

ZION MOHAMAD SLEIMAN

**ENTRE MUNDOS E FRONTEIRAS: UMA AUTOETNOGRAFIA A PARTIR DE O
SILÊNCIO DO ALBATROZ**

ZION MOHAMAD SLEIMAN

**ENTRE MUNDOS E FRONTEIRAS: UMA AUTOETNOGRAFIA A PARTIR DE O
SILÊNCIO DO ALBATROZ**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação Interdisciplinar em
Estudos Latino-Americanos da
Universidade Federal da Integração
Latino-Americana, como requisito final à
obtenção do título de Mestre em Estudos
Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Marcos de Jesus
Oliveira

Co-orientadora: Profa. Dra. Andréa
Browning Gill

ZION MOHAMAD SLEIMAN

**ENTRE MUNDOS E FRONTEIRAS: UMA AUTOETNOGRAFIA A PARTIR DE O
SILÊNCIO DO ALBATROZ**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação Interdisciplinar em
Estudos Latino-Americanos da
Universidade Federal da Integração
Latino-Americana, como requisito final à
obtenção do título de Mestre em Estudos
Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos de Jesus Oliveira
Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA

Co-orientadora: Profa. Dra. Andréa Browning Gill
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Profa. Dra. Angela Maria de Souza
Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA

Prof. Dr. Vicente Tchalian
Universidade Federal do Mato Grosso - UFMT

Foz do Iguaçu, 29 de abril de 2026.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

S633e

Sleiman, Zion Mohamad.

Entre mundos e fronteiras: uma autoetnografia a partir de O Silêncio do Albatroz / Zion Mohamad Sleiman.
– Foz do Iguaçu, 2026.
104 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu-PR, 2026.

Orientador: Marcos de Jesus Oliveira.

Coorientadora: Andréa Browning Gill.

1. Autoetnologia. 2. Transgeneridade. 3. Arabilidade. 4. Racialização. 5. Exílio. I. Oliveira, Marcos de Jesus. II. Gill, Andréa Browning. III. Título.

CDU 316.347:39

Ao menino que gritava em silêncio diante
do espelho, vestindo um corpo que não o
representava.

Ao menino árabe nascido na fronteira,
que sobreviveu às guerras íntimas e
externas, que cruzou oceanos e tradições,
que apanhou por ser livre e por sonhar.

Ao menino que chorava escondido, mas
que nunca deixou de correr pelas
montanhas do Líbano nem de se imaginar
voando sobre as fronteiras invisíveis
impostas pela cultura, pela religião e pela
ignorância.

Dedico este trabalho às minhas memórias
que doem, mas que me fundaram.

E a todas as pessoas trans,
especialmente as que vêm de territórios
complexos como os meus, para que
saibam: existe vida depois da dor. Existe
dignidade na verdade. Existe liberdade na
travessia.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer os caminhos por onde passamos e os encontros que nos permitiram continuar. Esta dissertação só foi possível porque muitas mãos me sustentaram, muitas vozes me ensinaram e muitos afetos me atravessaram.

Aos meus ancestrais, árabes, libaneses, indígenas e tantos outros que vivem em mim, por me legarem a memória, o silêncio, a resistência e a fé. Que essa escrita seja um elo entre o que fui, o que sou e o que ainda serei.

Aos meus orientadores, que acolheram este trabalho com generosidade e sensibilidade. Obrigado por confiarem no meu processo, mesmo quando ele fugia às normas e desafiava as estruturas. Sua escuta foi essencial para que esta dissertação pudesse ser escrita com verdade.

Agradeço aos meus colegas, amigos e amigas do mestrado, especialmente àqueles que me olharam com humanidade, respeito e afeto. Em um espaço muitas vezes hostil, a amizade de vocês foi respiro e resistência.

Às pessoas trans, travestis, migrantes e racializadas que cruzaram meu caminho e me ensinaram a sobreviver com dignidade e alegria, vocês são farol. Cada uma das páginas deste trabalho carrega um pouco de vocês. Sem a coletividade, eu não teria chegado até aqui.

Às redes de apoio espiritual que me sustentam diariamente. Ao Islã que me ensina a honrar o silêncio, a justiça e o caminho do coração. Às minhas orações, que tantas vezes foram meu único refúgio.

À minha família escolhida, que me ama por inteiro, sem precisar me consertar. Vocês me devolveram a casa que o mundo tantas vezes tentou arrancar de mim.

Agradeço ainda às bibliotecas, aos autores e autoras que me salvaram com suas palavras. À escrita, que sempre me deu chão. E à universidade pública, que mesmo cheia de contradições, é ainda um lugar onde podemos sonhar, e lutar, por transformação.

Por fim, agradeço a mim mesmo. Ao meu corpo que não desistiu. À minha alma que insistiu. À minha voz que gritou. Eu me reconheço. Eu me honro. Eu me agradeço.

*É preciso ter um caos dentro de si para gerar
uma estrela dançante.*

Friedrich Nietzsche

*Minha existência não é resistência por escolha,
mas por sobrevivência. Eu fui forjado entre
fronteiras, entre mundos, entre guerras
internas, e é nesse entre que me tornei inteiro.*

Zion Mohamad Sleiman

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma análise autoetnográfica da experiência de um homem trans árabe que vivenciou deslocamentos físicos, simbólicos e identitários entre o Brasil e o Líbano, particularmente entre a cidade de Foz do Iguaçu (PR), na tríplice fronteira sul-americana, e diferentes territórios libaneses, como Aayteet (sul do Líbano), Beirute e Sur (Tiro). Parte-se do entendimento de que tais deslocamentos não se limitam ao plano geográfico, sendo atravessados por fronteiras culturais, religiosas, linguísticas, racializadas e de gênero que incidem na constituição da subjetividade, do corpo e das formas de pertencimento. O objetivo da pesquisa é analisar como essas múltiplas fronteiras influenciam processos de negociação identitária, resistência, perda e reinvenção ao longo da trajetória do autor, incluindo as rupturas territoriais e comunitárias associadas à transição de gênero. O principal corpus empírico consiste no diário pessoal *O Silêncio do Albatroz*, produzido desde a infância como prática de elaboração emocional e posteriormente como estratégia de sobrevivência psíquica e narrativa. O diário reúne memórias, fragmentos escritos, imagens e registros autobiográficos mobilizados nesta pesquisa como fonte documental e como dispositivo metodológico. A investigação fundamenta-se na autoetnografia crítica, inspirada nos trabalhos de Carolyn Ellis e Arthur P. Bochner, articulada a debates sobre fronteira e mestiçagem cultural em Gloria Anzaldúa, orientalismo em Edward Said, colonialidade de gênero em Maria Lugones e estudos sobre transgeneridade desenvolvidos por Berenice Bento. Os resultados evidenciam que processos de racialização de corpos árabes na América Latina produzem experiências de alteridade, suspeição e islamofobia, ao mesmo tempo em que revelam tensões entre religião e transgeneridade em contextos árabe-islâmicos. Contudo, tais experiências também evidenciam possibilidades de resistência, reinterpretação religiosa e reconstrução identitária. Conclui-se que a experiência de corpos trans árabes constitui uma forma situada de produção de conhecimento sobre fronteira, exílio, fé e pertencimento. Ao inscrever a experiência autobiográfica no campo acadêmico, a pesquisa contribui para ampliar o debate sobre transgeneridade em contextos árabe-islâmicos na América Latina e para tensionar narrativas hegemônicas sobre identidade, religião e diáspora.

Palavras-chave: Autoetnografia; Transgeneridade; Arabidade; Racialização; Exílio.

ABSTRACT

This dissertation presents an autoethnographic analysis of the experience of an Arab trans man who has undergone physical, symbolic, and identity-based displacements between Brazil and Lebanon, particularly between the city of Foz do Iguaçu (PR), located in the South American tri-border region, and different Lebanese territories such as Aayteet (South Lebanon), Beirut, and Sur (Tyre). The study is based on the understanding that these displacements are not limited to geographical movement but are crossed by cultural, religious, linguistic, racialized, and gendered boundaries that shape subjectivity, embodiment, and forms of belonging. The objective of this research is to analyze how these multiple borders influence processes of identity negotiation, resistance, loss, and reinvention throughout the author's life trajectory, including territorial and communal ruptures associated with gender transition. The main empirical corpus consists of the personal diary *The Silence of the Albatross*, produced since childhood as a practice of emotional elaboration and later as a strategy of psychological and narrative survival. The diary gathers memories, written fragments, images, and autobiographical records mobilized in this research both as documentary material and as a methodological device. The investigation is grounded in critical autoethnography, inspired by the work of Carolyn Ellis and Arthur P. Bochner, and engages with debates on borderlands and cultural hybridity in Gloria Anzaldúa, Orientalism in Edward Said, coloniality of gender in Maria Lugones, and studies on transgender identities developed by Berenice Bento. The results indicate that processes of racialization affecting Arab bodies in Latin America produce experiences of alterity, suspicion, and Islamophobia, while also revealing tensions between religion and transgender identities in Arab-Islamic contexts. At the same time, these experiences highlight possibilities of resistance, religious reinterpretation, and identity reconstruction. The study concludes that the experience of Arab trans bodies constitutes a situated form of knowledge production about borders, exile, faith, and belonging. By inscribing autobiographical experience within the academic field, this research contributes to expanding debates on transgender identities in Arab-Islamic contexts in Latin America and challenges hegemonic narratives about identity, religion, and diaspora.

Keywords: Autoethnography; Transgender identities; Arab identity; Racialization; Exile.

RESUMEN

Esta tesis presenta un análisis autoetnográfico de la experiencia de un hombre trans árabe que ha vivido desplazamientos físicos, simbólicos e identitarios entre Brasil y el Líbano, particularmente entre la ciudad de Foz do Iguaçu (PR), ubicada en la triple frontera sudamericana, y distintos territorios libaneses como Aayteet (sur del Líbano), Beirut y Sur (Tiro). Se parte de la comprensión de que dichos desplazamientos no se limitan al plano geográfico, sino que están atravesados por fronteras culturales, religiosas, lingüísticas, racializadas y de género que inciden en la constitución de la subjetividad, del cuerpo y de las formas de pertenencia. El objetivo de la investigación es analizar cómo estas múltiples fronteras influyen en los procesos de negociación identitaria, resistencia, pérdida y reinención a lo largo de la trayectoria del autor, incluyendo las rupturas territoriales y comunitarias asociadas a la transición de género. El principal corpus empírico consiste en el diario personal *El Silencio del Albatros*, producido desde la infancia como práctica de elaboración emocional y posteriormente como estrategia de supervivencia psíquica y narrativa. El diario reúne memorias, fragmentos escritos, imágenes y registros autobiográficos movilizados en esta investigación tanto como fuente documental como dispositivo metodológico. La investigación se fundamenta en la autoetnografía crítica, inspirada en los trabajos de Carolyn Ellis y Arthur P. Bochner, articulada con los debates sobre frontera y mestizaje cultural en Gloria Anzaldúa, el orientalismo en Edward Said, la colonialidad de género en Maria Lugones y los estudios sobre transgeneridad desarrollados por Berenice Bento. Los resultados evidencian que los procesos de racialización de los cuerpos árabes en América Latina producen experiencias de alteridad, sospecha e islamofobia, al mismo tiempo que revelan tensiones entre religión y transgeneridad en contextos árabe-islámicos. No obstante, estas experiencias también muestran posibilidades de resistencia, reinterpretación religiosa y reconstrucción identitaria. Se concluye que la experiencia de los cuerpos trans árabes constituye una forma situada de producción de conocimiento sobre frontera, exilio, fe y pertenencia. Al inscribir la experiencia autobiográfica en el campo académico, la investigación contribuye a ampliar el debate sobre transgeneridad en contextos árabe-islámicos en América Latina y a cuestionar las narrativas hegemónicas sobre identidad, religión y diáspora.

Palabras clave: Autoetnografía; Transgeneridad; Arabidad; Racialización; Exilio.

ملخص

تقدم هذه الأطروحة تحلياً لـ إثنوغرافيا ذاتياً لتجربة رجل عربي متحول جنسياً، مرّ بتحوّلات جسدية ورمزية وهوية بين البرازيل ولبنان، وتحديداً بين مدينة فوز دو إيفواسو (بارانا)، الواقعة على الحدود الثلاثية لأمريكا الجنوبية، ومناطق لبنانية مختلفة، مثل عانة (جنوب لبنان)، وبيروت، وصور (صور). تتطرق الأطروحة من فهم أن هذه التحوّلات لا تقتصر على البعد الجغرافي، بل تتجاوز حدود ثقافية ودينية ولغوية وعرقية وجنسانية، تؤثر على تكوين الذات والجسد وأشكال الانتماء. يهدف البحث إلى تحليل كيفية تأثير هذه الحدود المتعددة على عمليات التفاوض على الهوية، والمقاومة، والفقدان، وإعادة التكوين، طوال مسيرة المؤلف، بما في ذلك التصدعات المكانية والمجتمعية المرتبطة بالتحوّل الجنسي. يتكون الموروث التجريبي الرئيسي من مذكراته الشخصية "صمت القطرس"، التي دونها منذ طفولته كممارسة للمعالجة العاطفية، ولاحقاً كاستراتيجية للبقاء النفسي والسرد. تجمع هذه المذكرات ذكريات ومقطعات مكتوبة وصوياً وسجلت سيرياً ذاتية، استخدمت في هذا البحث كمصدر وثائقي وأداة منهجية. يستند البحث إلى الإثنوغرافيا الذاتية النقدية، المستوحاة من أعمال كارولين إليس وأثر ب. بوخنر، والمرتبطة بنقاشات حول الحدود والاختلاط الثقافي لدى غلوريا أنزالدوا، والاستشراق لدى إدوارد سعيد، والاستعمار الجندري لدى ماريا لوغونيس، ودراسات حول التحوّل الجنسي طورتها بيرينيس بينتو. تُظهر النتائج أن عمليات التمييز العنصري ضد الأجساد العربية في أمريكا اللاتينية تُنتج تجارباً من الاغتراب والريبة وكراهية الإسلام، بينما تكشف أيّ أضا عن توترات بين الدين والتحوّل الجنسي في السياقات العربية الإسلامية. ومع ذلك، تُسلط هذه التجارب الضوء أيّ أضا على إمكانيات المقاومة وإعادة التفسير الديني وإعادة بناء الهوية. ويُستنتج أن تجربة الأجساد العربية المتحوّلة جنسياً تُشكل شكلاً سياقياً لإنتاج المعرفة حول الحدود والمنفى والإيمان والانتماء. من خلل دمج التجربة الشخصية في المجال الأكاديمي، يُسهم هذا البحث في توسيع نطاق النقاش حول التحوّل الجنسي في السياقات العربية الإسلامية في أمريكا اللاتينية، وفي دحض الروايات المهيمنة حول الهوية والدين والشتات.

الكلمات المفتاحية: الإثنوغرافيا الذاتية؛ التحوّل الجنسي؛ العروبة؛ التمييز العنصري؛ المنفى

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ANTRA - Associação Nacional de Travestis e Transexuais

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ILAACH - Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História

LGBTQIAPN+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans, Queer, Intersexo, Assexuais, Pansexuais, Não-binários e outras identidades

PPGIELA - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos

PR – Paraná

UFMT - Universidade Federal do Mato Grosso

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Diário O Silêncio do Albatroz, produzido durante a internação	41
Fotografia 2 - Vida adulta, antes da transição.....	45
Fotografia 3 - Formatura segurando o diário aberto.....	63
Fotografia 4 - Infância/pré-adolescência usando hijab.....	65
Fotografia 5 - Infância no Líbano, usando hijab	68
Fotografia 6 - Em Foz do Iguaçu, com a família (infância)	68
Fotografia 7 - Escola comunitária árabe em Foz do Iguaçu	69
Fotografia 8 - No sul do Líbano, Aayteet (Jnoub).....	69
Fotografia 9 - Infância em Foz do Iguaçu: brincadeira de princesa.....	70
Fotografia 10 - Beirute, capital do Líbano	71
Fotografia 11 - Primeiro corte curto, ainda com hijab e roupas femininas.....	72
Fotografia 12 - Autorretrato no espelho usando lenço	73
Fotografia 13 - Beirute: lenço na praia.....	73
Fotografia 14 - Última viagem ao Líbano antes da transição: neve em Faraya.....	74
Fotografia 15 - Capa do diário “O Silêncio do Albatroz”.....	75
Fotografia 16 - Página com colagem da palavra “homem”.....	75
Fotografia 17 - Foto no hospital.....	76
Fotografia 18 - Versículo do Alcorão escrito à mão.....	76
Fotografia 19 - Página: “Eu não sou louco, só não me reconhecem”.....	77
Fotografia 20 - Primeiro aniversário como Zion	78
Fotografia 21 - Página com cores e formas abstratas.....	78
Fotografia 22 - Lista de desejos/sonhos	79
Fotografia 23 - Carta nunca enviada	80
Fotografia 24 - Página final do diário.....	80
Fotografia 25 - Documentos: nome antigo, passaporte brasileiro, identidade libanesa	81
Fotografia 26 - Fogueira nas montanhas do Líbano (chá árabe e arguile).....	82
Fotografia 27 - Fachada da clínica psiquiátrica em Curitiba.....	82
Fotografia 28 - Ambulância indo para Curitiba	83
Fotografia 29 - Arco-íris nas Cataratas do Iguaçu	84
Fotografia 30 - Desenho do lugar favorito no Líbano (feito com psicóloga)	84
Fotografia 31 - Testosterona (Nebido)	85

Fotografia 32 - Tatuagem: triângulo aberto e data 09/04/2019 em árabe	86
Fotografia 33 - Remédios psiquiátricos	87
Fotografia 34 - Primeiro corte masculino (já na transição)	87
Fotografia 35 - Pós-cirurgia de mastectomia masculinizadora	88
Fotografia 36 - Evento retificação nome (Foz Comunidade)	89
Fotografia 37 - Na praia no Rio de Janeiro.....	90
Fotografia 38 - Canudo de formatura em Direito.....	90
Fotografia 39 - Momento de oração/espiritualidade	91
Fotografia 40 - Mr e Miss Diversidade Foz (segundo lugar).....	91
Fotografia 41 - Bandeira trans	92
Fotografia 42 - Retorno a Foz do Iguaçu.....	93
Fotografia 43 - Escrevendo a dissertação.....	93
Fotografia 44 - Presente: quem sou hoje	94

SÚMARIO

INTRODUÇÃO	15
1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA	22
1.1 Corpo, território e identidade: o saber que emerge da carne.....	22
1.2 Universo árabe, racialização e construção da alteridade.....	24
1.3 Religião muçulmana, transgeneridade e feminismos islâmicos.....	27
1.4 Fronteiras simbólicas, exílio e sumud: resistências encarnadas.....	28
1.5 Transgeneridade, epistemologias do Sul e espaços de formação	30
1.6 A escrita de si como insurgência metodológica.....	32
2 TRAJETÓRIA PESSOAL: CORPO, FÉ E DIÁSPORA	36
2.1 A infância negada: o corpo que não podia existir	36
2.2 Adolescência, silêncio e violência: o preço de não performar a feminilidade	38
2.3 A transição como ruptura com a norma e desafio à fé.....	39
2.4 Internação, conversão ou morte: sobreviver como ato político.....	40
2.5 Arabidade em trânsito: entre o pertencimento e a fronteira.....	42
2.6 O corpo como ameaça: islamofobia, controle e sexualização.....	43
2.7 A comunidade como vigilância: honra, família e invisibilização.....	44
2.8 Entre dois mundos: diáspora, deslocamentos e contradições.....	46
2.9 Resistir como árabe trans: reescrever a identidade, recriar o território	47
3 ESPIRITUALIDADE, RECONSTRUÇÃO E REEXISTÊNCIA	49
3.1 Quando Deus é retirado de nós: a fé como punição	49
3.2 Da dor ao sagrado: reconstruir-se com Deus dentro	51
3.3 Islã queer: tradição, interpretação e dissidência	52
3.4 A espiritualidade sem moldes: entre o Islã, o silêncio e o corpo.....	54
3.5 O corpo trans como espaço sagrado	54
3.6 Entre irmãos e irmãs de fé: solidariedade entre muçulmanos trans.....	56
3.7 Reencantar o mundo: espiritualidade como resistência encarnada	57
4 ARQUIVOS DA TRAVESSIA: O CORPO QUE ESCREVE, O DIÁRIO QUE SOBREVIVE	61
4.1 O diário como corpo expandido.....	62
4.2 A fotografia como marca e ruptura	64
4.3 Escrever para sobreviver: entre o arquivo e a oração.....	65
Considerações transitórias: entre a escrita e o futuro da travessia.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

Nasci em Foz do Iguaçu, no Paraná, em uma das regiões mais marcadas pela presença da cultura árabe-muçulmana no Brasil. Cresci ouvindo árabe nas ruas, frequentando espaços comunitários onde a fé e a tradição organizavam o cotidiano, convivendo com famílias que, como a minha, carregavam o Líbano na memória e na língua. Mas foi entre dois mundos, o Brasil e o Líbano, que cresci, fui educado e me construí. Entre Foz do Iguaçu e o sul do Líbano, entre a tríplice fronteira e vilas como Aayteet (Jnoub), entre Beirute, Sur e o interior paranaense, minha identidade foi sendo moldada em contextos atravessados por religiões, línguas, tradições, deslocamentos e imposições.

Não se tratava apenas de morar em dois países. Tratava-se de habitar duas ordens simbólicas. Dois modos de organizar o mundo. Dois sistemas de expectativa sobre quem eu deveria ser.

Carrego em meu corpo marcas que não são apenas biológicas. São marcas culturais, espirituais, sociais e políticas. Meu corpo tornou-se, desde cedo, campo de disputa. Nele se inscreveram normas de gênero, interpretações religiosas, expectativas familiares, leituras racializadas, entendidas aqui não como marcadores fenotípicos de cor de pele, mas como construções sociais que produzem alteridade, suspeição, xenofobia e estigmas sobre corpos árabes muçulmanos e projeções comunitárias. Meu corpo nunca foi apenas meu. Ele era também território de honra, de tradição e de continuidade.

