn da Quebrada (nome artístico utilizado por Lina Pereira dos Santos) lançou, de forma independente, o seu primeiro álbum musical, chamado “Pajubá”. Linn é uma mulher transexual e escolheu intitular o seu primeiro trabalho de estúdio com o nome da popularmente chamada “língua LGBTI+”¹. Ao longo do disco, em várias das canções que o compõem, ela empregou palavras do léxico pajubeyro², fazendo referência às falas e vivências de pessoas LGBTI+, mas principalmente travestis e pessoas transexuais (homens e mulheres trans, não-binárias, agêneres, etc.). Mas qual seria a origem dessa língua e como pessoas LGBTI+ passaram a utilizá-la como sua?

Em 2021, às vésperas do seu aniversário, Linn lançou o seu segundo álbum de estúdio: *trava línguas*. Na faixa que abre o disco, “amor amor”, a artista faz referência às pombogiras, entidades femininas da umbanda e também presentes em algumas casas e terreiros de candomblé, e diz, em determinada parte:

Sua língua é uma faca
Faço dela o meu perfume
Sacrifício o meu sangue
Transiciono no negrume

Assim como muitas outras artistas travestis e transexuais, Lina tem se destacado no cenário cultural nacional atual e alcançado sucesso e visibilidade, levando para os mais diversos meios sociais o que se entende por “cultura LGBTI+” e, nesse nicho, os usos feitos de itens lexicais do pajubá como uma variedade

¹ Utilizo a sigla LGBTI+, neste trabalho, a partir de uma escolha epistemológica e política alinhada aos atuais posicionamentos do Movimento LGBTI+ brasileiro visando à promoção da inclusão e da visibilidade de pessoas com orientação sexual ou identidade de gênero desviantes do padrão cis-heteronormativo. Suas letras significam Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexo. Essa sigla, no Brasil, possui historicidade própria e é resultado dos debates produzidos nas conferências nacionais organizadas pelo próprio movimento LGBTI. Sua forma atual é um lugar de disputa tanto na militância como na academia, dividindo a opinião de pesquisadoras/es, autoras/es e militantes/ativistas (GOMES JUNIOR, 2019, p. 20).

² Flexão do termo “pajubá” que emprego a partir das propostas de Carlos Henrique Lucas Lima (2017).

linguística utilizada pela comunidade LGBTI+ brasileira³. Essa linguagem apareceu, inclusive, em uma questão do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) no ano de 2018 (HARTMANN, 2018), trazendo para a sociedade um grupo e uma cultura que fazem parte da história brasileira e, há muito, têm sido marginalizados e sofrido com as violências de um país conservador, machista e transfóbico, como revelam os dados apresentados pelo mais recente Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2021 (BENEVIDES, 2022), publicado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil – ANTRA.

Ao dizer que a “língua é uma faca”, estaria Linn fazendo uma referência às potencialidades da fala e do discurso? Poderíamos inferir que as mesmas potências podem ser atribuídas ao pajubá utilizado por pessoas trans e travestis? De que maneira o domínio de uma variedade ou variante linguística conhecida principalmente por um grupo social específico atua nas relações dessas pessoas com a sociedade em geral e quais subjetividades se movimentam e se constituem nesses indivíduos a partir dos usos linguísticos que fazem do pajubá?

Visando responder às questões elaboradas e apresentadas acima, tornou-se interessante investigar como é utilizado, nesse contexto, o pajubá. Enquanto uma pessoa LGBTI+ (sendo eu um homem cisgênero, negro, pansexual e praticante do candomblé oriundo da periferia do Rio de Janeiro), tive contato desde cedo com termos e palavras que compõem este vocabulário – e desenvolvi muito da minha própria identidade a partir do uso que fiz e faço dessa língua. Contudo, foi somente a partir de uma pesquisa realizada no âmbito do curso de Especialização em Estudos Linguísticos e Literários, pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, no campus de Nilópolis (RJ), que esses usos linguísticos me inquietaram ao ponto de desejar tê-los como meu objeto de estudo. E é isso o que busquei realizar neste artigo: uma discussão teórica sobre o pajubá como fenômeno de uma variação linguística do português falado no Brasil.

³ Segundo o *Dicionário de Linguística* de Dubois et. al. (1998), há diferença entre os termos variação, variável, variantes e variedade. Embora sejam parecidos, não podem ser considerados sinônimos: a variação é o processo em que duas ou mais formas de léxico podem ocorrer num mesmo contexto linguístico, com mesmo valor referencial; a variável é o fenômeno em sua variação, isto é, a língua em variação; variantes são as formas individuais coexistentes, que concorrem em uma variável; a variedade, por fim, é a fala de uma comunidade de modo global. Em outras palavras, o processo é de variação linguística, mas o uso dos itens lexicais dessa variante marca uma variedade linguística, uma norma.

Para a realização deste trabalho, embora não tenha havido o recolhimento de um corpus como metodologicamente se costuma realizar nos trabalhos de Linguística, por meio de entrevistas, por exemplo, os dados nos quais baseio os meus argumentos foram reunidos por introspecção, conforme realizado por Robin Lakoff (2012), isto é, pela observação em minhas próprias vivências da fala de travestis, pessoas trans e LGBTI+, no geral, conhecidas minhas ou com quem convivo. Assim, a discussão se dará com ilustrações de termos e falas que selecionei a partir das minhas vivências pessoais e relações, enquanto dados que caracterizam a variante pajubá do português. O objeto aqui estudado, por isso, é a variedade linguística, e não as travestis ou pessoas transexuais, suas primeiras falantes, haja vista que todas são capazes de falar por si mesmas, de elaborar saberes e epistemologias, de engendrar discussões, e não cabem mais sob o foco de nenhuma lupa científica ou de nenhum texto acadêmico que pretenda destituí-las da sua humanidade convertendo-as em tema a ser analisado.

Dessa maneira, um dos objetivos deste artigo é discutir exatamente a língua na constituição dos sujeitos e a resistência por meio da fala, através do uso do pajubá entendido dentro do processo de variação linguística do português brasileiro, e somente por isso na segunda seção falo um pouco sobre as identidades transexuais. Para debater o pajubá, que é o motivo deste trabalho, adotei uma abordagem qualitativa para discutir o léxico dessa língua. Assim, tive como base teórica a Sociolinguística e a Linguística *Queer* (BORBA, 2015), com contribuições dos Estudos Descoloniais (LUGONES, 2020; VERGUEIRO, 2015; BALLESTRIN, 2013; SPIVAK, 2010), por meio dos quais analisei como o pajubá atua nas relações de poder da sociedade hegemonicamente cisgênero⁴ e heteronormativa, afetando e produzindo subjetividades, identidades e modos de resistência entre as travestis e pessoas trans.

Tal discussão se dá a partir de uma análise bibliográfica e da revisão da literatura sobre o tema. Isto estabelecido, e entendendo por meio da Sociolinguística

⁴ O prefixo “cis-” tem origem no latim, onde significa “no mesmo lado de”, e tem o seu uso nas palavras *Cisgeneridade* e *Cisgênero* para definir a qualidade de ou pessoa que se identifica e expressa o seu gênero de acordo com o sexo com o qual foi designada ao nascer, de maneira concordante com o binarismo dos gêneros e levando em consideração o sexo biológico e/ou designação social (em escala reduzida) e o processo de socialização em relação ao gênero (sendo central este aspecto). Assim, homens são masculinos e mulheres são femininas. *Cisgênero* é, dessa forma, a pessoa *não-transgênero* e *não-transexual*, sendo a *cisgeneridade* oposta à *transgeneridade* e à *transexualidade*, em que o prefixo “trans-” em latim significa “do outro lado”, “ao contrário”. Portanto, *transgênero* ou *transexual* é aquela pessoa cuja identidade de gênero é oposta àquela que lhe é designada.

que o pajubá pode ser considerado uma variação linguística de gênero, sexualidade e classe (COELHO, 2010; MOLLICA, BRAGA, 2004), a metodologia empregada se deu inicialmente de forma exploratória, com o levantamento de referencial teórico, e posterior escrita do texto segundo o que Carlos Henrique Lucas Lima (2017) denominou “método pajubeyro ou escrita *queer*”, isto é, uma “performance escritural”, um texto “em processo” que se constrói materialmente enquanto permite elaborações de subjetividades a partir da discussão do pajubá. Pois, se muito de quem sou se formou com a fala do pajubá, a escrita sobre essa língua também me permitiu novas e outras constituições de mim.

2. SOCIOLINGUÍSTICA, VARIAÇÃO LINGUÍSTICA E O PAJUBÁ

A língua e a fala estão, de certo modo, intrinsecamente relacionadas. Não há como estudar a língua sem considerar a fala, que é a sua expressão individual. A linguagem é a capacidade de comunicação, um sistema social e cultural que se concretiza na língua, na prática da fala. O que difere a língua da linguagem é que a língua possui signos linguísticos, sendo coletiva e abstrata, enquanto a fala é concreta e individual.

A língua, que já era objeto e tema de estudo científico pelo menos desde o século XIX, aos poucos passou a ser objeto de uma corrente de estudo linguístico que surgiu na década de 1960 com o norte-americano William Labov chamada Sociolinguística. Para Labov (2018), os processos sociais se refletem diretamente nas estruturas linguísticas, não sendo possível ignorar a presença do social na análise linguística. Segundo ele, “a língua é uma forma de comportamento social” (LABOV, 2018, p. 215), cujo estudo não pode ignorar a variabilidade. Labov exemplifica:

Crianças mantidas em isolamento não usam a língua; ela é usada por seres humanos num contexto social, comunicando suas necessidades, ideias e emoções uns aos outros. [...] É questionável se frases que nada comunicam a ninguém façam parte da língua. (LABOV, 2018, p. 215.)

