

Ser quilombola e LGBTQIAPN+: desafios de identidade e resistência no Sul do Brasil

Ser quilombola y LGBTQIAPN+: desafios de identidad y resistencia en el sur de Brasil

*Thiago da Silva Santana **



Imperatriz (MA), v. 7, e-072503, jan./dez. 2025.
ISSN 2675-0805

Recebido em: 17 de dezembro de 2024
Aprovado em: 25 de julho de 2025

Resumo

Este artigo examina a interseccionalidade entre as identidades quilombola e LGBTQIAPN+, destacando os desafios enfrentados por indivíduos que compartilham essas vivências. A pesquisa foi conduzida em uma comunidade quilombola da região metropolitana de Florianópolis, Santa Catarina, por meio de entrevistas com interlocutores LGBTQIAPN+. O estudo explora como essas identidades se entrelaçam em contextos de resistência, evidenciando as múltiplas discriminações resultantes do racismo estrutural e da LGBTfobia. Além disso, a investigação aborda as estratégias de organização política e a construção de redes de apoio, tanto dentro quanto fora dos quilombos. Observa-se que, mesmo diante das adversidades, esses sujeitos desenvolvem formas de afirmação identitária e mobilização coletiva, fortalecendo tanto a comunidade quilombola quanto os movimentos LGBTQIAPN+. A análise destaca que a resistência não se dá apenas como resposta às opressões, mas também na construção de espaços de pertencimento e reconhecimento. Assim, o artigo contribui para a compreensão das dinâmicas de interseccionalidade, evidenciando a necessidade de políticas públicas que contemplem a diversidade dentro das comunidades quilombolas.

Palavras-chave: Identidades quilombolas. LGBTQIAPN+. Interseccionalidade.

* Professor Formador do curso de Graduação em Licenciatura Escolar Quilombola de Campos Novos vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutorando em Antropologia Social com doutorado-sanduíche na University of Texas at Austin (EUA) e Mestre em Antropologia Social, ambos pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharel em Direito (2019) e Bacharel Interdisciplinar em Humanidades (2012) ambos pela Universidade Federal da Bahia. Pesquisador vinculado ao Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO/UFSC). Pesquisador vinculado ao INCT Brasil Plural. Co-fundador do Coletivo de Antropólogos Afro-indígenaS (CAAIS) PPGAS/UFSC. Membro do Projeto Pesquisa e Extensão permanente Ébo Epistêmico (UFSC) que desenvolve atividades de letramento racial em escolas públicas da educação básica. Membro do Colegiado e da Comissão de Coordenação do Curso de licenciatura Quilombola da UFSC. Advogado membro do Kabecilê Jurídico, grupo

Resumen:

Este artículo examina la interseccionalidad entre la identidad quilombola y LGBTQIAPN+, destacando los desafíos que enfrentan las personas que comparten estas experiencias. La investigación se llevó a cabo en una comunidad quilombola de la región metropolitana de Florianópolis, Santa Catarina, a través de entrevistas con interlocutores LGBTQIAPN+. El estudio explora cómo estas identidades se entrelazan en contextos de resistencia, evidenciando las múltiples discriminaciones resultantes del racismo estructural y la LGBTfobia. Además, la investigación aborda las estrategias de organización política y la construcción de redes de apoyo, tanto dentro como fuera de los quilombos. Se observa que, incluso ante las adversidades, estos sujetos desarrollan formas de afirmación identitaria y movilización colectiva, fortaleciendo tanto a la comunidad quilombola como a los movimientos LGBTQIAPN+. El análisis destaca que la resistencia no solo surge como respuesta a las opresiones, sino también en la construcción de espacios de pertenencia y reconocimiento. Así, el artículo contribuye a la comprensión de las dinámicas de interseccionalidad, evidenciando la necesidad de políticas públicas que contemplen la diversidad dentro de las comunidades quilombolas.

Palabras clave: Identidades quilombolas. LGBTQIAPN+. Interseccionalidad.

Introdução

Quem sabe das águas desde o princípio
Se molha com o pranto da memória
Não me esqueço
Conceição Evaristo (2019)

Em “Um defeito de cor” (2006), Ana Maria Gonçalves introduz o termo “jimbanda”. Este conceito ressurge em algumas passagens ao longo da obra: quando Kehinde, a protagonista, descreve-o como um “homem que gostava de homem em vez de gostar de mulher” (2006, p. 60) e, ao apresentar a ex-escravizada Van-Van, diz que o “jimbanda devia ser Vicente [...] mas ele gostava de ser chamado de Vin-Vin”¹ (2006, p. 555). Foi a primeira vez que refleti sobre a presença de pessoas LGBTQIAPN+ no período colonial brasileiro e como viviam em um contexto tão adverso². Afinal, como essas existências se desenrolavam sob as ameaças da Igreja Católica e seu escrutínio moral, do colonialismo desumano, da escravização e do racismo enraizado da época?

formado pelo Movimento Negro Unificado de Santa Catarina (MNU/SC), sem fins lucrativos (pro bono). ORCID <https://orcid.org/0009-0004-4454-4840>. E-mail: santana-thiago@outlook.com

¹ Escrito assim, mas pronunciado Van-Van, segundo a autora.

² Na obra de Gonçalves, Van-Van e outros dois indivíduos negros que foram escravizados são retratados de maneiras distintas. Enquanto ela pode ser vista como uma precursora da figura que hoje entendemos como travesti, os outros dois homens viviam sua relação homossexual cortinados pela noite e pelo sigilo.

Em pesquisas, descobri que o tema foi tratado por Américo Vespúcio (Murray; Roscoe, 1998, p. 63) e também por estudos de pesquisadores contemporâneos (cf. Vainfas, 2010; Mott, 2013), que oferecem análises de documentos sobre relações homoafetivas no colonialismo. A pesquisa acadêmica revela hoje a trajetória de figuras como Xica Manicongo, a primeira travesti negra documentada, presa repetidamente por transgredir as normas de gênero (Jesus, 2019); e Tibira do Maranhão, o primeiro indígena executado pelo crime de sodomia (Mott, 2013).

Refletiu-se sobre a existência e vivência de pessoas LGBTQIAPN+ em comunidades quilombolas (meu campo antropológico³) daquela época. Entrelaçar esses temas faz sentido, pois, nos quilombos, todos podiam ser protegidos – negros, indígenas, brancos pobres, – sendo, portanto, plausível que ali também houvesse indivíduos LGBTQIAPN+. Quais histórias, ainda ausentes nos poucos documentos que sobreviveram, não conseguimos acessar? Quais fontes sobre sexualidade e identidade de gênero permaneceram à margem, apagadas pela historiografia dominante? Quais documentos podem ser considerados confiáveis, e quais refletem mais os desejos dos autores na narrativa histórica do Brasil? Quais não são evidentes, mas ainda assim muitas vezes descartados pelo preconceito que impede a possibilidade de que gays, lésbicas, travestis e transsexuais possam ser também formadores desta nação?⁴

Assim como a comunidade LGBTQIAPN+, os quilombolas enfrentam constantemente desinformação e preconceito⁵. Em um contexto de racismo estrutural, essas comunidades têm seus direitos negados e suas identidades subjugadas, refletindo as dinâmicas de poder que moldam a estrutura social do Brasil.

