

LÍVIA GONSALVES TOLEDO

“SERÁ QUE EU TÔ GOSTANDO DE MULHER?”:  
tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina  
no interior paulista

**ASSIS**  
**2013**

LÍVIA GONSALVES TOLEDO

“SERÁ QUE EU TÔ GOSTANDO DE MULHER?”:  
tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina  
no interior paulista

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras  
de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista  
para a obtenção do título de Doutora em Psicologia  
(Área de Conhecimento Psicologia e Sociedade)

Orientador: Dr. Fernando Silva Teixeira-Filho

**ASSIS**  
**2013**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

T649s Toledo, Livia Gonsalves  
“Será que eu tô gostando de mulher?": tecnologias de normalização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista/ Livia Gonsalves Toledo. Assis, 2013  
434 f. : il.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista.

Orientador: Dr. Fernando Silva Teixeira Filho

1. Homofobia. 2. Gênero. 3. Lésbicas-Identidade. 4. Erotismo. 5. Teoria queer. 6. Psicologia social. I. Título.

CDD 155.3  
301.4157

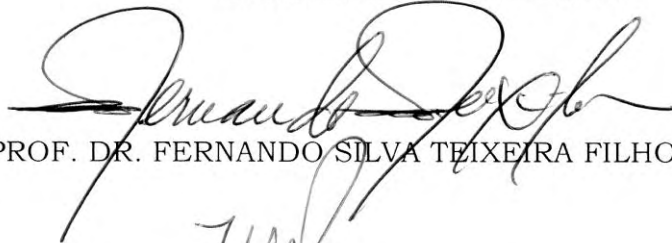
LÍVIA GONSALVES TOLEDO

'SERÁ QUE EU TÔ GOSTANDO DE MULHER?': tecnologias de  
normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior  
paulista

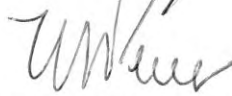
Tese apresentada à Faculdade de  
Ciências e Letras – UNESP/Assis para  
obtenção do título de Doutora em  
PSICOLOGIA. (Área de Conhecimento:  
PSICOLOGIA E SOCIEDADE)

Data da Aprovação: 15/01/2013

COMISSÃO EXAMINADORA



Presidente: PROF. DR. FERNANDO SILVA TEIXEIRA FILHO - UNESP/Assis



Membros: PROF. DR. WILIAM SIQUEIRA PERES - UNESP/Assis



PROFA. DRA. MIRIAM PILLAR GROSSI - UFSC/Florianópolis



PROFA. DRA. SANDRA MARIA DA MATA AZERÊDO - UFMG/Belo Horizonte



PROF. DR. LEONARDO LEMOS DE SOUZA - UNESP/Assis

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador Dr. Fernando Silva Teixeira Filho, que sempre me deu autonomia para traçar meu caminho, para decidir as linhas teóricas e me indicando os caminhos que me qualificariam neste percurso. Agradeço à amizade, à confiança e ao carinho, às supervisões que ultrapassavam os debates sobre a pesquisa, porque sempre é delicioso conversar com ele. Agradeço a ele por ser uma pessoa ética e por cruzar meu caminho acadêmico e conseqüentemente minha vida dando-me exemplos do que é militar por uma causa pensando que o mundo possa ser melhor.

À Banca de Qualificação e de Defesa composta pela Dra. Miriam Pillar Grossi, pela Dra. Sandra Maria da Mata Azerêdo, pelo Dr. Wiliam Siqueira Peres e pelo Dr. Leonardo Lemos de Souza, com suas valiosíssimas contribuições. Aos professores suplentes da Banca Ângela Donini, Anna Paula Uziel e José Sterza Justo.

Mais uma vez ao amigo e professor Wiliam Siqueira Peres, por sua presença, por suas opiniões subversivas, pelos papos divertidíssimos e também os papos críticos sobre a vida. Pelo *reconhecimento*.

Às participantes do estudo que me cederam os relatos de suas histórias de vida sem os quais este estudo não existira.

À minha mulher, companheira e amante Christiane Dallassy por todo o incentivo, por acreditar em mim, por cuidar de mim em todos os momentos em que estive com cansaço ou ansiedade, pelos carinhos e mimos, comidinhas e cafés levados na frente do computador e, acima de tudo, pelo reconhecimento e amor em mim de coisas que são tão dificilmente reconhecidas.

Aos meus pais, por acreditarem em mim, mesmo sem saberem exatamente sobre o que toda essa pesquisa se tratava, e especialmente à minha mãe por suas mudanças e seu amor.