A partir da definição do que seria a Sociolinguística fornecida por Labov (2018), poderíamos considerar, por extensão, os trabalhos do estruturalista Ferdinand de Saussure (1857-1913) como estudos próximos da Sociolinguística, ainda que muito anteriores. O fundador do estruturalismo já apregoava que a *langue* seria a parte social da linguagem (BALLY et. al., 2006). Para Saussure, a linguística seria uma

ciência interessada no estudo dos signos na vida social, e essa visão é corroborada por Labov (2018) ao distinguir os conceitos saussurianos de *langage*, *langue* e *parole*. A *langage* pode ser compreendida como a linguagem, a capacidade de comunicação por meio de signos específicos, e a *parole* como a fala, a expressão individual da língua. Por sua vez, “segundo Saussure, *langue* é a parte social da linguagem... ela não existe fora de um tipo de contrato estabelecido entre os membros de uma dada comunidade” (LABOV, 2018, p. 217).

Cabe dizer, aqui, que embora este trabalho se insira na Sociolinguística, não ignoro nem dispenso que outros campos dos estudos linguísticos incorporem as influências do fator social em suas análises e trabalhem com a heterogeneidade da língua e o seu caráter dinâmico, como a corrente do Funcionalismo, área que alcançou os linguistas dos Estados Unidos nos anos de 1970 como apresentam Campos, Machado e Castanheira (2016) em interessante artigo sobre a Linguística Funcional.

Conforme aponta Joaquim Mattoso Camara Jr. (1992b), a língua pode variar no espaço (de modo diatópico, no mesmo período temporal em dialetos regionais); na hierarquia social (de modo diastrático, em dialetos sociais nos quais interferem a profissão, religião, classe, gênero, sexualidade, etc. da pessoa falante); na passagem temporal (sendo uma variação diacrônica) e, por fim, de acordo com a situação comunicativa (sendo uma variação diasfásica).

Em toda língua há, ao lado da “regularidade”, “irregularidades” como a variação que ocorre na fala individual ou de determinados grupos. A variação pode ser definida como um processo em que duas ou mais formas de fala podem ocorrer no mesmo contexto linguístico com o mesmo valor referencial. Ela ocorre em todos os níveis de estudo linguístico (fonético-fonológico, morfológico, sintático, semântico, lexical) e em suas interfaces, podendo ser causada por condicionadores linguísticos (internos) e sociais (externos).

Ao lado do conceito de “variação”, há o conceito de “variedade” (MOLLICA, 2004), que trata da fala de uma comunidade de um modo global. Esta “fala de um modo global” é estabelecida como a norma – e é aí que se dá a valoração social, tendo em vista que é a sociedade que estabelece a norma e aponta o “certo” e o “errado”, o “regular” e o “irregular”. Dessa maneira, a Sociolinguística não visa fundamentar relações de conhecimento estabelecendo a diferença entre uma validade universal e outra restrita, mas parte dos princípios da ciência linguística para estudar

uma “irregularidade” a partir de uma “regularidade” definida pela norma social. A língua é um bem coletivo, de todas as pessoas, já a fala, não. A fala é restrita, individual.

Toda língua viva é dinâmica, varia, ou seja, sofre transformações em virtude de vários fatores. Não há língua individual, de uma só pessoa, pois a língua está intrinsecamente relacionada com a sociedade. A língua diz respeito à coletividade, a uma ética social coletiva. E essa coletividade se dá de maneira concreta na fala dos indivíduos, em sua manifestação. A variação da fala de uma comunidade linguística específica (no caso deste artigo, as travestis e pessoas transexuais), sendo a variação da fala parte das normas linguísticas e sendo a língua um bem coletivo, dotado de uma ética social, expressa esta mesma ética por meio da fala, mesmo nas suas “irregularidades” e variações da norma estabelecida⁵.

A partir dessa discussão até aqui apresentada, Maria Cecilia Mollica (2004) assim define e delimita o que é a Sociolinguística, base teórica utilizada neste trabalho:

A Sociolinguística é uma das subáreas da Linguística e estuda a língua em uso no seio das comunidades de fala, voltando a atenção para um tipo de investigação que correlaciona aspectos linguísticos e sociais. Esta ciência se faz presente num espaço interdisciplinar, na fronteira entre língua e sociedade, focalizando precipuamente os empregos linguísticos concretos, em especial os de caráter heterogêneo. (MOLLICA, 2004, p. 9.)

Como dito anteriormente, e reforçado por esse trecho de Mollica (2004), todas as línguas apresentam um dinamismo inerente a si mesmas, e não seria diferente com o português, uma língua heterogênea com variações diversas. Logo, compreendendo o sistema linguístico como um sistema heterogêneo, a variação pode ser assimilada como uma regularidade inerente ao sistema, sendo as/os suas/seus falantes competentes linguisticamente para lidar com as suas variáveis. Nesta abordagem, deve-se levar em consideração o componente social na análise da língua – a relação

⁵ Importante ressaltar a diferença existente entre “norma objetiva” e “norma subjetiva”, processos que se dão no estabelecimento de critérios através dos quais uma norma é eleita como padrão e, a outra, é rechaçada pela sociedade tida como culta. Johannie St-Roch (2015) diz que “o conceito de norma pode ser visto de maneira geral como um certo padrão comportamental a ser seguido, um modelo, uma ação a ser feita conforme” (ST-ROCH, 2015, p. 19). Segundo ela, a língua é uma atividade social e os seus locutores estão submetidos a normas linguísticas como a tradição normativa-prescritiva, cujo aspecto central é normatizar e prescrever o “certo” e o “errado” e o modelo a ser seguido na língua escrita e, conseqüentemente, na língua falada. Nesse sentido, St-Roch explica que a “norma objetiva” trata do que é considerado normal, habitual, tradicional, enfim: os padrões passíveis de observação em uma comunidade de fala, enquanto que a “norma subjetiva” remete ao que é normativo, isto é, o sistema de valores que estabelece o considerado ideal, a norma que norteia, julga e valoriza o desempenho linguísticos dos falantes de uma dada comunidade (ST-ROCH, 2015, p. 29).

que existe e as trocas estabelecidas entre a sociedade, a cultura e a língua da comunidade de fala. Como aponta Fabiana Almeida (2008),

É por meio da língua que o homem representa seu universo, seus pensamentos, seus desejos e seus ideais; é por seu intermédio que a cultura de um povo se manifesta. [...] Língua e cultura estão de tal forma entrelaçadas que não é possível estudá-las isoladamente. Logo, para captar a cultura de um povo, é fundamental que se conheça bem a sua língua. (ALMEIDA, 2008, p. 18.)

Levando em consideração alguns fatores como região, sexo, gênero, raça, idade e classe social, por exemplo, é possível perceber mudanças fonológicas e lexicais nas formas de falar o português. Essas variações na língua são produtos culturais e sociais. Um exemplo interessante de como a língua varia, no exercício da fala, de acordo com esses fatores destacados acima, nos é trazido pela socióloga Lélia Gonzalez no seu clássico artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984. Em determinado momento do texto, ela escreve:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l*, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa *você* em *cê*, o *está* em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando *pretuguês*. (GONZALEZ, 1984, p. 238. Grifos da autora.)

O que Gonzalez buscou dizer, embora os objetivos do seu texto sejam diferentes dos que persigo neste artigo, e lembrando da importância de se considerar a cultura no estudo da língua de um povo conforme destacado por Almeida (2008) anteriormente, é que não se pode esperar que exista homogeneidade cultural na manifestação da fala individual da língua portuguesa no tocante às pessoas racializadas. Língua e cultura estão entrelaçadas. Em outras palavras, pessoas negras são culturalmente atravessadas por marcas linguísticas de idiomas e línguas africanas que atuam sobre a forma como irão falar o português. De forma perspicaz, Gonzalez (1984) descreve como a raça é um fator de influência sobre a variação linguística.

Outros fatores sociais e culturais que atuam de maneira direta sobre a variação de uma língua, e que merecem atenção para a compreensão do argumento defendido neste trabalho, são o sexo e o gênero. Antes de mais nada, considero o gênero segundo as postulações de Judith Butler (2017), para quem este é uma construção

social influenciada pela cultura de determinado tempo ou local, que se manifesta e se realiza a partir da estilização do corpo, isto é, pela repetição de certos atos performáticos determinados por um quadro regulatório, que ela conceitua como “performance de gênero”. Desse modo, o gênero seria algo que fazemos, e não o que somos. Seria uma performance construída por cada indivíduo de acordo com os atravessamentos que vivencia e experimenta. No entanto, como essa performance de gênero influencia a fala de uma pessoa? Como se dá a variação de gênero na língua? Homens e mulheres cisgênero falam diferentemente entre si e de pessoas transexuais? Para responder a essas perguntas, recorro à Maria da Conceição de Paiva (2004), para quem

As diferenças mais evidentes entre a fala de homens e mulheres se situam no plano lexical. [...] A análise da dimensão social da variação e da mudança linguística não pode ignorar, no entanto, que a maior ou menor ocorrência de certas variantes [...] estejam associados ao gênero/sexo do falante e à forma de construção social dos papéis feminino e masculino. [...] gênero/sexo pode ser um grupo de fatores significativo para processos variáveis de diferentes níveis (fonológico, morfossintático, semântico) e apresenta um padrão bastante regular em que mulheres demonstram maior preferência pelas variantes linguísticas mais prestigiadas socialmente. (PAIVA, 2004, p. 33-34.)

Já num primeiro momento, Paiva (2004) destaca que pessoas do gênero feminino tendem a dar preferência a uma variação da fala mais prestigiada linguisticamente, à forma culta da língua. Segundo a autora, existiria “uma maior consciência feminina do *status* social das formas linguísticas” (PAIVA, 2004, p. 35). Ela argumenta que as sociedades ocidentais possuem aspectos de organização sociocultural específicos e que tais aspectos são partilhados entre os falantes de determinada comunidade. Nesta partilha, é possível reconhecer entre as mulheres um certo padrão segundo o qual as mulheres apresentam um “conservadorismo linguístico”, optando na maioria das vezes pela utilização das formas mais cultas da variação, diferentemente dos homens. Paiva continua:

Não raro, as mulheres tendem a liderar processos de mudança linguística, estando, muitas vezes, uma geração à frente dos homens. [...] Quando se trata de implementar na língua uma forma socialmente prestigiada, [...] as mulheres tendem a assumir a liderança da mudança. Ao contrário, quando se trata de implementar uma forma socialmente desprestigiada, as mulheres assumem uma atitude conservadora e os homens tomam a liderança do processo. (PAIVA, 2004, p. 37.)

