

DESENHO SUDACA - PESQUISA EM IMAGEM DECOLONIAL A PARTIR DOS GRAFISMOS TRAVESTIS E DO BORDADO CONTEMPORÂNEO EM MINAS GERAIS

Bárbara Macedo Ribeiro¹

Resumen

Quando aqui, no Brasil, pensamos em decolonialidade, nos deparamos com uma triste realidade: 4% dos brasileiros se consideram latino-americanos (2014/2015, México). A partir dessa problemática, como falar em decolonialidade no Brasil? O primeiro passo é a elucidação de que ser brasileira, ser de Minas Gerais, é ser latino-americana. Posto isso, pensar a decolonialidade também no campo do gênero nos leva para uma identidade que é nascida dentro da América Latina: a identidade *travesti*. Desde muito tempo, as travestis se utilizam de uma linguagem própria para a comunicação: o *bajubá*. Esses grafismos são utilizados principalmente por aquelas que dependem da prostituição para viver: 90% dessa população. O *bajubá* nasce a partir da incorporação do vocabulário de línguas africanas utilizadas nas religiões afro-brasileiras com a língua portuguesa. Tornando-se uma antilinguagem utilizada por travestis.

Ainda pensando a decolonialidade dentro de uma perspectiva do estado de Minas Gerais, é potente elencar enquanto ferramenta o bordado contemporâneo. Quando na América Latina, o bordado assume um lugar de subversão: como com as *arpilleras* na ditadura chilena. Em Minas Gerais, essa ação é perpetuada como denúncia contra os crimes cometidos pela empresa Vale. Sendo assim, falar sobre isso é falar sobre decolonialidade.

¹ Artista visual e professora. Graduanda do 8º período do bacharelado em Artes Plásticas pela Escola Guignard - UEMG, com habilitação em desenho. Participa de exposições desde 2013, sendo a primeira internacional no Paraguai, em 2017. Atua como professora de desenho desde 2016.

DESENHO SUDACA - PESQUISA EM IMAGEM DECOLONIAL A PARTIR DOS GRAFISMOS TRAVESTIS E DO BORDADO CONTEMPORÂNEO EM MINAS GERAIS

I. Por quê pensar um Brasil decolonial?

A discussão sobre decolonialidade vem ganhando força nos últimos anos, apesar da própria temática ser algo recente. É visível o movimento dos países latino-americanos em busca de seu próprio protagonismo, a difusão de sua própria produção de pensamento, a retomada de suas próprias referências. Mas uma coisa é muito curiosa dentro dessa movimentação: a dificuldade do Brasil de acompanhá-la.

Uma série de questões levam o país para este local de isolamento: situações externas, certos complexos, primária ignorância, enorme incompreensão. Pensemos nessas questões uma a uma. Quando digo situações externas, quero dizer que são situações que fogem ao controle da individualidade, ou seja, que não tangem a escolha pessoal e intransferível de cada brasileiro se entender parte desse movimento. Uma delas, por exemplo, como nos aponta o jornalista Constantino Paleólogo, é a língua. Em seu livro “O Brasil na América Latina”, de 1960, ele nos aponta, através da narrativa sobre uma revista brasileira ser lançada nos países hispano-americanos, como a língua foi um fator crucial para o distanciamento entre o Brasil e esses países, coisa que imagináramos acontecer, já que o castelhano sempre nos soou como um idioma próximo:

Para nós, brasileiros, o fenômeno afigurava-se-nos difícil de entender. O castelhano sempre nos fôra bastante familiar. Todos quantos passamos pelas escolas superiores nos habituamos com às traduções espanholas dos grandes mestres modernos e vencíamos galhardamente os poucos obstáculos que se antepunham à nossa compreensão. Tangos e boleros sempre foram cantados pelo nosso povo, muitas vezes com uma pronúncia impecável, e não constituíam novidade alguma nos programas radiofônicos freqüentados pela camada menos letrada da população. Era lícito supor que a recíproca fôsse verdadeira — que o argentino visse, no português, uma pequena variante da sua própria língua (PALEÓLOGO, 1960, p. 8).

Para além da língua, o nosso olhar muito voltado para os Estados Unidos e Europa nos levou para o que eu chamei de certos complexos. Esse distanciamento brasileiro — que se deu por situações externas em primeira instância, como mencionado acima —, somado a uma questão geográfica, fez com que tivéssemos um entendimento errôneo sobre nós mesmos e nosso país. Éramos “[...] um povo esmagado pela consciência de sua pequenez humana, apesar de sua grandeza territorial” (PALEÓLOGO, 1960, pg 11). Aquilo que era nacional, entendíamos como algo ruim. Aquilo que vinha do Norte, entendíamos como um referencial de qualidade. Vivíamos um ufanismo que não era nosso, mas norte-americano e europeu, o que gerou em nós, e se mantém até nos dias de hoje, um complexo de grandeza a partir da nossa própria negação, já que a grandeza não era por sermos brasileiros. Era por não sermos latinos, para que ilusoriamente ficássemos bem com quem vem de cima. No fundo, sempre soubemos que não estávamos a par e passo com os países do Norte, mas nos contentávamos com a ideia de estar no limbo que divide EUA e Europa do resto dos países “subdesenvolvidos”. Nessa pirâmide hierárquica era como se o topo fosse norte-americano e europeu; O Brasil, o degrau que os ajudava a subir; e abaixo do Brasil, bem no fundo, os outros países latino-

americanos. E foi aí que nos enganamos. Estamos no mesmo lugar que os nossos países irmãos. Galeano, em as “Veias Abertas da América Latina”, deixa isso muito nítido, ao falar sobre países subdesenvolvidos — Brasil incluso²:

Nestas terras, não assistimos à infância selvagem do capitalismo, mas a sua decrepitude. O subdesenvolvimento não é uma etapa do desenvolvimento. É a sua consequência. O subdesenvolvimento da América Latina provém do desenvolvimento alheio e continua alimentando-o (GALEANO, 1978, p. 396).