De acordo com os dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2019 sobre quilombolas, o Brasil abriga 5.972 comunidades. Entretanto, apenas 494 delas foram oficialmente reconhecidas – processo de autodeclaração⁶, análise dos dados, abertura de processo, emissão de

³ Este artigo é uma derivação de uma parte do campo de pesquisa em andamento para a minha tese de doutorado em Antropologia Social, que está sendo desenvolvida na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Embora a tese aborde um conjunto mais amplo de questões, as temáticas de gênero e sexualidade emergiram como aspectos relevantes durante o processo investigativo, o que motivou sua exploração mais detalhada neste artigo. Dessa forma, o texto reflete um recorte específico do campo de pesquisa, inserido em um contexto mais amplo de estudo, sem ser o foco central da tese, mas contribuindo para o desenvolvimento das questões em análise.

⁴ Toda essa indagação e o crescente interesse pela questão resultaram em um olhar mais atento às comunidades quilombolas. Embora eu não tenha encontrado documentos históricos que comprovem ou explicitassem a presença de pessoas LGBTQIAPN+ nesses espaços, percebi que poderia buscar indivíduos que vivem ou viveram nessas comunidades, cujas experiências e histórias de vida poderiam oferecer insights sobre como as pessoas LGBTQIAPN+ compartilham suas existências dentro dessas coletividades na contemporaneidade.

⁵ Ambos os grupos foram alvos de ataques durante o governo do ex-presidente do Brasil (2019-2022) e do então presidente da Fundação Palmares, em uma ação nefastamente estruturada que, ao invés de promover inclusão e reconhecimento, intensificou a marginalização, a exclusão e a perseguição desses povos.

⁶ O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 03 abril 2024.

relatório, aprovação e titulação (cf. Arruti, 2009). Essa discrepância reflete a complexidade dos processos de reconhecimento e demarcação de territórios, visto que mais de um milhão de pessoas se autodeclararam quilombolas em todo o país, sendo que apenas 12,6% desse número vive em comunidade demarcada e titulada, conforme dados do IBGE⁷ de 2022⁸.

Esta pesquisa tem como foco uma comunidade quilombola do Sul do Brasil, Santa Catarina (SC), e seus interlocutores são moradores de quilombo situado na região metropolitana de Florianópolis, sua capital. Foram entrevistados alguns interlocutores que se identificaram⁹, de alguma forma, com as identidades LGBTQIAPN+ e, por esse motivo, estão incluídos neste recorte da minha tese de doutorado. Embora tenham se assumido publicamente, optou-se por manter o anonimato de seus nomes para preservar sua identidade. Isso se deve ao fato de que o estado de Santa Catarina tem se tornado cada vez mais conservador e intransigente, especialmente em relação à valorização da cultura da "família tradicional". Essa visão não atinge apenas aqueles que se afastam dos padrões de sexualidade e gênero tradicionais, mas também afeta negativamente os não brancos e as comunidades quilombolas (cf. Santana, 2021).

2. Construindo e Reafirmando Identidades: desafios de ser quilombola e LGBTQIAPN+ no Sul do Brasil

A primeira vez que o vi, me encantei. Ele dançava em uma roda, segurando nos quadris uma bandeira de partido político, cantavam os companheiros quilombolas, homens e mulheres, idosos, adultos e crianças. Arthur tem quase dois metros de altura, é negro retinto, com traços marcantes, sorridente e alegre. Seus trejeitos eram afeminados, o que me deixou mais confortável¹⁰. Fiquei batendo palmas, tentando observar os outros. Enquanto alguns entravam e saíam da roda, Arthur continuava dançando como se fosse o Rei da Dança.

Mais tarde, Arthur e sua simpatia me fizeram sentir acolhido, o que foi um convite para novas conversas. Contou-me que sua família era da comunidade onde ele nascera e se criara, mostrou-me sua casa e sua tia e irmã. No início, não conversamos sobre sua sexualidade. Apenas alguns dias

⁷ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2022: primeiros resultados sobre população quilombola. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 30 jan. 2025.

⁸ Ademais, o Decreto nº 4887 potencializou as formas de participação das comunidades negras na sociedade e fortaleceu as estratégias de mobilização contemporâneas, impetradas pelos quilombolas para manterem-se física, social e culturalmente, das suas formas de aquilombar-se (Mombelli, 2014, p. 11).

⁹ Em um contexto social marcado pela resistência à diversidade, o anonimato torna-se uma estratégia de proteção e preservação das identidades desses indivíduos, que, de outra forma, poderiam ser expostos a mais preconceito e marginalização. Ou ainda, sanções com processos judiciais injustos, descabidos, sem provas e sem justificativas de retirada de membros familiares do convívio da comunidade quilombola, como algumas comunidades vêm enfrentando (Santana, 2021).

¹⁰ Foi vê-lo dançar que me fez entender que ser gay, pesquisador em um campo quilombola no sul do país, na conservadora SC, era possível.

depois, falamos sobre isso, depois de apresentar meu companheiro, percebi que ele se sentiu confortável e puxou o assunto “hoje vou dormir na casa de um boy” e me contou que era bissexual.

Disse-me que aprendeu a ser gente com sua comunidade, onde ganhou força para correr atrás de seus desejos; eram família e viviam como família; brigavam e se amavam, se xingavam e se abraçavam, se apoiavam, mas, acima de tudo, lutavam juntos. Quando perguntei sobre ser gay e quilombola, ele me disse: “por mais que possam saber que eu não sou hétero, eles¹¹ não sabem que sou quilombola, mas eu faço questão de dizer assim que posso... e vem a mesma reação de quando digo que sou bissexual: Mesmo? Nem parece!”.

Ser quilombola era algo importante para Arthur assim como ser bissexual, fazia parte de sua constituição, como sujeito de direitos e deveres. Ele entendia a importância de ambos em sua vida e compreendia os desafios que enfrentava devido a essas duas condições. Contou-me, então, que uma vez em sala de aula, na universidade, quando uma professora soube que ele era quilombola, ela debochou:

Ela disse que eu era muito diferente para ser quilombola, no momento não entendi, me disse que eu era bonito para ser quilombola, depois fez insinuações sobre meu corpo e disse “Você é de quilombo e de Santa Catarina?”. Não sei se ela estava tentando me desqualificar como quilombola ou estava falando dos meus trejeitos (Depoimento de Arthur, 2023).

Para Arthur, muitas pessoas não compreendem o que é ser quilombola, tendo uma visão deturpada, envolta em discriminação e preconceitos, assim como o fato de ser LGBTQIAPN+. Assim, os interlocutores desta pesquisa estão sujeitos a lidar com esses problemas, que se agravavam pelo fato de serem negros no Sul do Brasil.