Aos amigos que estiveram me apoiando e/ou descontraindo no correr destes anos de pesquisa. De Assis: Ana Paula, Cíntia Helena, Emy Sakuma, Elka Waideman, Érika Oliveira, Júlia Mega, Juliane Bessa, Juliane NG, Karina Scaramboni, Karina Toledo, Késia dos Anjos, Marlene Waideman, Sandra Sposito, Simone Cardoso e Tânia Pinafi. Do Vale do Paraíba: Cátia Reche, Giseli Rabello e Priscila Pacheco. Do CRP: Ana Ferri, Lilihan, Luiz, Rejane e Wilson. De outros lugares: Ariane Ragusa, Flávia Carvalhaes e Romina Kanter.

À Universidade Estadual Paulista, à Pós-Graduação que me acolheu e propiciou o desenvolvimento desta pesquisa e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

TOLEDO, Livia G. “Será que eu tô gostando de mulher?”: tecnologias de normatização e exclusão da dissidência erótica feminina no interior paulista. 2013. 434 f. Tese (Doutorado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2013.

## RESUMO

A partir de uma perspectiva pós-estruturalista de entendimento das subjetividades em processo de permanente construção, essa pesquisa propõe problematizar como se articulam o desejo (DELEUZE, 1975, 1995; GUATTARI; ROLNIK, 1996), entendido como vontade de potência (NIETZSCHE, 2011), e as tecnologias de normatização e opressão sobre pessoas de biocorpos femininos que vivenciam o erotismo dissidente da heteronormatividade residentes no interior do Estado de São Paulo, na região da cidade de Assis. Tendo em vista o uso de gênero como categoria analítica (SCOTT, 1986/2003; RUBIN, 1975/2003, 1989; LAURETIS, 2000; PRECIADO, 2008, 2009), foram produzidas dez Narrativas de Histórias de Vida de pessoas que se inserem nessa categoria existencial subalterna, com faixa etária variando entre 19 e 48 anos, buscando uma população heterogênea nos eixos geracional, bem como em relação às categorias de classe, cor/raça/etnia e nível de escolaridade. As Narrativas nos permitiram adentrar em um campo subjetivo e concreto, visando apreender seus processos de subjetivação relacionando seus desejos aos registros sociais de (in)visibilidade e exclusão. Na Pesquisa Narrativa (CLANDININ; CONNELLY, 2000), objetiva-se elucidar como uma vida, ou parte dela, permite reconstituir processos históricos e socioculturais. Assim, os focos de análise foram: as relações infrapessoais, pessoais e interpessoais, em instituições como a família e a escola, bem como nas formas e estratégias de ação dessas pessoas em um contexto dominado pelo regime heteronormativo. Foram evidenciadas as principais tecnologias de invisibilização e os principais modos de normatização e opressão que agem sobre a dissidência erótica feminina que, diante dos sistemas de opressão pela feminilização de seus corpos e pela instituição da heterossexualidade compulsória, produzem modos de subjetivação normatizados, mas, também, processos subjetivos compostos por visíveis linhas de resistência que possibilitam práticas políticas de valorização da vida, partindo de uma ética do desejo. Destarte, buscou-se elucidar possibilidades de transformações subjetivas no olhar sobre as dissidências da heteronormatividade, a partir do reconhecimento da multiplicidade e do humano em todo ser. Este trabalho procurou denunciar os efeitos deletérios de processos de exclusão invisíveis e oferecer referências e subsídios para debates na Psicologia, buscando apresentar uma versão diferenciada da que vinha sendo produzida por esta ciência, portanto, apresentando as dissidências da heteronormatividades como modos existenciais não patológicos, mas como linhas de possíveis do erotismo, das posições de sujeito e da vida relacional. Essa pesquisa foi financiada pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Palavras Chaves: Homofobia. Gênero. Lésbicas-Identidade. Erotismo. Teoria queer. Psicologia social.

TOLEDO, Livia G. "Am I keen on women?": technologies of normatization and exclusion of the dissident female eroticism in the interior of São Paulo State. 2013. 434 f. Thesis (PHD in Psychology). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2013.

## ABSTRACT

This research aims to discuss how desire (DELEUZE, 1975, 1995; GUATTARI; ROLNIK, 1996), understood as will to power (NIETZSCHE, 2011), is articulated within a realm of technologies of regulation and oppression upon female bio-bodies who have erotic practices dissident of heteronormativity. This discussion will be held taken into consideration a poststructuralist point of view. The participants of this research were women living in the interior of Sao Paulo State. Therefore, using gender as an analytical category of analysis (SCOTT, 1986/2003; RUBIN 1975/2003, 1989; LAURETTIS, 2000; PRECIADO, 2002, 2008), ten narratives of life of women varying from 19 to 48 years old and who are part of this subaltern existential category were produced. In this sample we aimed to contrast in terms of generational axes as well as in relation to the categories of class, colour / race / ethnicity, and education level. These Narratives allowed us to understand their subjective processes of desiring in relation to the social registers of (in)visibility and exclusion. In the Narrative research (CLANDININ; CONNELLY, 2000), the objective is to elucidate how a life, or part of it, permits to reconstruct historical and socio-cultural processes. The focuses of analysis were on: infra, inter and personal relations within institutions such as family and school, as well as the forms and strategies of action of these people in a context dominated by a heteronormative regime. As a result, the main technologies of invisibility and the principal modes of normalization and oppression that act on the erotic female dissidence were evidenced. By then, we attempted to elucidate the possibilities of subjective transformations in the sight of the dissidence of heteronormativity. This study also aimed to denounce the deleterious effects of the invisible processes of exclusion and provide references and subsidies for debates in the Psychological field. That is, by comprehending the dissidence of heteronormativity not as a pathological mode of existence, but as a possibility of eroticism to be unfold. This research was sponsored by FAPESP - Foundation for Research Support of the State of São Paulo.