Não há espaço para grandeza nas Américas além daquela posta por nossos colonizadores, mas isso, aparentemente, ninguém havia dito para o Brasil. Esse pensamento que cultivamos, de que éramos aliados e não explorados, fez nascer junto com essa mania de grandeza o que chamo de primária ignorância. Dificilmente nos colocamos como parte do movimento decolonial, porque sequer nos entendemos enquanto latino-americanos. A pesquisa mexicana “*As Américas e o Mundo: Opinião Pública e Política Externa*”, de 2014/2015, aponta que apenas 4% dos brasileiros se considera latino. Tampouco somos norte-americanos ou europeus. Ficamos com o título, apenas de “brasileiros”, para ver se assim nos enturmamos com os “gigantes”. Não raramente brasileiros irão associar latino-americanos somente às pessoas mexicanas e/ou cubanas. Isso diz da insensibilidade em relação à própria história.

A ignorância reiterou nosso lugar: o de país que se envergonha de quem é, por estupidez assumida ou por falta de acesso a essa discussão, mas com a vergonha como fio condutor desse sentimento. E a partir daí enorme incompreensão. A negativa. A não aceitação, uma vez que apontado não mais como “brasileiro”, mas como “latino”, não importando a sua classe social, a sua cor de pele, a sua posição no mundo. Um brasileiro nos Estados Unidos é sempre um latino. E é, para nós, tão difícil aceitar isso porque nos deparamos com uma situação em que achávamos que nunca passaríamos por: a de não sermos parte do “primeiro mundo”.

É por essa razão que pensar o Brasil a partir de uma perspectiva decolonial se faz urgente. Há pelo país grandes movimentações, seminários, colóquios e simpósios acerca dessa temática, que, contudo, ainda se restringem a um ambiente acadêmico onde nem todas as pessoas conseguem acessar, sendo ela discutida somente entre doutores. É um grande pontapé inicial, haja vista todas as problemáticas apresentadas acima, mas há uma necessidade de se discutir essas questões junto às pessoas que ainda sofrem com o processo colonizador nos dias atuais: negros, indígenas, mulheres e LGBTQs.

Parte fundamental de um processo de decolonização é entender o que vem sendo feito a partir dessa problemática, ainda que não carregue consigo este nome. Não raramente, essa será a realidade das periferias brasileiras. Em termos de cultura, são exaltados seus ritmos afetivos, como funk, samba e pagode. Não se vê, por exemplo, pessoas reunidas em uma comunidade para ouvir grandes nomes do *jazz* ou do *blues*. Talvez tenha sido

² “Percebe-se que o distanciamento do Brasil atinge até mesmo a instância sintática, pois é necessário ali também evidenciá-lo” (KAISEN, 2019).

esse o encantamento que Hélio Oiticica e Lygia Pape encontraram ao subir os morros cariocas: nas comunidades é possível se deparar com a genuína expressão da brasilidade. As pessoas ali vivem a decolonialidade ao passo que elas mesmas, em suma maioria, nem sabem da existência deste termo. A potência se dá pelo caráter genuíno da experiência, que carrega mais do que os estudos teóricos. Carrega a espontaneidade da prática, a existência atravessada por um processo decolonial desde o seu nascimento.

Se esse movimento é mais forte dentro dos espaços acadêmicos, e estes estão sendo severamente ameaçados por um governo insensato e autoritário, como difundir a discussão em outros âmbitos? Ativar esse pensamento no local de flerte primário proposto pela decolonialidade, as margens e fronteiras. Porque essas pessoas vivenciam isso, não dão o nome que nós, pesquisadores acadêmicos, damos. Mas é parte de sua rotina. Ativar esse pensamento em outros espaços de ensino, anteriores à universidade. Os ensinamentos fundamentais e médios são cruciais para a formação intelectual de uma pessoa, seguir ensinando que em 1500 o Brasil foi descoberto e não invadido e explorado, resultando num sistema genocida que nos afeta até hoje, é seguir tapando o sol com a peneira. Ativar esse pensamento na arte, haja vista que ela é atravessada o tempo inteiro por referências europeias, no ensino e no fazer. E é justamente por ter o entendimento que uma agitação decolonial está acontecendo aqui, que proponho não a criação, mas a ativação desse pensamento. Porque internamente ele faz parte de nossa constituição pessoal. No fundo, sabemos de nossa potência. Nos calam e assumimos uma posição de submissão perante o colonizador porque existe um trabalho árduo para que não entremos em ebulição. E é por isso que por essas bandas de cá o pensamento decolonial tem que ser ativado. É pegar aquilo que nos constitui — em essência, não o que nos foi imposto — e sentir orgulho. É vivenciar o Brasil, não o *Brazil*. Com “s”, com nome de brasileiro, vermelho da cor da liberdade.