Ser quilombola é ser parte do todo, sem deixar de ter sua própria individualidade. Um quilombo é a memória viva de um povo. No Brasil, os quilombos representam a constante lembrança de um passado de luta estratégica, um presente de organização e preservação de sua herança cultural e um futuro de conexão com a terra. Moura¹² (1988) afirmou que os quilombos são o despertar da resistência dos indivíduos colonizados e escravizados pelos brancos, uma busca pela emancipação e transformação social. Esses espaços territoriais, muitas vezes distantes dos grandes centros urbanos, serviam como refúgio para os escravizados que buscavam escapar da escravização¹³.

Abdias do Nascimento (1980) acredita que o quilombo é, principalmente, uma busca pela articulação de uma cosmovisão política. Nascimento aponta, em discurso, que “os quilombos são uma das primeiras experiências de liberdade nas

¹¹ O “eles” na fala refere-se aos brancos.

¹² Moura (1988) descreve essa reunião de negros em um território, inicialmente composta por pessoas escravizadas e posteriormente por seus descendentes, como uma quilombagem – um movimento histórico e social.

¹³ Vale destacar que o primeiro quilombo registrado no país remonta a 1575, no estado da Bahia (Schwartz, 1988), e o mais famoso é o quilombo dos Palmares, liderado por Zumbi. Entretanto, ao longo do Brasil colonial do século XVI, foram formados inúmeros quilombos – também conhecidos como mocambos – que abrigavam não apenas escravizados, mas também indígenas e brancos pobres, tornando-se resistência.

Américas, eles tinham uma estrutura comunitária baseada em valores culturais africanos, sua organização política era democrática". Os estudos realizados por pesquisadores sobre comunidades quilombolas no Brasil revelaram que o entendimento do que constitui um quilombo se modificou ao longo dos anos, como aponta Munanga (1996).

Ilka Leite (2000) destaca que houve muitas variações no significado da palavra quilombo, que, às vezes, se refere a um lugar e outras, a um povo que o habita, sendo associado tanto a uma prática condenada pela sociedade quanto a uma forma de união (Lopes et al. apud Leite, 2000). Seguindo essa lógica, Leite (2000, p. 337) também aponta que "a própria generalização do termo teria sido um produto da dificuldade dos historiadores em ver o fenômeno enquanto dimensão política de uma formação social diversa". Portanto, refletir sobre o conceito de quilombo implica analisar o quilombo como um objeto de constante construção e ressemantização, refletindo as mudanças de seu significado ao longo do tempo (Arruti, 2009).

Santa Catarina se orgulha de se apresentar como um estado de cidades com características europeias, desde o povo até a arquitetura, dos costumes à cultura, das tradições à cor da pele¹⁴, negando, assim, qualquer vínculo com a negritude. Embora o estado catarinense tenha tentado estabelecer a narrativa (Cardoso, 2007) de que foi historicamente colonizado apenas por alemães, italianos e portugueses, a região sul do país ocupa o terceiro lugar no ranking das regiões brasileiras com o maior número de quilombos em seu território. O mito de que o estado não possui população não branca é reforçado pela titulação de várias localidades como o "Vale Europeu" ou a "Europa Brasileira", enfatizando uma identidade étnica de "branquitude e europeização" (Leite, 1996, p. 50). No entanto, a população é composta por um número significativo de indígenas (povos Guarani, Kaingang e Xokleng), negros e quilombolas.

Trata-se de um erro histórico, mas também de uma estratégia deliberada para apagar, distorcer e reconstruir a narrativa do estado, minimizando ou invisibilizando a presença e contribuição da população negra, causando epistemicídio (Carneiro, 2005). No entanto, é fundamental destacar que existem documentos oficiais que comprovam que a população negra sempre esteve presente no estado, ora sob a condição de escravizada, ora como integrante das comunidades quilombolas, e, acima de tudo, como uma força formadora do lugar. Registros indicam que já em 1835 existia a comunidade quilombola Morro do Boi, uma das mais antigas do estado, evidenciando a resistência e a presença contínua dos negros na formação social e cultural catarinense (Buti; Ramos, 2011).

¹⁴ Muitos exemplos podem ser encontrados sobre a necessidade do estado de reafirmar sua branquitude, desde placas em entradas na cidade que informam que você chegou no "Vale Europeu" até o exemplo da fala do governador de Santa Catarina que diz que o povo de uma determinada cidade se destaca pela cor da pele. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2025/01/17/governador-de-sc-fala-pomerode-polemica.ghtml>. Acesso dia: 27 jan. 2025.

Porto Belo, no século XIX, distrito de Tijucas, foi o local de onde migraram para a região do Morro do Boi os descendentes de dos/as atuais moradores/as da Comunidade. [...] que os descendentes, chamados Joaquina e Delfino, eram cativos de João Airoso, a quem pertenciam terras na região do Morro do Boi (Schlickmann *apud* Silva, 2013, p. 4).

Arthur e o outro integrante desta pesquisa, Bruno, pertencem à comunidade quilombola de Toca Santa Cruz, que se situa às margens do Rio da Lagoa, no município de Paulo Lopes (SC). Conforme Santana (2021), a população local é composta por aproximadamente 285 indivíduos, distribuídos em 57 unidades domiciliares dispersas pelo território. A denominação da comunidade, “Toca”, está intrinsecamente ligada a um processo de estigmatização étnico-racial, uma vez que os habitantes da cidade, de fora da comunidade, associaram o nome ao fato de que “lá só havia pretinhos” (Santana, 2021). A ressignificação do topônimo para “Santa Cruz” ocorreu posteriormente, quando foi alterado por um padre, que conferiu à comunidade uma identidade simbólica vinculada ao imaginário religioso cristão.

Assim, percebe-se que as indagações sobre a identidade como quilombola e catarinense ganham relevância quando observamos a persistente necessidade de apagamento e reinterpretação da história, especialmente no que diz respeito à presença dos corpos negros nas formações das cidades. Essa dinâmica revela a intenção de excluir certos tipos de corpos da construção das narrativas urbanas, o que resulta em processos contínuos de marginalização, subordinação e até destruição desses corpos e espaços. Lorraine Leu (2020, p. 22) argumenta que "de fato, a negritude é aquilo contra o que a modernidade se imagina e se constrói, a partir da perspectiva do Estado e dos grupos sociais dominantes"¹⁵. Leu aponta que os espaços negros, como as comunidades quilombolas no Brasil, frequentemente são marginalizados em relação ao contexto mais amplo, devido à associação da negritude dessas comunidades com características estigmatizantes, como "atraso, colonialismo, criminalidade, indolência e insalubridade" (Leu, 2020, p. 9).

Arthur me contou que ser negro, LGBTQIAPN+ e quilombola e viver em um estado elitizado, embranquecido e conservador representava um desafio diário. Ele sentia a constante necessidade de afirmar sua competência e garantir que tanto sua comunidade quanto ele mesmo fossem respeitados. Embora não tenha se aprofundado sobre ter sido ou não alvo de chacotas e brincadeiras relacionadas à sua sexualidade dentro ou fora da comunidade quilombola, Bruno trouxe uma perspectiva distinta.