Para Paiva (2004), por fim, além de as diferenças linguísticas entre homens e mulheres poderem ser mais ou menos acentuadas de acordo com suas idades ou a

classe social a que pertencem, o gênero da pessoa é reafirmado de acordo com a variação linguística empregada por ela. Isto é, a fala é um meio de construção do gênero, ou, como diria Butler (2017), a fala funda discursos por meio dos quais o gênero é performado, afirmado e vivido. Assim, se mulheres e homens cisgênero falam diferentemente entre si, pode-se concluir que pessoas transexuais fazem o mesmo, falando diferentemente não só entre si, mas também distintamente das pessoas cisgênero. Entendo, pois, que travestis e pessoas transexuais utilizam variações linguísticas do português que as permitem se diferenciar das pessoas cisgênero. Dessa forma, inicialmente inspirado numa perspectiva laboviana, interpreto a variação linguística como uma variação cultural e social inerente às comunidades de fala, tal como esclarece Coelho (2010):

Não existe uma comunidade de fala homogênea, nem um falante-ouvinte ideal. Pelo contrário, a existência de variação e de estruturas heterogêneas nas comunidades de fala é um fato comprovado. Existe variação inerente dentro da comunidade de fala – não há dois falantes que se expressam do mesmo modo, nem mesmo um falante que se expresse da mesma maneira em diferentes situações de comunicação. (COELHO, 2010, p. 22.)

Deve-se ter cuidado, porém, para não se confundir a variação linguística com o fenômeno do multilinguismo, como nos lembra Mollica (2004). Segundo a autora, a diversidade linguística (ou variações em uma língua) é diferente de multilinguismo. Um país pode ter, em seu território, a manifestação de mais de uma língua, ao que se chama multilinguismo. Já a variação linguística é a manifestação de heterogeneidade na fala de um único sistema, ou seja, de uma só língua. Outras definições que podem causar confusões são as de dialeto e jargão. Para pensar o dialeto, parto das seguintes definições segundo Joaquim Mattoso Camara Jr. (1992a):

Do ponto de vista puramente linguístico, os dialetos são falares regionais que apresentam entre si coincidências de traços linguísticos fundamentais. Cada dialeto não oferece, por sua vez, uma unidade absoluta em todo o território por que se estende, e pode dividir-se em “subdialetos”, quando há divergência apreciável de traços linguísticos secundários entre zonas desse território. A classificação dos dialetos e subdialetos de uma língua é, até certo ponto, convencional, pois depende dos traços linguísticos escolhidos para base de classificação; são sempre preferidos traços fonológicos e morfológicos porque a fonologia e a morfologia são aspectos de uma língua mais estáveis, mais sistemáticos e mais característicos de sua fisionomia. (CAMARA JR., 1992a, p. 95.)

Já o Dubois et. al. (1998) fornece a seguinte explicação:

O dialeto é uma forma de língua que tem o seu próprio sistema léxico, sintático e fonético, e que é usada num ambiente mais restrito que a própria

língua. 1. Empregado corretamente como *dialeto regional* por oposição a *língua*, *dialeto* é um sistema de signos e de regras combinatórias da mesma origem que outro sistema considerado como língua, mas que se desenvolveu, apesar de não ter adquirido o *status* cultural e social dessa língua, independentemente daquela [...]. 2. O *dialeto social* é um sistema de signos e de regras sintáticas usado num dado grupo social ou em referência a esse grupo. Esse sistema pode ser reduzido a unidades lexicais que, posto de lado o valor afetivo, duplicam as unidades do vocabulário geral num determinado domínio. (DUBOIS; GIACOMO; GUESPIN; MARCELLESI; MEVEL, 1998, p. 184. Grifos dos autores.)

Tanto Camara Jr. (1992a) como os autores do *Dicionário* (1998) apresentam definições para o sentido de dialeto bastante próximas, mas é interessante perceber também a definição de jargão, igualmente segundo o *Dicionário* (1998):

O *jargão* foi, primeiramente, uma forma da gíria, utilizada em uma comunidade, geralmente marginal, que sente a necessidade de não ser compreendida pelos não-iniciados ou de distinguir-se do comum [...]. Por extensão, *jargão* é empregado para designar uma língua que julgamos deformada, incorreta ou incompreensível. (DUBOIS; GIACOMO; GUESPIN; MARCELLESI; MEVEL, 1998, p. 356. Grifos dos autores.)

Como se vê, a definição de jargão apela para um entendimento da língua como algo formado, compreensível e correto. Assim, falares e línguas que escapam à norma culta padrão estabelecida para o português brasileiro e que propõem sentidos e significados incompreensíveis para a maioria da sociedade, são muitas vezes consideradas incorretas, cabem também ser definidas dentro desses critérios.

Assim, a partir das definições até aqui apresentadas, compreendo que o pajubá pode ser considerado uma variação diastrática social em decorrência dos seus traços linguísticos fundamentais que não são homogêneos em todo o território brasileiro, não possuindo uma unidade de sentido compartilhada em todas as regiões ou entre pessoas trans e pessoas cis, como também pode ser entendido como um jargão, por ser utilizada predominantemente por uma população marginalizada e considerada incorreta de acordo com a norma culta do português brasileiro.

Contudo, embora o pajubá possa ser definido enquanto um dialeto ou jargão, por ser um modo de falar restrito de uma comunidade linguística menor, o argumento que aqui defendo é que o pajubá é uma variação linguística no contexto heterogêneo do português brasileiro a partir dos fatores raça, sexo e gênero, pensando a partir da definição de variação linguística segundo Mollica (2004), nos atravessamentos de raça e gênero de acordo com Gonzalez (1982) e Paiva (2004) e na influência da cultura sobre a língua de acordo com Almeida (2008). Como este artigo está inserido no escopo dos estudos de Sociolinguística, cujos trabalhos apontam que nem todas

as pessoas do Brasil falam o português da mesma forma, vejo o pajubá, assim, como uma espécie de “fissura regular” em um sistema que não se consegue homogêneo, mas se faz compreensível por aquelas/es que o compartilham, por ser dotado de uma heterogeneidade estruturada e por seus/suas falantes fazerem parte de um grupo social marginalizado cuja cultura e experiências coletivas e vivências individuais atuam sobre a língua que falam. E tal variação linguística pode ser sistematizada e compreendida. Mas o que seria, afinal, o pajubá, esta língua (ou variante linguística) sobre a qual venho me debruçando?

Para compreender o pajubá, alguns trabalhos são merecedores de citação. É possível ver no livro *Diálogo de Bonecas* (1995), da ex-presidente da extinta Associação de Travestis e Liberados (ASTRAL) Jovana Baby, o primeiro estudo de fôlego sobre o pajubá ao reunir 800 termos usados pela comunidade LGBTI+ brasileira (STYCER, 1995). Outro trabalho igualmente importante, e precursor sobre o tema, foi o livro *Aurélia, a dicionária da língua afiada* de Ângelo Vip e Fred Libi (2006). Mas o que seria e quando teria surgido essa língua?

O provável início dos usos do pajubá, ou o que pode ser tido como o seu surgimento, teria se dado entre as travestis e homossexuais efeminados que frequentavam os terreiros e roças de candomblé nas décadas de 1960 e 1970, durante a ditadura civil-militar, e o seu uso seria principalmente político, vinculado “a um ativismo que se volta contra a subalternização das subjetividades daquelas pessoas lançadas para o não-lugar da linguagem: a abjeção” (LIMA, 2017, p. 59). De acordo com Peter Fry (2015) e Ruth Landes (2002), o candomblé no Brasil se constituiu como um espaço acolhedor para as homossexualidades, em especial para os homens *gays* mais efeminados. Nos textos de ambos autores, é relatada a presença de notáveis “pais de santo” homossexuais nos terreiros de candomblé, e essa presença nos é justificada por Luan da Cruz e Raphael de Paula Tito (2016):

Por ser o Candomblé uma religião nascida de uma segregação sociorracial e associada, durante muito tempo, à feitiçaria e à magia negra, houve uma repulsa total a essa crença, e a religião, então, por se ver marginalizada, passou a não fazer as mesmas distinções e restrições que a sociedade lhe fazia. Nesse sentido, pode-se dizer que foi a “abertura de portas” para o ingresso dos homossexuais poderem dedicar-se a uma crença religiosa, sem que fossem discriminados ou tivessem de abdicar de sua orientação sexual em prol de um dogma religioso. (CRUZ; TITO, 2016, p. 16.)

Carlos Henrique Lucas Lima (2017) é outro autor que corrobora esta hipótese:

Em relação à presença de homossexuais nas religiões de matriz africana, mesmo sem um regramento [...] que oriente o papel de pessoas não heterossexuais em seus cultos, serão o Candomblé e a Umbanda as religiões a melhor receber essas pessoas. Uma hipótese talvez resida no fato de tais religiões comungarem da experiência de opressão vivida pelas não heterossexuais, a qual é resultado direto da cristianização do mundo ocidental. (LIMA, 2017, p. 59.)

Contudo, apesar de abundantes as descrições sobre a presença de homossexuais nos cultos afro-brasileiros, são quase inexistentes relatos sobre a participação ativa de travestis nos ritos, mesmo em etnografias específicas sobre elas como a realizada na Bahia por Don Kulick (2013) nos anos 1990, ainda que ele relate que elas transitavam e frequentavam aqueles espaços religiosos ou compartilhassem dos seus sentidos de seus signos e símbolos religiosos. O que é, de fato, local de concordância entre pessoas LGBTI+ é que esta língua teria chegado no espaço urbano a partir das travestis. Segundo Lima (2017), Keila Simpson, ex-presidenta da ATRAS (Associação de Travestis de Salvador), argumentou que o uso do pajubá no espaço urbano, na fala das travestis, teria se iniciado durante o período da ditadura civil-militar como forma de proteção contra a repressão policial e um meio de despistarem de pessoas indesejadas, sendo hoje uma língua amplamente utilizada por pessoas LGBTI+. Para Lima (2017):

O “Pajubá”, também conhecido como “Bate!” ou em uma outra variação “Bajubá”, tem origem nos dialetos africanos Yorubá e Nagô, prodigamente utilizados pelo chamado “povo de santo”, praticantes das religiões de matriz afro-brasileira, notadamente o Candomblé e a Umbanda. Uma definição simples, mas não menos complexa de Pajubá, é a seguinte: o repertório vocabular utilizado pelas comunidades LGBT’s. (LIMA, 2017, p. 33).