II. O que é um desenho sudaca?

Entender a importância da aplicação do pensamento decolonial no Brasil é só uma das problemáticas dessa pesquisa. Tomando o direcionamento para o recorte que faço, dentro do campo imagético, é importante elucidar acerca do título: desenho sudaca. O termo em questão diz de uma maneira pejorativa que alguns espanhóis utilizam para se referir às pessoas sul-americanas. O sufixo “aca” é utilizado também para conotar desrespeito, desdém, pequenez — assim como o sufixo “eco” no português — e através de um discurso que se sustenta em bases hierárquicas provenientes da colonização, onde espanhóis se entendem melhores que sul-americanos, o termo sudaca passou a integrar os vocabulários dos preconceitos hispânicos.

Então, se o termo em questão é ofensivo, por quê utilizá-lo? Para fazer algo que as pessoas latino-americanas sabem fazer muito bem: subverter o que vem do Norte. A primeira artista que tenho conhecimento de utilizar o termo por um viés subversivo é a cantora argentina Susy Shock*, que se apresenta enquanto “artista trans sudaka” — podendo ser uma variante a palavra com “c” ou com “k” — mas aparentemente, é comum de se encontrar quem também faça essa subversão no Chile, como foi feito por Hija de Perra*, e em outros países da América do Sul.

Portanto, o termo engolido e vomitado por nós tem em si um cunho completamente político e até panfletário³, ousado dizer. No que chamo de desenho sudaca, utilizo-o para se referir ao meu próprio trabalho de desenho, muitas vezes incompreendido dentro da universidade justamente por ser considerado panfletário. É um desenho que é decolonial por si só, mesmo quando a proposta não é diretamente a construção de imagens com a temática da América Latina. O fato de eu entender a minha produção, seja no desenho ou na performance, como “sudaca”, já parte da premissa que se trata de uma imagem decolonial.

*Susy Shock é escritora, poeta e cantora argentina. Se intitula enquanto “artista trans sudaka”.

*Hija de Perra foi uma modelo, performer, estilista, produtora e diretora de espetáculos chilena, falecida em 2014.

³ É comumente chamada de “arte panfletária” aquele trabalho popular visivelmente atravessado por questões políticas ou ativistas, onde a ideia central é buscar a compreensão através do realismo da situação proposta. Nas artes visuais, preocupa-se mais a difusão da imagem do que sua plasticidade e por isso, muitas vezes, é representada através de panfletos e/ou publicações independentes variadas. A arte panfletária segue um caminho oposto ao proposto pelo mercado e, por isso, não é vista com bons olhos por artistas mais tradicionalistas.

III. Grafismos travestis: o bajubá

Quando enuncio o termo “grafismos travestis” imediatamente surge uma enorme confusão na cabeça de quem lê. Dizer que, na verdade, é uma nomenclatura que dei ao bajubá, também não adianta muita coisa. Devemos ir por partes, com respeito e cuidado aqui. Primeiro precisamos entender o que são grafismos. Entende-se por grafismos os modos de representação e/ou escrita das palavras de uma determinada língua, são as grafias, as particularidades da escrita de um indivíduo e/ou grupo. Quando pensamos nos grafismos enquanto manifestação artística ou cultural, não raramente pensaremos nos grafismos indígenas — sendo eles a exata referência para a nomeação que dei ao bajubá —, o que nos dá uma boa dimensão do que pode vir a ser o grafismo travesti. Os povos indígenas utilizam os grafismos também como uma espécie de código de comunicação tanto com seu grupo quanto com outros grupos, com suas divindades, nas regiões onde vivem. É um tipo de marcador, uma concepção de seu lugar no mundo. É, também, um marcador social. Bem como o bajubá.

O bajubá é um socioleto, ou seja, é a variante de uma língua, falada por um grupo social. Antilinguagem, pois possui decodificações onde o entendimento só é possível para os falantes fluentes nessa língua. E as falantes são, exatamente, as travestis. Linguagem e pessoas decoloniais por si só. Explico: é uma identidade fundamentalmente brasileira. Isso quer dizer que travesti enquanto uma identidade de gênero, ou seja, o “gênero com o qual uma pessoa se identifica, que pode ou não concordar com o gênero que lhe foi atribuído quando de seu nascimento” (JESUS, 2012, p. 14), existe somente no Brasil.

A comunicação entre travestis se dá, em primeira instância, através do bajubá. O socioleto é um marcador social dessa população, diz de territorialidade, de pertencimento. O bajubá se trata de uma linguagem de tradição oral e, por essa razão, pouco se tem documentado sobre ela atualmente. Na maioria dos casos, pessoas que estudam ou estudaram essa linguagem defendem que ela tem origem no iorubá-nagô, línguas africanas. Mas, voltando à história da África, no período colonial, os povos que foram trazidos para Minas Gerais — que é o foco desta pesquisa — foram os povos banto. Dentro desses povos existem centenas de etnias. Portanto, são consideradas, ainda, as contribuições kikongo e umbundo. A palavra bajubá significa “novidade”, “notícia”, “fofoca”, ou seja, diz de comunicação. Essa linguagem é resultado da mescla do português com as línguas africanas citadas, e mais recentemente, o bajubá também recebeu contribuições do inglês, francês e italiano.