Desde a infância, vivi tensões profundas entre o que esperavam de mim e aquilo que eu sentia ser. Ainda pequeno, me obrigaram a usar o hijab, a vestir roupas consideradas “femininas”, a silenciar comportamentos tidos como “masculinos”. Recordo do peso do tecido sobre a cabeça não apenas como vestimenta, mas como pedagogia. Aprendi cedo que o corpo pode ser educado à força. Que há gestos permitidos e gestos proibidos. Que há formas “corretas” de sentar, falar, caminhar, rir. Nas escolas brasileiras que frequentei em Foz do Iguaçu, fui patologizado. Professores, psicólogos e colegas me olhavam como se algo estivesse fora do lugar. No Líbano, em escolas comunitárias e religiosas, fui castigado, não apenas disciplinado, mas corrigido como quem tenta endireitar um erro. Em ambas as margens do mundo, a masculinidade que me habitava foi tratada como desvio,

pecado, doença ou ameaça. Cresci em choque constante entre aquilo que diziam ser “a vontade de Deus” e aquilo que o meu corpo gritava em silêncio.

Esse silêncio não era ausência de voz. Era sobrevivência.

Com o tempo, compreendi que esse conflito não era apenas íntimo. Ele estava inscrito em estruturas maiores: normas de gênero naturalizadas, leituras religiosas rígidas, expectativas comunitárias sobre honra e família, processos de racialização que produzem o “corpo árabe” como categoria marcada no Brasil, e discursos ocidentais que constroem o Oriente como alteridade fixa, conforme problematiza Edward Said. Meu corpo não tensionava apenas a cisnormatividade; ele tensionava imaginários sobre arabidade, Islã e pertencimento.

Ao transicionar, tive que abrir mão de muitas coisas. Tive que abrir mão de voltar ao Líbano, depois da transição, não pude mais retornar plenamente, nem manter a nacionalidade libanesa reconhecida da mesma forma. Tive que abrir mão de vínculos comunitários e familiares que antes me sustentavam. Tive que abrir mão da ilusão de que poderia ser aceito integralmente nos dois mundos que me formaram. Meu corpo, ao afirmar sua masculinidade trans, passou a tensionar não apenas as normas de gênero, mas as próprias fronteiras nacionais e simbólicas que me constituíam.

Ao longo dessa travessia, mantive um espaço íntimo e seguro: o diário que, anos mais tarde, viria a ser chamado O Silêncio do Albatroz. Eu escrevo desde criança. Escrevia porque não podia falar. Escrevia porque a escrita era o único lugar onde eu não precisava me explicar. Criado em dois momentos distintos, entre 2004 e 2006, quando eu era criança vivendo no Líbano, e retomado em 2019, durante uma internação psiquiátrica em Curitiba-PR, o diário reúne palavras, desenhos, imagens, colagens e fragmentos que acompanharam minha infância e minha vida adulta.

Mais que um registro, tornou-se extensão do corpo. Tornou-se pele escrita. Tornou-se lugar de elaboração de memórias, dores e esperanças. Ali, eu não era desvio. Eu era narrativa.

O que naquela época era apenas necessidade emocional, hoje constitui o núcleo empírico desta pesquisa. O Silêncio do Albatroz é compreendido aqui como material primário de análise. Sua escrita não se destinava à academia, mas carrega rastros de subjetividade que, quando revisitados, revelam como as fronteiras culturais, religiosas e de gênero atravessaram minha vida de forma concreta. Ele funciona como espelho e arquivo, como registro de sobrevivência e como dispositivo metodológico.

Ao retornar a esses escritos, não busco apenas recordar. Busco interpretar. A memória torna-se campo analítico. A dor torna-se categoria sociológica. O “eu” que escreve não é apenas autobiográfico; é epistemológico. A autoetnografia, conforme desenvolvida por Carolyn Ellis e Arthur P. Bochner, oferece o suporte metodológico para compreender que a experiência vivida pode revelar estruturas sociais profundas. Nesta pesquisa, assumo a primeira pessoa como posicionamento político e científico. Não escrevo “sobre” um corpo trans árabe. Eu escrevo a partir dele.

A reconexão com a espiritualidade, iniciada após minha transição de gênero, constitui um dos eixos centrais tanto do diário quanto desta pesquisa. Cresci ouvindo que minha existência contrariava a fé. Que Deus não poderia acolher o que eu era. No entanto, a espiritualidade que reconstruí posteriormente não é ruptura com o sagrado, mas reelaboração dele. Esse movimento desafia a narrativa dominante de que pessoas trans precisam abandonar a religião para existir plenamente. Ele afirma a possibilidade de um sagrado que acolhe e se reinventa, dialogando com perspectivas de espiritualidade crítica e decolonial, como as desenvolvidas por Suely Rolnik e Boaventura de Sousa Santos, e com contribuições dos feminismos islâmicos, que propõem releituras emancipatórias dos textos sagrados e das tradições.

O problema central que orienta esta pesquisa é: como as vivências de um homem trans árabe, em trânsito entre mundos árabes e o Brasil, revelam os efeitos de fronteiras culturais, religiosas e de gênero na construção da subjetividade, e de que forma esses processos produzem negociações, resistências, perdas e reinvenções identitárias?

A escolha metodológica pela autoetnografia responde não apenas a uma decisão técnica, mas a uma necessidade ética. Trata-se de uma abordagem qualitativa que reconhece a experiência pessoal como dado legítimo e valoriza o entrelaçamento entre autobiografia e análise sociocultural. Ao assumir a escrita de si, em diálogo com perspectivas como a de Amara Moira, afirmo que o corpo que vive é também o corpo que pensa.

O uso do diário como fonte principal permite uma leitura longitudinal da experiência, conectando eventos separados por mais de uma década, a infância no Líbano e a vida adulta no Brasil, e revelando como certos atravessamentos se transformam, se aprofundam ou persistem. Ele evidencia também o que tive que abrir mão: a possibilidade de retornar ao Líbano após a transição, a relação plena com

determinadas instituições religiosas, partes do pertencimento comunitário. Meu corpo passou a tensionar fronteiras nacionais.

Essa escolha metodológica responde, ainda, a um desafio político: romper com as formas de invisibilização impostas a corpos trans e racializados, afirmando que a subjetividade é lugar legítimo de produção de conhecimento. Ao articular teoria e vivência, esta pesquisa se inscreve nas Epistemologias do Sul propostas por Boaventura de Sousa Santos, nos Estudos Trans e nos estudos da diáspora árabe. Não se trata apenas de descrever experiências, mas de compreendê-las como atravessadas por sistemas de poder que operam de forma interseccional, gênero, religião, nacionalidade, racialização e pertencimento.

Esta pesquisa se dirige a outros corpos trans árabes, a pesquisadores que estudam diáspora e transgeneridade, a comunidades religiosas que buscam ampliar seus horizontes de acolhimento, e a qualquer pessoa que deseje entender como as fronteiras atravessam e constituem existências dissidentes. A voz que emito aqui é a de quem sobreviveu para contar, e conta para que outros também possam sobreviver. É uma voz que carrega *sumud*, palavra árabe (صمود) que significa resistência-firmeza, a capacidade de permanecer e persistir mesmo diante da adversidade, conceito historicamente associado à resistência palestina, mas que aqui se expande para nomear a persistência de corpos trans árabes que se recusam ao apagamento.

Narrar esta trajetória implica também denunciar. Sou uma pessoa trans que sobreviveu, e essa afirmação, no Brasil, carrega um peso que os números tornam impossível ignorar. Segundo os dossiês anuais da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil é, pelo 16º ano consecutivo, o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo. Entre 2020 e 2024, foram registrados pelo menos 650 assassinatos de pessoas trans em território nacional, além de centenas de casos de suicídio diretamente motivados pela violência e pela invisibilidade trans. Em 2023, foram 145 assassinatos, um aumento de 10,7% em relação ao ano anterior. Em 2024, mesmo com uma queda de 16% nos registros, ainda foram documentadas 122 mortes. Esses números, vale lembrar, representam apenas o que foi possível mapear; a subnotificação é estrutural, pois o Estado brasileiro não produz dados oficiais sobre a população trans.

A violência não é abstrata. Ela tem cor, classe e endereço. Os dossiês da ANTRA apontam que a maioria das vítimas são jovens, negras, pobres e nordestinas, e que cerca de 90% das mulheres trans recorrem à prostituição como única forma de

sobrevivência, expulsas de casa pela família, excluídas do mercado formal de trabalho, invisibilizadas pelas instituições. A expectativa de vida de uma pessoa trans no Brasil é de aproximadamente 35 anos, menos da metade da média nacional, que ultrapassa os 76 anos segundo o IBGE. Essa diferença não é biológica: é produzida pela transfobia sistêmica, pela exclusão econômica, pela violência cotidiana e pelo abandono do Estado. O perfil das vítimas revela ainda uma mudança recente e alarmante: pela primeira vez, uma parcela significativa dos assassinados são ativistas e lideranças do movimento trans, o que indica que a violência passou a mirar também aqueles e aquelas que se organizam para denunciá-la.

Trago esses dados não como estatística fria, mas como gesto político de memória e denúncia. Cada número é uma vida interrompida, uma história apagada, um corpo que o Estado não protegeu. Escrever esta dissertação é, também, um ato de resistência diante desse extermínio. Sobreviver, no Brasil trans, já é uma forma de luta. Que este trabalho contribua para tornar visíveis as existências que o silêncio e a violência insistem em apagar.

O corpo que escreve aqui é, simultaneamente, sujeito e objeto, arquivo e narrativa, silêncio e voz.

Escrever é, para mim, recusar o apagamento.

É transformar o que foi imposto como vergonha em produção de conhecimento. É afirmar que existir também é produzir teoria.

Há uma dimensão da minha trajetória que atravessa cada escolha narrada nesta pesquisa e que precisa ser nomeada: a dimensão econômica. Ser trans no Brasil não é apenas uma questão de identidade, é uma questão de sobrevivência material. Durante grande parte da minha vida, a dependência financeira da família foi também uma forma de aprisionamento. Quando não se tem renda própria, quando cada necessidade passa pelo consentimento de quem não te reconhece, a liberdade se torna uma palavra vazia. Eu me via preso não apenas pelas normas de gênero, mas pelas condições concretas que me impediam de partir, de me afirmar, de existir por conta própria.

Cursei a graduação graças a uma bolsa e ao desconto que consegui, sem isso, o ensino superior não teria sido possível. Trabalhei em estágios, fiz bicos, trabalhei em madrugadas, assumi funções diversas em lugares variados, fiz de tudo. Para realizar a cirurgia que precisava, juntei dinheiro durante um longo período, recorrendo a horas extras, trabalhos paralelos e uma determinação que só quem carrega um

corpo em desacordo com o mundo consegue entender. Cada centavo guardado era também um passo em direção a mim mesmo. A chegada da independência financeira foi difícil, exigiu sacrifício, renúncia e resistência, mas foi profundamente libertadora. Foi o momento em que pude, pela primeira vez, tomar decisões sobre minha própria vida sem precisar de autorização.

Trago esse percurso porque ele é parte constitutiva desta pesquisa e desta existência. A precariedade econômica que muitas pessoas trans enfrentam não é acidental: ela é produzida por um sistema que nos exclui do mercado formal de trabalho, que nos expulsa das famílias e das escolas, que nos empurra para margens onde a sobrevivência tem um custo altíssimo. Minha história com o dinheiro é também uma história política. Hoje, com independência financeira conquistada na dureza, compreendo que a liberdade material não é tudo, mas sem ela, nenhuma outra liberdade se sustenta.

Sou Zion, nome que carrego com orgulho e história. Zion, que se pronuncia Zaion, foi uma sugestão da professora Alexandra Barp, ainda nos meus tempos de faculdade. Fui testando, me adaptando, e quando percebi, o nome já havia me encontrado de volta: pegou naturalmente, como se sempre tivesse sido meu. Sou homem trans, e afirmo isso aqui não como detalhe biográfico, mas como posicionamento epistemológico. Esta dissertação é escrita por dentro, por alguém que não estuda a transgeneridade de fora, mas que a habita, a vive e a teoriza a partir da própria carne.

Esta pesquisa se ancora, de forma deliberada e política, nas vozes trans brasileiras. Incluir teorias produzidas por pessoas trans não é uma escolha decorativa, é uma decisão epistemológica que reconhece que o saber sobre corpos trans deve ser construído, prioritariamente, por quem os habita. Amara Moira (2018), escritora e pesquisadora trans, afirma que todo corpo trans é um arquivo, e que a escrita de si é uma forma de devolução, devolver a si mesmo o direito de ser autor da própria história. Jaqueline Gomes de Jesus (2012), psicóloga e uma das principais referências do campo, produziu o Guia Técnico sobre Pessoas Transexuais, Travestis e Demais Transgêneros, obra fundamental que define e contextualiza a transgeneridade a partir de um olhar comprometido com os direitos humanos. Letícia Nascimento (2021), travesti negra e professora, pensa a transgressividade como potência e contribui para articular raça, gênero e dissidência em perspectiva decolonial. Viviane Vergueiro (2015) aprofunda a crítica à cisnormatividade e propõe ferramentas teóricas para

pensar a abjeção e a resistência trans. Indianara Siqueira, ativista e figura histórica do movimento, encarna a luta política como produção de saber.

Por que essas vozes? Porque durante décadas, as pesquisas sobre transgeneridade foram produzidas majoritariamente por pessoas cisgêneras, médicos, psicólogos, cientistas sociais, que olhavam para os corpos trans como objetos de estudo, raramente como sujeitos de conhecimento. Esse deslocamento importa. Quando uma pessoa trans escreve sobre transgeneridade, ela não está apenas descrevendo um fenômeno: ela está produzindo teoria a partir de uma posição que o cânone acadêmico insistiu em negar. Incluir autoras e autores trans nesta dissertação é um gesto de reparação epistêmica, mas também de coerência metodológica. Não é possível falar sobre corpos trans em diálogo com teorias decoloniais e feministas sem reconhecer que as próprias pessoas trans constituem uma tradição intelectual legítima, vigorosa e crescente no Brasil.

1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

Este capítulo apresenta o arcabouço teórico e metodológico que sustenta a pesquisa, articulando debates sobre corpo, território e identidade a partir de uma perspectiva autoetnográfica e decolonial. A fundamentação dialoga com autores e autoras que pensam a transgeneridade como categoria crítica, a arabilidade como identidade em disputa e a escrita de si como prática insurgente.

A proposta metodológica aqui adotada rompe com a ideia de neutralidade científica, assumindo que a experiência vivida é fonte legítima de conhecimento. Assim, o corpo do autor é, simultaneamente, objeto e instrumento da pesquisa, território onde se inscrevem normas, memórias, deslocamentos e resistências. Escrevo na primeira pessoa não por concessão metodológica, mas por convicção epistemológica: o “eu” que narra é também o “eu” que analisa, e essa inseparabilidade é, ela mesma, parte do argumento.

1.1 Corpo, território e identidade: o saber que emerge da carne

Antes de avançar na articulação teórica proposta por este capítulo, é preciso nomear o que entendemos por transgeneridade, e fazê-lo a partir de quem a vive. Para Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 9), pessoas transgênero são “aquelas que apresentam uma identidade de gênero diferente da designada no nascimento”, abrangendo travestis, transexuais e demais identidades dissidentes do binarismo imposto pela cisnormatividade. Essa definição, produzida por uma pesquisadora trans, afasta-se das classificações patologizantes que durante décadas enquadraram a transgeneridade como transtorno mental, e a situa no campo dos direitos, da diversidade e da dignidade humana. A transgeneridade não é uma doença, não é uma escolha moral, não é um desvio: é uma das muitas formas legítimas de habitar o gênero.

Complementando essa perspectiva, Viviane Vergueiro (2015) propõe o conceito de cisnormatividade para nomear o sistema de normas que produz corpos e identidades cisgêneras como padrão e como norma, tornando invisíveis e abjetos todos os corpos que escapam a essa lógica. Pensar a transgeneridade, portanto, implica questionar o próprio sistema que a marginaliza. Não é o corpo trans que é o problema: é a ordem social que o persegue. Como afirma Amara Moira (2018), existir

como pessoa trans no Brasil é já um ato de resistência, e essa resistência produz saber, história e cultura.

Como pesquisador trans, ofereço também minha própria definição, nascida da experiência e da reflexão: ser trans é habitar um labirinto de possibilidades, um espaço de reinvenção contínua onde não há um único mapa nem um único destino. Ser trans não é querer ser cis. É descobrir formas de existir que o mundo ainda não nomeou, é construir identidade nas bordas do que foi permitido, é insistir em florescer onde tentaram podar. Somos enfrentamento, somos cicatrizes, somos luta, somos resistência. E buscamos, acima de tudo, estar em paz conosco mesmos, para assim expressar ao mundo, com dignidade e inteireza, quem somos.

Nesta pesquisa, o corpo não é visto apenas como suporte físico ou objeto biológico. Ele é território, arquivo e linguagem. É no corpo que se inscrevem as normas sociais, os controles de gênero, os mandamentos religiosos, os traumas da infância e as marcas da diáspora. Como nos lembra Berenice Bento (2006), o corpo trans é um corpo herege: desafia as instituições que tentam normalizá-lo, como a medicina, a religião e o direito. Nesse sentido, o corpo é também um lugar de disputa, de enfrentamento e de reexistência. Como afirma a autora, “o problema não está na pessoa trans. O problema está nos dispositivos que tentam corrigi-la, apagá-la, medicá-la e julgá-la” (BENTO, 2006, p.87).

A noção de corpo como território é central para pensar como as experiências trans se articulam com formas de opressão que não são apenas individuais, mas estruturais. A partir de uma leitura decolonial, Maria Lugones (2008) propõe o conceito de “sistema moderno/colonial de gênero”, segundo o qual o binarismo sexual e os papéis de gênero ocidentais foram impostos em contextos culturais diversos como forma de dominação. O corpo trans racializado, portanto, sofre os efeitos de uma dupla colonialidade: a do gênero e a da raça.

No caso do autor desta pesquisa, essa marcação do corpo foi intensificada por viver entre o Brasil, especificamente em Foz do Iguaçu, cidade da tríplice fronteira sul-americana, e o Líbano, transitando entre o sul do país (vilas como Aayteet, na região do Jnoub), a capital Beirute e a cidade costeira de Sur (conhecida em português como Tiro). Esses são contextos distintos, mas igualmente marcados por dispositivos de controle. No Brasil, o corpo trans árabe é visto com desconfiança, fetichização ou

rejeição. No Líbano, é considerado desvio moral, pecado, afronta à fé. O corpo, então, é silenciado, mas também é a chave para compreender o que foi imposto, o que foi rompido e o que foi reconstruído.

Paul B. Preciado (2014) afirma que o corpo é uma construção biotecnológica e política. Ele é moldado não apenas por hormônios, cirurgias e vestimentas, mas por discursos, olhares e leis. Ao relatar sua própria transição, Preciado mostra que transformar o corpo é também transformar o mundo. Essa perspectiva dialoga profundamente com a autoetnografia aqui proposta, onde o corpo do autor é simultaneamente o objeto e o instrumento da pesquisa. Como sintetiza o autor, “transformar o corpo é transformar o mundo. Toda transição é, ao mesmo tempo, uma revolução íntima e um ato político” (PRECIADO, 2014,p.19).

Como nos ensina Gloria Anzaldúa (2000), o corpo mestiço, o corpo fronteiriço, é feito de contradições, mas também de potência criativa. Ele é ferida e cicatriz, ruptura e recomposição. No corpo árabe-trans desta pesquisa, habitam o sagrado e o profano, a disciplina e o desejo, o exílio e a reinvenção. É neste corpo que se cruzam geografias, línguas e memórias. E é deste corpo que emerge um saber encarnado legítimo, potente e necessário.

Meu corpo já tensionava as normas de gênero desde a infância, antes mesmo de eu compreender conceitualmente o que significava ser trans. Ele recusava o hijab, recusava as roupas consideradas femininas, recusava os gestos tidos como adequados a uma menina árabe muçulmana. Esse tensionamento não era apenas rebeldia individual, mas uma insurgência encarnada contra sistemas que tentavam me moldar à força. Sistemas que operavam nas escolas comunitárias de Foz do Iguaçu, nas mesquitas, nas casas de família, e também nas escolas religiosas que frequentei no Líbano. Em cada um desses espaços, o corpo que eu era foi tratado como erro a ser corrigido.

1.2 Universo árabe, racialização e construção da alteridade

Falar de arabidade exige, antes de tudo, reconhecer a vastidão e a complexidade do que se convencionou chamar de “mundo árabe”. Não se trata de uma unidade homogênea, cultural, religiosa ou política, mas de uma teia de histórias, línguas, práticas e tensões que atravessam 22 países e milhões de pessoas em

diáspora. O universo árabe é marcado por diversidades linguísticas, do árabe clássico aos inúmeros dialetos regionais, religiosas, muçulmanos sunitas, xiitas, cristãos, drusos, entre outros, e geográficas, do Golfo Pérsico ao Magreb, do Levante ao Corno da África.

Cresci ouvindo o árabe libanês, dialeto do Levante, em casa e nas escolas comunitárias de Foz do Iguaçu, onde o currículo incluía língua árabe, estudos islâmicos e história do Líbano. Ao mesmo tempo, quando retornava ao sul do Líbano, especialmente à vila de Aayteet no Jnoub, região marcada pela memória da ocupação israelense e por laços familiares extensos, a arabidade ganhava outras camadas: de resistência histórica, de religiosidade cotidiana, de pertencimento profundamente territorial. Sur, a cidade costeira milenar, e Beirute, capital cosmopolita marcada pela diversidade religiosa e pelas contradições políticas, completavam esse mosaico de experiências que formou minha relação com o universo árabe.