Logo, teria sido através do “povo de santo” e dos seus usos do iorubá e do nagô que o pajubá teria se desenvolvido, com o que concordam Cruz e Tito (2016), para quem:

No Brasil, o idioma iorubá se manteve presente pela tradição nas rezas, cantigas e saudações usadas no Candomblé. [...] Essa “língua-de-santo” é a proveniência vigente dos aportes lexicais africanos no português do Brasil. [...] Emerge [daí] uma grande riqueza linguística, resultante de mais de três séculos da escravidão, que, incontestavelmente, teria influências no modo de falar do país. Segundo Yeda Pessoa de Castro [...] um dos maiores grupos vendidos do continente africano para o Brasil corresponde aos sudaneses, cujo idioma é o iorubá, podendo, também, ser denominados de nagô [...] sendo ele o mais falado nos terreiros de candomblé do país. Em decorrência desta origem a maioria das palavras usadas no falar homossexual, numa forma de, como no candomblé, evitar que pessoas de fora entendam conversas íntimas, sendo a língua, neste caso, usada como uma espécie de código de resistência. (CRUZ; TITO, 2016, p. 16-17.)

Para Cruz e Tito (2016), esse “falar homossexual”, o pajubá, se constituiu como um “código de resistência”, ou seja, uma língua falada por pessoas que compartilham uma identidade em comum e não desejam se fazer compreendidas pelo restante da sociedade. Desse modo, foi por meio da presença de pessoas LGBTI+ nos espaços de culto afro-brasileiro e do contato direto das mesmas com a “língua-de-santo” que surgiu o pajubá, que de acordo com Lima seria, ao apresentar a sua tese, “além de uma larga lista de palavras engraçadas e ‘exóticas’, é reinvenção constante, que produziria ou ensinaria [...] redes de solidariedade entre as guei” (LIMA, 2017, p. 33).

Há que se distinguir, porém, “pajubá”, a língua, da chamada “gíria LGBTI+”. O pajubá é uma variação linguística do português brasileiro elaborada a partir do universo lexical iorubá e nagô falado nos terreiros de candomblé. Em outras palavras, é um conjunto de vocábulos com origem africana cujos sentidos são compreensíveis por falantes do português a partir do compartilhamento de marcadores como raça, sexualidade, gênero e classe social. O pajubá logo se consolidou numa forma de proteção de suas/seus falantes e, com o passar do tempo, ultrapassou as suas primeiras usuárias (as travestis) e disseminou-se por toda a comunidade LGBTI+ brasileira, apresentando inclusive variações regionais.

A gíria LGBTI+, por outro lado, vai além dos termos e vocábulos em iorubá e nagô, abarcando expressões em português, inglês, espanhol ou mesmo palavras forjadas no/pelo meio social marginalizado no qual se encontram essas pessoas (CRUZ; TITO, 2016, p. 18), o que Lima (2017) chama de “linguagens pajubeyras”. Segundo ele, esta seria uma variação que pode ser notada entre o pajubá, como historicamente se consolidou, e as suas novas formas de expressão:

[...] um conceito de pretensão mais abrangente e que almeja dar conta da disseminação do pajubá não só para outros grupos identitários para além das pessoas trans (em especial as travestis), como ainda dos processos de criação de palavras e expressões não necessariamente relacionadas a idiomas e dialetos de origem africana. (LIMA, 2017, p. 56)

Como este trecho de Lima (2017) evidencia, o pajubá modificou-se, ampliou-se, passou por processos que podem ser vistos como evolutivos, variando dentro da sua própria estrutura linguística por meio da criação de outras expressões “pajubeyras” com origens diversas dos idiomas africanos, como se deu num primeiro momento. Em minhas vivências pessoais, pude eu mesmo observar tais mudanças na incorporação de termos outros e palavras de outros idiomas na fala de travestis, pessoas transexuais e algumas outras LGBTI+. Por exemplo, convivo com um grupo

de travestis, no município em que resido, que atualmente utilizam o termo “beijo” como referência a “roubo”, quando antigamente diziam “dar a elza”. Outro exemplo é o uso da palavra “barbie” para se referir a homossexuais masculinos efeminados, quando antigamente empregavam o termo pajubá “adé”, do iorubá, significando “homossexual”. Se antes “adé cacura” era falado para tratar de “homossexuais idosos”, agora muitas dizem simplesmente “maricona”.

Ainda assim, tanto o pajubá como as linguagens pajubeyras possuem potências políticas e socioculturais e os seus usos justificam-se não apenas por permitirem a resistência e a proteção de um grupo socialmente silenciado, vulnerabilizado e subalternizado, mas também por sua importância na constituição de identidades da comunidade LGBTI+ brasileira, especialmente para as travestis e pessoas transexuais.

Compreendendo, portanto, o pajubá enquanto uma variante linguística do português, podemos compreender conseqüentemente que ele promove e colabora na constituição de identidades e subjetividades das travestis e pessoas transexuais. As palavras não são meros instrumentos de comunicação e expressão. O português é uma língua com origem colonial, branca e constitui discursos e subjetividades de ordem patriarcal e heteronormativa. Os indivíduos não se utilizam das palavras meramente para moverem-se pelo mundo. As palavras, bem mais que isso, são signos vivos, representativos, e no tocante ao pajubá constituem-se em “instâncias de subjetivação”, posto que criam e fundam a realidade (LIMA, 2017, p. 20). O pajubá institui discursos, práticas, experiências e vivências que vão de encontro com os discursos hegemônicos impostos pela língua portuguesa, mas, sobre isso, falarei mais detidamente adiante.

3. PAJUBÁ, TRAVESTILIDADE E OUTRAS IDENTIDADES TRANS

O uso do pajubá por travestis e pessoas transexuais fez com que ele se consolidasse numa língua própria do grupo, e chegou ao espaço urbano sendo empregado como forma de proteção, um “código” entre suas/seus falantes (LIMA, 2017). Com o passar do tempo, ultrapassou suas primeiras usuárias e disseminou-se por toda a comunidade LGBTI+ brasileira. Contudo, apesar da disseminação contemporânea das chamadas “linguagens pajubeyras”, como diria Lima (2017), é

sobre o pajubá histórico que escrevo, e as suas primeiras falantes, atualmente mais presentes e visíveis do que jamais estiveram na sociedade (produzindo saberes, epistemologias, artes e discursos que nos atravessam e modificam e enriquecem enquanto seres) merecem algumas palavras por todas as suas contribuições.

As travestis e pessoas transexuais sempre estiveram presentes em nossa realidade, embora sempre fossem marginalizadas e silenciadas (o que não cabe mais) por uma sociedade predominantemente cisgênero, conservadora, machista, patriarcal e transfóbica – basta lembrar dos números divulgados no mais recente Dossiê da ANTRA e anteriormente apresentados. De acordo com Jaqueline Gomes de Jesus (2012),

A transexualidade é uma questão de identidade. Não é uma doença mental, não é uma perversão sexual, nem é uma doença debilitante ou contagiosa. Não tem nada a ver com orientação sexual, como geralmente se pensa, não é uma escolha nem é um capricho.

Ela é identificada ao longo de toda a História e no mundo inteiro. A novidade que o século XX trouxe para as pessoas transexuais foram os avanços médicos, que lhes permitiram adquirir uma fisiologia quase idêntica à de mulheres e homens cisgênero. (JESUS, 2012, p. 14.)

Para Jesus (2012), a transexualidade (ou ainda transgeneridade) é, basicamente, uma forma de ser e lidar, em variados graus, com o gênero com o qual se identificam, diferentemente daquele que lhes foi designado em seu nascimento. Cabe dizer, porém, que apesar de os avanços médicos contemporâneos permitirem a pessoas transexuais a construção corporal, estética e fisiológica semelhante a de pessoas cisgênero, nem todas as pessoas trans optam por essas alterações (como a terapia hormonal ou cirurgias). A transexualidade é uma identidade que pode ser vivida sob variados espectros, como a não-binaridade, a ageneridade, o gênero-fluido, etc⁶. O que define e congrega todas essas identidades sob a transexualidade é a não identificação dessas pessoas com a cisgeneridade e a binaridade dos gêneros, isto é, o masculino e o feminino. Em resumo, para Jesus (2012, p. 15), a transexualidade é uma identidade de gênero na qual a pessoa reivindica o seu direito legal e o reconhecimento social de ser como se é. Eis, então, que surge a questão na cabeça de muitas pessoas cisgênero: qual a diferença entre a travestilidade e a transexualidade? De forma simplificada, nenhuma, a não ser um posicionamento

⁶ Para conhecer outras identidades de gênero, expressões de gênero, identidades sexuais, condições sexuais ou românticas, identidades românticas e modificações corporais, ver: COLETIVO LGBTQ+ AMETISTA. **Glossário LGBTQ+.** Rio de Janeiro, UERJ: LACON – Laboratório de Comunicação, Cidade e Consumo, 2019.

político adotado pelas pessoas de acordo com a identidade com a qual se reconhecem. Inclusive, muitas mulheres transexuais atualmente preferem se identificar como travestis como um mecanismo de subversão da marginalização a qual por muito tempo esta identidade foi legada.

E é à própria professora Jaqueline Gomes de Jesus a quem recorro, novamente, mas dessa vez para citar a sua definição de travestilidade e para explicar tal diferenciação política desta identidade da transexualidade:

O termo “travesti” é antigo, muito anterior ao conceito de “transexual”, e por isso muito mais utilizado e consolidado em nossa linguagem, quase sempre em um sentido pejorativo, como sinônimo de “imitação”, “engano” ou de “fingir ser o que não se é”.