O bajubá é uma linguagem das ruas, construída nas *pistas*⁴. Muitas travestis são contra as pesquisas acerca do socioleto — podendo ser esse um fator que contribui por uma

⁴ Nome pelo qual as travestis que se prostituem chamam as ruas e avenidas nas quais trabalham.

escassez documental — pois acreditam que pode ser prejudicial para elas que outras pessoas saibam de sua língua, deixando-as ainda mais vulneráveis. E estão certas. Em 1995, a travesti Jovanna Baby organizou um dicionário de bajubá, o *Diálogo de Bonecas*, com o intuito de auxiliar travestis a se familiarizarem com a língua para que pudessem entender possíveis alertas de travestis veteranas, e para evitar golpes de cafetinas. Acontece que o dicionário acabou sendo difundido para além das travestis, o que gerou certo desconforto.

Existe uma certa confusão a respeito da língua: é bajubá ou pajubá? A resposta é: ambos. Em determinadas regiões se diz com “b”, em outras com “p”. Como tudo que é de tradição oral, a história pode ter sido contada de maneiras diferentes, em diferentes locais. Um apontamento pertinente que pode ter ocasionado a confusão é que ambas as palavras são bilabiais, ou seja, são articuladas pelo toque dos lábios, superior e inferior. Acontece, por exemplo, com palavras que começam com “b”, “p” e “m”. Então, bajubá e pajubá sempre serão a mesma coisa. Há também outra nomenclatura para esse socioleto, bate-bate, utilizado em regiões ao sul do Brasil. Optei por manter bajubá por ser o nome pelo qual aprendi a falar essa língua, em 2011, e por ser como todas as travestis que conversei para a elaboração desta pesquisa a conhecem.

O bajubá é uma linguagem bastante performática, pois parte importante de sua fala são os gestos que a acompanha. Os altos gritos, os cabelos que são jogados para frente e para trás, o bater as palmas das mãos, as variadas entonações para se expressar. Motivo esse, inclusive, que faz com que as travestis tenham fama de pessoas histéricas, escandalosas, que é mais um resquício da misoginia, que tem como alvo o ódio não só pelas mulheres, mas pelo feminino, ainda que não performado por uma mulher.

O bajubá é falado de norte a sul do Brasil — por isso o identifico enquanto linguagem decolonial — mas possui variações determinantes de uma cidade para outra, de um estado para o outro. Ou seja, a regionalidade é também um marcador dessa língua. Isso se dá pelo fato das travestis que trabalham com prostituição migrarem constantemente por muitas cidades e estados. E assim o bajubá (ou pajubá, ou ainda bate-bate) viaja junto com elas, modificando-se através do sotaque, da supressão ou do acréscimo de letras e palavras.

Em 1998, a antropóloga Cristina de Oliveira Florentino* defendeu seu mestrado sobre travestis de Porto Alegre. No capítulo 2, ela dedica a elucidação do bate-bate, como é conhecido o bajubá no sul do Brasil. E justifica que o conhecimento de verbetes isolados da língua por parte de outras pessoas não representaria perigo eminente para as travestis, haja vista que elas utilizam recursos linguísticos complexos para a construção das frases. A pesquisadora elenca duas possibilidades de utilização do bate-bate; termos de tratamento e termos de referência:

*Cristina de Oliveira Florentino é antropóloga, autora da tese “Bicha tu tens na barriga, eu sou mulher...”, defendida em 1998, na Universidade Federal de Santa Catarina.

Termos de tratamento são aqueles empregados para se dirigir ao interlocutor, podendo, ou não, informar sobre a situação da pessoa dentro de determinado sistema classificatório. Por **termos de referência** entendo aqueles empregados para se referir a alguém e que informam sobre a situação da pessoa dentro de determinado sistema classificatório (FLORENTINO, 1998, p. 75-76).

Ela exemplifica essa diferença a partir da relação entre as travestis, em que os termos “mais usuais são **mona, mana, amapôa, bicha e travesti**. Destes, os quatro primeiros são termos de tratamento e o último é somente referência” (FLORENTINO, 1998, p. 76). A pesquisadora elucida que a base do bate-bate, ou bajubá, é a estrutura gramatical da língua portuguesa e o que ocasiona estranhamento, é o fato de mesclar essa estrutura gramatical às expressões provenientes das linguagens africanas, as modificando ou não, mas muitas vezes gerando o que a pesquisadora chama de “palavras-híbridas” (FLORENTINO, 1998, p. 76), possibilitando, assim, ampliar os significados e as estruturas do discurso.

Em dicionários de iorubá-nagô, utilizados em terreiros de candomblé, por exemplo, é possível encontrar várias palavras que também são utilizadas no bajubá. Mantendo sua tradução original ou ressignificando-as. Yeda Pessoa de Castro* aponta que em um levantamento feito em 2010 por Kary Jean Falcão Gonçalves*, no qual constam cento e oitenta e nove palavras da nomeada linguagem LGBT, cento e quinze são provenientes de linguagens africanas.