Essa pluralidade raramente é reconhecida nos discursos sobre o “mundo árabe” produzidos no Ocidente. Como argumenta Edward Said (1978), o orientalismo construiu o árabe como o “Outro” do Ocidente: atrasado, irracional, autoritário, ameaçador. Essa imagem ainda hoje se reproduz nos discursos midiáticos, políticos e acadêmicos, reduzindo a riqueza e a diversidade das sociedades árabes a estereótipos que servem, antes de tudo, para justificar dominação. Como afirma o próprio Said, “O Oriente não é um fato inerte da natureza. Não está meramente lá, da mesma forma que o próprio Ocidente não está apenas lá. Devemos levar a sério a grande afirmação de Vico de que os homens fazem sua própria história” (SAID, 2007, p. 17). Desse modo, tanto o Oriente quanto o Ocidente devem ser compreendidos como construções históricas e discursivas, e não como categorias naturais ou imutáveis.

Said também chama atenção para o fato de que o orientalismo não é apenas uma construção externa, mas também internalizada. Muitas comunidades árabes na diáspora, na tentativa de se defender dos estereótipos ocidentais, acabam reforçando discursos essencialistas sobre pureza cultural, honra e tradição, o que intensifica o controle sobre os corpos, especialmente os corpos de mulheres e de pessoas LGBTQIAPN+. Vivi isso diretamente: quando iniciei minha transição de gênero, parte da rejeição que enfrentei dentro da comunidade árabe estava ancorada na ideia de que eu estava traindo a cultura, contaminado pelo Ocidente. A transgeneridade, nessa lógica, era vista como importação ocidental, como decadência moral, não como parte da diversidade humana que sempre existiu, inclusive nas sociedades árabes.

Nesse contexto, o conceito de racialização é indispensável, mas precisa ser cuidadosamente situado. Racialização não se refere aqui a marcadores fenotípicos fixos, como cor de pele. Muitos árabes são fenotipicamente lidos como “brancos” em contextos brasileiros, e ainda assim são racializados. Trata-se, antes, de processos sociais, históricos e políticos que produzem certos corpos como “diferentes”, “suspeitos” ou “ameaçadores” a partir de múltiplos marcadores: o sobrenome, o sotaque, a religião, as práticas culturais. Como aponta Kabir Anam (2018), a racialização dos muçulmanos ocorre por meio de uma racialização religiosa, onde a fé se torna marcador racial, associando o corpo muçulmano a ameaças, ao terrorismo e ao atraso civilizacional. Nessa perspectiva, a raça não deve ser entendida como uma essência biológica, mas como uma construção produzida em relações de poder. Como afirma Lugones, “Raça não é uma essência biológica, mas um efeito de poder. A racialização produz diferenças que, uma vez produzidas, parecem naturais” (LUGONES, 2008, p. 78). Essa compreensão permite entender a racialização como um mecanismo que naturaliza hierarquias sociais e legitima formas de exclusão e subalternização.

No Brasil, embora a islamofobia não seja tão explícita quanto em países europeus ou nos Estados Unidos, ela existe de formas veladas e insidiosas. Nas escolas que frequentei em Foz do Iguaçu, era constantemente marcado como diferente: meu nome árabe, minha religião, o hijab que usava quando criança, tudo isso me colocava em posição de alteridade. Não era visto como simplesmente brasileiro, mas como árabe, muçulmano, estrangeiro, mesmo tendo nascido no Brasil. Essa racialização se intensificou quando minha identidade de gênero começou a emergir publicamente: ser árabe, muçulmano e trans me tornou um corpo que acumulava “diferenças”, e que por isso era visto, de múltiplos lados, como problema, enigma ou ameaça. Como afirma Jasbir Puar (2007), corpos que acumulam múltiplas diferenças são frequentemente tratados como riscos à ordem social, e por isso são vigiados, controlados ou eliminados simbolicamente.

A xenofobia, por sua vez, opera em conjunto com a islamofobia, marcando corpos árabes e muçulmanos como eternamente estrangeiros, mesmo quando nascidos no país de acolhimento. No Brasil, onde a narrativa nacional valoriza a integração e a harmonia racial, os árabes são frequentemente vistos como bem integrados por serem economicamente ativos. Mas essa suposta aceitação é condicional: ela depende de que performem uma arabidade palatável, discreta, não ameaçadora. Quando minha arabidade se cruzou com minha transgeneridade, perdi até essa aceitação condicional. Tornei-me árabe demais para os espaços

LGBTQIAPN+ brasileiros, onde a islamofobia é frequente, e ocidental demais para a comunidade árabe, que me via como contaminado. Fui, assim, o “outro do outro” em todos os espaços que habitei.

1.3 Religião muçulmana, transgeneridade e feminismos islâmicos

A relação entre Islã e transgeneridade é complexa, tensa e frequentemente mal compreendida. Nos discursos hegemônicos, tanto ocidentais quanto de setores conservadores muçulmanos, essas duas identidades são apresentadas como mutuamente excludentes. Essa lógica binária ignora a existência de milhares de pessoas trans muçulmanas ao redor do mundo e apaga histórias de diversidade de gênero que sempre estiveram presentes nas sociedades islâmicas.

Historicamente, as sociedades islâmicas apresentaram diferentes formas de compreender a diversidade de gênero e sexualidade. O próprio termo mukhannathun, presente em textos clássicos islâmicos, referia-se a pessoas designadas como homens ao nascer, mas que performavam feminilidade e que ocupavam papéis sociais reconhecidos. Embora não possamos equiparar diretamente esse conceito a identidades trans contemporâneas, sua existência demonstra que a rigidez binária de gênero não é uma característica original do Islã, mas fruto de processos históricos mais recentes, incluindo influências coloniais europeias que impuseram modelos binários de gênero e sexualidade em territórios muçulmanos. A partir do século XIX, com a colonização europeia, houve uma crescente moralização em torno dessas questões, e muitas elites muçulmanas adotaram discursos conservadores como forma de afirmar identidade diante do colonizador. Nesse contexto, é importante evitar interpretações que retratem as mulheres muçulmanas como sujeitos passivos ou meramente subordinados às tradições religiosas. Como afirma Mernissi, “As mulheres muçulmanas, assim como as mulheres de qualquer cultura, não são vítimas passivas de suas tradições. São agentes ativos que negociam, resistem e transformam os sentidos a partir de dentro” (MERNISSI, 1987, p. 13). Essa perspectiva reforça a necessidade de compreender as experiências de mulheres muçulmanas a partir de suas próprias práticas, negociações e formas de agência, em vez de reduzi-las a representações homogêneas de opressão.

Crescer em uma família muçulmana e em uma comunidade árabe-islâmica significou internalizar, desde cedo, que minha identidade de gênero era pecado. Ouvi sermões que condenavam a mudança da criação de Deus. Ouvi familiares dizerem que pessoas trans eram amaldiçoadas. Essas narrativas causaram traumas profundos e

me afastaram, por anos, da espiritualidade. Mas com o tempo comecei a questionar: o problema está no Islã, ou nas interpretações humanas e patriarcais que foram feitas dele? Deus realmente me condena, ou são as estruturas de poder que usam o nome de Deus para me condenar?

Os feminismos islâmicos foram fundamentais para essa reelaboração. Autoras como Fatima Mernissi (1987), Amina Wadud (1999), Asma Barlas (2002) e Leila Ahmed (1992) buscam a justiça de gênero dentro do próprio marco islâmico, questionando interpretações patriarcais dos textos sagrados e recuperando princípios de igualdade, dignidade e compaixão presentes no Alcorão. Mernissi, por exemplo, questiona a autoridade de certos hadiths utilizados para justificar a subordinação das mulheres, argumentando que muitos foram interpretados e mobilizados em contextos políticos patriarcais. Wadud propõe uma leitura do Alcorão que enfatiza a igualdade ontológica entre todos os seres humanos. Como afirma a autora, “Lendo o Alcorão como mulher, percebo que o texto fala de equidade, de dignidade, de compaixão. O patriarcado não está no livro sagrado; está nos olhos de quem o leu durante séculos sem questionar” (WADUD, 1999, p. 36). Embora essas autoras não tratem diretamente da transgeneridade, seus métodos hermenêuticos, que priorizam princípios éticos do Islã, como justiça (*adl*), compaixão (*rahma*) e dignidade humana (*karama*), em vez de leituras literalistas, oferecem caminhos para pensar a inclusão de corpos e identidades dissidentes. Assim, os feminismos islâmicos demonstram que as interpretações religiosas são historicamente situadas e podem ser constantemente reelaboradas a partir de perspectivas comprometidas com a igualdade e a pluralidade das experiências humanas.

Estudiosos como Scott Siraj al-Haqq Kugle propõem o conceito de teologia queer muçulmana, argumentando que é possível ser LGBTQIAPN+ e muçulmano sem contradição, desde que se questione interpretações literalistas e se busque os princípios centrais da fé. Ao ler essas perspectivas, compreendi que eu poderia reivindicar minha fé sem aceitar as leituras que me condenavam. Hoje, reconecto-me com minha espiritualidade de forma própria, íntima, não mediada por instituições que me excluem. Rezo em português e em árabe, leio o Alcorão buscando misericórdia e acolhimento, e me recuso a aceitar que Deus me criou apenas para me condenar. Minha fé é resistência, reinvenção, recusa ao dogma que me apaga.

1.4 Fronteiras simbólicas, exílio e sumud: resistências encarnadas

As fronteiras, para além da cartografia geopolítica, são zonas de tensão simbólica e subjetiva onde as identidades são constantemente negociadas, contestadas e controladas. Gloria Anzaldúa (2000) ressalta que a experiência da

fronteira é marcada por deslocamentos contínuos, onde as identidades se tornam híbridas, mestiças, em constante negociação. A fronteira é, portanto, espaço de conflito, mas também de criação. Como afirma a autora, “A fronteira é uma ferida aberta onde o Terceiro Mundo encontra o Primeiro e sangra. E antes de uma crosta se formar, ela sangra de novo, a vida de dois mundos fundindo para formar um terceiro, a cultura da fronteira” (ANZALDÚA, 2000, p. 3). Nessa perspectiva, a fronteira não representa apenas um limite entre territórios, mas um espaço de produção de subjetividades, no qual diferentes pertencimentos, culturas e formas de existência entram em contato, entram em tensão e dão origem a novas possibilidades de identidade e resistência.

No meu contexto, as fronteiras simbólicas se manifestaram de forma intensa e dolorosa. Desde a infância, a imposição de normas religiosas e culturais se deu por meio de práticas de segregação de gênero, controle rígido do corpo e punições que configuram mecanismos de disciplina social. Essas fronteiras regulavam o que era permitido ser, dizer, vestir, sonhar. Cerceavam possibilidades de subjetivação dissidente ao mesmo tempo em que produziam o corpo trans como anomalia, como erro, como problema a resolver.

O orientalismo internalizado nas comunidades da diáspora, como problematiza Said (1978), também opera como fronteira simbólica: ele reforça o controle moral e a vigilância coletiva sobre os corpos, tornando o corpo trans um ameaçador desestabilizador dos pactos sociais. No campo espiritual, a ruptura com a comunidade islâmica evidenciou essa dimensão: a fé, que inicialmente era espaço de pertencimento, transformou-se em mecanismo de regulação moral, exclusão e castigo. E ainda assim, a espiritualidade não desapareceu. Ela se resignificou como força interna, desvinculada dos dogmas, permitindo uma relação reinventada com o sagrado.

O exílio compõe, nesse quadro, uma das fronteiras mais dolorosas. O exílio não é apenas geográfico. Ele é também identitário e simbólico: é a experiência de não pertencer plenamente a nenhum lugar, de carregar uma pátria na memória que já não corresponde à realidade do presente. Edward Said, ele próprio palestino exilado, escreveu que o exílio é uma fratura, uma ferida que nunca cicatriza completamente. Como afirma o autor, “O exílio é uma solidão vivida fora do grupo: a privação sentida por não estar com os outros na terra natal comunal, e pela amargura de ver isso como um exílio permanentemente irremediável” (SAID, 2003, p. 46). Ao mesmo tempo, o exílio também pode constituir um lugar de criatividade e de crítica: o exilado vê o mundo de forma diferente porque não está plenamente inserido em nenhum sistema de pertencimento e, justamente por essa posição de deslocamento, pode questionar as fronteiras, as identidades e as estruturas de poder que organizam

esses sistemas. Assim, o exílio revela-se simultaneamente como experiência de perda e como condição privilegiada para a reflexão crítica sobre a sociedade e suas formas de exclusão.

Ao transicionar, fui exilado simbolicamente da minha comunidade de origem. Não pude mais voltar ao Líbano da mesma forma. Tive que abrir mão da possibilidade de circular livremente em espaços comunitários, de frequentar espaços religiosos, de ser reconhecido como árabe entre os meus. Esse exílio, porém, foi também produtivo: obrigou-me a questionar as normas que me expulsaram, a ver minha cultura com olhar crítico e, ao mesmo tempo, amoroso. Ensinou-me que é possível reinventar pertencimentos, criar novas comunidades, novas formas de ser árabe.

É nesse contexto que o conceito árabe de sumud (صمود) se torna uma categoria analítica fundamental desta pesquisa. Sumud pode ser traduzido como firmeza, resistência ou persistência. Historicamente associado à resistência palestina diante da ocupação israelense, o conceito refere-se à capacidade de permanecer, de recusar o deslocamento forçado, de persistir apesar da violência e da adversidade. Como explica Lila Abu-Lughod (2016), sumud envolve uma resistência cotidiana, encarnada, que se manifesta não em grandes gestos heroicos, mas em pequenas práticas de persistência: continuar existindo, continuar narrando, continuar pertencendo. Nesse sentido, a autora afirma que “Sumud é a arte de sobreviver ao impossível com a cabeça erguida. É plantar uma árvore sabendo que talvez não veja seus frutos, mas sabendo também que ela crescerá” (ABU-LUGHOD, 2016, p. 212). Assim, sumud ultrapassa a ideia de resistência como enfrentamento direto e passa a designar uma ética da permanência, na qual a continuidade da vida, da memória e do pertencimento constitui, por si só, uma forma de resistência diante das múltiplas violências do deslocamento e da ocupação.

Proponho aqui expandir o conceito de sumud para pensar a resistência de corpos trans árabes que se recusam ao apagamento. Minha existência como homem trans árabe e muçulmano é uma forma de sumud. Recusei o exílio total da minha arabidade. Recusei abandonar minha fé. Recusei desaparecer. Mesmo diante da rejeição familiar, comunitária e institucional, permaneci. Reinventei-me sem abrir mão de quem sou. Essa é minha firmeza, minha resistência encarnada, meu sumud.

1.5 Transgeneridade, epistemologias do Sul e espaços de formação

Ser trans não é apenas uma condição biológica ou um marcador identitário. É um lugar de experiência, de linguagem, de enfrentamento. Ser trans, especialmente em contextos racializados e religiosos como o árabe-muçulmano, é habitar um corpo que desafia simultaneamente as normas coloniais, patriarcais e espirituais. É viver em

confronto constante com sistemas que operam para silenciar, patologizar ou apagar o que escapa às categorias dominantes de ser e existir. Como afirma Bento, “As pessoas trans não erram ao existirem. Quem erra é o sistema que as trata como problema a ser resolvido, diagnóstico a ser feito, desvio a ser corrigido” (BENTO, 2017, p. 54).

Berenice Bento (2006, 2017) afirma que os corpos trans são heresias epistemológicas. Eles não apenas transgridem normas de gênero, mas revelam como essas normas são construções históricas e políticas. Ao desafiar os sistemas que definem o normal, o natural e o científico, as pessoas trans obrigam a ciência a confrontar suas próprias violências e exclusões. Isso faz da transgeneridade não apenas um fenômeno social, mas uma categoria crítica de análise. Ser um homem trans árabe não é uma contradição, mas uma denúncia viva da violência da norma.

Maria Lugones (2008) contribui para esse debate ao propor o conceito de colonialidade do gênero, denunciando como o binarismo homem/mulher é uma construção ocidental, racializada e imposta às populações não brancas e não europeias. Dentro desse sistema, corpos trans, intersexos e dissidentes são vistos como aberrações a serem corrigidas ou eliminadas. Nessa perspectiva, minha existência como homem trans árabe é simultaneamente produto da violência colonial e ato de resistência a ela.

Ao optar por uma escrita autoetnográfica, não apenas conto minha história, mas a transformo em matéria de análise crítica e epistemológica. Esse gesto dialoga com o que as epistemologias do Sul, propostas por Boaventura de Sousa Santos, reconhecem como saber válido: aquele que nasce da experiência vivida, do corpo, da dor, da comunidade e da luta. Não se trata de substituir o saber teórico, mas de situá-lo, de reconhecer que a ciência também precisa ouvir quem fala a partir da margem. Como afirma Santos, “Não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Por isso, a luta pela epistemologia do Sul é, também, uma luta política” (SANTOS, 2001, p. 30).

Amara Moira (2018) contribui para essa discussão ao afirmar que todo corpo trans é um arquivo. Ao escrever sua vida, ela mostra como a dor pode se tornar teoria, e como a carne pode produzir pensamento. Essa ideia conecta-se diretamente à proposta desta dissertação: fazer do meu corpo um campo de saber, não para explicar

a transgeneridade em abstrato, mas para revelá-la em sua pluralidade, em sua carne, em sua fé e em sua luta.

Os espaços educacionais que atravessei ao longo da vida foram fundamentais para compreender como a subjetividade trans árabe é formada, e tentada a ser deformada. Desde a infância, transitei entre sistemas educacionais distintos: escolas comunitárias árabes em Foz do Iguaçu, escolas públicas brasileiras e escolas religiosas no Líbano. Em cada um desses espaços, o dispositivo da cisnormatividade operava de formas específicas.

Nas escolas comunitárias árabes de Foz do Iguaçu, meninas e meninos eram separados em certas atividades. Professores corrigiam meus gestos e comportamentos, dizendo que eu precisava aprender a ser menina. Nas escolas públicas brasileiras, fui marcado como diferente, sofri bullying e fui patologizado por professores e psicólogos que sugeriam à minha família que algo estava errado comigo. No Líbano, nas escolas religiosas que frequentei, a punição por desvios era mais explícita: castigos físicos, humilhações públicas, sermões sobre pecado. Como mostra Berenice Bento (2011), a escola é uma das principais instituições que produz e reforça a cisnormatividade, ensinando desde cedo que desvios precisam ser corrigidos.

Apenas na universidade, já adulto e em processo de transição, encontrei espaços de respiro, embora mesmo ali minha pesquisa sobre transgeneridade árabe tenha sido inicialmente recebida com desconfiança. Essa resistência institucional ao saber dissidente revela que a academia também é um espaço de fronteiras simbólicas que precisam ser permanentemente desafiadas.

1.6 A escrita de si como insurgência metodológica

A escrita de si, neste trabalho, não é um recurso literário ou uma confissão terapêutica. Ela constitui um método de pesquisa, uma perspectiva teórica e um gesto político. Em um sistema acadêmico que historicamente produziu saberes a partir do distanciamento, da objetividade e da suposta neutralidade do pesquisador, propor a autoetnografia significa desafiar as bases do que foi convencionado como ciência. A escrita de si afirma que a subjetividade importa, que o corpo pensa e que a memória também produz conhecimento. Nessa direção, a autoetnografia compreende a experiência pessoal como um caminho para interpretar fenômenos mais amplos, pois, como definem Ellis, Adams e Bochner (2011, p. 2), é "uma escrita que usa a experiência pessoal para iluminar processos culturais, políticos e sociais.

Ela conecta o íntimo ao estrutural".

Como apontam Carolyn Ellis, Tony Adams e Arthur Bochner (2011), a autoetnografia é uma forma de pesquisa qualitativa que conecta a experiência pessoal do autor com contextos culturais, sociais e políticos mais amplos. Ao narrar sua trajetória, o pesquisador não se limita ao autobiográfico, mas transforma sua história em lente de análise crítica. A partir desse método, o corpo deixa de ser apenas campo de observação e torna-se fonte legítima de saber.

No contexto desta dissertação, a escrita de si é, sobretudo, um instrumento de resistência. Resistência ao silenciamento vivido dentro da religião, da família, da escola e da comunidade árabe. Resistência à marginalização enfrentada na academia, que ainda tende a deslegitimar pesquisas que nascem do corpo, da dor, do afeto. Resistência à epistemologia dominante que separa razão de emoção, sujeito de objeto, pesquisador de pesquisado.

Eu escrevo desde criança. A escrita nunca foi, para mim, apenas uma prática escolar ou um hobby, mas uma necessidade vital. Era no papel que eu podia existir sem ser corrigido, sem ser punido, sem ser silenciado. Comecei a escrever diários por volta dos sete, oito anos, ainda no Líbano. No início eram registros simples: o que havia acontecido no dia, o que sentia, pequenas observações sobre o mundo. Com o tempo, a escrita se tornou elaboração, depois sobrevivência. Escrevi sobre o desconforto do hijab. Escrevi sobre a dor de apanhar por ter comportamentos considerados masculinos. Escrevi sobre o desejo de desaparecer. Escrevi para não desaparecer. Talvez por isso a escrita sempre tenha sido, para mim, uma forma de dar sentido ao que parecia impossível de nomear, pois, como escreve bell hooks, "A escrita é um ato de amor. Escrever é dar forma àquilo que, sem forma, nos corrói por dentro" (HOOKS, 1994, p. 4).

Esses diários acompanharam toda a minha vida. Alguns se perderam em mudanças entre Brasil e Líbano. Outros foram destruídos por medo de que alguém os encontrasse. Mas alguns sobreviveram, e hoje compõem o corpus empírico desta pesquisa. O diário mais importante é O Silêncio do Albatroz, produzido em dois momentos distintos: entre 2004 e 2006, quando criança no Líbano, e retomado em 2019 durante minha internação psiquiátrica em Curitiba. Esse diário não é linear nem organizado cronologicamente. É um mosaico de fragmentos: desenhos, colagens,

fotos, trechos de orações, declarações de identidade. Cada página é um pedaço de mim que resistiu.

Como diz bell hooks (1994), escrever é um ato de resistência, especialmente para corpos marginalizados. Escrever é recusar o silêncio imposto. É se inscrever no mundo como sujeito, não como objeto. Essa prática de escrita desde a infância revela algo essencial: eu sempre soube, de alguma forma, que precisaria narrar minha própria história. Que ninguém faria isso por mim. Que minha existência dependia, em parte, da minha capacidade de me dizer, de me nomear, de me escrever.