Bruno é mais jovem que Arthur, na faixa dos vinte anos, também membro ativo de sua comunidade, e já estava na faculdade. Mesmo magro, baixinho e franzino, sua presença nunca passava despercebida: articulado e educado, chamava a atenção. Bruno foi recomendado por outros membros da comunidade para participar da pesquisa, não de forma direta, mas por meio de citações: “Bruno sabe mais sobre isso!”, “Tem que perguntar ao Bruno!”, “Essas coisas só com o Bruno!”.

¹⁵ Tradução nossa.

“Eu me assumi aos doze anos”, contou ele. Para ele, contar à sua avó e aos outros era uma forma de impor respeito. “Nunca ouvi nenhum tipo de comentário maldoso na comunidade”, afirmou, acrescentando que, devido à sua postura aberta e sem vergonha, nunca teve que lidar com o estigma relacionado à sua sexualidade. Bruno relatou que era bem aceito tanto na comunidade quilombola quanto na cidade. Desde muito jovem, sempre foi um trabalhador ativo e, ao contrário de outros, conseguiu empregos no município.

Minha observação sobre Bruno teve como objetivo compreender as diferenças entre ele e os outros membros da comunidade, e, de fato, essas diferenças existem: Bruno não era retinto; seus traços eram menos evidentes em comparação aos de seus colegas, e seus cabelos não eram crespos. No entanto, sua estética artística, que destacava sua sexualidade de maneira mais visível, passou a atrair olhares críticos das mentes conservadoras da cidade, como ele próprio apontou:

Eu sou ator, sou pintor, artesão, escritor, eu faço projetos, então a arte está na minha veia, não tem como negar, isso ficou evidente por muito tempo e quando estava na escola ainda surgiram comentários, que eu logo os abafei: sou gay. Não existe comentário maldoso quando somos o que somos e temos orgulho disso (Depoimento de Bruno, 2023).

A maneira como Bruno se articula e a capacidade de estabelecer conexões com os outros contribuíram para sua popularidade, tornando-o uma figura bastante influente. Tal visibilidade, por sua vez, resultou em propostas para uma possível candidatura a vereador, algo que ele acredita ser um reflexo de sua popularidade.

Bruno rejeitou a ideia de entrar na política. Ele perguntou: “Eu conseguiria trabalhar para minha comunidade? Eu conseguiria ser eu?”. Sua resposta reflete a tensão entre a autenticidade de sua identidade e as exigências políticas, evidenciando um dilema que é recorrente em contextos de marginalização: a necessidade de negociar sua identidade em um sistema que frequentemente exige essa negociação. Bruno reconheceu que a política poderia, no futuro, ser uma opção, mas com a certeza de que não abriria mão de sua identidade nem de suas origens.

Seu receio pareceu ser uma resposta sensata, considerando o contexto político nacional, no qual, apesar das cotas destinadas a negros, mulheres e outras minorias, a inclusão ainda é, muitas vezes, superficial. As cotas, que deveriam garantir uma participação plural no processo eleitoral, frequentemente não geram uma mudança real ou significativa nas estruturas de poder. O que ocorre é uma inclusão simbólica, um tokenismo, como Martin Luther King (1968) o descreveu, que busca criar uma aparência de diversidade sem promover transformações estruturais substanciais, sendo assim uma estratégia de legitimação, sem desafiar os sistemas de dominação ou poder que marginalizam.

Essa lógica de tokenismo parece estar no cerne da resistência de Bruno. Ele não queria ser reduzido a um token de negritude, sexualidade ou identidade quilombola, usado para dar uma ilusão de pluralidade em um sistema que continua a marginalizar essas identidades. Bruno tem plena consciência de que certos setores da sociedade brasileira, em particular aqueles que se identificam

com uma agenda conservadora, consideram essas vidas como inferiores, em um processo que se traduz na busca de uma normalização dos corpos e desejos.

A questão LGBTQIAPN+ no Brasil está entrelaçada com uma concepção de normalidade, que não se refere à inclusão legal ou aos direitos humanos, mas à conformidade com um padrão heteronormativo e cismórfico. Esse padrão é manifestado na forma de um corpo branco, heterossexual e masculino, que detém o poder e define o que é considerado aceitável ou legítimo na sociedade. A violência política contra essas identidades se manifesta na retórica de figuras políticas que, sendo parte das minorias, negam as próprias condições de marginalização e discriminação, enfrentadas por suas identidades. Exemplos disso são políticos de extrema-direita, que, ao se identificarem como negros ou *gays*, minimizam as questões estruturais enfrentadas por essas comunidades, deslegitimando as lutas por direitos iguais.

A partir dessa perspectiva, é possível entender o posicionamento de Bruno como uma forma de resistência. Sua recusa em entrar na política tradicional reflete não apenas um desejo de manter sua autenticidade, mas também uma recusa em se submeter a um sistema que busca assimilá-lo a um molde que ele sabe ser excludente e incapaz de promover uma verdadeira mudança. Ao rejeitar a ideia de ser normalizado dentro dos parâmetros da política dominante, Bruno reafirma sua identidade e recusa a invisibilização.

A busca pela normalidade pode ser interpretada como um mecanismo de conformidade com os padrões da branquitude, ou seja, uma tentativa de alinhamento com o que é construído como o “eu” em detrimento do “outro” (Collins, 2016). A normalização não é apenas um processo de assimilação, mas de exclusão e negação da alteridade, daqueles que não se ajustam às características associadas à supremacia branca, heteronormativa e patriarcal, que historicamente detêm o poder.

Esse processo de conformação à branquitude pode ser analisado através do conceito de Fanon (2008), que descreve como os sujeitos negros (também os LGBTQIAPN+) se veem forçados a adotar comportamentos e identidades que se alinham com os discursos hegemônicos, muitas vezes em um esforço para serem aceitos ou assimilados. Todavia, essa “máscara branca” é removida pelos próprios membros da elite, reafirmando a posição subalterna dos outros indivíduos. A partir dessa dinâmica, fica evidente a interseção entre raça, gênero e sexualidade, mostrando como esses marcadores de diferença operam para reforçar as hierarquias estruturais e simbólicas que sustentam a exclusão.

No contexto das políticas públicas em um país estruturalmente racista como o Brasil, essas experiências de conformidade podem ser devastadoras. Quando indivíduos negros ou LGBTQIAPN+ são instrumentalizados para legitimar discursos normativos e excludentes, os efeitos desse processo reverberam para além do individual, afetando populações. Essa dinâmica reforça o controle biopolítico sobre esses corpos, naturalizando a exclusão dessas corporeidades e perpetuando uma sociedade marcada pela violência epistêmica e simbólica (Ferguson, 2004).