Larissa Pelúcio* aponta como a colonialidade ainda atravessa as populações marginalizadas. A pesquisadora apresenta uma categoria de travestis chamada *tops* ou *européias*. Essas travestis são aquelas que, de certa maneira, conquistaram uma ascensão no meio em que vivem. Não precisam se prostituir nas pistas todas as noites, possuem anúncios nos sites especializados para acompanhantes, fizeram/fazem filmes eróticos e vivem ou viveram uma parte da vida na Europa⁵. Para ser considerada *top*, uma travesti precisa além do que já foi citado, possuir gastos significativos com seu corpo: extensões capilares, próteses de silicone, clareamento dental, pele bem cuidada. Além de falar mais de um idioma. E é aí que entra a problemática, pois, nos vários idiomas que uma *top* pode falar, o bajubá não é um deles. A pesquisadora aponta a partir da narrativa de uma travesti considerada *top*, que mencionou que na casa onde morava, o bajubá era ato infracional:

*Yeda Pessoa de Castro é etnolinguísta, Doutora em Línguas Africanas, com vários trabalhos publicados sobre as relações culturais e linguísticas Brasil-África.

*Kary Jean Falcão Gonçalves é Mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade Federal de Rondônia.

* Larissa Pelúcio é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos. Suas pesquisas abordam temas como sexualidade, saúde, corporalidade, travestilidade e gênero.

⁵ A rota mais comum da prostituição europeia consiste na Inglaterra, Itália e França, mas não é uma regra, podendo as travestis migrarem para vários outros países. Essa pode ser a razão de o bajubá ter recebido contribuições do inglês (“close”), do francês (“larjô”; “bafão”) e do italiano (“guanto”).

As tops têm que falar outros idiomas, mas não devem falar o bajubá ou pajubá (usa-se ambos os termos), gíria própria das travestis, que tem sua origem no iorubá-nagô. Lembro-me de Mariana Nogueira, uma top, comentando que na casa onde morava havia uma caixinha para se depositar a multa de R\$ 1,00 por se falar bajubá. Essa recusa sugere mais um passo no processo de “embranquecimento” (e conseqüente ascensão social) que a ida para a Europa parece coroar. Assim, uma top deve evitar termos em bajubá, que além de ser uma linguagem da rua, dos espaços de exclusão, tem sua origem na cultura afro-brasileira (PELÚCIO, 2009, p. 101).

Posto isso, a pesquisadora nos apresenta um outro lado do bajubá: para além da linguagem que guarda a integridade física das travestis, que é um demarcador de sociabilidade, de territorialidade, é também uma linguagem rejeitada e discriminada por uma parcela de travestis que, seduzidas por um sonho eurocêntrico, acreditam que a cultura e vivência europeia são mais significativas, sendo posto de lado o que marca sua brasilidade. Assim, o bajubá acaba por se configurar enquanto uma linguagem decolonial.

Importante elencar a fala de Gabriela Costa de Araujo* que complementa essa questão de colonização e higienização que algumas travestis passam a reproduzir, a partir de sua ascensão:

Devido ao “aniquilamento” da originalidade da cultura negra, um povo colonizado toma um posicionamento diante da linguagem da nação civilizadora, assimilando seus valores. Assim quanto mais se rejeitar a negritude e a cultura negra, mais branco será. Essa análise colabora para pensar como o bajubá circula, por se tratar de uma linguagem de origem em uma língua africana, e por ser comumente utilizada na rua, se configurando como uma linguagem marginal, o seu uso é condenado, [...] de modo que há a busca por embranquecimento e higienização social (ARAUJO, 2018, p. 48).

Há algumas travestis, a exemplo de Jovanna Baby, a organizadora do *Diálogo de Bonecas*, que não incorporam as palavras provenientes dos idiomas da Europa no bajubá. Como ela diz em entrevista realizada com Araujo (2018), “É uma palavra das monas que foram para a Europa e voltaram para o Brasil” (BABY, 2017, *apud* ARAUJO, 2018, p. 127). Provocando, deste modo, uma permanência na centralidade do bajubá enquanto uma linguagem mesclada entre a língua portuguesa falada no Brasil e as línguas de origem africana.

Retomando o bajubá a partir da linguística, é notória a complexidade com a qual as travestis utilizam o socioleto. Não só pela estruturação gramatical, mas também pela alteração da grafia de algumas palavras e da ressignificação de outras. Por exemplo, na frase “*a mona cá*”. Pode significar tanto “a travesti aqui” (que está ao lado, geograficamente próxima) quanto pode identificar a própria travesti falante, se seguido de um gesto de auto-identificação. Mas no primeiro caso, de se referir a outra travesti, pode ser utilizado a alteração da grafia “*cá*”, para mascarar ainda mais o fato de estar se referindo à outra travesti que está próxima, acrescentando o sufixo — inventado pelas próprias travestis — “*ismi*” ao final da palavra, ficando “*a mona cáismi*”. Da mesma maneira se fosse para localizar outra travesti que está distante, em outra parte da pista, por exemplo, transformando a expressão de “*a mona lá*” para “*a mona láismi*”. Mas não é somente nas palavras de localização que se aplica o sufixo e sim em qualquer palavra do bajubá, para mascarar o máximo possível uma frase que não pode ser compreendida. No segundo caso, ao dizer, por exemplo, “*a mona cá está uó*”

gestualmente indicando que a mona no caso é a própria travesti que diz a frase, então significa “*eu estou mal*”, subvertendo os tempos verbais da língua portuguesa e postulando, ainda assim, uma comunicação com seus pares.