A autoetnografia, aqui, é insurgente porque desafia a hierarquia dos saberes. É também decolonial, no sentido de que se recusa a seguir os moldes eurocentrados de produção de conhecimento. A linguagem torna-se lugar de disputa: é nela que se reinscrevem os significados do que é ser homem, ser árabe, ser muçulmano, ser travessia. A escrita de si afirma-se como epistemologia viva: não apenas saber sobre si, mas saber a partir de si. O uso da escrita como metodologia oferece à academia uma ampliação de seus próprios limites: ela exige escuta, abertura e acolhimento de outras formas de narrar e pensar. Como propõe Moira (2018, p. 22), "Escrever sobre si é também um ato de devolução: devolver a si mesmo o direito de ser autor da própria história". Esta dissertação, portanto, não apenas descreve um percurso de vida; propõe uma forma de pesquisar que abraça o corpo como texto, o texto como corpo e a travessia como método.

A fundamentação teórica apresentada neste capítulo revela a complexidade das vivências trans em contextos racializados, religiosos e diaspóricos, mostrando que o corpo não pode ser entendido apenas como objeto ou suporte biológico, mas como território de disputas, reinvenções e saberes encarnados.

Situei as experiências do autor entre Foz do Iguaçu, cidade da tríplice fronteira brasileira, e diferentes territórios libaneses, especialmente o sul do país (Aayteet no Jnoub), Beirute e Sur, territórios que compõem um mosaico de arabidades em constante tensão e negociação. Problematicizei o conceito de racialização, deixando claro que não se trata de marcadores fenotípicos fixos, mas de processos sociais que produzem alteridade, suspeição, xenofobia e exclusão. Aprofundei a crítica ao orientalismo de Edward Said, mostrando como a arabidade é construída tanto por olhares externos quanto por dinâmicas internas às comunidades da diáspora.

Dediquei atenção especial à islamofobia e à xenofobia como fenômenos que marcam profundamente os corpos árabes e muçulmanos, especialmente quando atravessados por identidades dissidentes. Explorei as tensões entre religião muçulmana e transgeneridade, reconhecendo tanto interpretações excludentes quanto possibilidades de reinterpretação abertas pelos feminismos islâmicos. Apresentei o conceito de sumud como epistemologia árabe de resistência-firmeza, expandindo-o para pensar a persistência de corpos trans árabes que se recusam ao apagamento.

Analisei o papel dos espaços educacionais na tentativa de normalização da subjetividade trans árabe, e afirmei a escrita desde a infância como prática de sobrevivência e produção de saber. A transgeneridade, vista a partir das epistemologias do Sul, emerge como categoria crítica que denuncia a colonialidade do gênero e propõe saberes insurgentes nascidos da experiência do corpo. A escrita de si, enquanto metodologia, afirma a voz de sujeitos historicamente silenciados.

Existir como homem trans árabe e muçulmano é, simultaneamente, um ato político e um modo de saber. O corpo, atravessado por fronteiras simbólicas, culturais e espirituais, torna-se arquivo vivo e insurgente. A autoetnografia permite que a experiência se torne teoria, e que a teoria retorne ao corpo como ferramenta de reexistência. Essa base conceitual abre caminho para o capítulo 2, no qual a trajetória pessoal do autor é narrada como campo de pesquisa, mostrando como a vida em trânsito entre Brasil e Líbano, a relação com a fé e a resistência às normas de gênero se entrelaçam em uma narrativa que é, ao mesmo tempo, autobiográfica e analítica.

2 TRAJETÓRIA PESSOAL: CORPO, FÉ E DIÁSPORA

Se o capítulo anterior apresentou a fundamentação teórica e metodológica que sustenta esta pesquisa, este capítulo mergulha no território vivo das experiências que a inspiram. A trajetória aqui narrada não é uma linha reta, mas uma travessia marcada por deslocamentos geográficos, identitários e espirituais. É no encontro, e no choque, entre Brasil e Líbano, entre arabilidade e transgeneridade, entre fé e exclusão, que se desenha meu percurso.

Ao longo das páginas que seguem, o relato combina memória pessoal, observação cultural e reflexão crítica, articulando vivências com referenciais teóricos apresentados no capítulo anterior. Trata-se de mostrar como os conceitos ali discutidos se corporificam em experiências concretas, revelando que o corpo trans árabe e muçulmano é simultaneamente objeto de controle e sujeito de reinvenção. Narro em primeira pessoa porque essa escolha não é apenas metodológica: ela é política. Minha voz é minha epistemologia.

2.1 A infância negada: o corpo que não podia existir

Desde cedo, meu corpo foi alvo de tentativas de conformação às normas de gênero impostas pela família e pela comunidade. No Brasil, ainda criança, fui socializado como menina, recebendo instruções rígidas sobre comportamento, vestimenta e modos de falar. A disciplina era justificada como preservação da honra e da fé, mas para mim significava sufocamento e apagamento sistemático de quem eu era.

Na infância passada no Líbano, especialmente na casa dos meus avós em Aayteet, no Jnoub, os laços familiares e a vivência comunitária eram intensos, mas acompanhados de vigilância constante. O hijab foi imposto ainda cedo, com a justificativa de que protegia e honrava a família. No entanto, para mim, a vestimenta não representava identidade ou fé: era uma prisão simbólica. Esse desconforto, embora silenciado, foi o primeiro sinal de que meu corpo não se encaixava na narrativa que me era atribuída.

Comecei a me perceber menino aos cinco anos de idade. Não havia linguagem para dizer isso, muito menos escuta. Mas algo dentro de mim já gritava: “você é”. Eu não precisava de palavras, porque meu corpo já sabia. Era diante do espelho que o conflito se evidenciava, eu olhava e não me reconhecia. Havia uma imagem dentro de mim que ninguém mais via. Me despia em segredo, tentando encontrar na pele alguma resposta para o que o mundo dizia que era errado.

Na infância, o desejo de brincar era livre. Jogar futsal não era, para mim, uma expressão de masculinidade, mas de prazer puro. No entanto, a cultura ao meu redor impunha sentidos rígidos ao corpo. Quando fui obrigado a usar o hijab, fui também retirado do meu espaço de pertencimento. Disseram que uma menina árabe muçulmana não poderia mais jogar, correr, se expor. A religião, deturpada por discursos conservadores, foi usada como justificativa para destruir meu sonho de infância: ser jogador profissional. Perdi não apenas esse sonho, mas a liberdade de simplesmente ser criança.

Nas escolas comunitárias árabes de Foz do Iguaçu que frequentei, o currículo envolvia língua árabe, estudos islâmicos e história do Líbano. Esses espaços eram importantes para a preservação cultural na diáspora, mas também operavam como territórios de vigilância moral e de gênero. Professores corrigiam meus gestos e comportamentos, dizendo que eu precisava aprender a ser menina. Nas escolas públicas brasileiras, fui igualmente marcado como diferente: árabe, muçulmano, esquisito. Cada um desses espaços educacionais tornou-se dispositivo de normalização, como mostra Berenice Bento (2006) ao analisar a cisnormatividade estrutural que interdita os corpos trans desde a infância. A escola, a família e a comunidade formam o que Suely Rolnik chama de campos de forças que aprisionam os desejos e transformam a vivência corporal em sofrimento. Como afirma a autora, “O sofrimento não começa na identidade trans: ele começa nos dispositivos que tentam apagá-la” (ROLNIK, 2018, p. 47).

Na escola e em casa, minha tentativa de expressão era sempre barrada com sermões, violências e apagamentos. Cada gosto ou gesto que se desviava do que esperavam de uma menina era corrigido à força. A infância, que deveria ser o espaço da imaginação e da descoberta, tornou-se o primeiro território de opressão. O corpo

que eu habitava era tratado como erro a ser consertado, não como sujeito a ser respeitado.

2.2 Adolescência, silêncio e violência: o preço de não performar a feminilidade

A adolescência acentuou o conflito entre o corpo sentido e o corpo exigido. No Brasil, a diferença cultural entre colegas e a comunidade árabe tornava-se cada vez mais evidente: enquanto a escola incentivava certa liberdade de expressão, em casa havia controle e punição. A não conformidade com a feminilidade esperada resultava em isolamento social e familiar crescentes. Eu habitava dois mundos que não se comunicavam, e em nenhum deles havia espaço inteiro para mim.

As violências variavam entre as simbólicas e as físicas: repreensões públicas, restrições de circulação, ameaças e, em alguns momentos, agressões diretas. A adolescência foi vivida entre o silêncio imposto para evitar punições e uma resistência silenciosa, feita de pequenas recusas cotidianas: não usar determinadas roupas, não performar os gestos esperados, não dobrar completamente a espinha diante das exigências. Os corpos fronteiriços vivem na contradição e na colisão. São feitos de dor, mas também de potência. Como afirma Anzaldúa, "Existem na fratura, e é nessa fratura que criam" (ANZALDÚA, 2000, p. 81).

Meus diários falavam sobre a morte como alívio. Eu me machucava. Me cortava. O corpo passou a ser campo de guerra entre o que eu era e o que me forçavam a ser. Sofria bullying por minhas roupas, por minha voz, por meus gestos. Me chamavam de Hassan sábe, como piada. Eu era o riso do outro. Tornei-me agressivo, não por natureza, mas por defesa. Bati antes de apanhar. Feri para não ser ferido. Era a única linguagem que o mundo ao meu redor parecia entender.

A cultura árabe muçulmana na qual cresci reforçava uma performance feminina esperada e rígida. Como diz Anouar Majid (2004), há um reforço da tradição em contextos de diáspora como forma de manter a identidade diante da pressão ocidental. Isso intensifica os dispositivos de controle moral e de gênero dentro das comunidades. As meninas eram moldadas para serem recatadas, obedientes, belas. Tudo em mim fugia dessa cartilha, e esse desvio era lido, ao mesmo tempo, como vergonha familiar e como ameaça coletiva.

Ainda assim, a adolescência foi vivida entre medo e coragem. Tentava fazer as coisas mesmo com pavor. Sentia que só vivendo com intensidade e enfrentamento eu poderia conquistar pequenas brechas de liberdade. Sabia, de alguma forma, que sobreviver era meu primeiro ato político. Que permanecer vivo, mesmo machucado, era uma forma de recusa ao apagamento que me impunham.

2.3 A transição como ruptura com a norma e desafio à fé

A decisão de iniciar a transição de gênero foi o ponto de maior ruptura com a família e a comunidade. Não se tratava apenas de mudar o corpo, mas de declarar uma identidade que contrariava a cisnormatividade e desafiava interpretações religiosas rígidas. Era também, e sobretudo, a única escolha que me permitia continuar vivo. "Transformar o corpo é transformar o mundo. Toda transição é, ao mesmo tempo, uma revolução íntima e um ato político" (PRECIADO, 2014, p. 19).

Decidi iniciar minha transição no terceiro ano da faculdade, em 2018. Tinha acabado de voltar do Líbano, onde mais uma vez me vi sufocado por mandamentos, repressões e condenações. Estava emocionalmente esgotado. Algo em mim dizia que, se eu não me afirmasse ali, não viveria. Foi com esse peso que contei à família. A resposta foi agressiva: ameaças, coerção, chantagens emocionais e espirituais.

Nesse momento, as fronteiras simbólicas tornaram-se muros concretos: convites a eventos foram retirados, contatos familiares rompidos, e a comunidade passou a me tratar como morto social. A retirada do hijab, gesto carregado de significado, foi interpretada como afronta moral e religiosa, como a recusa a submeter-se às regras que sustentavam o pacto comunitário. Iniciei, assim, não só a transição de gênero, mas a travessia mais perigosa da minha vida: entre viver e desaparecer.

A cada passo da transição, mudar o nome, usar roupas masculinas, falar em público como homem, eu sentia o mundo ao meu redor se levantar contra mim. Houve ataques diretos da comunidade árabe-muçulmana, inclusive dentro de espaços religiosos. A religião, que deveria ser espaço de cuidado e conexão com o divino, foi instrumentalizada para o controle, para a exclusão, para o castigo. Fui expulso, isolado, ridicularizado. O corpo que eu construía com tanto esforço era sistematicamente negado pelos que me rodeavam.

Mas a fé não morreu. Como bell hooks (2000) afirma, o amor-próprio é um ato político, e eu comecei a perceber que amar meu corpo em transição era também amar minha existência, recusar a vergonha que tentavam me impor, afirmar que eu tinha o direito de ocupar espaço no mundo. A transição, portanto, não foi apenas uma transformação corporal: foi uma declaração de que eu existia, que eu pensava, que eu merecia continuar. Como escreve a autora, "Amar a si mesmo é o ato mais radical que uma pessoa marginalizada pode realizar. É a recusa da vergonha como destino" (HOOKS, 2000, p. 67).

2.4 Internação, conversão ou morte: sobreviver como ato político

Em 2019, após inúmeras pressões, represálias familiares e novas tentativas de suicídio, minha psicóloga interveio. Fui internado numa clínica psiquiátrica em Curitiba. A alternativa, caso não fosse, era ser enviado ao Líbano para uma terapia de conversão com choques elétricos, método ainda praticado sob a justificativa de cura moral. A internação foi, portanto, uma forma de sobrevivência: não porque eu quisesse ser internado, mas porque era a única saída que não implicava minha destruição.

A internação foi um corte radical. Deixei tudo: faculdade, estágio, amigos. Fiquei isolado do mundo. Mas foi nesse exílio forçado que algo em mim começou a se reconstituir. Na clínica, produzi um caderno colorido, feito à mão, onde registrei meu processo de transição: colagens, fotos, escritos, desenhos. Aquele caderno se tornou um arquivo da minha resistência, um corpo-papel que guardava meu corpo-carne quando o mundo tentava apagar ambos. "Os arquivos da dor não servem apenas para lembrar o que se viveu, mas para reconstruir sentidos e resistir à violência do esquecimento" (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 38).

Foi nesse período que o diário ganhou seu nome definitivo: O Silêncio do Albatroz. O albatroz é um pássaro de envergadura extraordinária, capaz de cruzar oceanos sem pousar, de voar por anos sobre o vasto horizonte sem precisar de chão fixo. Ele pertence ao espaço entre, ao vento, à travessia. Charles Baudelaire, em seu poema "O Albatroz" (1857), descreve o pássaro como um ser magnífico em seu voo, mas ridículo e deslocado quando forçado a caminhar no convés do navio, arrastando

suas imensas asas como um fardo. O poeta compara essa condição à do artista: grandioso no espaço da criação, incompreendido no mundo dos homens.

Eu me vi nessa imagem. Desde criança, eu voava dentro de mim, enquanto o mundo me forçava a pousar num corpo e numa identidade que não eram meus. Minhas asas, largas e verdadeiras, eram tratadas como defeito. Meu silêncio, como o do albatroz preso no convés, não era ausência de voz: era a voz sufocada por um mundo que não sabia o que fazer com a minha imensidão.

O nome O Silêncio do Albatroz carrega, portanto, a tensão entre o que eu era e o que me era permitido ser. É o silêncio não como ausência, mas como acúmulo. Como tudo o que não pôde ser dito e que, mesmo assim, permaneceu voando dentro de mim, esperando o momento de cruzar o oceano.

Fotografia 1 – O diário "O Silêncio do Albatroz", produzido durante a internação



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

O diário não era uma narrativa linear, mas um mosaico de fragmentos: fotos, palavras, trechos do Alcorão, declarações de identidade, pedaços de mim que recusavam desaparecer. Como descreve Barthes (2003), tratava-se de um diário da dor, guiado não pela lógica cronológica, mas pela urgência de existir. Aqui, a escrita torna-se método e o registro, dado científico. Como diz Amara Moira (2018), todo corpo trans é um arquivo. Aquele caderno foi meu primeiro manifesto: escrevi porque

não podia gritar, coleí imagens porque não podia sair à rua, e nele tudo era permitido, inclusive existir.

Comecei a reconstruir minha existência aos poucos. O primeiro guarda-roupa masculino, a mudança da voz, os efeitos dos hormônios. Tudo era novo, assustador, libertador. Ainda dependente financeiramente da família, precisei me organizar para sobreviver. Retifiquei meu nome e gênero em um evento jurídico em que eu mesmo atuava como voluntário. Redigi meu próprio processo e, diante de uma juíza, recebi minha nova certidão de nascimento. Foi um renascimento legal, simbólico e existencial: o Estado reconhecia, finalmente, o que eu já sabia desde os cinco anos de idade.

A espiritualidade, que tantos tentaram arrancar de mim, permaneceu. Hoje, minha fé é silenciosa, íntima, autônoma. Rezo em português e em árabe. Não preciso anunciar minha conexão com o divino: ela pulsa em mim. Como ensina Gloria Anzaldúa, a espiritualidade é carne viva, não dogma. Minha fé foi reconfigurada: não é mais a da obediência cega, mas a da escuta profunda. Rezo com o corpo que tenho. E acredito que Deus me escuta com os ouvidos da compaixão, não da ortodoxia.

2.5 Arabidade em trânsito: entre o pertencimento e a fronteira

Ser árabe na diáspora é viver em permanente negociação entre pertencimento e afastamento. Para mim, a arabidade sempre esteve ligada à língua, à comida, à fé e às memórias afetivas. Mas também ao controle, ao julgamento e à expulsão simbólica. Esses dois lados coexistem, e não há como honrar um ignorando o outro.

A vivência entre o Brasil e o Líbano revela as tensões da arabidade como um campo de fronteiras móveis: ora espaço de memória e acolhimento, ora território de controle e exclusão. Quando retornava ao sul do Líbano, às vilas de Aayteet e às cidades de Sur e Beirute, sentia a arabidade se materializar de formas diferentes: no sul, como território de resistência histórica e laços profundos; em Beirute, como modernidade contraditória; em Sur, como memória de impérios sobrepostos. Em Foz do Iguaçu, ela se manifestava na comunidade interligada, onde todos se conheciam e todos vigiavam. A arabidade, portanto, nunca foi uma identidade simples ou estável: foi sempre múltipla, e muitas vezes contraditória, pois "A identidade é sempre uma narrativa em construção, feita de rupturas, perdas e reinvenções. Não há identidade fixa; há processos de identificação" (HALL, 1996, p. 13).

A transição de gênero me colocou definitivamente na fronteira: nem plenamente aceito pela comunidade árabe, nem completamente integrado ao imaginário ocidental.

Essa condição fronteiriça, como define Anzaldúa (2000), é simultaneamente lugar de dor e de potência criativa. Pertencer a uma cultura que não me reconhece como legítimo, e ao mesmo tempo recusar abandoná-la, é um dos gestos mais difíceis e mais necessários da minha existência.

A retirada do hijab foi interpretada pela comunidade como uma transgressão grave, uma ruptura com a moral coletiva. O hijab, naquele contexto, não era apenas uma vestimenta religiosa: era um símbolo do pacto entre o corpo feminino percebido e a honra familiar. Ao retirá-lo, eu não estava apenas modificando minha aparência: estava declarando que meu corpo me pertencia, que a honra da minha família não poderia ser construída sobre meu apagamento.

Ainda assim, o desejo de permanecer árabe resistiu em mim. Mesmo diante das violências simbólicas, recusei abrir mão da minha história, da minha língua, das minhas raízes espirituais. A arabidade tornou-se, assim, um lugar em disputa e também um campo de reinvenção. Como propõe Stuart Hall (1996), toda identidade é uma narrativa em construção, e eu escolhi construir minha arabidade de outra forma: sem submissão, sem apagamento, com todos os pedaços de mim que insistiram em existir.

2.6 O corpo como ameaça: islamofobia, controle e sexualização

No Brasil, a percepção do meu corpo árabe foi atravessada por dois fenômenos simultâneos e contraditórios: a fetichização e a islamofobia. Jovem, usando hijab, fui alvo de abordagens sexualizadas, baseadas no estereótipo da mulher árabe misteriosa e submissa. Ao mesmo tempo, carregava o peso do preconceito religioso, expresso em perguntas invasivas e suposições violentas sobre minha família, minha fé e minha lealdade ao país.

Homens se aproximavam não por afeto, mas por fetiche. Queriam experimentar o que imaginavam ser um corpo submisso e exótico. Como denuncia Lila Abu-Lughod (2002), o corpo da mulher árabe é frequentemente representado como objeto de desejo e de dominação, numa intersecção perversa entre orientalismo e misoginia. Eu

era, nessa lógica, ao mesmo tempo atraente e suspeita: desejada por ser árabe, temida por ser muçulmana, pois "A mulher árabe é representada ora como vítima a ser salva, ora como objeto a ser consumido. Em ambos os casos, ela é privada de agência e de voz própria" (ABU-LUGHOD, 2002, p. 788).

Além da sexualização, fui alvo de islamofobia direta e velada ao longo de toda a minha trajetória. Desde a infância, era tratado com desconfiança. No retorno ao Brasil após períodos no Líbano, precisei reaprender o português e senti-me constantemente vigiado. Algumas pessoas zombavam da minha origem. Outras me tratavam com curiosidade invasiva. Quando revelei minha identidade trans, surgiram reações carregadas de preconceito velado: "você não tem medo?", "isso pode na sua religião?", "eles não vão te matar?". Essas perguntas, ditas com aparente ingenuidade, revelam os estereótipos internalizados: de que todo muçulmano é intolerante, violento ou fanático.

Mesmo em atendimentos médicos durante minha transição, sentia a islamofobia pulsar nas entrelinhas. Era atendido com desconfiança, com pressa, com incômodo. O corpo trans árabe e muçulmano acumulava, nesses espaços, múltiplas camadas de suspeição. Como afirma Berenice Bento (2006), os corpos trans já são, por si só, percebidos como ameaças ao regime da norma. Quando esse corpo é também racializado e marcado por uma religião estigmatizada como o Islã, o grau de exclusão se intensifica de forma dramática.

2.7 A comunidade como vigilância: honra, família e invisibilização

A comunidade árabe na diáspora, frequentemente estruturada por fortes vínculos familiares e religiosos, opera como um espaço de vigilância contínua. A honra, nesse contexto, é um valor coletivo que recai sobretudo sobre os corpos percebidos como femininos. Antes da transição, meu corpo era o repositório da honra familiar: o que eu vestia, como eu caminhava, com quem eu falava, tudo isso era monitorado e corrigido em nome de uma reputação que nunca me pertenceu, já que "O controle sobre o corpo e o comportamento das mulheres tem sido um dos pilares de preservação da identidade árabe-islâmica na diáspora" (AHMED, 1992, p. 154).