O processo de branqueamento, com a normalização de valores e de práticas racializadas, constantemente construído e perpetuado pela elite branca, é frequentemente internalizado por sujeitos negros. Ao se conformarem à lógica da

chamada democracia racial, tornam-se agentes inconscientes da perpetuação dessa narrativa. Bento (2002, p. 26) destaca que essa dinâmica resulta na construção de um “grupo como padrão de referência para toda espécie”, enquanto os negros são reduzidos a uma posição subalterna dentro de uma construção imaginária que desumaniza e desqualifica sua identidade racial, política e social. Esse processo, autora argumenta, destrói a autoestima desses indivíduos, culpando-os pela discriminação que sofrem e, ao mesmo tempo, justificando as desigualdades raciais.

Esse ciclo de subordinação não apenas reforça as hierarquias raciais, mas também revela como a colonialidade do poder e do saber atua no imaginário coletivo. A opressão não se limita à estrutura social, mas se inscreve profundamente na cultura e nas mentalidades, desarticulando as possibilidades de resistência e emancipação para as populações racializadas. O desafio, portanto, não é apenas lutar contra a exclusão material, mas também combater a violência simbólica que legitima essas desigualdades e impede a afirmação de identidades que desafiam o status quo da branquitude e da heteronormatividade.

3. Do Corpo à Política: hipersexualização e exclusão dos homens negros

Um elemento conectava as narrativas dos interlocutores: *seus pênis*¹⁶.

Arthur já havia mencionado as experiências vivenciadas na universidade, onde sua presença desestabilizava expectativas raciais e sociais historicamente naturalizadas. A negação de sua ancestralidade quilombola emergia como uma forma de deslegitimização, dada sua inserção em contextos tradicionalmente reservados a sujeitos brancos. Paradoxalmente, seu corpo – em particular, seu pênis – era mobilizado como um marcador de pertencimento racial e identitário, ainda que isso ocorresse de modo ambíguo e muitas vezes na forma de uma negação de sua subjetividade: um homem desses pode ser *gay*?

Essas associações racializadas e hipersexualizadas também atravessavam suas experiências no campo afetivo-sexual. Em aplicativos de relacionamento, a identidade negra e quilombola se convertia em um gatilho para discursos e expectativas centrados na suposta excepcionalidade do pênis. Ao refletir sobre esse fenômeno, indaguei: "Parece que seu pênis se tornou uma espécie de atestado de sua identidade quilombola, não?", ao que Arthur respondeu:

Acho que sim, porque quando digo que sou quilombola parece que sou mais preto e por isso tenho mais coisas. Sempre que podem estão falando dele. Ou estão falando do meu pênis ou estão da minha incapacidade. Parece que não tenho muito mais que isso a oferecer... (Depoimento de Arthur, 2023).

Nesse fluxo de sentidos apontado por Arthur, observando diretamente o homem negro quilombola, percebemos que ele terá sua subjetividade alienada diversas vezes ao ter suas características moldadas no processo de racialização

¹⁶ A construção simbólica em torno do pênis de homens negros.

depreciativo, desumanizador e traumatizante, com a lascívia exagerada, sempre sendo retratado por uma exaltação falocêntrica, a supermasculinidade¹⁷ (Cleaver apud Faustino, 2018) ou a simplificações exageradas (Hall, 2003) e associações comportamentais.

Bruno, sendo artista, está sempre postando fotos e vídeos das coisas que confecciona, como bolsas com desenhos de orixás, cuidados com familiares, fantasias de carnaval, mas principalmente a rotina dentro da comunidade, numa tentativa de expor sua criatividade e demonstrar que é capaz de fazer muitas coisas. No entanto, ele aponta que somente quando suas interações nas redes sociais são relacionadas ao seu corpo, de fato, as pessoas lhe dão atenção.

Meu corpo, especialmente quando estou de sunga, é que me traz seguidores. Quando posto fazendo algo no quilombo são dez curtidas, quando posto foto de sunga, são milhares. E recebo todo tipo de mensagens como “dei zoom” ou “queria ver sem sunga”. Então, o que percebo também é que pouco importa minha vida no quilombo para essas pessoas, eu até deixo de ser quilombola quando estou de sunga (Depoimento de Bruno, 2023).

Como estratégia de proteção, Bruno me diz que não se relaciona mais com homens brancos, e Arthur diz que denuncia racismo sem medo. Todavia, interessou-me bastante entender como essa hiperssexualização interfere numa questão política.

É fundamental ressaltar que o movimento LGBTQIAPN+, ao longo de sua trajetória histórica, frequentemente ignora ou resiste a compreender as interseccionalidades que atravessam os corpos negros. Assim, questões como a hiperssexualidade desses corpos são resolvidas como elogio, desejo por homens negros, mas não a responsabilidade de afeto, como aponta Bruno: “era óbvio que eu era, para algumas pessoas brancas, apenas alguém para transar e nunca para namorar. O problema é que isso poderia ser por eu ser quilombola e também por ser preto”. Essa negação posiciona esses indivíduos em um lugar de dupla marginalização, que se manifesta em diversas esferas, como no acesso ao trabalho, à educação e à saúde, bem como na resistência aos estereótipos. Bruno expõe:

É muito difícil se relacionar com homens brancos, porque parece que a gente tem que ensinar, por isso agora só saio com homens pretos [...], quando a gente finalmente consegue demonstrar que existe algo errado, o branco searma com todo tipo de coisa para se defender de ser racista. A gente sabe que vivemos em uma sociedade racista, quando a gente fala é para melhorar, mas eu cansei de ensinar... (Depoimento de Bruno, 2023).

Isso demonstra que, dentro da própria comunidade LGBTQIAPN+, evidenciam-se dinâmicas racializadas de exclusão, segundo as quais, para muitos indivíduos brancos, a luta por direitos não deve comprometer seus privilégios

¹⁷ Cleaver, inspirado na dialética hegeliana, é utilizado por Faustino (2018), para exemplificar o criado supermasculino que era ameaça real e simbólica constante, mesmo o sujeito branco dominador detendo o controle sobre esse corpo.

raciais. Essa lógica restringe a participação negra tanto pelo racismo estrutural e interpessoal encontrado na comunidade quanto pela dificuldade de incorporar pautas que articulem raça e gênero nos movimentos sociais e políticos. Apesar disso, avanços significativos ocorreram, como o reconhecimento da centralidade dos corpos negros na história e nas lutas do movimento¹⁸.

Destaca-se ainda que a sexualidade continua a ser uma ferramenta poderosa nas disputas políticas, especialmente quando parlamentares brasileiros de esquerda ou ativistas políticos de esquerda tentam contra-atacar os ataques da extrema direita. Nesses momentos, recorrem a apelidos e insinuações sobre a sexualidade de seus oponentes, criando narrativas sobre supostas homossexualidades ou usando apelidos pejorativos. Isso ocorre numa tentativa de nivelar os ataques, muitas vezes ridicularizando e desqualificando essa população. Essas estratégias não se baseiam em verdades ou mentiras, mas sim no uso de narrativas¹⁹ e da associação deliberada da homossexualidade para desacreditar os ataques contra a comunidade LGBTQIAPN+ feitos por esses indivíduos²⁰.