O bajubá possui duas palavras que são, praticamente, os verbos auxiliares para a construção de qualquer frase, em qualquer tempo. São exemplos das “palavras híbridas” (FLORENTINO, 1998) as quais, somente com uma compreensão mínima de alguns verbetes — que é o que se propõe essa pesquisa, inclusive, pois como dito se trata de uma linguagem de proteção dessa população — não será possível decifrar. Se trata das palavras “*aqüenda*” e “*desaqüenda*”.

[...] os termos *aqüendar* e *desaqüendar* são fundamentais para a indicação de determinadas ações, pois funcionam como auxiliares. Isto faz com que ocupem uma importante posição nesta linguagem. Seus significados variam conforme o termo ou expressão que os acompanham, não existindo, desta forma, uma tradução literal para os mesmos. Em alguns casos, mesmo sabendo o significado do termo ou expressão que os acompanham, as frases só serão entendidas quando estiverem contextualizadas. Um exemplo seria a expressão *aqüenda o otim*, que pode significar simultaneamente, **olhe a bebida**, ou **pegue a bebida**, ou **tome a bebida**, etc. Sabe-se que a oração está apontando para algo referente a **bebida**, por causa da palavra *otim*, mas a ação não poderá ser compreendida nessas circunstâncias (FLORENTINO, 1998, p. 75).

Importante buscar, também, a elucidação do tronco etnolinguístico originário do bajubá, o dos povos bantos. Como mencionado anteriormente, a principal ideia que pesquisadores defendem, é que o bajubá nasce do iorubá-nagô, a partir dos ritos de candomblé, o que não está errado. Mas dentro de um grupo etnolinguístico tão amplo, deve-se buscar mais informações já que o iorubá-nagô corresponde a somente um dos desmembramentos linguísticos desses povos. É importante considerar duas semelhanças entre o iorubá-nagô e o bajubá: ambos possuem como característica serem idiomas tonais, ou seja, a maneira como é sonoramente pronunciada a vogal, servirá como um marcador para a diferenciação de dois fonemas. E, comumente, não em todos os casos haja vista a complexidade apresentada pelo bajubá, a estrutura oracional é a **SVO** ou **sujeito-verbo-objeto**. Em primeira instância, elucidar geograficamente esses povos e línguas se faz importante. Os povos bantos são grupos linguísticos subsaarianos, ou seja, habitam o território ao sul do deserto do Saara. “[...] 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda a extensão abaixo da linha do equador, correspondente a uma área de 9.000.000 km²” (PESSOA DE CASTRO, 2001, p. 25). Em seguida, a pesquisadora apresenta um panorama das famílias e troncos etnolinguísticos em África, sendo os povos bantos parte da primeira classificação (2001, p. 28):

I. CONGO-CORDOFANIANO (Niger-Congo + Cordofaniano): línguas subsaarianas, faladas por centenas de povos negro-africanos, praticantes das mais diversas formas de religião, das nativas tradicionais às de imposição colonial cristã e islâmica, ocupando um vasto território que se estende da direção sul do Saara ao cone sul-africano e do Atlântico ao Pacífico. Compreende duas famílias:

I.A. *Niger-Congo*, do Senegal ao Golfo do Benim, na Nigéria, englobando os povos *oeste-africanos*, de línguas tradicionalmente chamadas “sudanesas”, distribuídas em seis ramos:

I.A.1. *Atlântico Ocidental* (uolofe, fulani, serere, diola,...)

I.A.2. *Mandê* (solinquê, suçu, manlinquê, bambara....)

I.A.3. *Voltáico* (Gur) (senufo, moci, grunce, bariba....)

I.A.4. *Kwa* (iorubá, ibô, ijó, fon, ewe, gun, mahi....)

I.A.5. *Benue-Congo*,

a. as línguas do platô (cambari, birom...) e da região do Cross-Rivers (ibíbio, efíque...), na confluência dos rios Níger e Benue, na Nigéria;

b. as línguas do grupo bantunídeo: bitare, mambila e *banto*.

I.A.6. *Adamaua Oriental*, línguas da República Centro-Africana (adamaua, imbaca, songo....)

I.B. *Cordofaniano*, um pequeno grupo de línguas pouco conhecidas, faladas em uma das regiões do Cordofão, no Sudão.

No mesmo livro⁶ em que nos são apresentadas todas essas informações, a pesquisadora traz um vocabulário de palavras em várias dessas línguas e é notório como a migração das palavras provenientes da família *Kwa* — a qual pertence o iorubá — para o bajubá possuem alterações de grafias, as quais se perpetuam na medida em que a língua transita de estado em estado do Brasil. Por exemplo, a palavra “*ubatá*” ou “*batá*”, em *Kwa*, significa “sapato”, “calçado”, “chinelo”. No bajubá, como apontado na dissertação de Florentino (1998), sapato se diz “*abatá*” ou “*apatá*”. Em Minas Gerais, também se usa “*obatá*”. O mesmo se aplica em “*oxó*”, que no sul do Brasil significa “roupa” e em Minas Gerais, “camisinha” — sendo a expressão para “camisinha”, no Sul, “*oxó de neca*” (“*oxó*” = roupa + “*neca*” = pênis).