A fotografia a seguir registra um momento da vida adulta, antes da transição. Nela, estou em sala de aula, usando hijab, com um sorriso que aprendera a usar como escudo. Olho para essa imagem hoje e vejo, ao mesmo tempo, a prisão e a resistência: porque mesmo ali, naquele corpo que o mundo insistia em definir por mim, havia uma voz que ainda não havia conseguido calar. O sorriso não era rendição: era sobrevivência.

Fotografia 2 – Vida adulta, antes da transição, usada como marco simbólico da imposição de gênero



Fonte: Arquivo pessoal

Ao decidir retirar o hijab, enfrentei uma das reações mais violentas de toda a minha trajetória. Essa escolha foi lida como afronta, desobediência e pecado. Desde a infância, eu já dizia não me identificar com o hijab, por não me reconhecer como mulher. Mas esse discurso era recusado, invisibilizado, corrigido com castigos e discursos moralizantes. Minha recusa era tratada não como voz, mas como sintoma.

Quando a transição foi tornada pública, grande parte da comunidade simplesmente passou a me ignorar, como se eu tivesse morrido. O silêncio, nesse caso, é uma forma de punição simbólica: a não nomeação é um dispositivo de exclusão. Como aponta Leila Ahmed (1992), essa lógica produz a ideia de que qualquer desvio compromete a imagem coletiva da comunidade. O corpo dissidente é visto como risco e deve ser punido ou apagado. Ainda assim, amigos próximos da comunidade ofereceram acolhimento, e foram esses gestos menores, de presença e afeto, que sustentaram minha sobrevivência emocional.

Hoje, reconstruí meu espaço de convivência. Grande parte dos meus clientes no escritório são árabes, e mantenho vínculos com aqueles que me reconhecem como sujeito. O silêncio, antes imposto, agora é minha escolha: não dialogo com quem me anula.

2.8 Entre dois mundos: diáspora, deslocamentos e contradições

Viver entre o Brasil e o Líbano é habitar duas ordens de vigilância distintas, com suas próprias lógicas de controle e suas próprias brechas de liberdade. No Líbano, especialmente na casa dos meus avós no Jnoub, sentia-me mais livre para experimentar minha identidade na infância: havia uma margem maior de movimento, longe dos olhares interligados da comunidade diaspórica de Foz do Iguaçu. Ainda assim, havia regras, alertas, avisos constantes sobre como me portar, sobre como não envergonhar a família.

No Brasil, a maior dificuldade foi exatamente essa interligação: em Foz do Iguaçu, a comunidade árabe é muito coesa, e onde quer que eu fosse havia alguém que conhecia minha história, sabia quem era minha família, vigiava meus gestos. A sensação de sufocamento era constante e abrangente. Com o tempo, essa angústia deu lugar a uma postura de enfrentamento e, depois, de seleção consciente: comecei a escolher com quem me relacionar e com quem não mais dialogar. Esse percurso confirma que "A diáspora não é apenas um lugar de chegada ou de partida; é uma condição permanente de trânsito, de negociação entre o que se foi e o que se está se tornando" (HALL, 1996, p. 20).

A diáspora, nesse sentido, é um campo de contradições profundas. O Brasil me ofereceu garantias legais que o Líbano não pôde: foi aqui que retifiquei meus documentos, mudei oficialmente meu nome e gênero, me tornei, perante o Estado, quem sempre fui. Já no Líbano, esse processo segue lento e difícil, e meu retorno ao país passou a ser impossibilitado depois da transição. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, foi no Líbano que vivi pequenos momentos de liberdade na infância, longe dos olhares comunitários que, no Brasil, estavam em todos os lugares.

Essa ambivalência revela que o deslocamento não é apenas físico, mas profundamente subjetivo. Como ensina Stuart Hall (1996), toda identidade é uma narrativa em construção, feita de rupturas, perdas e reinvenções. A minha identidade

na diáspora nunca se estabilizou completamente: ela foi sempre negociada, sempre provisória, sempre marcada pela tensão entre o que me exigiam e o que eu insistia em ser.

2.9 Resistir como árabe trans: reescrever a identidade, recriar o território

Diante de tanta exclusão, eu poderia ter abandonado minha cultura, minha fé, minha origem. E, por um tempo, quis. Senti raiva, desejo de apagar tudo o que me lembrasse da dor. Mas, com o tempo, compreendi que o problema não era a cultura em si, mas os usos normativos e violentos que dela se faziam. A arabidade não me havia ferido: haviam me ferido as estruturas patriarcais e religiosas que se apropriavam da arabidade para me controlar. Foi nesse movimento de ressignificação que "Resistir é também criar outros territórios existenciais: não apenas sobreviver ao que existe, mas inventar modos de vida que escapem à captura" (ROLNIK, 2018, p. 101).

Hoje, afirmo viver uma nova forma de ser árabe: sem hijab, sem submissão, sem culpa. Uma arabidade que acolhe minha identidade de gênero, que permite a oração em português e em árabe, que se manifesta na culinária, nas festas, nas memórias afetivas. Como escreve Suely Rolnik (2018), resistir é também criar outros territórios existenciais, e venho recriando meu território árabe à minha maneira, com os pedaços que escolhi preservar e os que escolhi transformar.

Essa reconstrução é um gesto ao mesmo tempo político e epistemológico. A cultura não é propriedade de um grupo normativo: ela pertence também a quem a reinventa. A fé não precisa ser abandonada para que se seja livre: ela pode ser ressignificada a partir do corpo que sente, ora e resiste. E a arabidade não precisa ser essencializada para ser vivida com profundidade e amor.

Deixo, portanto, um recado a outros corpos que vivem experiências semelhantes: transformar a própria realidade é difícil, é doloroso, é um processo que nunca termina completamente. Mas é o único caminho possível para viver em paz com quem se é. Sumud, aqui, não é apenas resistência ao apagamento: é a escolha ativa de permanecer inteiro, de não deixar que ninguém tome de você o que é mais seu.

Este capítulo aprofundou as dimensões da arabidade vivida em diáspora por um homem trans, revelando as violências simbólicas, espirituais e culturais que

atravessam esse corpo dissidente. A infância negada nas escolas comunitárias de Foz do Iguaçu e nas vilas do sul do Líbano, a adolescência sufocada entre controle e resistência, a transição vivida como sobrevivência, a internação como exílio forçado que se tornou espaço de reconstituição, e o lento processo de recriar uma arabilidade própria: tudo isso compõe uma trajetória que não é linear, mas feita de fissuras, recomeços e persistência.

O diário *O Silêncio do Albatroz*, nome que carrega em si a metáfora de um ser grandioso em seu voo mas incompreendido quando forçado a pousar, emerge não apenas como fonte empírica, mas como dispositivo de resistência e produção de saber. As figuras trazidas neste capítulo, o diário colorido produzido durante a internação e a fotografia de antes da transição, não são ilustrações: são dados metodológicos, fragmentos de um corpo que nunca parou de se narrar.

O que se evidencia é que a identidade árabe, longe de ser homogênea, é marcada por fronteiras móveis que acolhem e expulsam, afirmam e silenciam. A experiência narrada mostra que é possível resistir à normatividade sem abrir mão da ancestralidade. A arabilidade aqui não é essencializada: ela é reinventada por meio da vivência trans, da fé ressignificada e da escolha consciente de permanecer conectado com aquilo que ainda faz sentido. É sobre esses arquivos da travessia, sobre o corpo que escreve e o diário que sobrevive, que o próximo capítulo se debruça.

3 ESPIRITUALIDADE, RECONSTRUÇÃO E REEXISTÊNCIA

O capítulo anterior encerrou-se reafirmando que resistir como homem trans árabe não é abrir mão da ancestralidade, mas reinventá-la. Essa reinvenção não se limita à cultura ou à identidade: ela alcança também a dimensão mais íntima da existência, a espiritualidade. Se antes a fé foi usada como instrumento de controle, aqui ela ressurge como espaço de liberdade, reencontro e reconstrução.

A espiritualidade, neste trabalho, não é abordada como dogma ou doutrina, mas como território íntimo, subjetivo e existencial. Após atravessar as violências da cisnormatividade, da islamofobia, da exclusão familiar e comunitária, redescobri na espiritualidade um caminho de reencontro comigo mesmo, com minha história e com o divino, não o divino das proibições e castigos, mas o da escuta silenciosa, da presença afetiva e da transcendência vivida no cotidiano.

Este capítulo propõe uma reflexão sobre a fé como prática de reexistência para corpos trans racializados e religiosos, especialmente na vivência de um homem trans árabe em trânsito entre mundos que muitas vezes me negaram. O que emerge não é uma religião institucionalizada, mas uma espiritualidade reconstruída a partir da dor, da travessia e da reinvenção.

A estrutura do capítulo contempla a ruptura com a fé tradicional, a redescoberta do divino por meio da dor, a espiritualidade como prática viva e cotidiana, o Islã queer como tradição interpretativa possível, o corpo trans como espaço sagrado, a solidariedade entre muçulmanos trans, e o gesto político de reencantar o mundo sem precisar de autorização. Ao longo desse percurso, "A espiritualidade é carne viva, não dogma. É o que pulsa em nós quando todas as certezas já foram destruídas" (ANZALDÚA, 2000, p. 97).

3.1 Quando Deus é retirado de nós: a fé como punição

Durante muito tempo, acreditei que não tinha mais o direito de falar com Deus. Minha transição de gênero foi associada, por familiares e membros da comunidade religiosa, ao pecado, à condenação e à vergonha. Ao me reconhecer enquanto homem trans, internalizei a ideia de que minha existência era haram: proibida, impura,

desonrosa. Como tantos outros corpos dissidentes, afastei-me da fé não por descrença, mas por medo. Por acreditar, de fato, que Deus não poderia me acolher.

A cisheteronormatividade religiosa opera, muitas vezes, como um dispositivo de controle espiritual que produz não apenas exclusão social, mas rompimentos ontológicos. Ela faz com que sujeitos deixem de se sentir dignos de existir diante de Deus. A espiritualidade, quando atravessada por estruturas patriarcais, transforma o amor divino em punição, e o sagrado em campo de castigo, não de acolhimento. No contexto islâmico, essa operação tem contornos específicos: a religiosidade árabe, especialmente nas comunidades diaspóricas, é frequentemente inseparável da honra familiar e da coesão identitária coletiva. Ser expulso do Islã, nesse contexto, não é apenas perder a fé: é perder o pertencimento, a língua compartilhada das orações, a memória de quem se é. Afinal, "Quando o amor se torna condicional, ele deixa de ser amor e se transforma em controle. A espiritualidade patriarcal nos ensina a temer a Deus, quando deveria nos ensinar a confiar Nele" (HOOKS, 2000, p. 87).

A islamofobia, por sua vez, opera em duplo sentido sobre corpos como o meu. Por um lado, a comunidade muçulmana me rejeita por ser trans. Por outro, o mundo ocidental me olha com suspeita por ser árabe e muçulmano, mesmo que parcialmente afastado das práticas formais. Esse duplo pertencimento negado produz uma solidão específica: não sou aceito nos espaços que me conhecem como muçulmano, nem nos espaços que me desconhecem como árabe. Como afirma Jasbir Puar (2007), o homonacionalismo ocidental produz uma lógica na qual a liberação LGBTQIAPN+ é frequentemente usada como argumento para legitimar racismo e islamofobia, colocando corpos como o meu em posição de ter que escolher entre identidades que, na prática, coexistem e se entrelaçam.

Mesmo com o distanciamento, algo dentro de mim ainda me ligava à fé. Tímido, comecei a conversar com Deus em silêncio, perguntando se ainda podia orar, se ainda seria ouvido, se minha voz chegaria até Ele apesar do que eu era. Foram conversas breves, quase sussurradas, feitas de dúvida e desejo ao mesmo tempo. Até que, num momento de profunda solidão durante a internação psiquiátrica em Curitiba, senti algo que mudou tudo: Deus jamais me havia abandonado. Eu é que havia sido convencido de que não era digno.

Nesse instante, a fé deixou de ser um dogma externo imposto por outros e tornou-se um gesto de reencontro comigo mesmo. Percebi que a exclusão não vinha do divino, mas das instituições humanas que se apropriavam do nome de Deus para exercer controle. E percebi também que era possível reconectar-me com o sagrado sem pedir permissão a quem me havia expulsado. A fé, ali, deixou de ser punição e voltou a ser possibilidade.

3.2 Da dor ao sagrado: reconstruir-se com Deus dentro

Minha espiritualidade foi ressignificada por meio da dor. O sofrimento vivido na transição, tentativas de suicídio, internação psiquiátrica, abandono familiar, abriu espaço para uma fé que não mais dependia da aceitação de outros. Foi no fundo do poço, quando não havia mais nada externo me sustentando, que encontrei algo interno que não havia sido destruído. Como ensina Suely Rolnik (2018), existem forças vitais que sobrevivem mesmo à tentativa de aniquilação, e que, diante da dor, produzem reinvenção: "Há uma força em nós que resiste até quando tudo parece ter acabado. Essa força não pede licença, não espera aprovação: ela simplesmente persiste" (ROLNIK, 2018, p. 52).

Nesse processo, orar deixou de ser castigo e tornou-se acolhimento. A oração não seguia mais um roteiro de obrigações impostas, mas emergia como gesto íntimo, autêntico, silencioso. Comecei a rezar em português e em árabe, resgatando versículos do Alcorão que havia aprendido na infância, especialmente a Surat Al-Fatiha, a oração de abertura e proteção que todos os muçulmanos conhecem de cor. Recitar aquelas palavras em árabe me reconectava não apenas com Deus, mas com minha própria infância, com as memórias de quando ainda acreditava que o sagrado podia me acolher.

Lembro com orgulho de ter sido um dos melhores alunos de religião quando criança. Era apaixonado pelas histórias, pela musicalidade do árabe corânico, pela possibilidade de falar com o invisível. Decorava as suratas com facilidade, entendia os significados, sentia que havia algo maior me escutando. A escola comunitária árabe de Foz do Iguaçu era um espaço de contradições: ao mesmo tempo que disciplinava os corpos e reproduzia normas de gênero rígidas, era também o lugar onde a língua do sagrado habitava com mais intensidade. O árabe corânico tem uma musicalidade

que nenhuma tradução consegue replicar. Quando se aprende desde criança a pronunciar os fonemas específicos do Alcorão, essa memória se instala no corpo de uma forma que vai além da cognição. É uma memória muscular, uma memória da garganta, dos lábios, da respiração. Mesmo depois de anos de afastamento, essa memória não desapareceu. "A memória não é apenas o que lembramos: é também o que escolhemos resgatar para continuar existindo" (BENTO, 2017, p. 76).

Essa memória não foi apagada pela dor: ela foi resgatada e ressignificada. A fé passou a ser uma ponte entre quem eu fui, quem sou e quem desejo ser. Um território onde minha masculinidade não precisava pedir permissão para existir, onde meu corpo trans não era erro, onde eu podia simplesmente ser e estar diante do divino.

Hoje, quando rezo, não sigo apenas os rituais formais. Rezo em português quando preciso me entender melhor, e rezo em árabe quando quero me conectar com minhas raízes. Misturo as línguas, misturo as formas, crio meu próprio modo de falar com Deus. E sinto que ele me escuta, não porque sigo as regras, mas porque sou verdadeiro. A fé deixou de ser performance para se tornar presença.

3.3 Islã queer: tradição, interpretação e dissidência

Existe uma narrativa dominante que coloca o Islã e as identidades LGBTQIAPN+ como absolutamente incompatíveis, como se fosse impossível ser muçulmano e trans ao mesmo tempo. Essa narrativa serve tanto ao fundamentalismo religioso, que usa o texto sagrado como arma de exclusão, quanto ao orientalismo ocidental, que retrata o mundo árabe e islâmico como monoliticamente homofóbico e transfóbico para justificar discursos de superioridade cultural. Ambas as posições apagam a complexidade histórica e interpretativa do Islã, e ambas me apagam como sujeito possível.

Há, no entanto, uma tradição rica e crescente de leituras islâmicas queer que recusam essa falsa oposição. Scott Kugle (2010), em *Homosexuality in Islam*, demonstra que as interpretações que condenam as dissidências sexuais e de gênero não são as únicas possíveis dentro da tradição islâmica: elas são leituras históricas específicas, marcadas por contextos políticos e sociais, e não revelações divinas

imutáveis. Ao examinar o texto corânico e o hadith com metodologia rigorosa, Kugle mostra que a jurisprudência islâmica clássica era muito mais plural do que as versões contemporâneas e conservadoras sugerem. "A tradição islâmica não é monólito. É rio vivo, que se move, que carrega múltiplas correntes interpretativas. Excluir os corpos queer dessa tradição é empobrecer o rio, não protegê-lo" (KUGLE, 2010, p. 43).

Kecia Ali (2006), por sua vez, demonstra como as normas de gênero que muitas comunidades muçulmanas tomam como dadas são, na verdade, construções jurídicas medievais, não mandamentos divinos. Quando se separa o texto sagrado das camadas de interpretação patriarcal que se acumularam sobre ele ao longo dos séculos, abre-se espaço para leituras que acolhem a diversidade de corpos e identidades. Esse movimento não é negação do Islã: é amor pelo Islã, é recusa de deixar que vozes autoritárias definam os limites do sagrado.

Para mim, essa percepção foi libertadora. Compreender que as vozes que me expulsaram não falavam em nome do divino, mas em nome de interpretações humanas, históricas e politicamente situadas, me permitiu reclamar minha fé sem culpa. Não precisava escolher entre ser muçulmano e ser trans: essas identidades coexistem em mim da mesma forma que o árabe e o português coexistem na minha fala, que o Líbano e o Brasil coexistem na minha memória. A multiplicidade não é contradição: é quem eu sou.

Ao longo da minha trajetória, comecei a conhecer, pela internet e por redes de ativismo, outros muçulmanos queer no mundo. Essa descoberta foi profunda. Ver que havia imãs lésbicas dirigindo mesquitas inclusivas nos Estados Unidos, que havia homens trans que não abriam mão do salat, que havia mulheres muçulmanas que rejeitavam o hijab compulsório sem abandonar a fé, tudo isso me mostrou que minha busca não era aberração. Era parte de um movimento global, silencioso mas real, de pessoas que recusam a equação falsa entre religião e exclusão. "Ser muçulmano queer não é contradição: é testemunho. É afirmar, com o próprio corpo, que Alá é maior do que qualquer interpretação humana que tenta diminuí-Lo" (KUGLE, 2010, p. 87).

Essa dimensão coletiva da dissidência religiosa é fundamental. A espiritualidade queer islâmica não é apenas experiência individual: ela é projeto comunitário, busca por pertencimento que não exija a amputação de partes de si mesmo. E, para mim, que cresci numa comunidade diaspórica onde fé e identidade étnica eram inseparáveis, encontrar que era possível pertencer ao Islã com todo o meu ser foi também uma forma de recuperar parte da minha arabidade.

3.4 A espiritualidade sem moldes: entre o Islã, o silêncio e o corpo

Hoje, não me prendo a nenhuma religião específica de forma institucional. Não frequento mesquitas com regularidade, tampouco me identifico integralmente com os dogmas da minha infância. Ainda assim, afirmo sem hesitação: eu e minha fé somos inseparáveis. A espiritualidade que construí não é a da obrigação, mas a da liberdade. Ela se manifesta nos gestos diários, na escuta atenta, na conexão silenciosa com o que chamo de algo muito maior. "A espiritualidade desobediente é aquela que nasce da experiência liminar dos corpos marginais, que inventa seus próprios rituais, que confia na própria escuta interna mais do que na imposição externa" (ANZALDÚA, 2000, p. 104).

Essa experiência se aproxima da noção de espiritualidade desobediente proposta por Gloria Anzaldúa (2000): uma espiritualidade que nasce da margem, que não pede autorização, que inventa seus próprios caminhos. Oro quando sinto necessidade, onde quer que esteja, como meu coração pede. Não preciso de aprovação institucional. Não preciso de imã me dizendo se minha oração é válida. Sei que é válida porque é verdadeira.

Há dias em que a espiritualidade é silenciosa, quase invisível. E há dias em que ela grita dentro de mim, exigindo atenção, pedindo que eu pare e respire, que eu reconheça que não estou sozinho. Nesses momentos, rezo. Falo com Deus como quem conversa com um amigo antigo que nunca me abandonou, mesmo quando eu achei que tinha sido deixado para trás. E sinto, concretamente, que estou sendo ouvido. Não porque sigo as regras, mas porque existo, e minha existência já é, em si mesma, uma forma de oração.

3.5 O corpo trans como espaço sagrado

Durante anos, meu corpo foi descrito como erro. Como aberração da criação. Como algo que precisava ser corrigido, curado, convertido. A comunidade religiosa que me criou utilizou o corpo como campo de batalha: o hijab, as roupas femininas, as posturas consideradas adequadas, tudo era regulação do corpo em nome de Deus. E quando meu corpo começou a reivindicar outro gênero, essa regulação se intensificou. Meu corpo foi chamado de haram. Meu corpo foi chamado de pecado.

Mas o corpo não é pecado. O corpo é o lugar onde habitamos o mundo. E para quem sobreviveu à dor de habitar um corpo que não era reconhecido como seu, receber finalmente um corpo que corresponde à própria identidade é experiência que vai muito além do político ou do médico: é experiência do sagrado. "O corpo não é prisão da alma. O corpo é a própria manifestação do sagrado no mundo" (PRECIADO, 2018, p. 112).

Paul Preciado (2018) propõe uma leitura do corpo como texto político e afetivo, como superfície onde se inscrevem as normas, mas também as resistências. Para os corpos trans, essa inscrição é duplamente violenta: primeiro, porque o mundo inscreve no corpo uma identidade que não é a sua; segundo, porque o processo de reclamar a própria identidade passa por enfrentar estruturas médicas, jurídicas, familiares e religiosas que tentam negar essa reivindicação. Mas quando, apesar de tudo, o corpo começa a corresponder à identidade sentida, algo se organiza interiormente que só pode ser descrito como graça.