A interseccionalidade permite compreender como diferentes formas de opressão se entrecruzam, criando experiências singulares de marginalização para pessoas negras LGBTQIAPN+. Essa sobreposição de desigualdades se manifesta de diversas maneiras, desde o racismo estrutural até dinâmicas excludentes dentro do próprio movimento LGBTQIAPN+.

Muitas vezes, a discriminação ocorre por meio de abordagens subinclusivas, nas quais a diferença é reconhecida, mas sem abarcar sua complexidade, invisibilizando problemas específicos da população negra LGBTQIAPN+. Já as abordagens superrinclusivas ignoram completamente as particularidades da raça, tratando a comunidade LGBTQIAPN+ como homogênea e desconsiderando o impacto do racismo em suas vivências. Essa negação das especificidades raciais dentro da luta LGBTQIAPN+ dificulta a incorporação de pautas que articulem raça, gênero e sexualidade.

As experiências de Bruno e Arthur evidenciam essas dinâmicas. A hipersexualização dos corpos negros se manifesta na maneira como são desejados, mas raramente considerados para relações afetivas duradouras. Bruno percebe que, para muitos homens brancos, ele é visto apenas como um objeto de desejo, e não como um parceiro em potencial. Esse padrão reflete a manutenção dos privilégios brancos dentro da comunidade LGBTQIAPN+, onde a luta por direitos muitas vezes não questiona as desigualdades raciais.

¹⁸ A exemplo da visibilidade conferida a figuras como Xica Manicongo, James Baldwin e Marsha P. Johnson, que são referências fundamentais na construção de um movimento mais inclusivo e interseccional; ou ainda com votações importantes no campo interseccional político como das deputadas negras e transsexuais Érika Hilton, Dani Balbi e Carolina Iara, o deputado negro e gay Fábio Felix, as deputadas negras e lésbicas Leci Brandão, Verônica Lima e Daniana Santos, entre outras pessoas. Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2023/02/01/veja-quem-sao-as-deputadas-e-deputados-LGBTQIAPN-que-tomam-posse-em-1-de-fevereiro>. Acesso em: 30 jan. 2025.

¹⁹ Como "chupetinha" relacionada a deputado federal de direita ou "o caso do Carlos Bolsonaro com Léo Índio". Isso reafirma e coloca que tudo que é compreendido como "ruim" na masculinidade tem um fundo na homossexualidade.

²⁰ Essa lógica problemática sugere que "quem se preocupa demais com gays é porque é".

Assim, a interseccionalidade revela que pessoas negras LGBTQIAPN+ enfrentam múltiplas camadas de exclusão, seja no acesso ao trabalho, à educação, à saúde ou nas relações sociais e afetivas. A resistência, portanto, se dá tanto na luta por políticas públicas mais inclusivas quanto na construção de redes de apoio e reconhecimento dentro e fora da comunidade LGBTQIAPN+.

Buscamos, neste artigo, uma retomada na história para promover uma compreensão mais crítica das relações entre raça, gênero e sexualidade, com o objetivo de desmistificar concepções equivocadas que veem as relações sexuais e românticas entre pessoas do mesmo sexo, a transsexualidade ou a travestilidade como produtos do colonialismo europeu. Tais visões tratam essas questões como "mazelas" ou "doenças" introduzidas pela colonização, um conceito que carrega em si uma construção colonial de moralidade e sexualidade²¹.

A negação desses corpos é uma característica latente do colonialismo, assumido pelo conservadorismo, pela extrema-direita, a direita e alguns setores da esquerda²². Prova disso é que Gibbon²³ (*apud* Ferguson, 2004, p. 11-12) relata o desejo de que os negros em África estejam livres da “peste moral”, referindo-se à homossexualidade, surgindo inclusive a ideia de que “a raça negra era imune à sodomia”. Isso porque o colonialismo, regido pelos conceitos binários de gênero e sexualidade, realmente produz as identidades LGBTQIAPN+ dentro das relações ocidentais, na medida em que elas surgem como resposta ao sistema de controle sobre os corpos, imposto pelos colonizadores. Todavia, criar as categorias identitárias não é criar a homossexualidade ou a transsexualidade em determinado lugar, mas enraizar suas perspectivas nas práticas que se encontram em certas comunidades.

Atualmente, em países como Uganda, surge uma campanha para reinstituir a "lei anti-gay"²⁴, baseada na crença de que a homossexualidade é incompatível com as culturas africanas²⁵. Esse entendimento é profundamente limitado e distorcido, resultante de uma compreensão superficial e desinformada sobre as práticas e identidades性uais africanas antes da colonização, mas não é novo. Murray e Roscoe (1998) apontam que essa teoria é antiga, visto que se acreditava que a sodomia tinha sido levada à África pelos árabes, pelos núbios ou pelos turcos, por exemplo. Os autores destacam como a Antropologia contribuiu

²¹ Em alguns contextos, como nos movimentos negros de determinadas regiões, ainda se observa uma resistência interna, na qual o fato, por exemplo, de ser homem negro e gay é associado à ideia de "vergonha aos seus antepassados e aos seus orixás", ou ainda a compreensão racista e homofóbica de que "além de negro também é gay", reforçando a noção de que as identidades queer seriam estranhas à cultura africana original.

²² Tanto setores da esquerda quanto da direita e da extrema direita, dominados pela masculinidade branca na política brasileira, veem a homossexualidade como a suposta degradação do ser "homem", como uma ruptura da grandeza masculina, algo desmerecedor da humanidade.

²³ Edward Gibbon escreveu em seu livro Histórias do Declínio e Queda do Império Romano no ano de 1781.

²⁴ Conhecida como a lei "Matar os Gays".

²⁵ BERNARDES, Thais. A colonização e a criminalização da homossexualidade africana. Notícia Preta, 14 jan. 2019. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/a-colonizacao-e-a-criminalizacao-da-homossexualidade-africana/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

para a negação da homossexualidade e como antropólogos²⁶ tentaram desassociar seus estudos em África das relações entre pessoas do mesmo sexo.

Quando a homossexualidade é reconhecida, seu significado e importância cultural são desconsiderados e minimizados. Ao afirmar que as relações homossexuais se devem unicamente à falta de mulheres, por exemplo, ou são parte de uma fase adolescente de curta duração, a possibilidade do desejo homoerótico [...] é efetivamente negada (Murray; Roscoe, 1998, p. 14).

Contudo, esse movimento ultraconservador e de negação da diversidade sexual não é um fenômeno isolado. Ao menos 32 países africanos²⁷ ainda mantêm leis que criminalizam a homossexualidade, com penas que variam entre prisão, multas e, em casos extremos, a pena de morte²⁸. Essas abordagens negam as complexas e plurais manifestações de gênero e sexualidade que existiram e ainda existem nas culturas africanas, ecoando a persistente herança colonial que construiu o corpo negro como um espaço de subordinação e silenciamento.