A nossa sociedade tem estigmatizado fortemente as travestis, que sofrem com a dificuldade de serem empregadas, mesmo que tenham qualificação, e acabam, em sua maioria, sendo, em grande parte, excluídas [...] e forçadas a sobreviverem na marginalidade [...]. (JESUS, 2012, p. 16-17.)

A travesti é uma identidade de gênero feminina, especificamente latino-americana, sendo mais frequente no Brasil, com a qual se reconhecem pessoas que vivenciam papéis de gênero femininos. Travestis e pessoas transexuais, especialmente mulheres transexuais, não devem ser confundidas com *drag queens* ou transformistas (performances artísticas) nem com *crossdressers* (expressão de gênero), por exemplo. Travestis seriam, de acordo com Jesus, pessoas que “não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero” (JESUS, 2012, p. 17), que é, contudo, feminino, afirmação que encontra concordância neste trecho escrito por Don Kulick (2013):

A principal característica das travestis [...] é que elas adotam nomes femininos, roupas femininas, penteados e maquiagem femininos, pronomes de tratamento femininos, além de consumirem grande quantidade de hormônios femininos e pagarem para que outras travestis injetem até vinte litros de silicone industrial em seus corpos, com o objetivo de adquirir aparência física feminina, com seios, quadris largos, coxas grossas e, o mais importante, bundas grandes. (KULICK, 2013, p. 21.)

A pesquisa realizada por Kulick em Salvador, nos anos 1990, com um grupo de travestis, é um rico estudo etnográfico sobre as vivências e experiências dessas pessoas. Contudo, não há como ignorar a forma como Kulick colocou as travestis num lugar de “exotismo”, de “objeto a ser estudado”, ou o seu olhar estereotipado para as travestis e a construção sensacionalista de algumas de suas observações, e como o seu trabalho encontra-se, atualmente, datado – levando em consideração o desenvolvimento do próprio movimento trans no país nos últimos anos e os

posicionamentos sobre si e suas vivências que essas pessoas têm apresentado para a sociedade.

De fato, a principal característica com a qual se identificam as travestis é a adoção de uma performatividade de gênero feminina. Todavia, nem todas se valem de hormônios, cirurgias ou silicone para se afirmarem como travestis. Ser travesti, assim como ser transexual, não é nada mais que uma auto-identificação para além da binaridade da cisgeneridade. Não obstante, algo do trabalho de Kulick (2013) que pode contribuir para a discussão aqui elaborada é a forma como as travestis historicamente foram violentadas e marginalizadas das mais diversas maneiras pela sociedade, o que por muito tempo influenciou negativamente na elaboração dessa identidade por quem assim se reconhece. Conforme escreve Rogério Diniz Junqueira (2013), a grande maioria das pessoas que se identificam e expressam o seu gênero como travestis não encontram acolhimento desde cedo em suas famílias, muito menos no espaço escolar e posteriormente no mercado de trabalho.

Kulick (2013) observou, a partir da sua pesquisa, que muitas travestis se identificavam como “bichas” ou “viados” que se “travestiam” de mulher para trabalhar, ou porque assim sentiam-se melhor. A travestilidade por muito tempo foi colocada como algo menor, perigoso, inferior e marginal em comparação com a transexualidade. Enquanto mulheres transexuais eram acolhidas na sociedade, a partir da segunda metade do século XX, como “milagres da medicina” que as “transformavam em quase mulheres”, as travestis eram vistas como “homossexuais efeminados e violentos” (TREVISAN, 2018). Tal construção é histórica e escrevi sobre isso, junto com Thiago Barcelos Soliva, em artigo anteriormente publicado (SOLIVA; GOMES JUNIOR, 2020).

Conforme pudemos concluir em nosso texto (SOLIVA; GOMES JUNIOR, 2020), embora existam registros históricos de “travestilidade” ou “transgeneridade” desde o período colonial no Brasil, tais termos não eram empregados de acordo com a compreensão que temos deles atualmente. No pensamento científico e no imaginário social, durante muito tempo o que entendemos por “travestilidade” era tido como “travestismo”, e este era compreendido de maneira análoga à “inversão sexual”. Soliva e eu percebemos que aos poucos o “travestismo” foi sendo definido “pelos discursos normativos como uma ‘inversão de gênero’ bem mais que uma ‘dissidência sexual’, e

por fim se reconfigurou em travestilidade – uma reivindicação identitária” (SOLIVA; GOMES JUNIOR, 2020, p. 145). E assim continuamos:

[...] havia uma distinção importante entre o termo “travesti” e a expressão “fazer travesti”. A designação travesti não estava ligada [...] à uma identidade ou expressão de gênero, como nos dias atuais. A travestilidade, na época chamada “travestismo”, era associada a um “desvio” patológico naqueles homens que “se faziam passar por mulheres” [...]. Em um contexto em que a discussão sobre a construção social do gênero simplesmente não existia, os indivíduos tinham seus gêneros reconhecidos a partir dos seus “sexos biológicos”, uma identificação estritamente binária. Assim, tornou-se muito comum a expressão “fazer travesti” [...] como forma de se referir ao “travestismo” em termos artísticos, principalmente no teatro. No Brasil essa forma de exposição artística [...] ficou conhecida como “fazer travesti”, [...] uma travestilidade que era dissociada [...] “do travesti comum” e “marginal” relacionado a diversas formas de “desregramento” e “degeneração” [...]. Não podemos deixar de mencionar que esta expressão era empregada e utilizada no masculino como referência às travestis, negando o caráter feminino dessa identidade de gênero. (SOLIVA; GOMES JUNIOR, 2020, p. 145)

Soliva e eu pudemos perceber, a partir da escrita daquele artigo, que pessoas transexuais e travestis estiveram presentes nos mais variados períodos da história brasileira, ainda que não se reconhecessem segundo tais identidades (haja vista a elaboração específica dessas identidades somente na contemporaneidade), o que não descarta nem invalida vivências como as que bem demonstrou Carlos Figari (2007) ao relatar as vidas de pessoas transexuais como D. Maria Úrsula de Abreu Lancastre, nascida no Rio de Janeiro em 1682 e que, ao completar 18 anos, passou a identificar-se como homem, assumindo uma personalidade masculina e o nome Balthasar do Couto Cardozo (FIGARI, 2007, p. 97), ou a cafetina conhecida como A Barbada, uma mulher transexual “negra com bigode e quase cavanhaque” que teria sido “a mais importante ‘cafetina’ da cidade” (FIGARI, 2007, p. 191).

O que de alguma forma aproxima todas essas pessoas e suas histórias, sejam elas travestis ou transexuais, foram as experiências de segregação ou marginalização pelas quais passaram e muitas, ainda hoje, passam. Não bastasse a realidade violenta que mesmo contemporaneamente travestis e pessoas trans são obrigadas a enfrentar, a identidade de gênero dessas pessoas segue muitas vezes sendo questionada e desconhecida pela maioria da população cisgênero, o que resulta em sua constante invisibilização, mesmo que sejam numerosas no imaginário cultural e visíveis no convívio social (CARRARA, VIANNA, 2006). Tal posição social, vivida no limite dos binarismos de gênero e desafiadora da ordem compulsória heterossexual (BUTLER, 2017), se reflete e pode ser percebida em suas experiências de vida. E as

experiências de vida das travestis e pessoas transexuais acabam muitas vezes por serem definidas exclusivamente no e pelo conflito, como o conflito que estabelecem com a ordem vigente de gênero, como escrevem Richard Miskolci e Larissa Pelúcio:

Esse processo de desnaturalização é o que denominamos de conflito com a ordem vigente de gênero, mas que não pode ser tomado como um enfrentamento engajado. Tal experiência de conflito pode ser até mesmo provocativa e desestabilizadora, mas não é capaz por si só de modificar a norma. (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007, p. 259.)

Ainda que essa experiência de conflito não seja capaz de desestabilizar a norma, ela é capaz, aponta Kulick (2013), de ensinar a formação de redes de sociabilidade, apoio e de resistência entre as travestis. De acordo com Kulick (2013), é no convívio com outras travestis que elas estabelecem meios de performar (BUTLER, 2017) a sua identidade de gênero e as suas sexualidades, de resistir e de viver (ou de sobreviver, muitas vezes unicamente por meio de práticas consideradas ilícitas pela legislação brasileira, como a prostituição, por exemplo).

Neste convívio, como pude observar, as travestis forjam discursos específicos, identidades, vínculos, amizades e afetos que permitem-nas existir socialmente, sendo não só as ruas os locais onde se agrupam, como também, atualmente, em vários setores da sociedade, como em grandes empresas, universidades, no meio artístico, etc. Dentre esses discursos, que acredito serem capazes de contribuir no fortalecimento de identidades, vínculos e afetos, posso citar como exemplo a frase que ouvi certa feita, após uma roda de conversa em um evento sobre cidadania LGBTI+, quando uma travesti se dirigiu à outra dizendo “Amapôa, e o acué pro jejum, cadê?” Por minha proximidade com o grupo e também no candomblé, pude compreender que ela estava dizendo “mulher, cadê o dinheiro pra comprar a comida?” Acredito que nem todos que ouviram a frase puderam entender o que estava sendo dito. Esta é uma marca do pajubá: a preservação dos vínculos e o compartilhamento de um saber que as distingue e separa de outros falantes do português - mesmo nas casas e terreiros de religiões de matriz afro-brasileira, em especial o candomblé (FRY, 2015), ainda que muitas pessoas cisgênero utilizem termos do iorubá nestes espaços, é perceptível a distinção do uso. É na convergência dessas múltiplas esferas que elas elaboram uma cultura própria, com características, modos de ser e falares particulares (como o pajubá), em constante fricção com a cultura hegemônica, de onde despontam fissuras e novas relações (GOLDENBERG, 2009).