Assim, encerro o capítulo com a esperança de ter elucidado um pouco a complexidade por trás da tão dinâmica criação de uma linguagem própria, feita por pessoas que não são consideradas detentoras de capacidades intelectuais, haja vista a marginalidade na qual transitam. Mas que afrontam esse senso-comum, mostrando o quão potente é o poder de criação das travestis. Produzindo uma antilinguagem para sua própria sobrevivência, uma antilinguagem de resistência e também carregada de plasticidade e complexidade. Em contrapartida, espero ter conseguido respeitar a escolha de uma não difusão absoluta do bajubá, assegurando, assim, a perpetuação dessa linguagem entre minhas iguais.

⁶ PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares Africanos na Bahia* / Yeda Pessoa de Castro - Rio de Janeiro, RJ: Topbooks, 2005.

IV. O bordado contemporâneo em Minas Gerais

Para entendermos o que é o bordado contemporâneo, principalmente em Minas Gerais, é necessário que voltemos alguns anos. Foi durante a ditadura militar de Augusto Pinochet que o bordado se tornou peça importante na luta contra violações de direitos humanos, através de um grupo de mulheres da *Isla Negra*, no litoral central do Chile, conhecidas por realizarem uma técnica têxtil chamada de *arpilleras*. Essas mulheres bordavam os nomes dos desaparecidos pelo regime, narravam os abusos e as violações de direitos que sofriam por parte dos militares, mostravam como era a vida que levavam sob as miras dos ditadores, sendo a cantora Violeta Parra parte deste movimento, e tendo ela exposto seus bordados *arpilleros* no Museu do Louvre, em Paris. Roberta Bacic*, no catálogo *Arpilleras da resistência chilena* (2012), aponta em que consiste a técnica:

Assim como as *arpilleras* originais que as inspiraram, estas foram montadas em suporte de aniagem, pano rústico proveniente de sacos de farinha ou de batatas, geralmente fabricados em cânhamo ou linho grosso. Toda a costura é feita à mão, utilizando agulhas e fios. Às vezes são adicionados fios de lã à mão ou em crochê, para realçar os contornos das figuras. Normalmente, o tamanho dessas obras era determinado pela dimensão do saco. Uma vez consumido seu conteúdo, ele era lavado e cortado em seis partes, possibilitando assim que o mesmo número de mulheres bordasse sua própria história, a de sua família e de sua comunidade. A tela de fundo se chama *arpillera*, dando o nome a essa expressão artística popular (BACIC, 2012, p. 8).

Essas mulheres e a técnica popular se tornaram conhecidas internacionalmente, sob o nome de “tapeçarias da difamação”. “Enquanto muitas mulheres se dedicavam a essas tarefas em oficinas de *arpilleras* [...], a imprensa oficial se dedicava a negar essa realidade e também a denunciar ofensivamente o trabalho realizado pelas artesãs tapeceiras” (BACIC, 2012, p. 10). O fato é que essas mulheres, através dessa técnica têxtil, desenvolveram grandes representações visuais de denúncias em um tempo marcado pela intolerância e opressão.

Esse movimento reverberou em outras partes do mundo, sendo a técnica *arpillera* o principal fio condutor para pensar o bordado enquanto linguagem política, atualmente. Não foi diferente com o Brasil. As *arpilleras* brasileiras se dão, em primeira instância, através das mulheres do MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens). Foi em 2013 que o movimento chileno inspirou o coletivo de mulheres a utilizarem a técnica *arpillera* para realizarem denúncias sobre as violações que vinham sofrendo.

* Roberta Bacic é pesquisadora em direitos humanos, curadora e colecionadora de bordados *arpilleros*, nascida no Chile.

E assim se dá, até os dias atuais, o trabalho das mulheres do MAB com a técnica *arpillera*. Ressignificando o lugar de “ser mulher”, subvertendo assim, o trabalho que um dia foi um marcador de inferiorização do gênero feminino, atribuindo a ele um suporte para denúncias por todo o país, sendo utilizado como forma de luta popular e demarcação territorial. Aconteceu com o processo de construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em Altamira (Pará), aconteceu com o crime ambiental da empresa Vale, em Mariana (Minas Gerais) e novamente com o crime ambiental da empresa Vale, em Brumadinho (Minas Gerais).