Lembro do dia em que olhei no espelho, após meses de hormonização com testosterona, e vi pela primeira vez um rosto que reconhecia como meu. Não foi apenas alívio, não foi apenas alegria. Foi algo mais profundo: foi o sentimento de que eu havia chegado a algum lugar que sempre havia sido meu direito habitar. Esse momento foi espiritual antes de ser qualquer outra coisa. O corpo, ali, não era campo de batalha: era lar.

A mastectomia masculinizadora, que realizei depois, foi outro marco espiritual. Há uma dimensão da cirurgia que nenhum texto médico consegue capturar: a sensação de que o corpo finalmente concorda com quem você é. Acordar da anestesia e tocar o peito plano foi como receber um presente que eu havia esperado a vida inteira sem nunca ter ousado pedir. Chorei muito naquele dia, mas não de dor. Chorei porque havia chegado.

Esse corpo, que foi chamado de erro, que foi usado como prova de minha inadequação, que foi regulado e vigiado por anos, hoje é meu altar. É o lugar onde oro, onde amo, onde ensino, onde escrevo. É o lugar onde Deus, se existe, se manifesta para mim de forma concreta. Como propõe Anzaldúa (2000), a espiritualidade encarnada não separa o corpo da alma: ela os reconhece como uma mesma coisa, como manifestações distintas de uma única existência sagrada. "O sagrado não habita apenas os templos construídos por mãos humanas. Ele habita também os corpos que insistem em existir apesar de toda a violência que tentou apagá-los" (ANZALDÚA, 2000, p. 121).

Falar do corpo trans como espaço sagrado não é romantizar a dor ou ignorar as violências que os corpos trans enfrentam cotidianamente. É, ao contrário, reconhecer que esses corpos carregam uma dignidade que nenhuma condenação religiosa ou social pode destruir. É afirmar que a existência trans é, em si mesma, uma forma de testemunhar a complexidade do divino, a recusa de que o sagrado caiba em categorias binárias, fixas e excludentes.

3.6 Entre irmãos e irmãs de fé: solidariedade entre muçulmanos trans

A solidão de ser muçulmano trans é específica. Não se trata apenas de solidão existencial, como a que qualquer pessoa pode sentir em momentos de crise. É uma solidão estrutural: não há mesquitas que me acolham plenamente, não há imãs que recitem orações usando meu nome correto, não há comunidades religiosas organizadas que me digam que sou bem-vindo exatamente como sou. A solidão espiritual de quem foi expulso da própria fé é uma das formas de violência mais invisíveis e devastadoras.

Foi por isso que descobrir, ainda que à distância, a existência de outros muçulmanos trans pelo mundo teve um impacto tão transformador. Não era apenas saber que eu não estava sozinho no sentido genérico: era saber que havia pessoas que carregavam a mesma tensão específica entre arabilidade, islamidade e transgeneridade, e que encontravam formas de fazê-las coexistir.

Organizações como a Muslims for Progressive Values e redes como a Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity têm criado espaços onde muçulmanos LGBTQIAPN+ podem praticar sua fé sem abrir mão de suas identidades. Imãs como

Daayiee Abdullah, nos Estados Unidos, o primeiro imã gay assumido do país, e Ludovic-Mohamed Zahed, na França, que fundou uma mesquita inclusiva em Paris, são exemplos de que a dissidência religiosa islâmica não é apenas individual: ela está construindo instituições, comunidades, tradições alternativas. "A comunidade é o lugar onde a fé se torna possível para quem foi expulso de todos os outros lugares. Criar comunidade é ato sagrado" (KUGLE, 2010, p. 112).

No Brasil, o caminho é mais solitário. A comunidade muçulmana brasileira é pequena e frequentemente conservadora, e há poucos espaços onde muçulmanos dissidentes possam se encontrar com segurança. Mas a internet criou possibilidades que as geografias físicas não permitem: grupos online, redes de apoio transnacionais, trocas de experiência entre muçulmanos trans no Líbano, no Brasil, na Europa, nos Estados Unidos. Esses vínculos, mesmo que mediados por telas, são vínculos reais. São formas de comunidade que sustentam a fé quando as instituições a negam.

Conheci, em fóruns e grupos de ativismo, pessoas que compartilhavam experiências que eu achava que eram apenas minhas: o conflito com a família em nome da religião, a saudade da mesquita, a forma como o árabe corânico continuava sendo língua do coração mesmo depois de tudo, a dificuldade de encontrar espaços onde se pudesse ser árabe, muçulmano e trans ao mesmo tempo, sem precisar apagar nenhuma dessas partes. Nessas trocas, algo se reorganizou em mim. A fé, que havia sido fonte de exclusão, tornou-se também fonte de conexão.

Essa dimensão coletiva é inseparável da dimensão política. Quando muçulmanos trans se encontram e se reconhecem, quando criam espaços de fé que não exigem a amputação da identidade, estão fazendo algo que vai além da sobrevivência individual: estão construindo um Islã diferente do que aquele que nos expulsou. Estão dizendo que a tradição pertence também a nós, que temos o direito de interpretá-la, de habitá-la, de fazê-la crescer na direção da justiça e do acolhimento. "Pertencer a uma comunidade de fé que nos veja inteiros é um ato revolucionário quando o mundo religioso insiste em nos fragmentar" (KUGLE, 2010, p. 134).

3.7 Reencantar o mundo: espiritualidade como resistência encarnada

Assumir minha própria espiritualidade enquanto homem trans árabe é também um gesto político. É dizer que Deus não pertence às autoridades religiosas, nem às interpretações fixas e excludentes de textos sagrados. É reivindicar que o sagrado também pode habitar corpos que foram excluídos dos templos, dos púlpitos e das narrativas canônicas. É afirmar que a fé não é propriedade de quem tem poder institucional, mas direito de quem busca o divino com coração sincero. "A espiritualidade é um direito de todos, não uma concessão das instituições. Quem ama verdadeiramente não exclui: acolhe" (HOOKS, 2000, p. 93).

Afirmo que a fé me deu forças para sobreviver. Não por promessas de recompensa futura, de paraíso ou salvação no além, mas pela simples certeza de que minha existência carrega sentido aqui e agora. Essa fé é silenciosa, íntima, mas profundamente transformadora. Ela aparece na forma como olho o outro com compaixão, como acolho meus alunos sem julgamento, como escuto meus clientes com presença, como escrevo minha história sem vergonha. A espiritualidade, nesse sentido, não é algo que pratico apenas quando rezo: é algo que vivo a cada instante.

A espiritualidade, aqui, é uma forma de reexistência. Reexistir não é apenas sobreviver após a dor: é a escolha ativa de reconstruir a vida com sentido, beleza e potência. É recusar o lugar de vítima passiva e assumir-se como sujeito que cria, que transforma, que ressignifica. Deixo, portanto, uma mensagem a outros corpos trans religiosos que possam estar lendo este trabalho: não há culpa em acreditar. Não há contradição em ser trans e ter fé. É possível criar uma conexão verdadeira com o divino mesmo fora dos moldes institucionais, mesmo quando as portas das mesquitas, igrejas ou templos foram fechadas para você. "Rezar não é pedir permissão para existir. Rezar é afirmar que já existimos, e que nossa existência é sagrada" (MOIRA, 2018, p. 134).

A espiritualidade é um direito de todos, não uma concessão de quem detém poder religioso. Deus não precisa de intermediários que me julguem, que decidam se sou digno ou não. Deus me escuta diretamente, e eu O escuto de volta. Essa escuta acontece no silêncio, na oração, na vida vivida com intenção e presença. E essa

escuta me transforma diariamente, me lembra de que há algo maior do que a dor, maior do que a exclusão, maior do que todas as violências que tentaram me apagar.

Reencantar o mundo, portanto, não é voltar a uma espiritualidade ingênua ou acrítica. É construir uma espiritualidade consciente, que reconhece as violências cometidas em nome de Deus, mas que recusa que essas violências definam o que é o sagrado. É afirmar que o sagrado pode ser reconstruído, ressignificado, reinventado por quem foi expulso dele. E que essa reconstrução, feita por mãos trans, racializadas, marginalizadas, é tão legítima quanto qualquer outra. Talvez até mais, porque nasce da necessidade real, da busca sincera, da dor transformada em força.

Este capítulo reafirmou que a espiritualidade pode ser uma fonte de reconstrução subjetiva e política para corpos trans racializados, especialmente em contextos de exclusão religiosa. Minha vivência como homem trans árabe mostrou que a fé, quando liberta das amarras do dogma e da institucionalização violenta, torna-se espaço de potência e reinvenção.

Narrei a ruptura dolorosa com a fé tradicional, onde fui convencido de que não era digno de me aproximar do divino. Mostrei como, no fundo da dor, nas tentativas de suicídio, na internação, no abandono, reencontrei uma espiritualidade que não dependia mais da aprovação externa. Reconstruí minha relação com o sagrado resgatando memórias da infância, rezando em árabe e português, criando rituais próprios que não pedem permissão a ninguém.

A tradição islâmica, longe de ser monolítica, abriga leituras queer e trans que recusam a equação entre fé e exclusão. Autores como Scott Kugle e Kecia Ali demonstram que o texto sagrado pode ser interpretado de formas que acolhem a diversidade de corpos e identidades, e que as leituras excludentes são construções históricas, não revelações imutáveis. Conhecer essa tradição interpretativa foi parte fundamental da reconstrução da minha própria fé.

O corpo trans, aqui, deixou de ser visto como erro para ser reconhecido como altar, como o lugar onde o divino se manifesta de forma concreta, viva, pulsante. A hormonização, a cirurgia, as transformações corporais da transição foram experiências que, para além do político e do médico, tocaram o espiritual de formas que apenas quem as viveu pode compreender plenamente.

A solidariedade entre muçulmanos trans, construída em redes globais e comunidades online, mostrou que a dissidência religiosa islâmica não é fenômeno

isolado: é movimento, é projeto coletivo, é construção de um Islã que acolhe os corpos que foram expulsos. Essa dimensão coletiva é inseparável da resistência individual. "A travessia espiritual é também um caminho de insurgência epistemológica: um ser que nasce da carne, mas alcança o infinito" (ANZALDÚA, 2000, p. 118).

Rezar, aqui, não é apenas uma prática religiosa: é um ato de afirmação existencial. É dizer que, mesmo depois de toda a dor, ainda é possível encontrar sentido. Que o divino pode habitar os corpos que ousam existir apesar de todas as condenações. E que a travessia espiritual é, também, um caminho de insurgência epistemológica, um saber que nasce da carne, mas que alcança o infinito.

Encerro este capítulo com a certeza de que espiritualidade e transgeneridade não são contraditórias: são complementares. A fé que resiste em corpos dissidentes é, talvez, a fé mais pura que existe, porque não se sustenta em estruturas de poder, mas na relação direta, íntima e verdadeira com o sagrado. E essa fé, silenciosa mas firme, é também uma forma de sumud: de permanecer, de persistir, de recusar o apagamento. O próximo capítulo aprofunda como esses arquivos da travessia, o diário, as memórias, as imagens, se tornam ferramentas epistemológicas e políticas de produção de conhecimento.

4 ARQUIVOS DA TRAVESSIA: O CORPO QUE ESCREVE, O DIÁRIO QUE SOBREVIVE

O capítulo anterior encerrou com a espiritualidade como prática de reexistência, um território íntimo e político onde a fé se reconstrói livre dos moldes institucionais. Mas essa reconstrução não se deu apenas no campo espiritual: ela também se materializou em registros concretos, tangíveis, guardados em páginas, imagens e fragmentos que acompanharam toda a travessia.

Se a fé ofereceu um chão invisível para continuar existindo, a escrita e a imagem ofereceram um corpo alternativo quando o corpo de carne foi interditado. Entre colagens, anotações, cartas e fotografias, construí um arquivo vivo, onde cada página é também uma parte do sujeito que resiste, que insiste, que recusa desaparecer. "Os arquivos da dor não servem apenas para lembrar o que se viveu, mas para reconstruir sentidos e resistir à violência do esquecimento" (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 38).

A escrita de si, nesta pesquisa, não se realiza apenas na dissertação que se está lendo agora. Ela se estende por cadernos produzidos desde a infância, cartas nunca enviadas, mensagens salvas, fotos guardadas, orações anotadas à mão e páginas coloridas produzidas durante a internação psiquiátrica em Curitiba. Esses materiais, criados em momentos de extrema vulnerabilidade, dor e recomeço, tornaram-se arquivos da travessia: registros de um corpo em transformação que resistia ao apagamento escrevendo, colando, desenhando, existindo no papel quando o mundo tentava negar sua existência na carne.

Durante minha internação em 2019, comecei a produzir um caderno artesanal. Ele era colorido, cheio de colagens, fotos, frases recortadas de revistas e pequenos relatos do que eu estava vivendo naquele momento. Não podia sair da clínica, não tinha celular, não falava com quase ninguém do lado de fora. Mas podia escrever. E escrever, naquele contexto, era sobreviver. Era dizer: eu ainda estou aqui, mesmo que queiram me apagar. Era afirmar minha existência quando tudo ao meu redor insistia que eu deveria desaparecer.

Esse caderno se tornou, com o tempo, muito mais do que uma lembrança ou um objeto afetivo. Ele virou fonte empírica, método de pesquisa e testemunho

histórico. Como propõe Didi-Huberman (2009), os arquivos da dor não servem apenas para lembrar o que se viveu, mas para reconstruir sentidos e resistir à violência do esquecimento. A imagem de um corpo ferido pode ser também imagem de luta, de linguagem, de reexistência. E o diário, nesse sentido, é tanto ferida quanto cicatriz: ele guarda a dor, mas também a superação.

4.1 O diário como corpo expandido

O diário que produzi na clínica não era uma narrativa linear, organizada cronologicamente ou estruturada em capítulos. Ele se construía em fragmentos, como eu mesmo naquele momento: partido, recomposto, partido de novo. Uma colagem com a palavra homem recortada de uma revista. Uma foto minha com semblante cansado, tirada no espelho do banheiro da clínica. Um versículo do Alcorão rabiscado de memória, com caligrafia trêmula. Uma frase que dizia: eu não sou louco, só não me reconhecem. Cada página carregava um pedaço do que eu era e do que estava tentando me tornar. "O diário da dor é guiado não pela lógica cronológica, mas pela urgência da sobrevivência. Não importa fazer sentido para os outros: é preciso fazer sentido para si" (BARTHES, 2003, p. 47).

Essa escrita fragmentada ecoa o que Roland Barthes (2003) chama de diário da dor, um tipo de escrita que não se organiza pelo tempo linear, mas pela urgência de continuar existindo. Não importava se as páginas faziam sentido para quem as lesse depois. Importava que elas fizessem sentido para mim naquele momento, que me ajudassem a organizar o caos interno, a nomear o que estava acontecendo, a criar uma narrativa onde eu ainda era o protagonista, não a vítima passiva.

O diário funcionava, assim, como um corpo expandido: uma extensão de mim mesmo quando meu corpo de carne estava preso, medicado, vigiado. Ali, eu podia ser livre. Podia dizer o que pensava sem ser interrompido, podia chorar sem ser julgado, podia afirmar minha identidade sem pedir permissão. O papel me acolhia de formas que o mundo não conseguia. E isso não é metáfora: é método. Como afirma Amara Moira (2018), todo corpo trans é um arquivo. O diário, nesse sentido, não é apenas sobre o corpo: ele é o corpo, em outra forma. "Escrever a própria vida é transformar a dor em pensamento, a vivência em teoria, o corpo em arquivo" (MOIRA, 2018, p.67).

Hoje, ao revisitar essas páginas para a pesquisa, vejo camadas de significado que não via quando as produzi. Vejo padrões, repetições, obsessões. Vejo o quanto eu escrevia sobre ser visto, sobre ser reconhecido, sobre ocupar espaço. E vejo também o quanto essas páginas antecipavam o que viria depois: a retificação do

nome, a construção da masculinidade, a reconexão com a fé. O diário não apenas documentava: ele também projetava futuros possíveis.

Fotografia 3 – Formatura segurando o diário aberto, com a bandeira trans no ombro



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

A imagem anterior registra o momento da minha formatura na faculdade, segurando o diário *O Silêncio do Albatroz* aberto, mostrando as páginas onde coleí fotos do dia em que retifiquei meu nome e gênero. No meu ombro, a bandeira trans. Essa fotografia não é ilustração decorativa: ela é parte do método autoetnográfico. Ela mostra que o arquivo não fica guardado na gaveta, esquecido. Ele é levado para a vida, celebrado, tornado público. O que era íntimo torna-se político. O que era vergonha torna-se orgulho.

Essa imagem também marca a transformação do diário em dispositivo epistêmico. O que nasceu como sobrevivência emocional tornou-se, com o tempo, produção de conhecimento. E essa transformação não apaga a dor: ela a ressignifica. Como ensina bell hooks (1994), escrever não é apenas comunicar, mas curar, conectar, transformar. O diário, aqui, faz tudo isso ao mesmo tempo.

4.2 A fotografia como marca e ruptura

Além dos diários escritos, guardo fotografias que atravessaram toda a minha vida e que hoje, ao revisitá-las, ganham significados completamente diferentes daqueles que tinham quando foram tiradas. As fotografias não são apenas registros neutros do passado: elas são campos de disputa sobre quem eu era, quem eu deveria ser e quem eu me tornei. "A fotografia é uma arma de duplo corte. Pode ser usada para celebrar ou para aprisionar. Pode libertar ou condenar" (SONTAG, 2004, p. 76).

Susan Sontag (2004) afirma que a fotografia é uma arma de duplo corte: pode ser usada para celebrar ou para aprisionar, para afirmar identidades ou para fixá-las em molduras que não escolhemos. Na minha trajetória, muitas fotografias da infância e adolescência foram usadas pela família como provas de comportamento adequado. Fotos minhas usando hijab, sorrindo em festas comunitárias, posando ao lado de parentes, tudo isso compunha um álbum familiar que contava uma história: a história de uma menina árabe obediente, recatada, que honrava a família.

Mas quando olho para essas mesmas fotos hoje, vejo outra narrativa. Vejo a resistência no olhar, o incômodo na postura, o desconforto mal disfarçado. Vejo um corpo que já sabia, mesmo sem linguagem para dizê-lo, que aquela performance não era verdadeira. E vejo, também, que mesmo ali, silenciosamente, já havia em mim o desejo de ser o que sou hoje.

Fotografia 4 – Fotografia da infância/pré-adolescência usando hijab, marco simbólico da imposição de gênero



Fonte: Arquivo pessoal

A fotografia anterior, tirada quando eu ainda era criança ou pré-adolescente, mostra-me usando hijab. Na época em que foi tirada, essa imagem circulava como prova de que eu estava me comportando adequadamente, de que estava seguindo as regras, de que honrava a tradição. Hoje, ao trazê-la para o corpo desta pesquisa, ressignifico completamente sua função. Deixo de ser objeto do olhar normativo, a menina que deveria ser, e passo a ser sujeito da minha própria narrativa, o menino que sempre fui, mesmo quando ninguém conseguia ver.

Trazer essa imagem para a dissertação é um gesto político. É dizer que a fotografia não pertence a quem a tirou, nem a quem a guardou como prova de obediência. Ela pertence a mim, e eu tenho o direito de recontá-la, de devolver a ela o significado que ela sempre teve para mim, mesmo quando esse significado era silenciado. Como propõe Didi-Huberman (2009), as imagens sobrevivem às intenções de quem as produziu. Elas podem ser resgatadas, reinterpretadas, devolvidas aos sujeitos que elas tentaram aprisionar. "As imagens não são apenas documentos do passado. São também campos de batalha sobre quem tem o direito de contar a história" (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 52).

4.3 Escrever para sobreviver: entre o arquivo e a oração

Esses documentos, diários, fotografias, orações anotadas, cartas nunca enviadas, são fragmentos de mim mesmo espalhados ao longo do tempo. Eles não foram criados para serem material acadêmico. Foram criados para me manter vivo. Mas hoje, ao trazê-los para esta dissertação, afirmo que eles também são ciência. Também são dados. Também são método. "Escrever não serve apenas para comunicar. Escreve-se para curar, para conectar, para transformar a dor em linguagem" (HOOKS, 1994, p. 12).

Como ensina bell hooks (1994), a escrita não serve apenas para comunicar informações: ela serve para curar feridas, conectar experiências isoladas, transformar dor em linguagem compartilhável. Ao abrir esses arquivos pessoais na dissertação, não busco comover o leitor nem despertar piedade. Busco afirmar que o que escrevi na clínica psiquiátrica, o que coleí com fita colorida em páginas de caderno, o que rabisquei chorando às três da manhã, tudo isso também é produção de conhecimento. Tudo isso também importa para a ciência.

A travessia de um homem trans árabe e muçulmano não se faz apenas na vida externa, nos documentos retificados, nas roupas masculinas, na voz transformada. Ela se faz também nos papéis dobrados no fundo da gaveta, nas fotografias que antes eram vergonha e agora são força, nas páginas que nasceram do silêncio e que hoje gritam. Esses arquivos são corpo expandido, memória encarnada, epistemologia viva. Escrever, para mim, nunca foi apenas hobby ou terapia. Foi sobrevivência. Foi resistência. Foi a única forma que encontrei de continuar existindo quando o mundo insistia que eu deveria desaparecer.

E essa escrita, produzida nas margens, nos momentos de maior vulnerabilidade, carrega um saber que a academia precisa aprender a reconhecer como legítimo. Não porque é bonito ou comovente, mas porque é verdadeiro. Porque revela estruturas de poder, processos de exclusão, formas de reexistência que nenhum texto teórico sozinho conseguiria capturar. "A autoetnografia não é narcisismo. É o reconhecimento de que o pessoal é político, e de que a experiência vivida pode revelar estruturas sociais invisíveis" (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2011, p.5).