Na Europa, por exemplo, na Alemanha, observa-se uma emergência da extrema direita, em que questões feministas e LGBTQIAPN+ são estrategicamente apropriadas para reforçar discursos xenófobos. Nesse contexto, imigrantes, especialmente de origem islâmica e muçulmana, são simbolicamente construídos como “o outro”, representando uma ameaça ao ideal de uma Europa coesa e homogênea. Essa utilização de discursos nacionalistas, ao incorporar demandas de grupos marginalizados, revela uma estratégia discursiva de cooptação e reinterpretação de lutas emancipatórias com objetivos excludentes e hierarquizantes (Machado, 2022; Scholz, 2024).

Puar (2007) aponta como o homonacionalismo, a apropriação de direitos LGBTQIAPN+ por projetos políticos nacionalistas, é usado para reforçar agendas de modernidade e inclusão seletiva. Isso se manifesta na proteção, acolhimento e tolerância a corpos dissidentes dentro de uma ótica que afirma a superioridade moral e a modernidade de determinados países, em contraste com nações que são vistas como LGBTQIAPN+fóbicas devido às suas estruturas sociais. Essa narrativa é frequentemente usada para justificar ataques ou sanções contra esses países, enquanto promove como aliados os chamados “novos” gays de direita, que, geralmente, são representados por homens gays brancos e, em certa medida, mulheres lésbicas brancas²⁹.

A análise de Puar (2007) evidencia que o acesso aos benefícios dessa inclusão é condicionado por marcadores de raça e classe, elementos essenciais para que determinados indivíduos possam integrar esse grupo privilegiado. Além disso, para os indivíduos LGBTQIAPN+ que são “acolhidos”, é exigida uma

²⁶ Em geral, à época, homens brancos.

²⁷ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2023/04/homofobia-estatal-na-africa-32-paises-criminalizam-pessoas-LGBTQIAPNp-e-cerco-se-amplia.ghtml>. Acesso em: 30 jan. 2025.

²⁸ Países como Nigéria, Gana, Togo, Gâmbia e Senegal estão entre os que impõem tais restrições, embora, ressalta-se, com medidas diferentes.

²⁹ Por outro lado, indivíduos LGBTQIAPN+ não brancos continuam enfrentando marginalização dentro dessas dinâmicas de poder.

performatividade de respeitabilidade. Isso implica alinhar-se aos padrões normativos da sociedade dominante, como o casamento, a formação de famílias por meio de inseminação artificial ou adoção e a adesão a uma ideia de cidadania respeitável que reforça a narrativa nacional de pertencimento. Nesse contexto, o que ocorre na esfera privada não é relevante, desde que a performance pública esteja em conformidade com as expectativas hegemônicas.

Essa performatividade também serve como base para políticas de exclusão, especialmente em relação a imigrantes oriundos de países considerados menos modernos ou com legislações anti-LGBTQIAPN+. Gays e lésbicas são frequentemente usados como bodes expiatórios para justificar medidas xenofóbicas, transformando a causa em um instrumento para reforçar ideologias anti-imigração. Nesse sentido, o *pinkwashing* emerge como uma prática política e ideológica: países ou empresas promovem direitos LGBTQIAPN+ de forma superficial, enquanto perpetuam práticas discriminatórias que impactam negativamente esses indivíduos.

Nos EUA, por exemplo, observa-se um apoio simbólico à comunidade através de conquistas como o casamento igualitário e o direito à adoção. Contudo, essa narrativa convive com ataques sistemáticos a pessoas transgênero e transsexuais. Sob os governos passado e presente de Trump, houve uma intensificação das políticas anti-LGBTQIAPN+, acompanhada de um retrocesso em iniciativas de inclusão e diversidade em corporações americanas. Em Israel, o *pinkwashing*³⁰ é amplamente reconhecido como uma estratégia para promover a aceitação de direitos LGBTQIAPN+ enquanto desvia a atenção das suas agendas imperialistas e nacionalistas. O país utiliza sua política de tolerância aos direitos como uma ferramenta diplomática para projetar uma imagem de modernidade e desviar as críticas relacionadas à ocupação dos territórios palestinos e às violações de direitos humanos.

4. Inconclusões ou estranheza nos corpos políticos

A análise deste artigo partiu do pressuposto de que o Atlântico Negro sempre foi, também, Atlântico *Queer*, como afirma Tinsley (2008). Essa perspectiva nos permitiu explorar as interseções entre raça, sexualidade, identidade e resistência, especialmente no contexto dos quilombolas e das comunidades LGBTQIAPN+ no sul do Brasil. Ao longo do texto, buscamos compreender como os indivíduos queer, aqui entendidos quase como sinônimos de LGBTQIAPN+, constituem corpos de resistência.

A categoria *Queer*, enquanto conceito e identidade, foi problematizada em suas distintas significações e apropriações nos contextos estadunidense e brasileiro. Nos EUA, o termo surge como uma categoria política que destaca corpos marginalizados não apenas em termos de sexualidade, mas também em relação à sua posição socioeconômica, historicamente associada a populações negras e marginalizadas. No Brasil, o termo chega por vias acadêmicas e assume um caráter de "guarda-chuva", abarcando identidades já existentes, como bicha, sapatão, travesti, boyceta, e "novas" categorias, como não binário. Apesar das

críticas que a veem como uma importação cultural, a categoria *queer* é amplamente utilizada como ferramenta teórica e analítica, permitindo a compreensão de performances de gênero dissidentes e identidades que desafiam as normas hegemônicas.

A junção entre quilombolas e LGBTQIAPN+ traz à tona uma estranheza diante da sociedade conservadora de Santa Catarina, mas também um tom político desafiador. Os interlocutores, distintos em suas expressões e identidades, impõem limites e exigem reconhecimento e espaço, enquanto um é negro retinto, o outro é mais perto do que convencionamos chamar de pardo; enquanto um é homossexual assumido, o outro é bissexual para alguns; contudo, ambos sofrem e lutam contra simplificações de seus corpos seja na sexualidade, na raça ou na localidade onde moram. Não se trata de negar uma identidade para assumir outra, mas de entender que, mesmo diante da incompreensão e da repressão social, essas pessoas existem e resistem. Essa resistência remonta ao próprio Atlântico Negro, onde, como aponta Tinsley (2008), relações queer emergiam nos porões dos navios negreiros, espaços de extrema violência, mas também de afeto e sobrevivência. Exemplo disso, segundo a autora, a expressão “*mi mati*”, que significa “minha garota” ou “companheira de navio” e era utilizada para identificação de relações afetivas na África Ocidental, atravessou o atlântico e foi reconhecida em Cuba.

A comunidade LGBTQIAPN+, em sua maioria, se vê desafiada em sua capacidade de acolher plenamente as experiências de indivíduos negros, especialmente aqueles que se identificam como quilombolas. Apesar de sua luta pela inclusão, o movimento LGBTQIAPN+ tem suas próprias limitações estruturais, muitas vezes centradas em uma identidade branca, cisgênera e de classe média. Isso acaba resultando em uma marginalização das experiências de pessoas negras, com as quais a interseção da luta racial e da luta por direitos sexuais não é plenamente integrada. A hipersexualização dos corpos negros, frequentemente reducionista e estigmatizante, é uma das manifestações dessas limitações, o que dificulta o reconhecimento das especificidades culturais e de identidade de indivíduos quilombolas dentro do movimento.