Quando menciono, no título, o bordado contemporâneo em Minas Gerais, me refiro aqui ao bordado produzido neste tempo em que vivo. Importante elucidar, pois, existe uma discussão atual sobre o lugar do bordado na arte contemporânea e, nesse caso, não é disso que se trata. Posto isso, o caráter do bordado contemporâneo em Minas Gerais, pode ser ao meu ver, dividido em quatro eixos principais: o **bordado tradicional**, que normalmente é passado de geração para geração, que estampam panos-de-prato, caminhos-de-mesa, tapetes, toalhas, etc. Cujos riscos⁷ são os mais tradicionais de se encontrar no bordado, como flores, animais, corações. Geralmente é fonte de renda para a família que o produz, normalmente encontrado em feiras de artesanato. O segundo eixo, considero o **bordado político**, este que nasce como um desmembramento, ainda que inconsciente, das *arpilleras*. Que serve como suporte de denúncias ou, ainda, como suporte de mensagens de empoderamento feminino, sendo difundido entre grupos feministas. Como aponta a escritora chilena Marjorie Agosin*, “O discurso da *arpillera* não é especulativo nem teórico, é concreto e vivencial, centrado em uma costura específica que, por meio de códigos perfeitamente decifráveis, testemunham o que a voz não pode exclamar” (AGOSIN, 1985, *apud* JARA, 1988, p. 10). Como terceiro eixo, considero o **bordado livre** que, por sua vez, representa grande parte dos bordados que vemos principalmente na internet. É um bordado que rompe com os riscos mais tradicionais, mas que utiliza basicamente os mesmos pontos (exceto no caso do bordado ponto-cruz). No bordado livre é comum a presença de letras mais elaboradas, desenhos mais soltos e ampliação do suporte, dos tecidos convencionais, como o algodão cru, por exemplo, para jaquetas jeans e bonés. É mais incorporado pela moda por carregar uma estética que é presente, também, no design gráfico, haja vista que marcas utilizam dessa técnica para criação de logos, por exemplo. Como quarto eixo, considero os **bordados de fé**, os que são produzidos pela população indígena, onde narram seus ritos, demonstram fé às suas Divindades. E pela população das guardas de congado, onde o bordado é presente nos estandartes, dedicados principalmente a Nossa Senhora do Rosário. Esses últimos, acabam atravessando outros dois eixos, pois não deixa de ser um bordado tradicional, considerando que é parte da tradição desses povos e, em alguns casos fonte de renda para eles; acaba atravessando também o bordado político, pois são feitos a partir de experiências vivenciais e tornam-se atos de resistência, além de perpetuação das suas crenças.

Acredito que o bordado é um suporte de questionamento da própria arte, já que por mais que ainda faça parte da categoria das técnicas desprezadas, percebe-se um interesse em torno desta linguagem, confrontando assim o abismo inventado que separa arte e artesanato. Torna-se difícil pensar uma bibliografia específica para o bordado, já que

⁷ Comumente, bordadeiras irão se referir aos desenhos como “riscos”.

*Marjorie Agosin é uma premiada escritora chilena, desenvolvendo obra sobre direitos humanos.

não se construiu uma história tão sólida como a história da pintura, da escultura ou do desenho. Não se encontram os “gênios” ou “grandes mestres” do bordado, como se encontram os da pintura. Sendo assim, as referências se materializam nas figuras das bordadeiras do interior de Minas Gerais. Nas *arpilleristas* de outrora e dos dias atuais. Nas mulheres que denunciam violações de direitos humanos, crimes ambientais, mas também nas mulheres que bordam ponto-cruz para vender nas feiras de artesanato, também nas mulheres que bordam sua fé, ou que fazem bordados tencionando o lugar do design. A verdade é que o bordado contemporâneo em Minas Gerais é tão amplo quanto sua história, que não é contada e que dificilmente será, a não ser pelo esforço das próprias bordadeiras, que se preocupam em contar e manter uma história que é tão parte da construção deste Estado, quanto qualquer outra característica tradicional que o compõe. O bordado contemporâneo em Minas Gerais é um lugar de (re)encontros com memórias, com fazeres, com outras possibilidades que englobam tanto uma produção de pensamento, quanto uma produção técnica. Se não fosse assim, não seria possível realizar esta pesquisa.

Referências Bibliográficas

Araujo, Gabriela Costa 2018 (Re)encontrando o Diálogo das Bonecas: o bajubá em uma perspectiva antropológica - Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Uberlândia, MG).

Arpilleras: atingidas por barragens bordando a resistência. Direção do Coletivo de Mulheres do MAB. Produção independente, 2019. 143 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PEu-AATb3TU>.

Bacic, Roberta 2012 História das Arpilleras. Em: Arpilleras da resistência política chilena (Brasília: Biblioteca Nacional).

Castro, Yeda Pessoa De 2001 Falares Africanos na Bahia - Um Vocabulário Afro-Brasileiro (Rio de Janeiro, RJ: Topbooks).

Florentino, Cristina de Oliveira 1998 Bicha tu tens na barriga, eu sou mulher... - Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Florianópolis, SC).

Galeano, Eduardo 2018 (1971) As Veias Abertas da América Latina (Porto Alegre, RS: L&PM Pocket).

Jara, René 1988 El revés de la arpillera - perfil literario de Chile (Madrid, Espanha: libros Hiperión).

Jesus, Jaqueline Gomes de 2012 Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos (Brasília: Autor).

Mombaça, Jota 2015 Curso Kuir com Jota Mombaça em Recife gratuito e não recomendado para homens cis heterossexuais. Disponível em: <https://monstruosas.milharal.org/2015/08/11/kurso-kuir-com-jota-mombaca-em-recife-gratuito-e-nao-recomendado-para-homens-cis-heterossexuais/>

Paleólogo, Constantino 1960 O Brasil na América Latina (Rio de Janeiro, RJ: Edições O Cruzeiro).

Pelúcio, Larissa 2009 Abjeção e Desejo - Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids (São Paulo, SP: Annablume, Fapesp).