4. A LÍNGUA COMO FACA: A RESISTÊNCIA PELAS PALAVRAS

Linn da Quebrada canta que “sua língua é uma faca”. No imaginário social, travestis e pessoas transexuais são comumente retratadas como perigosas e violentas, podendo muitas vezes, de fato, se valerem de facas ou navalhas no espaço urbano, como descreveu Kulick (2013) em sua etnografia. Todavia, mais do que pessoas violentas, que atacam a esmo ou sem motivo, é preciso saber que a chamada “violência” das travestis e pessoas trans não passa, na verdade, de uma forma de proteção, reação contra a verdadeira violência que sofrem cotidianamente, a transfobia, que no Brasil causa inúmeras vítimas diárias, como aponta o Dossiê da ANTRA (2022) anteriormente citado. As facas, navalhas e giletes são formas de resguardo, instrumentos usados para a proteção de si. Estes instrumentos têm, além disso, grande simbologia e uso ritualístico no culto do candomblé, sendo a navalha utilizada diretamente no processo de iniciação do neófito da religião. Mas não só esses objetos são empunhados na construção das formas de proteção dessas pessoas ou nas religiões de matriz afro-brasileira: a língua também é usada pelas travestis como meio de garantir certa homogeneidade e refúgio ante a sociedade majoritariamente cisgênero e heterossexual, como escreve Lima (2017):

E não apenas a desconstrução, mas de enfrentamento à heterossexualidade compulsória e à heteronormatividade. [...] o pajubá, ao incidir sobre o corpo da língua, de sua própria estrutura linguística, fissura a velha noção colonial sobre a qual o imaginário nacional se solidifica: uma língua uma e homogênea. [...] o pajubá [...] como ato político e fenômeno político da linguagem, irrompe como diferença pura – uma diferença que nunca cessa, é proliferação contínua – descolando a própria autoridade epistemológica de nomeação (uma autoridade colonial) por meio da linguagem. [...] O pajubá, ao se constituir não apenas como um repertório vocabular, mas ainda enquanto performatividade, termina por encenar e fundar gêneros plurais, para muito além do dualismo colonial. [...] funda ao redor de si solidariedades que rejeitam – ou melhor, que distendem o modelo de parentalidade inaugurado pela colonialidade europeia, quer dizer, a estrutura familiar burguesa. [...] como estilo de vida, [os usos do pajubá] informam solidariedades criativas que terminam por desorientar/descolonizar a epistemologia colonial de afetividade e relacionamento. (LIMA, 2017, p. 32.)

Seria possível dizer, portanto, quando Linn fala que a “língua é uma faca”, que ela estaria se referindo metaforicamente às possibilidades de enfrentamento, resistência e fundação existentes na língua e na fala. A língua mais conhecida utilizada pelas travestis e pessoas transexuais é o pajubá. Assim, por meio do uso dessa língua, as travestis e pessoas transexuais (assim como a maior parte das pessoas

LGBTI+), realizam uma performatividade que funda os seus gêneros, as suas relações, as suas subjetividades, etc. A utilização do pajubá não se dá meramente por meio oral, através da fala, mas com todo o corpo. Todas as vezes em que presenciei o emprego dessa variedade linguística em alguma situação, observei a postura corporal da pessoa falante. Há uma performance em consonância com o que se fala, e o que se fala se dá de forma com que nem todas as pessoas possam compreender. Por exemplo, me recordo de certa vez, na porta de um bar, ver uma pessoa extremamente feminina e totalmente desconforme com as normas da cisgeneridade, falar de maneira enérgica com uma amiga: “Ah, para de equê! Tá ficando colorí uma hora dessas, né, mona?!” (“Ah, para de mentira! Tá ficando maluca uma hora dessas, né, amiga?!”). Notei que o seu corpo se movimentou acompanhando a sua fala e que tudo se deu sem ignorar a presença de uma viatura da Polícia Militar do outro lado da rua. Ali, aquela pessoa preservou o seu vínculo social sem expor o que estavam conversando e performou a sua “língua como uma faca”.

O pajubá, como “ato político da linguagem” (LIMA, 2017, p. 32) que se realiza na fala, funda confusões, embaralha os sentidos, valoriza a diferença, renuncia à necessidade de compreensão pelas pessoas heterossexuais, cisgênero e brancas, arma novas possibilidades de criação epistemológica fora da lógica da colonização do poder e do saber (BALLESTRIN, 2013, p. 100) e enseja performatividades linguísticas que atuam na constituição das suas identidades. Retomarei esta argumentação mais abaixo. Antes disso, porém, algumas palavras sobre o colonialismo e a colonialidade dos gêneros são necessárias.

Pode-se dizer que vivemos, na contemporaneidade, os resultados de um longo processo iniciado no colonialismo (o sistema de produção do período da colonização) da Época Moderna e que se chama “colonialidade”. Enquanto o colonialismo foi uma experiência histórica específica, vinculada ao desenvolvimento do capitalismo e baseada principalmente na política e na economia, a colonialidade foi constituída por aquela experiência, mas não se encerra nela (VERGUEIRO, 2015, p. 73).

De acordo com Maria Lugones (2020), a partir da análise do conceito de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano, vivemos numa conjuntura social estruturada pela colonização e que hierarquiza os corpos e as vidas segundo gênero, raça e outros marcadores. Nessa hierarquização, há uma dissolução dos vínculos de solidariedade entre quem ocupa os lugares privilegiados (o chamado “sujeito

universal”, representado como um homem heterossexual branco e cisgênero) e a perpetuação da exploração e da dominação colonial sobre os corpos que fogem desse local de privilégio, como ela exemplifica com a indiferença existente em relação às mulheres de cor. Tais exploração e dominação se refletem na violência contra “mulheres não brancas; mulheres vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade do gênero” (LUGONES, 2020, p. 53). Para Lugones, a colonialidade do poder impõe o sistema de gênero e este constitui, mutuamente, a colonialidade do poder. Neste sistema de exploração e dominação baseado na colonialidade do poder e dos gêneros, as travestis e mulheres transexuais (e pessoas transexuais de modo geral, por escaparem das “regras” do gênero) ocupam as piores posições, sendo os corpos mais explorados e violentados.

A colonialidade, a partir de um sistema colonial de gênero que tem como referência o “sujeito universal” acima descrito, impôs diferenças de gênero onde antes essas não existiam. Assim, gênero se forma por e forma a colonialidade do poder, atuando sobre as subjetividades individuais enquanto uma categoria externa, dominadora, generalizante e hierarquizante. Lugones (2020) aponta que as características do sistema de gênero são resultado da construção dicotômica e hierárquica entre os gêneros, modo através do qual o sistema colonial logrou a sua reprodução. A redução do gênero ao privado é uma questão ideológica e não biológica e é parte da produção cognitiva da modernidade. Ainda de acordo com Lugones (2020), a raça e o gênero são ficções criadas e impostas pela colonialidade, uma forma de elaborar o homem branco, heterossexual e europeu como “sujeito universal” e de explorar os corpos que não se enquadram nessa representação. Isso faz com que as mulheres e tudo o que é feminino seja considerado inferior – como as travestis e mulheres/pessoas transexuais com expressão de gênero feminina.

Do mesmo modo que Maria Lugones (2020), Luciana Ballestrin (2013), também inspirada em Quijano, escreve que “a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da Modernidade [...]” (BALLESTRIN, 2013, p. 100). Ao dizer que a colonialidade se reproduz no ser, Ballestrin (2013) aponta a forma como este sistema atua, ainda hoje, nas subjetividades de todas as pessoas. De acordo com Vergueiro (2015), a colonialidade é a responsável pelo estabelecimento da binaridade

dos gêneros e da cisgeneridade como referência, perpetrando violências sobre corpos e gêneros considerados inconformes com o que é determinado por este sistema:

Os processos normativos que constituiriam colonialidades sobre as diversidades corporais e de identidades de gênero, para fins de contribuição à criação e sofisticação de instrumentos decoloniais antiopressivos, também podem ser compreendidos como violências de caráter cissexista. (VERGUEIRO, 2015, p. 74.)

À vista disso, a colonialidade não é apenas um fenômeno econômico e político, mas também epistêmico e ontológico, vinculado à produção e à difusão do conhecimento e à forma como esse conhecimento orienta a produção e reprodução das identidades. A língua é, pois, um dos principais meios de difusão do conhecimento e de fortalecimento e reprodução de uma cultura e, como apontei anteriormente, uma forma de homogeneização e unificação de um povo sob uma identidade única. Através da língua, cultura e aspectos da identidade (como gênero, raça e etnia) são diretamente influenciados.

De acordo com Mikhail Bakhtin (1987), ao pensar a ideia de “circularidade cultural” no caso da Europa pré-industrial com um enfoque sobre as relações de força e poder que fazem da cultura um movimento heterogêneo de disputa e apropriação entre forças dominantes e dominadas, a cultura seria uma realidade resultante da circularidade de influências entre as expressões culturais das classes subalternas com a “cultura dominante”. Neste sentido, a cultura não fica limitada à simples compreensão de um conjunto de valores, crenças e práticas que constituem e são constituídas por um determinado grupo social. Mais do que isso, pela ideia de circularidade o conceito de cultura passa a ser percebido dialeticamente, onde um determinado contexto cultural se insere num processo social mais amplo – tal como ocorre na colonialidade, um sistema de crenças, valores e comportamentos social e historicamente elaborados que são impostos por meio da colonialidade do poder, do saber e do ser visando uma coesão universal e a dominação e exploração de todas as pessoas que fogem à sua lógica. Essa cultura, que se reproduz na língua, atua sobre as subjetividades individuais.

Na constituição de subjetividades individuais em uma cultura identitária compartilhada, Félix Guattari e Suely Rolnik (2005) apontam que a vida em sociedade é um campo percorrido por práticas, discursos, símbolos, signos e fluxos variados que atuam, ao longo de nossas vidas, no processo de constituição das subjetividades. Ela é, assim, resultado de uma produção social complexa, compartilhada, podendo ser

individual e articulada em grupos e coletivos (GUATTARI; ROLNIK, 2005) Em um contexto de globalização, como sugere Ballestrin (2013), cultura e identidade (classe/etnia/gênero), entre outros aspectos, apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas. Neste contexto, se a língua é capaz de reproduzir uma cultura e atuar sobre as identidades coletivas e subjetividades individuais impondo um sistema colonial que forja os corpos por meio da determinação dos gêneros e da raça das pessoas, a variação linguística e invenções na fala, como o pajubá, emergem como mecanismos de resistência e de enfrentamento a esse sistema. A língua se configura como faca e se impõe contra o que lhe quer moldar e dominar, através de apropriações e criações outras.