Como afirmam Ellis, Adams e Bochner (2011), a autoetnografia não é narcisismo acadêmico: é o reconhecimento de que o pessoal é político, de que a experiência vivida pode revelar estruturas sociais que permanecem invisíveis nas análises puramente teóricas. Meu diário, minhas fotos, minhas orações anotadas não substituem a teoria: elas a complementam, a encarnam, a tornam concreta. Elas mostram como os conceitos de racialização, islamofobia, cisnormatividade, exílio e sumud operam no nível da pele, da respiração, da escrita noturna feita para não enlouquecer.

4.4 Registros visuais e documentais: o arquivo que testemunha

Esta seção apresenta o arquivo visual que acompanhou toda a minha trajetória: fotografias da infância e adolescência em Foz do Iguaçu e no Líbano, páginas do diário O Silêncio do Albatroz produzido durante a internação psiquiátrica, objetos guardados que carregam memória, registros da transição de gênero, e imagens do presente que afirmam a existência que resiste.

Essas imagens não são ilustrações: são dados empíricos. Cada fotografia, cada página do diário, cada objeto guardado é um fragmento do corpo que insiste em existir, em narrar-se, em produzir conhecimento. O arquivo é método, e o corpo que escreve é também o corpo que se fotografa, que se cola em páginas coloridas, que se guarda em gavetas como prova de que esteve aqui.

4.4.1 Infância: primeiros registros entre Brasil e Líbano

As fotografias da infância carregam, simultaneamente, a inocência de quem ainda não tinha linguagem para se nomear e a resistência de um corpo que já sabia, mesmo em silêncio, que aquela performance não era verdadeira. Cada imagem registra a imposição do hijab, das roupas femininas, dos gestos considerados adequados. Mas também registra, nos olhares, nas posturas, no incômodo mal disfarçado, que algo em mim recusava essa narrativa.

Fotografia 5 – Infância no Líbano, usando hijab (aproximadamente 7-8 anos)



Fonte: Arquivo pessoal

Esta fotografia registra um dos primeiros momentos em que o hijab foi imposto como parte da educação religiosa e cultural. O olhar, ainda infantil, já carrega o peso da imposição. O que a família via como obediência, eu vivia como sufocamento.

Fotografia 6 – Em Foz do Iguaçu, com a família (infância)



Fonte: Arquivo pessoal

Foz do Iguaçu, cidade da tríplice fronteira, foi o território onde a arabidade era vivida coletivamente, mas também onde a vigilância comunitária era mais intensa.

Nesta foto, a performance da “menina árabe” era necessária para manter a honra familiar.

Fotografia 7 – Escola comunitária árabe em Foz do Iguaçu



Fonte: Arquivo pessoal

A escola comunitária era espaço de preservação cultural, mas também de disciplinamento de gênero. Ali se ensinava árabe, Alcorão, história do Líbano. Mas também se ensinava que meninas deviam ser recatadas, obedientes, silenciosas.

Fotografia 8 – No sul do Líbano, Aayteet (Jnoub)



Fonte: Arquivo pessoal

A vila de Aayteet, no sul do Líbano, era território dos avós do autor. Ali a vida era organizada por laços familiares extensos e pela memória da resistência contra a ocupação israelense. O conceito de sumud (firmeza-resistência) habitava aquele lugar antes mesmo de sua compreensão conceitual.

Fotografia 9 – Infância em Foz do Iguaçu: brincadeira de princesa



Fonte: Arquivo pessoal

A performance da feminilidade era ensaiada desde cedo, mas o desconforto já habitava o corpo do autor. Nesta foto, há uma brincadeira de princesa. Era o que se esperava. Mas por trás da coroa e do sorriso forçado, havia um menino tentando sobreviver em um corpo que não lhe pertencia.

Fotografia 10 – Beirute, capital do Líbano



Fonte: Arquivo pessoal

Beirute representava a modernidade árabe, a diversidade religiosa, as contradições. Entre o cosmopolitismo da capital e o tradicionalismo das vilas, a identidade do autor era constantemente negociada.

4.4.2 Adolescência: entre dois mundos, entre dois corpos

A adolescência intensificou o conflito entre o corpo sentido e o corpo exigido. As fotografias desse período registram o esforço de performar a feminilidade esperada, mas também os momentos de escape, de pequenas transgressões, de resistências silenciosas. O bullying, a automutilação, as tentativas de suicídio não estão fotografados, mas estão presentes nas ausências, nos olhares, nas posturas de quem já não conseguia mais fingir completamente.

Fotografia 11 – Primeiro corte curto, ainda com hijab e roupas femininas



Fonte: Arquivo pessoal

Primeiro corte de cabelo curto, mas ainda usando hijab e roupas consideradas femininas. A tentativa de negociar pequenas liberdades dentro das normas impostas. Este corte foi a primeira tentativa de expressar quem o autor era: cortou-se curto, mas ainda se usava hijab e roupas femininas para não desafiar completamente as expectativas. Era negociação constante: quanto de si era possível mostrar sem ser completamente rejeitado.

Fotografia 12 – Autorretrato no espelho usando lenço



Fonte: Arquivo pessoal

O espelho sempre foi território de conflito entre quem o autor via e quem o mundo dizia que ele deveria ser. Desde os cinco anos, o espelho foi lugar de não reconhecimento. Nesta foto, um autorretrato tenta capturar algo que ainda não tinha linguagem para ser nomeado. Anos depois, diante de outro espelho, com cabelo curto e barba crescendo, o reconhecimento finalmente aconteceu.

Fotografia 13 – Beirute: lenço na praia



Fonte: Arquivo pessoal

O mar Mediterrâneo testemunha séculos de travessias, exílios e retornos. Beirute é cidade de contradições. Nesta foto, o lenço não é hijab religioso, mas proteção contra o vento do mar. Ainda assim, carrega significados de gênero. O mar ao fundo é metáfora da travessia que ainda estava por vir: longa, incerta, irreversível.

Fotografia 14 – Última viagem ao Líbano antes da transição: neve em Faraya



Fonte: Arquivo pessoal (2018)

Usando hijab e segurando a bandeira do Brasil. Esta foto marca o fim de uma era. Poucos meses depois, teve início a transição de gênero, que tornaria impossível o retorno ao Líbano da mesma forma. O hijab seria guardado para sempre. A bandeira brasileira simboliza o único país onde a identidade do autor poderia ser juridicamente reconhecida.

4.4.3 O diário “O Silêncio do Albatroz”: páginas da internação

O diário produzido durante a internação psiquiátrica em Curitiba, em 2019, é o núcleo empírico desta pesquisa. Feito à mão, com colagens, desenhos, fotos e fragmentos escritos, ele funcionou como corpo expandido quando o corpo de carne estava preso. Cada página é um ato de resistência, uma recusa ao apagamento, uma declaração de existência.

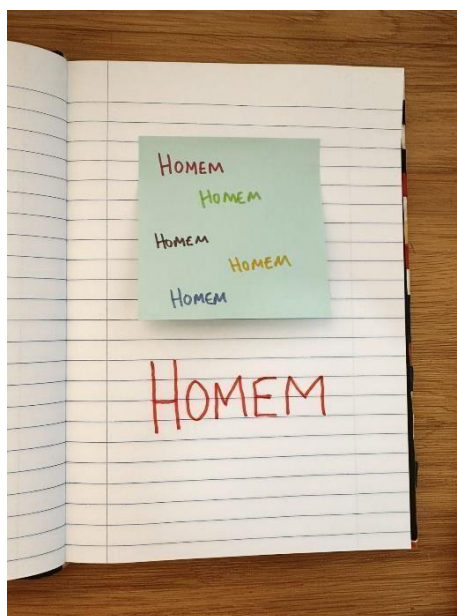
Fotografia 15 – Capa do diário “O Silêncio do Albatroz”



Fonte: Arquivo pessoal

A capa colorida, feita com colagens de fitas, anuncia que este não é um diário convencional. É um mosaico, um corpo em fragmentos, uma narrativa não linear da dor que se transforma em resistência.

Fotografia 16 – Página com colagem da palavra "homem"



Fonte: Arquivo pessoal

Esta página traz a palavra "homem" escrita repetidamente. Era a forma encontrada de afirmar o que não podia ser dito em voz alta dentro da clínica: a afirmação "eu sou homem". A repetição era urgência, era grito silencioso.

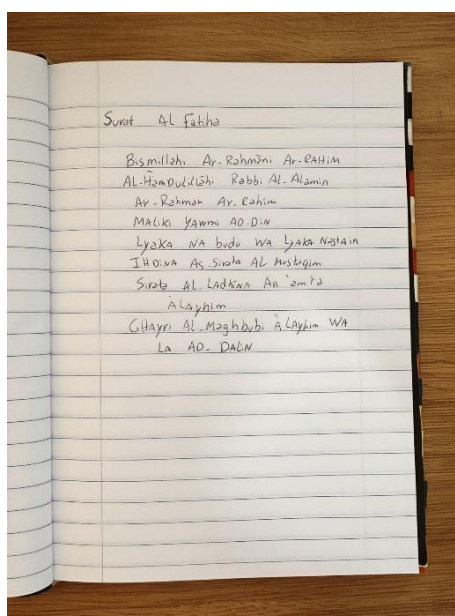
Fotografia 17 – Foto no hospital



Fonte: Arquivo pessoal

Fotografia tirada no espelho do banheiro do hospital, com semblante cansado. A incompletude é também método: nem tudo precisa estar fechado para ser verdadeiro.

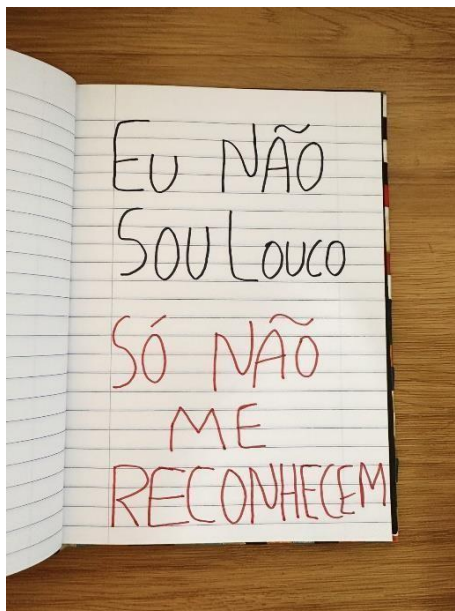
Fotografia 18 – Versículo do Alcorão escrito à mão



Fonte: Arquivo pessoal

Surat Al-Fatiha, a oração de abertura, rabiscada de memória com caligrafia trêmula. Mesmo expulso da comunidade religiosa, a fé não havia morrido. Ela se escondia em páginas íntimas, esperando ser resgatada.

Fotografia 19 – Página: "Eu não sou louco, só não me reconhecem"



Fonte: Arquivo pessoal

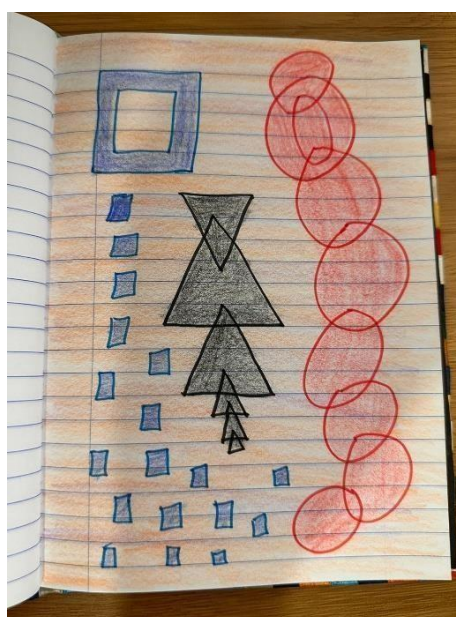
A internação não era porque havia loucura: era porque o mundo não sabia o que fazer com uma existência que escapava às categorias conhecidas. A loucura estava fora, não dentro.

Fotografia 20 – Primeiro aniversário como Zion



Fonte: Arquivo pessoal

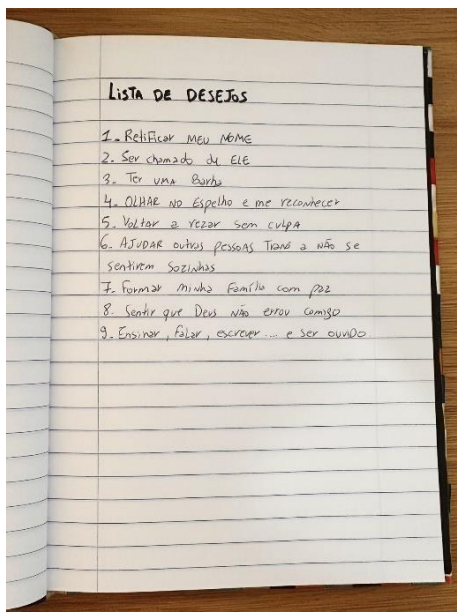
Este foi o primeiro aniversário celebrado como Zion, com o nome verdadeiro reconhecido legalmente. Cada “parabéns, Zion” ouvido naquele dia era afirmação de existência, era reconhecimento, era dignidade. O renascimento foi jurídico, mas também simbólico: finalmente era possível comemorar a vida sendo quem sempre se foi. Este marco não é apenas pessoal, é político: cada pessoa trans que consegue viver um aniversário com seu nome verdadeiro é vitória coletiva contra o apagamento.

Fotografia 21 – Página com cores e formas abstratas

Fonte: Arquivo pessoal

Quando as palavras não vinham, as cores falavam. Esta página é pura expressão afetiva, sem narrativa linear. É dor, mas também é vida. É caos, mas também é criação.

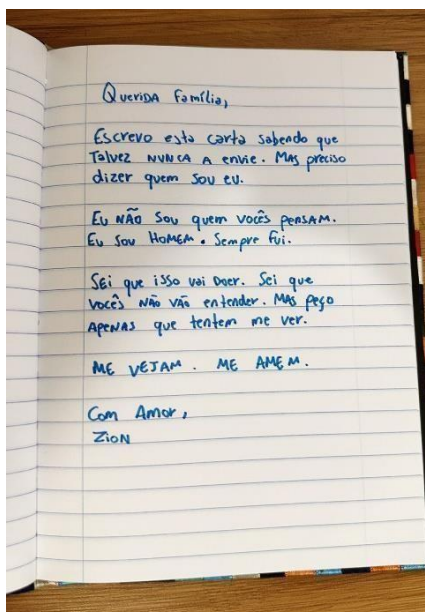
Fotografia 22 – Lista de desejos/sonhos



Fonte: Arquivo pessoal

Lista escrita à mão: retificar o nome, ser chamado de “ele”, deixar a barba crescer, olhar-se no espelho e se reconhecer, voltar a rezar sem culpa. Cada item era futuro possível que precisava ser sustentado pela crença de que existia.

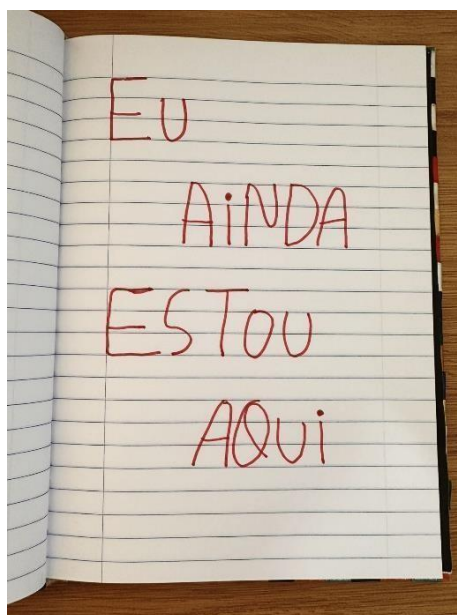
Fotografia 23 – Carta nunca enviada



Fonte: Arquivo pessoal

Carta escrita para a família, nunca enviada. Nela, há a tentativa de explicar quem o autor é, o pedido para ser visto, o pedido para ser amado. A carta ficou guardada no diário porque enviá-la significaria mais rejeição.

Fotografia 24 – Página final do diário



Fonte: Arquivo pessoal

A última página traz uma frase: “eu ainda estou aqui”. Escrita no dia da alta da clínica. Era promessa, era afirmação, era recusa ao desaparecimento.

4.4.4 Objetos da memória: materialidades que resistem

Além das fotografias e do diário, guardaram-se objetos que carregam memória e sentido. Cada um deles é testemunha material da travessia: o hijab usado por anos e hoje guardado como lembrança do que foi imposto; a pulseira de identificação da internação; a primeira peça de roupa masculina comprada; cartas, bilhetes, pequenos fragmentos que compõem o arquivo de uma vida que insistiu em existir.

Fotografia 25 – Documentos: nome antigo, passaporte brasileiro, identidade libanesa



Fonte: Arquivo pessoal

O nome que nunca pertenceu ao autor, mas que o acompanhou por anos. Estes documentos são arquivo da violência burocrática. O nome feminino impresso ali nunca lhe pertenceu, mas foi o nome que o Estado, a família e a comunidade impuseram. A identidade libanesa torna impossível retificar o gênero no Líbano: o país não reconhece pessoas trans. Estes papéis são, ao mesmo tempo, história e trauma.

Fotografia 26 – Fogueira nas montanhas do Líbano (chá árabe e arguile)



Fonte: Arquivo pessoal

Reunião familiar nas montanhas libanesas. Chá árabe, arguile, fogueira: rituais que conectam gerações e territórios. Ali, ao redor da fogueira, histórias de resistência eram contadas. Mesmo após a expulsão simbólica, essas memórias permanecem.

Fotografia 27 – Fachada da clínica psiquiátrica em Curitiba onde o autor ficou internado



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Olhar para esta fachada hoje é reviver a ambivalência daquele período. A clínica isolou, medicou. Mas também protegeu de uma violência maior: a terapia de

conversação que a família planejava. Foi ali que se iniciou a produção do diário O Silêncio do Albatroz.

Fotografia 28 – Ambulância indo para Curitiba



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

Registro do interior da ambulância que conduziu o autor para a internação em Curitiba, em 2019. Esta imagem documenta um dos momentos mais dolorosos da trajetória narrada. Estar ali não era escolha: era sobrevivência. A internação foi o preço pago para não ser destruído. E essa decisão trouxe o autor até este ponto da travessia.

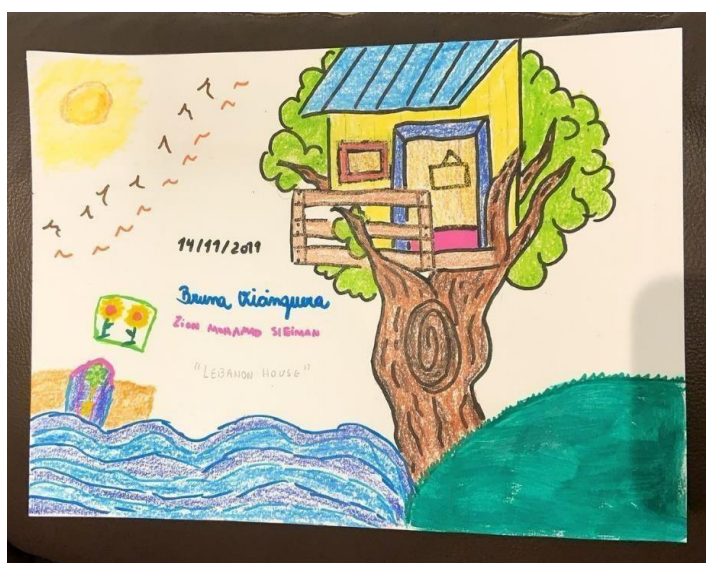
Fotografia 29 – Arco-íris nas Cataratas do Iguaçu



Fonte: Arquivo pessoal

As Cataratas do Iguaçu, localizadas na cidade onde o autor cresceu, carregam profundo simbolismo. Durante a transição, caminhar até as Cataratas era forma de reconexão com a beleza do mundo, de lembrar que havia algo maior que a dor. O arco-íris, símbolo global da diversidade LGBTQIAPN+, aparecia naturalmente sobre as águas que marcam a fronteira entre três países. Fronteira, travessia, multiplicidade de cores: tudo nesta imagem fala da própria jornada narrada.

Fotografia 30 – Desenho do lugar favorito no Líbano (feito com psicóloga)



Fonte: Arquivo pessoal

Desenho produzido em sessão de psicoterapia, em 2019: o lugar favorito no Líbano na infância. As montanhas do Jnoub, a casa dos avós, o quintal onde se brincava livremente antes que as regras de gênero se tornassem rígidas. Este desenho é também luto pelo que foi perdido.

4.4.5 Transição: marcos visuais do renascimento

As fotografias da transição documentam a transformação corporal, mas também a transformação subjetiva, social e jurídica. Cada imagem marca um passo: o primeiro corte de cabelo, a primeira dose de testosterona, a mudança gradual da voz e da aparência, o dia da retificação do nome e gênero, os documentos antigos e novos lado a lado. Esses registros não são apenas pessoais: são políticos. São a prova de que corpos trans existem, resistem, se transformam e se afirmam.

Fotografia 31 – Testosterona (Nebido)



Fonte: Arquivo pessoal

Ampola de testosterona (Nebido). Cada aplicação era escolha consciente de construir o corpo que sempre se soube ser. A hormonização é afirmação política, é reconhecimento de si. Cada dose era celebração e medo: celebração porque o corpo começava a corresponder à identidade vivida; medo porque cada mudança afastava a possibilidade de retorno ao Líbano.

Fotografia 32 – Tatuagem: triângulo aberto e data 09/04/2019 em árabe



Fonte: Arquivo pessoal

Tatuagem com triângulo aberto e a data 09/04/2019 em árabe, referente ao início da psicoterapia. O triângulo aberto simboliza incompletude, travessia, abertura. A data em árabe conecta a jornada de cura com a língua materna. “Lugar seguro” era o que se buscava: um espaço onde fosse possível existir sem medo.

Fotografia 33 – Remédios psiquiátricos



Fonte: Arquivo pessoal

Conjunto de medicamentos prescritos durante o início da transição. A transição não é apenas hormônios e cirurgias. É também o peso emocional de romper com tudo. Esses remédios sustentaram a vida nos momentos em que a dor parecia maior que a vontade de continuar.