Além disso, a invisibilidade de corpos negros quilombolas dentro da comunidade LGBTQIAPN+ não se limita à esfera sexual, mas também se estende à exclusão de suas vivências culturais e de suas formas de resistência. A dificuldade em articular plenamente a interseccionalidade entre raça, gênero e sexualidade dentro do movimento resulta em um acolhimento superficial e, muitas vezes, em uma aceitação parcial dessas identidades dissidentes. O exemplo de Bruno, que enfrenta a exclusão de sua identidade quilombola em favor de uma sexualidade mais aceitável dentro da comunidade, ilustra como a luta pelo reconhecimento racial e cultural de pessoas negras dentro do movimento LGBTQIAPN+ ainda é um desafio significativo.

É possível, porém, que novas formas de acolhimento surjam, especialmente a partir de contextos mais próximos das vivências quilombolas, onde as identidades negras e culturais são reconhecidas de maneira mais integral. Esses espaços de resistência, já presentes nas próprias comunidades quilombolas,

poderiam funcionar como uma alternativa de acolhimento mais inclusiva, na qual as lutas por identidade racial, sexual e de gênero se entrelaçam de forma orgânica. Tais espaços, que se baseiam em práticas culturais afro-diaspóricas, podem servir como importantes redes de apoio para aqueles que não encontram reconhecimento pleno na comunidade LGBTQIAPN+ tradicional, mas que, ainda assim, resistem e reivindicam espaço nas esferas políticas e sociais.

O Atlântico Negro (Gilroy, 1993) representa não apenas a violência da diáspora africana, mas também a resiliência, a reinvenção e a criação de novas formas de pertencimento e expressão cultural. Martins (2021) e Rufino (2019) destacam como as práticas culturais afro-diaspóricas contemporâneas são espaços de resistência e recriação simbólica, sustentando epistemologias que fortalecem a subjetividade negra no Brasil. O oceano, que foi palco de uma das maiores tragédias humanas, também se tornou um símbolo de continuidade e reinvenção, onde memórias, histórias e ancestralidades se entrelaçam.

Essa reinvenção da identidade negra, que ressurge com força nas comunidades quilombolas e LGBTQIAPN+, exemplifica como a resistência à marginalização e à opressão continua a ser um elemento central de sua luta. Assim como as águas do Atlântico, esses corpos dissidentes, negros e queer, seguem cruzando fronteiras de exclusão, reafirmando sua existência e autonomia, e trazendo à tona uma nova forma de pertencimento que honra as ancestralidades e enfrenta as dinâmicas de violência simbólica e física ainda presentes em nossas sociedades.

A resistência quilombola e LGBTQIAPN+ pode ser entendida como uma continuação dessas lutas, pois carregam consigo a herança de ancestrais que sobreviveram e amaram em condições adversas. O Atlântico Negro Queer é um espaço de dor, mas também de esperança e reinvenção, onde corpos dissidentes continuaram e continuam, para honrar *mi matis* em Kalunga.

Referências

- ARRUTI, J. Quilombos. **Jangwa Pana**, v. 8, n. 1, p. 102-121, 2009.
- BENTO, C. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Cida (orgs.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-58.
- BUTI, Rafael Palermo; RAMOS, Diego Faust. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural: Comunidade Quilombola do Morro do Boi (Balneário Camboriú/SC)**. Curitiba: ECODIMENSÃO Meio Ambiente e Responsabilidade Social, 2011.
- CARNEIRO, S. Do Epistemicídio. **A Construção do Outro Como Não Ser Como Fundamento Do Ser**. Tese de Doutorado em Educação, Universidade de São Paulo, 2005, p. 96-124.
- CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. **Maná** 13(2): 317-345, 2007.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução: Juliana de Castro Galvão. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, [1986] 2016.

EVARISTO, Conceição. **Águas de Kalunga**. Águas de Kalunga, Museu de Arte do Rio, ep. 1, 11 nov. 2019. Disponível em: <https://www.museudeartedorio.org.br/podcast/aguas-de-kalunga>. Acesso em: 20 jun. 2025.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERGUSON, R. A. **Aberrations in Black: toward a queer of color critique**. Minneapolis/London: Minnesota University Press, 2004.

GILROY, P. **The Black Atlantic**: modernity and double consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GONÇALVES, A. M. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HALL, S. Que “negro” é este na cultura? In: _____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 233-348.

JESUS, J. Xica Manicongo: A transgeneridade toma a palavra. **Docência e Cibercultura**, v. 3, n.2, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/41817>. Acesso em: 30 jan. 2025.

KING Jr., M. L. **Remaining Awake Through a Great Revolution**. Discurso proferido na Episcopal National Cathedral, Washington, D.C., 31 mar. 1962. Disponível em: <https://www.thekingcenter.org>. Acesso em: 30 jan. 2025.

LEITE, I. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. IV, n. 2, 2000, p. 333-354.

LEU, L. **Defiant Geographies**: Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2020.

MACHADO, T. A apropriação do feminismo pela extrema direita. **Revista Anti Capitalista - No avesso do medo**, #51, Série II, Junho, 2022.

MOMBELLI, R. Quilombos em Santa Catarina e os 10 anos do Decreto 4.887. In: **Reunião Brasileira de Antropologia**, 29., 2014, Natal. Anais... Natal: ABA, 2014.

MOTT, L. **São Tibira do Maranhão – Índio Gay Mártir**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2013.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, (28), p. 56-63, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi28p56-63>.

MURRAY, S.; ROSCOE, W. (orgs.). **Boy-Wives and Female Husbands**: Studies in African Homosexualities. New York: Palgrave, 1998.

NASCIMENTO, Abdias do. Tese do Quilombismo. In: **2º Congresso de Cultura Negra das Américas**, Panamá, 1980.

PUAR, J. K. **Terrorist assemblages**: homonationalism in queer times. Durham: Duke University Press, 2007.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTANA, T. “**Dois uterozinhos por aí...**”: uma etnografia do processo de suspensão do poder familiar de Gracinha. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2021.

SCHWARTZ, S. B. **Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial**, 1550-1835. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

SCHOLZ, O. A crise dos democratas liberais. Participação de Natuza Nery. **O Assunto Podcast**, São Paulo: G1, 17 dez. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/podcast/o-assunto/noticia/2024/12/18/o-assunto-1369-a-crise-das-democracias-liberais.ghtml>. Acesso em: 18 dez. 2024.

SILVA, Camila Evaristo da. **Protagonistas no palco do cotidiano: Mulheres da Comunidade Quilombola do Morro do Boi, Balneário Camboriú, Santa Catarina**. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: tede.pucsp.br. Acesso em: 20 jun. 2025.

TINSLEY, O. **Black Atlantic, queer Atlantic**: queer imaginings of the middle passage. GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, v. 14, n. 2-3, p. 191-215, 2008. DOI: 10.1215/10642684-2007-030. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/10642684-2007-030>. Acesso em: 30 jan 2025

VAINFAS, R. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.