Ao dizer, acima, que por meio do uso do pajubá se tornam possíveis elaborações de performatividades linguísticas que atuam na constituição das identidades, quis me referir ao que Judith Butler (2017) argumenta sobre o discurso e a significação (SALIH, 2017, p. 113). A língua é um bem coletivo que se manifesta de modo restrito na fala de cada indivíduo. Essa fala, por sua vez, cria discursos. Se, por um lado, Michel Foucault (1999) chama a atenção para o poder de que o discurso é dotado, dizendo que ele não traduz simplesmente as lutas ou os sistemas de dominação que o produziram, mas representa o poder que as classes dominadas querem deter de contar as suas próprias histórias, por outro lado, e baseada em Foucault, Butler (2017) afirma que o discurso é capaz, inclusive, de fundar os corpos. Segundo ela, o sexo e o gênero não são naturais, não passando de uma repetição de atos estilizados e dotados de sentido de acordo com um quadro regulatório que determina o que é natural e como devem ser os corpos. O gênero seria, assim, um “efeito naturalizado” do discurso e o corpo um significado e uma significação que só podem ser conhecidos e compreendidos por meio da linguagem e do discurso. E muitas travestis e pessoas transexuais da minha convivência empregam termos do pajubá em referência aos seus corpos, utilizando palavras como “picumã” para falar do cabelo, “neca” em referência ao órgão genital masculino, ou ainda “edí” para tratar do ânus. O uso do pajubá dessa forma, por essas pessoas, estabelece discursos que, por consequência, funda os seus corpos.

Embora Gayatri Spivak (2010) seja uma autora pós-colonial cuja atuação e produção rompem com a fixação binária de identidades essencializadas entre colonizador e colonizado, ao escrever sobre a posição da mulher “subalterna”, ela diz

que não há um espaço onde tal sujeito possa falar, já que a mulher subalterna não pode ser ouvida ou lida. Aproximando-se de Deleuze e Derrida e filiando-se ao pós-estruturalismo, para Spivak (2010) subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida. Coloco-me, aqui, em oposição à Spivak. Ainda que a voz do subalterno não ressoe amplamente, ou não possa ser ouvida, ela existe e ecoa. Subalternos falam e criam discursos que atuam contra os sistemas de opressão e dominação e fundam resistências, como ocorre no caso do pajubá, sendo essa uma “importante chave de leitura da emergência das linguagens pajubeyras” como escreve Lima (2017, p. 116):

se a linguagem tal como ela se apresenta e materializa a vida contemporaneamente tem produzido vidas que são *mais vidas* que outras; se ela tem, como sobra desse movimento de fabricação de vidas que importam, materializado corpos abjetos, é preciso formular “novas formas” de se constituir pessoa no “campo cultural”. É preciso propor, por intermédio de uma linguagem outra, uma *contralinguagem*, [...] uma linguagem de re(ex)istência, uma política que dê lugar a existências possíveis e a vidas que importem. (LIMA, 2017, p. 116. Grifos do autor.)

As palavras são instâncias de subjetivação (LIMA, 2017) que geram discursos fundadores de sentidos e significados sobre os corpos. Os corpos, assim, são materializados pelos discursos (BUTLER, 2017) e “as identidades nada mais são do que narrativas, ficções que fazemos de nós” (LIMA, 2017, p. 73) por meio da fala e da língua. Nos elaboramos enquanto falamos. E o pajubá, que “tem muito mais potências subversivo-desconstrutoras/descoloniais” (LIMA, 2017, p. 32) enquanto uma variação linguística do português, se estrutura como um mecanismo de subversão social ao permitir a elaboração, por exemplo, de uma identidade de grupo, subjetividades individuais, resistências sociais e no confronto com as normas binárias de existência socialmente impostas através da utilização de palavras como “otí” (bebida alcoólica), “aquendar” (esconder), “obé” (faca, navalha ou canivete), que as permite não serem compreendidas por quem não desejam.

O pajubá e as linguagens pajubeyras se constituem a partir de um processo de “antropofagia”, um método *queer* e descolonial através do qual as linguagens e discursos da cultura heteronormativa colonial dominante são transgredidos, invertidos e transformados. Este método, uma espécie de “robo” (como escreve Lima) ou furto, “propõe um desvio da norma [...] uma experiência de abjeção” (LIMA, 2017, p. 42) por deslocar os valores do modelo imposto, uma circularidade cultural (como propõe Bakhtin) por meio da qual novos valores, discursos, textos e sentidos são fundados – não pela valorização de uma pretensa “originalidade” ou “novidade”, mas pelo viés da

diferença. Dessa forma, tornam-se possíveis diversas rupturas, criações e proposições a partir da fala e da apresentação dessa variante linguística.

5. CONCLUSÃO

Penso em encerrar este texto com algumas breves considerações (que nada tem de finais, por ser esta uma discussão que muito ainda deve ser desenvolvida) sobre as possibilidades de ação anti-colonial e anti-hegemônica por meio de uma Linguística *Queer*, isto é, uma linguística baseada no estranhamento, na criação de confusões de sentido e de questionamentos das estruturas através de posturas como o *shade* e a performance gongativa proporcionadas pelo pajubá. Antes, porém, de explicar o que é a Linguística *Queer*, cabem algumas palavras sobre a Teoria *Queer*, corrente de pensamento a partir da qual ela se origina.

De acordo com Richard Miskolci (2017), “o que hoje chamamos de queer, em termos tanto políticos quanto teóricos, surgiu como um impulso crítico em relação à ordem sexual contemporânea, possivelmente associado à contracultura e às demandas daqueles que, na década de 1960, eram chamados de novos movimentos sociais” (MISKOLCI, 2017, p. 21.) Foi, desse modo, a partir dos movimentos feminista, homossexual (atualmente LGBTI+) e de contracultura da segunda metade do século passado que teve início o desenvolvimento do que hoje denominamos de Teoria *Queer*, “um campo multidisciplinar de estudos” (CAMARANO; FRANCESCHINI, 2019, p. 14) anti-hegenômicos que se estabelece sobre duas bases principais: luta social (enquanto atuação militante) e corrente epistemológica (uma teoria filosófica e sociológica).

A Teoria *Queer* pode ser compreendida como um caminho para questionar as normas e desvelar as contradições existentes nas convenções culturais e obrigações de comportamentos impostas. É um regime que busca questionar o que é considerado “normal” e valorizar o “anormal”, criticando ativamente os regimes de normalização por meio da perspectiva da diferença. Como escreve Miskolci:

O queer busca tornar visíveis as injustiças e violências implicadas na disseminação e na demanda do cumprimento das normas e das convenções culturais, violências e injustiças envolvidas tanto na criação dos “normais” quanto dos “anormais”. Quer alguém seja completamente ajustado e reconhecido socialmente, quer seja alguém marcado, humilhado, as normas e convenções operaram sobre os dois e ambos são capazes de reconhecê-las. [...] Segundo a filósofa norte-americana Judith Butler, o queer é uma nova

política de gênero. Alguns tendem a ver essa realidade nos movimentos na entrada progressiva de travestis, transexuais, não brancos, todos os outros que antes não eram vistos como suficientemente dignos de participar da luta. (MISKOLCI, 2017, p. 26-27.)

Assim, a Teoria *Queer* trouxe para o centro da vida social e cultural, para a luta política e para o meio de produção epistemológica os corpos que antes eram invisibilizados, rejeitados e marginalizados de todas as formas possíveis. Travestis, transexuais, pessoas não brancas, etc., puderam começar a falar por si, e suas falas produziram e produzem discursos que operam desmantelando as estruturas das normas. Surge, assim, uma nova política de vida que se materializa no questionamento dos sistemas de norma e dominação. Por meio dessa corrente filosófica, tem avançado um campo de estudos da linguagem que visa, justamente, burlar as normas.

Rodrigo Borba (2015), professor do Departamento de Letras e do Programa Interdisciplinar de Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, quem mais tem se destacado ao pensar a fundamentação teórica e conceitual sobre essa discussão. De modo geral, Borba define a Linguística *Queer* da seguinte forma:

A linguística *queer* segue uma perspectiva não essencialista das identidades sexuais e argumenta que, em vez de uma realidade pré-discursiva, essas identidades emergem de contextos socioculturais de regulação e só podem ser entendidas como produtos/efeitos de performances corporais e linguísticas que repetem, reiteram ou subvertem discursos dominantes que trancafiam as posições de sujeito em binarismos, como homem/mulher, hetero/homo. (BORBA, 2015, p. 91. Grifos do autor.)

Assim, a Linguística *Queer* é uma corrente dentro dos estudos linguísticos que entende as identidades como práticas performativas e socioculturais, que só podem ser analisadas “por meio da descrição das performances corporais e linguísticas dos sujeitos” (CAMARANO; FRANCESCHINI, 2019, p. 16). Em outras palavras, a Linguística *Queer* demonstra como os discursos normativos, por meio da linguagem, forjam as identidades dos indivíduos e como eles negociam suas subjetividades e as próprias identidades por meio de novas e outras performances linguísticas que se colocam contra as normas. Esta corrente de estudos linguísticos se sustenta na Linguística e na Teoria *Queer* para demonstrar como as inteligibilidades às quais temos acesso são construções e, como tais, podem ser negociadas, promovendo o avanço de outras identidades nas sociedades para além das que são aprioristicamente impostas como binárias e cis-heternormativas.

Embora a Linguística *Queer* não tenha sido a fundamentação teórica privilegiada na elaboração deste artigo, já que a base teórica e conceitual na qual ele se fez são os estudos de Sociolinguística, ambas correntes estão dentro de um campo epistemológico maior que são os estudos Linguísticos. Por isso, encerro este trabalho apresentando essa outra possibilidade para análise do pajubá, esta língua que é, como descrita por Lima (2017), para além de uma língua ou de uma variação linguística, uma possibilidade de criação de materialidades discursivas outras.