Fotografia 34 – Primeiro corte masculino (já na transição)



Fonte: Arquivo pessoal

Primeiro corte de cabelo masculino após o início da transição. O dia em que o cabelo foi cortado curto pela primeira vez sem o peso do hijab. Diante do espelho, finalmente, alguém que se parecia com o autor. O choro, naquele dia, foi de alívio.

Fotografia 35 – Pós-cirurgia de mastectomia masculinizadora



Fonte: Arquivo pessoal

Esta cirurgia foi existencial. Retirar os seios significou habitar um corpo que finalmente correspondia à identidade vivida. A dor pós-operatória era ínfima comparada à dor de carregar, por anos, um corpo que não pertencia ao sujeito que o habitava.

Fotografia 36 – Evento de retificação de nome (Foz Comunidade)



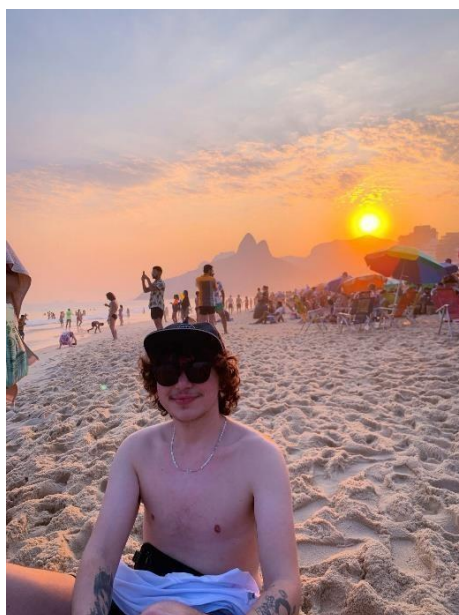
Fonte: Arquivo pessoal

Um dos dias mais importantes da trajetória narrada. Retificar o nome é ser reconhecido pelo Estado, é existir legalmente, é ter dignidade jurídica. O autor participou como voluntário e, ao mesmo tempo, retificou os próprios documentos.

4.4.6 Presente: a existência que resiste e se afirma

As imagens do presente mostram não apenas quem o autor se tornou, mas quem sempre foi. Mostram a formatura na faculdade segurando o diário aberto, a bandeira trans no ombro. Mostram a vida profissional, os espaços ocupados, os vínculos reconstruídos. Mostram momentos de fé e espiritualidade vividos em liberdade. E mostram, sobretudo, a sobrevivência. A existência legítima, necessária, produtora de conhecimento.

Fotografia 37 – Na praia no Rio de Janeiro



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem apresentada aqui como símbolo do arquivo que se torna público, que deixa de ser vergonha e se torna orgulho, método, epistemologia.

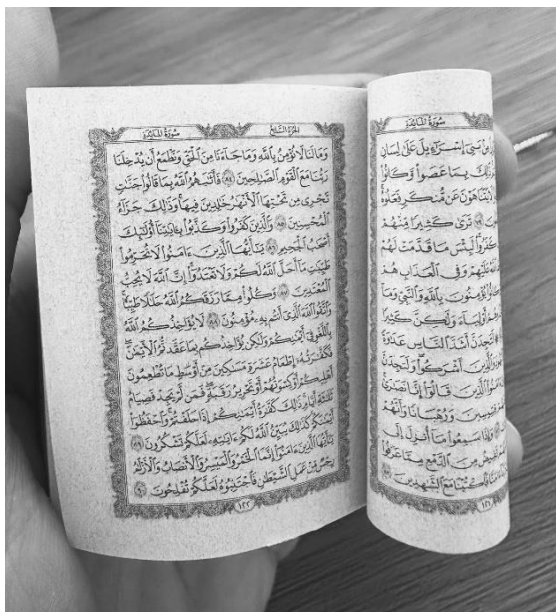
Fotografia 38 – Canudo de formatura em Direito



Fonte: Arquivo pessoal

A travessia não impediu a construção de uma carreira. Este canudo representa anos de estudo, superação e compromisso com justiça e dignidade humana.

Fotografia 39 – Momento de oração/espiritualidade



Fonte: Arquivo pessoal

Momento de oração com o Alcorão aberto. A oração acontece em português e em árabe, em liberdade, sem pedir autorização. A espiritualidade reconstruída é território de paz, não de culpa.

Fotografia 40 – Mr e Miss Diversidade Foz (segundo lugar)



Fonte: Arquivo pessoal

Participação no concurso Mr e Miss Diversidade, em Foz do Iguaçu, com colocação em segundo lugar. Ocupar espaços de visibilidade como homem trans

árabe é ato político. Este evento celebrou a diversidade na cidade, e a presença pública ali era forma de sumud: de permanecer, de recusar o apagamento.

Fotografia 41 – Bandeira trans



Fonte: Arquivo pessoal

A bandeira trans carregada com orgulho. Ela representa não apenas a identidade do autor, mas a luta coletiva de todos os corpos trans que resistem, existem e se afirmam.

Fotografia 42 – Retorno a Foz do Iguaçu



Fonte: Arquivo pessoal

Retorno a Foz do Iguaçu como homem. As mesmas ruas onde o autor foi criado foram percorridas novamente, agora com outro corpo, outro nome, outra forma de habitar o mundo.

Fotografia 43 – Escrevendo a dissertação



Fonte: Arquivo pessoal

Registro do processo de escrita desta dissertação. Escrever foi cura, foi método, foi resistência. Cada capítulo foi construído entre lágrimas, memórias e teoria.

Fotografia 44 – Presente: quem sou hoje



Fonte: Arquivo pessoal

Fotografia recente. Nela, reconhece-se alguém que sobreviveu ao que se esperava que fosse o fim. Reconhece-se sumud: a firmeza de quem permaneceu, de quem recusou desaparecer, de quem está aqui, inteiro, vivo, pensante.

Este capítulo afirmou que os arquivos pessoais, diários, fotografias, fragmentos escritos, não são apenas memórias íntimas, mas dispositivos epistêmicos e políticos. O diário *O Silêncio do Albatroz*, produzido entre a infância no Líbano e a internação psiquiátrica em Curitiba, funciona como corpo expandido: extensão do sujeito quando o corpo de carne foi interditado. As fotografias, por sua vez, foram ressignificadas: o que antes servia como prova de obediência às normas familiares e comunitárias agora se torna evidência de resistência.

A imagem da formatura, segurando o diário aberto com a bandeira trans no ombro, marca a transformação do arquivo privado em gesto público. A fotografia da infância usando hijab, antes usada como prova de comportamento adequado, agora é lida como registro de um corpo que já resistia, mesmo em silêncio. Os registros visuais reunidos nesta seção compõem um arquivo coerente e plural: da imposição à recusa, da dor à afirmação, do silêncio à voz.

Escrever, nesta pesquisa, não é apenas descrever uma trajetória: é produzir conhecimento a partir dela. A escrita de si não substitui a teoria, mas a encarna, mostrando como os conceitos operam no nível da experiência vivida. O arquivo, aqui,

não é ilustração: é método. E o corpo que escreve não é objeto: é sujeito que pensa, sente e produz saber legítimo sobre fronteira, exílio, fé e pertencimento. "O corpo que escreve é também o corpo que pensa. A travessia não é apenas vivida: é narrada, arquivada, tornada epistemologia" (MOIRA, 2018, p. 89).

Encerro este capítulo reafirmando que a autoetnografia, quando praticada por corpos historicamente silenciados, é insurgência metodológica. É a recusa de permanecer como objeto de estudo e a afirmação de si como produtor de conhecimento. É transformar a dor em linguagem, o silêncio em voz, o arquivo em teoria. E é, sobretudo, dizer que existir também é saber, e que esse saber merece ser reconhecido, citado, levado a sério pela academia e pelo mundo.

CONSIDERAÇÕES TRANSITÓRIAS: ENTRE A ESCRITA E O FUTURO DA TRAVESSIA

Esta pesquisa nasce da dor, mas não se resume a ela. Nasce da travessia, mas se afirma como território. O percurso apresentado ao longo destes capítulos representa não apenas uma etapa formal do processo acadêmico, mas um marco subjetivo de reencontro, de cura e de resistência. Ao chegar a este ponto, é necessário olhar para trás e reconhecer o caminho percorrido, não para encerrá-lo, mas para compreender suas direções e suas potências. "Pensar a partir da dor não é um ato de vitimização, mas de transformação crítica: é fazer da ferida um lugar de potência" (HOOKS, 1994, p. 89).

O percurso teórico, metodológico e autoetnográfico desenvolvido até este ponto demonstrou que é possível fazer ciência a partir da margem sem abrir mão da complexidade conceitual, da densidade analítica e do rigor ético. Mais que um exercício acadêmico, este trabalho é a materialização de um corpo que insiste em pensar e narrar a si mesmo como produtor legítimo de conhecimento. Como bell hooks (1994) nos ensina, pensar a partir da dor não é vitimização: é transformação crítica.

A escrita desta dissertação não foi linear, tampouco puramente técnica. Ela foi feita de rupturas e recomeços, de pausas necessárias e retornos dolorosos. Foi produzida entre consultas médicas que monitoravam minha transição, atendimentos no escritório onde atuo profissionalmente, memórias que insistiam em retornar, choros noturnos diante do computador, sessões terapêuticas que me ajudavam a processar o que estava escrevendo, e orações que me reconectavam com algo maior que a dor. Cada capítulo é fruto de um corpo que ousou dizer: eu existo, e minha existência também pensa.

Resultados alcançados e contribuições epistemológicas

Ao narrar minha infância em Foz do Iguaçu e no sul do Líbano, minha adolescência sufocada entre dois mundos, minha transição vivida como sobrevivência, minha internação psiquiátrica que se tornou espaço de reconstituição, minha reconexão com a fé e minha produção de arquivos que resistem ao apagamento, não busquei apenas expor uma experiência individual. O objetivo foi

mostrar que minha vida é também campo de produção de conhecimento, e que esse conhecimento nasce, sim, da carne, da história e da subjetividade, mas dialoga rigorosamente com a teoria, a política e a epistemologia. "O corpo não é apenas suporte da experiência: ele é o próprio campo onde o conhecimento se produz, se encarna, se torna epistemologia viva" (BENTO, 2017, p. 102).

Este trabalho afirma, portanto, que saberes forjados na dor, na exclusão e na resistência não são inferiores aos saberes construídos a partir da distância e da suposta neutralidade científica. Aqui, o corpo é simultaneamente objeto e sujeito, arquivo e método, testemunho e teoria. A autoetnografia, quando praticada por corpos historicamente silenciados, é insurgência metodológica: é a recusa de permanecer como objeto de estudo e a afirmação de si como produtor de conhecimento legítimo.

Os resultados parciais desta pesquisa revelam camadas interseccionais de opressão e resistência que dificilmente seriam capturadas por metodologias tradicionais. A sobreposição entre transgeneridade, arabidade, fé islâmica e vivência diaspórica produziu um corpo marcado por múltiplas exclusões, mas também por múltiplas formas de reexistência. Como mostrado ao longo dos capítulos, ser árabe já me colocava em posição de alteridade na sociedade brasileira; ser trans me expulsou da comunidade árabe; ser muçulmano intensificou a islamofobia; e transitar entre Brasil e Líbano me colocou em permanente estado de exílio.

No entanto, essas mesmas exclusões produziram saberes específicos sobre fronteira, sobre pertencimento negociado, sobre espiritualidade reconstruída, sobre sumud como prática cotidiana de resistência-firmeza. O conceito árabe-palestino de sumud, tradicionalmente associado à resistência territorial diante da ocupação, foi expandido nesta pesquisa para nomear a persistência de corpos trans árabes que se recusam ao apagamento. Essa expansão conceitual é uma das contribuições epistemológicas deste trabalho.

A escrita de si como metodologia e como cura

A escrita de si revelou-se, ao longo desta pesquisa, simultaneamente metodologia de investigação e processo de cura. Ao organizar diários produzidos desde a infância, resgatar imagens guardadas, reler cartas antigas e, sobretudo, reescutar o silêncio ao redor da minha história, confrontei-me com dores que até então

estavam dispersas ou adormecidas. A autoetnografia não foi apenas um método escolhido tecnicamente: foi um modo de existir e de resistir. "A escrita de si é também um ato de devolução: devolver a si mesmo o direito de ser autor da própria história" (MOIRA, 2018, p. 45).

Como proposto no Capítulo 1, a fundamentação teórica desta pesquisa articulou debates sobre corpo como território (Bento, Lugones, Preciado, Anzaldúa), universo árabe e racialização (Said, Ahmed, Abu-Lughod), islamofobia e xenofobia (Kumar, Puar), religião muçulmana e transgeneridade (Kugle, feminismos islâmicos), fronteiras simbólicas e exílio (Anzaldúa, Said), sumud como epistemologia (Abu-Lughod), transgeneridade e epistemologias do Sul (Bento, Santos, Lugones, Moira), e escrita de si como insurgência metodológica (Ellis, Adams, Bochner, hooks).

O Capítulo 2 aprofundou a trajetória pessoal narrada em primeira pessoa, mostrando a infância negada em Foz do Iguaçu e no Jnoub libanês, a adolescência marcada por violências simbólicas e físicas, a transição de gênero como única saída para continuar vivo, a internação psiquiátrica em Curitiba como exílio forçado que se tornou reconstrução, e a arabidade vivida entre pertencimento e expulsão. O diário *O Silêncio do Albatroz*, cujo nome remete ao poema de Baudelaire sobre o pássaro magnífico em voo mas ridículo quando forçado a pousar, emergiu como arquivo central da pesquisa.

O Capítulo 3 tratou da dimensão espiritual como prática de reexistência, mostrando a ruptura dolorosa com a fé tradicional, a ressignificação do sagrado por meio da dor, a construção de uma espiritualidade sem moldes institucionais, e o gesto político de reencantar o mundo sem pedir autorização. A reconexão com a fé islâmica, feita em português e árabe, em orações não autorizadas por imãs mas sinceras diante de Deus, afirmou que espiritualidade e transgeneridade não são contraditórias: são complementares.

O Capítulo 4 consolidou a discussão metodológica ao tratar dos arquivos da travessia, diários, fotografias, fragmentos escritos, não como ilustrações, mas como dados empíricos e dispositivos epistêmicos. O diário como corpo expandido, a fotografia como marca ressignificada, e a escrita como sobrevivência compuseram um argumento central: arquivo é método, e o corpo que escreve é também o corpo que pensa.

Fronteiras que atravessam: interseccionalidade vivida

As fronteiras que me atravessam não são apenas geográficas ou culturais. Elas estão marcadas em gestos cotidianos, olhares de desconfiança, proibições familiares, omissões comunitárias. Estão no modo como fui ensinado a andar de forma “feminina”, a falar baixo, a me vestir com recato, a silenciar meus desejos. A fronteira entre o corpo que me impuseram e aquele que lutei para construir é uma das mais áridas e dolorosas.

Recordo-me de olhar nu no espelho aos cinco anos de idade e não entender o que estava errado. Todos me diziam que eu era uma menina, mas isso não fazia sentido no meu corpo nem no meu pensamento. Eu já era um menino, mas não podia dizer. Esse tipo de registro, guardado em diários desde a infância, serviu como ponto de partida para entender como as normas de gênero são introjetadas precocemente e como a dissidência é criminalizada antes mesmo de ser compreendida. "A cisgeneridade compulsória opera como pedagogia violenta que disciplina corpos e afetos desde a infância, ensinando que há apenas dois gêneros possíveis e que desvios precisam ser corrigidos" (BENTO, 2006, p. 93).

Como aponta Berenice Bento (2006), a cisgeneridade compulsória funciona como pedagogia violenta desde a primeira infância. No meu caso, essa pedagogia foi intensificada por estar inserido numa cultura marcada pela religiosidade islâmica e pelo tradicionalismo árabe na diáspora. As análises realizadas sugerem que há, em minha experiência, uma sobreposição de fronteiras normativas: de gênero, de cultura, de religião e de nacionalidade.

Recordo que minha avó me abraçava com o rosto, mas não com o corpo. Ela dizia que eu era esquisita, que precisava de oração para ser curada. Quando comecei a usar roupas masculinas, meu tio me expulsou do carro em plena rua. Quando comecei a falar abertamente que era homem, parei de ser convidado para as festas familiares e comunitárias. Tais relatos, quando confrontados com os aportes teóricos de Edward Said (1978), Maria Lugones (2008) e Leila Ahmed (1992), ajudam a construir uma análise crítica da interseccionalidade entre identidade de gênero, racialização e religiosidade.

Epistemologias do Sul e saberes encarnados

Do ponto de vista epistemológico, os resultados desta pesquisa reforçam que a autoetnografia não é apenas metodologia válida, mas necessária em contextos de subalternidade. Ao narrar minha história com base em experiências vividas, produzo um saber que rompe com a invisibilização histórica de corpos trans racializados e religiosos. Como nos lembra Amara Moira (2018), a escrita de si é também um ato de devolução: devolver a mim mesmo o direito de ser autor da minha própria história. Essa devolução não é apenas individual, mas também epistemológica, pois "Não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. A luta pela epistemologia do Sul é, também, uma luta política" (SANTOS, 2001, p. 30).

A proposta de Boaventura de Sousa Santos (2001) sobre epistemologias do Sul orienta este trabalho ao afirmar que não existe justiça social sem justiça cognitiva. Reconhecer saberes produzidos nas margens, por corpos historicamente silenciados, é ato político que desafia hierarquias epistêmicas coloniais. Esta dissertação inscreve-se nesse projeto ao afirmar que a experiência de um homem trans árabe muçulmano em trânsito entre Brasil e Líbano produz conhecimento legítimo sobre fronteira, exílio, fé e pertencimento.

O contato com outros corpos trans racializados e com comunidades de fé dissidentes vem ampliando minha percepção de que minha vivência não é exceção isolada, mas fragmento de uma rede maior de existências que resistem nas margens, nos rituais não autorizados, nas palavras sussurradas. Ainda que o campo empírico desta pesquisa esteja centrado em minha própria trajetória, já é possível afirmar que este trabalho está produzindo conhecimento ancorado na travessia entre mundos, entre silêncios, entre resistências coletivas.

Limites, desafios e travessias futuras

Esta pesquisa enfrentou desafios significativos. A exposição emocional exigida pela autoetnografia mobilizou afetos intensos e reabriu feridas que levaram anos para cicatrizar. A cada capítulo escrito, lidei com fragmentos de mim que por anos foram silenciados ou invisibilizados. A escassez de referências acadêmicas sobre transgeneridade árabe em contexto latino-americano exigiu articulação entre autores de diferentes campos e geografias. O acúmulo de funções profissionais e pessoais dificultou o ritmo contínuo de escrita. E resistências institucionais à escrita de si na academia exigiram constante justificativa metodológica.

A dissertação final, ainda em desenvolvimento, pretende incluir análises mais sistemáticas dos impactos dessa travessia na vida profissional e acadêmica, bem como diálogo com outros sujeitos trans racializados que vivem entre fronteiras culturais e religiosas. Há também o desejo de aprofundar as reflexões sobre política do retorno: a impossibilidade de voltar ao Líbano após a transição, as renúncias impostas, os vínculos rompidos e os novos pertencimentos construídos.

Palavras finais: sumud como epistemologia e como vida

Chego ao final destas considerações não com a sensação de encerramento, mas de pausa necessária antes de retomar o voo. Como o albatroz que nomeia meu diário, pertenço ao espaço entre, ao vento, à travessia. Esta pesquisa não é ponto de chegada: é reconhecimento de que a jornada continua. "Sumud é a arte de sobreviver ao impossível com a cabeça erguida. É plantar uma árvore sabendo que talvez não veja seus frutos, mas sabendo também que ela crescerá" (ABU-LUGHOD, 2016, p. 212).

O conceito de sumud, firmeza-resistência, atravessa este trabalho não apenas como categoria analítica, mas como prática vivida. Recusei o exílio total da minha arabidade, recusei abandonar minha fé, recusei desaparecer. Mesmo diante da rejeição familiar, comunitária e institucional, permaneci. Reinventei-me sem abrir mão de quem sou. Essa é minha forma de sumud.

Por ora, o que apresento aqui é um gesto: o gesto de alguém que sobreviveu ao que queriam que fosse morte. Que escreveu sobre si com as palavras que restaram. Que agora se vê, se lê e se escuta, não mais com vergonha, mas com legitimidade. Porque existir é o primeiro passo. E escrever sobre essa existência é também reencantar o mundo.

Encerro estas considerações com a certeza de que esta pesquisa contribui para ampliar o debate sobre transgeneridade em contextos árabe-islâmicos na América Latina, tensionando narrativas hegemônicas e abrindo espaço para projetos coletivos de existência e diálogo. Afirmo que corpos trans árabes produzem conhecimento legítimo sobre fronteira, exílio, fé e pertencimento. E reafirmo que a travessia continua. "A travessia não termina: ela se transforma. E cada transformação é também um saber que nasce, um corpo que resiste, uma voz que não se cala" (ANZALDÚA, 2000, p. 125).

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, v. 104, n. 3, p. 783-790, 2002.
- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Updated edition with new preface. Oakland: University of California Press, 2016.
- AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- ANAM, Kabir. Islamophobia and the Racialization of Muslims. In: BAKHT, Natasha (ed.). *Belonging and Banishment: Being Muslim in Canada*. Toronto: TSAR Publications, 2018. p. 45-67.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 3. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2000.
- BARLAS, Asma. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- BARTHES, Roland. *Diário de luto*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAUDELAIRE, Charles. L'Albatros. In: _____. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Poulet-Malassis et de Broise, 1857.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 549-559, maio/ago. 2011.
- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM, 2009.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589>. Acesso em: 29 maio 2025.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1996.

HOOKS, bell. *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge, 1994.

HOOKS, bell. *All About Love: New Visions*. New York: William Morrow, 2000.

KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.

KUMAR, Deepa. *Islamophobia and the Politics of Empire*. Chicago: Haymarket Books, 2012.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 511-518, maio/ago. 2008.

MAJID, Anouar. *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

MERNISSI, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Revised edition. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

MOIRA, Amara. *E se eu fosse puta*. São Paulo: Hoo Editora, 2018.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (Obra original publicada em 1978).

SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1999.