Acredito ser possível concluir que o pajubá é uma língua *queer* em sua própria essência e existência, por promover o questionamento e a produção de fissuras das normas. Burla as materialidades discursivas e estabelece outras por meio de performatividades marcadas pelo escracho, pelo deboche e o ataque aos sistemas de dominação racistas, binários e lgbtifóbicos, enfim, através do “principal método pajubeyro de enfrentamento aos regimes de poder: a gongação”. (LIMA, 2017, p. 116). Esta é a base do ataque *queer* por meio da linguagem, como realizado pelo pajubá.

Além de fundar “*corpos fexativos*, uma corporalidade que é resultado da intervenção direta das linguagens pajubeyras” (LIMA, 2017, p. 76, grifos do autor), isto é, de possibilitar a criação de “*transgeneridades outras*” (LIMA, 2017, p. 76, grifos do autor) – outras identidades, performances e expressões de gênero para além da cisgeneridade binária, normativa e colonial – o pajubá, enquanto língua e performance, se orienta enquanto uma ferramenta de guerrilha, para citar Monique Wittig (2006).

Para Wittig (2006), masculino e feminino são criações políticas existentes somente na matriz de inteligibilidade heterossexual. O mundo sexual é uma construção colonial que se dá por meio da linguagem e dos discursos. Assim, se a linguagem tem o poder de produzir realidades (e igualmente os corpos, como defende Judith Butler), esta mesma linguagem pode ser manipulada de modo radical e destituir a heterossexualidade e a binaridade dos gêneros. A linguagem pode produzir discursos fora das categorias normativas e, dessa maneira, se impor como uma “máquina de guerra” contra os processos de dominação nos quais vivemos. Por meio da língua, pode-se, por fim, produzir outras materialidades.

A norma, estabelecida pela colonização e continuada na colonialidade, dita como devem se dar os papéis de gênero e as relações de poder entre eles, sendo responsável pela submissão de alguns corpos em detrimento da dominação de outros.

Contudo, as categorias de gênero (homem e mulheres) são ficções políticas e criações discursivas. Não são eternas e podem ser questionadas, desconstruídas e destruídas, como sugerido por Wittig (2006). Tal lógica colonial visa o estabelecimento de uma homogeneização de sentidos e referências, sendo essa classificação branca, heterossexual, cisgênera e binária. Essa estrutura, ainda que se pretenda dominante, é passível de subversão. Se a língua se expressa por meio da norma, é necessário o uso da língua e de falas que se façam fora da norma, burlando-a e confundindo os seus sentidos, estabelecendo estranhezas e driblando o sistema.

Tanto o pajubá utilizado originalmente e ainda hoje por travestis e pessoas trans, e as linguagens pajubeyras empregadas por pessoas LGBTI+ de modo geral, possuem potências políticas e socioculturais e os seus usos justificam-se não apenas por permitirem a resistência e a proteção de um grupo socialmente silenciado, vulnerabilizado e subalternizado, mas também por sua importância na constituição de identidades da comunidade LGBTI+ brasileira, especialmente para as travestis e pessoas transexuais.

O pajubá, portanto, é uma língua que emerge num contexto de colonialidade que incide sobre as vivências e experiências individuais, um sistema que visa, por meio da imposição de uma cultura e de uma língua homogênea, fixar uma norma de gênero binária, cisgênero e heterossexual, além de uma valoração racial e social. Enquanto variante de determinados usos do português (uma língua europeia e, portanto, colonial) falado no Brasil, a partir do contato com o iorubá e o nagô, o pajubá manifesta-se como uma ferramenta de subversão e enfrentamento dessa colonialidade dos gêneros e da vida, uma forma de forjar discursos contrários às normas impostas por meio da profusão de estranhamentos, da gongação, possibilitando resistências e existências que tornam a margem um novo centro para a vida.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fabiana da Silva Campos. **Micro Atlas Fonético do Estado do Rio de Janeiro (Micro AFERJ)**: uma contribuição para o conhecimento dos falares fluminenses. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 2008. 2v. Volume I – 163 fls. Volume II - 6 cartas introdutórias e 306 cartas fonéticas.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n.11, 2013, p. 89-117.
- BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert; RIEDLINGER, Albert (org.). **Curso de linguística geral de Ferdinand de Saussure**. 27. ed. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BARCELOS SOLIVA, Thiago; GOMES JUNIOR, João. “Entre vedetes e ‘homens em travesi’: um estudo sobre corpos e performances dissidentes no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX (1900-1950)”. **Locus: Revista De História**, mar.-jun. 2020, vol. 26, n. 1, p. 123-148.
- BENEVIDES, Bruna G. (org.). **Dossiê Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais no Brasil em 2021**. Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022.
- BORBA, Rodrigo. “Linguística Queer: uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem”. **Revista Entrelinhas**, v. 9, n. 1, 2015, p. 91-107.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 15. ed. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CAMARANO, Pedro Anácio; FRANCESCHINI, Bruno. “Bajubá: a subversão das identidades por meio da linguagem LGBT”. **REDISCO**. Vitória da Conquista, v. 14, n. 1, 2019, p. 8-28.
- CAMARA JR., Joaquim Mattoso. **Dicionário de Linguística e Gramática** – referente à Língua Portuguesa. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992a.
- _____. “Variabilidade na invariabilidade linguística”. In: _____. **Estrutura da língua portuguesa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992b, p. 11-16.
- CAMPOS, Julia Langer; MACHADO, Natália I. Paulino; CASTANHEIRA, Dennis. “A Linguística Funcional: uma rápida introdução”. **Linguística Rio**, v. 2, n. 2, abril de 2016.
- CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana R. B. “‘Tá lá o corpo estendido no chão...’: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro”. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, n. 16, v.2, 2006, p.233-249.
- COELHO, Izete. **Sociolinguística**. Florianópolis: LLV/CCE/UFSC, 2010.
- COLETIVO LGBT+ AMETISTA. **Glossário LGBT+**. Rio de Janeiro, UERJ: LACON – Laboratório de Comunicação, Cidade e Consumo, 2019.

CRUZ, Luan da; TITO, Raphael de Paula. “A comunidade LGBT no desdobramento da língua Iorubá”. II Congresso Internacional de Linguística e Filologia, XX Congresso Nacional de Linguística e Filologia. **Cadernos do CNLF**, vol. XX, n. 12. Rio de Janeiro, 2016, p. 9-21.

DUBOIS, Jean; GIACOMO, Mathée; GUESPIN, Louis; MARCELLESI, Christiane; MARCELLESI, Jean-Baptiste; MEVEL, Jean-Pierre. **Dicionário de Linguística**. 10. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

FIGARI, Carlos. **@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro: séculos XVII ao XX**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 5. ed. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FRY, Peter. “Filhos de pombagira”. **Revista de História da Biblioteca Nacional: Homossexualidades - da perseguição à luta por igualdade**, ano 10, n. 119, agosto/2015. p. 26-29.

GOLDENBERG, Mirian. “O gênero das travestis: corpo e sexualidade na cultura brasileira”. **História, Ciências, Saúde**. Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez. 2009, p.1115-1119.

GOMES JUNIOR, João. **Sobre “frescos” e “bagaxas”**: uma história social do homoerotismo e da prostituição masculina no Rio de Janeiro entre 1890 e 1938. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: <<https://encurtador.com.br/fotBK>> Acesso em: 20 nov. 2021.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HARTMANN, Marcel. “ENEM 2018: leia a questão sobre o pajubá, o dialeto de travestis”. **GAUCHAZH – Educação e Trabalho**. 04/11/2018 (atualizado em 05/11/2018 – 08h48m). Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/educacao-e-emprego/noticia/2018/11/enem-2018-leia-a-questao-sobre-o-pajuba-o-dialeto-de-travestis-cjo3hjbcl0b8601rxzuxhnjll.html>> Acesso em: 30 jun. 2019.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Pedagogia do armário: a normatividade em ação”. **Revista Retratos da Escola**. Brasília, v. 7, n. 13, jul./dez. 2013, p. 481-498.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Revisão de conteúdo: Berenice Bento, Luiz Mott, Paula Sandrine. Brasília: e-book, 2012.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. 1. reimp. Tradução: Cesar Gordon. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. 1. ed. 4. reimp. Tradução: Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2018.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. rev. Tradução: Maria Lúcia do Eirado Silva. Notas: Édison Carneiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAKOFF, Robin. "Linguagem e lugar da mulher". In: Ostermann, A. C. & Fontana, B (orgs.). **Linguagem, Gênero, Sexualidade**. São Paulo: Parábola, 2010. pp. 13-30.

LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens pajubeyras**: Re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade. São Paulo: Editora Devires, 2017.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 52-83.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. 3. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora / UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2017 (Série Cadernos da Diversidade, vol. 6).

_____.; PELÚCIO, Larissa. "Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis". **Revista Gênero**. Niterói, v. 7, n. 2, 2007, p. 257-269.

MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza (orgs.). **Introdução à sociolinguística**: o tratamento da variação. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

MOLLICA, Maria Cecília. "Fundamentação teórica: conceituação e delimitação". In: MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza (orgs.). **Introdução à sociolinguística**: o tratamento da variação. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 9-14.

PAIVA, Maria da Conceição de. "A variável gênero/sexo". In: MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza (orgs.). **Introdução à sociolinguística**: o tratamento da variação. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 33-42.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. 1. ed. 4. reimpr. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2010.

ST-ROCH, Johannie. **Determinação e Gestão das Normas Linguísticas no Português Brasileiro e no Francês Canadense**: padronização comparada em duas línguas pluricêntricas. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

STYCER, Maurício. "Travesti lança dicionário". **Jornal Folha de S. Paulo**. São Paulo: 22 de junho de 1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/6/22/cotidiano/18.html>> Acesso em: 04 de nov. de 2019.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. ver., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2018.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). UFBA, Salvador, 2015.

VIP, Ângelo; LIBI, Fred. **Aurélia, a dicionária da língua afiada**. São Paulo: Editora do Bispo, 2006.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterossexual y otros ensayos**. Barcelona/Madrid: Editorial Egales, 2006.