Keywords: Homophobia. Gender. Lesbians-Identity. Eroticism. Queer Theory. Social Psychology.

<b>PREFÁCIO</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>30</b>
<b>Definição dos conceitos: limites e possíveis na multiplicidade</b>	<b>33</b>
<i>Uma luta linguística contra o androcentrismo e a cultura identitária</i>	33
<i>Biocorpo: genitais, órgão sexual ou algo mais queer?</i>	35
<i>Gênero: mulher como uma ficção performática</i>	36
<i>Lésbica, homossexual ou algo menos identitário?</i>	40
<i>(Homo)Erotismo entre pessoas de mesmo biocorpo</i>	42
<i>Homofobia e lesbofobia</i>	44
<i>Desejo e micropolítica: onde a vida acontece</i>	49
<i>Territórios e des(re)territorialização</i>	53
<b>Aporte teórico: Estudos de Gênero, Sexualidades e Teoria Queer</b>	<b>57</b>
<b>JUSTIFICATIVA E RELEVÂNCIA DA PESQUISA</b>	<b>68</b>
<b>OBJETIVOS</b>	<b>70</b>
<b>METODOLOGIA</b>	<b>71</b>
Método	71
Área de intervenção geográfica	80
Escolha das participantes e procedimento de coleta e análise de dados	81
Aspectos éticos do estudo	87
<b>I – O TERRITÓRIO EXISTENCIAL DAS PARTICIPANTES</b>	<b>88</b>
1.1. <i>Milla</i>	104
1.2. <i>Helena</i>	119
1.3. <i>Carla</i>	135
1.4. <i>Solange</i>	149
1.5. <i>Bárbara</i>	161
1.6. <i>Rafaela</i>	177
1.7. <i>Aimée</i>	192
1.8. <i>Alexandra</i>	207
1.9. <i>Júlia</i>	220
Tabela Comparativa (pessoal)	241
Tabela Comparativa (interpessoal)	242
Resumo Comparativo das Narrativas	243
<b>II – TECNOLOGIAS DE OPRESSÃO E NORMATIZAÇÃO DO EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS</b>	<b>244</b>
2.1. Erotismo entre biocorpos femininos: entre o poder e o desejo	244
2.2. Expressões desejantes e tecnologias de gênero	255
2.3. A dobra subjetiva da homofobia: tecnologias de opressão e normatização	261
2.4. Dissidentes acionando tecnologias de opressão	267
<b>III - TECNOLOGIAS DE (IN)VISIBILIDADE DO EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS</b>	<b>288</b>
3.1. Tecnologias de (in)visibilidade nos movimentos políticos	293
3.2. Tecnologias de (in)visibilidade na mídia	299
3.3. “Gueto homossexual” ou “o meio”: uma subtecnologia de invisibilidade	306
3.4. Saindo da invisibilidade e entrando no armário	313
3.5. O <i>radar</i> e as estratégias do desejo	330
<b>IV – A POLÍCIA DAS FAMÍLIAS SOBRE O EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS</b>	<b>338</b>
4.1. A necessidade de aceitação	341
4.2. Armários despedaçados: violência na família	349
4.3. Qual é o laço que afeta a família, qual é o afeto que enlaça a família?	358
4.4. O armário dos pais	363
4.5. A questão da religiosidade	369
<b>V - REDES DE PODER SOBRE O EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS ALÉM DAS QUATRO PAREDES</b>	<b>380</b>
5.1. Assédio moral: <i>bullying</i> , <i>mobbing</i> e <i>cyberbullying</i>	382
5.2. Homofobia e o direito à crueldade: modos de subjetivação perversos	388
5.3. O despreparo para educar frente à homofobia	398
<b>APONTAMENTOS FINAIS OU A BUSCA POR QUEERIZAR A VIDA</b>	<b>407</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>418</b>



## PREFÁCIO

*“Será que eu tô gostando de mulher?” é uma pergunta, uma dúvida.*

*Diferentemente da afirmação conclusiva “Gosto de mulher”, a pergunta nos apresenta a processualidade de algo que não se dá de modo imediato em algumas existências – a existência feminina. Esta questão não aparece de modo simples, mas permeada de medos e receios, de negações provisórias ou bastante duráveis, às vezes duráveis por uma vida inteira. Esta questão não tem respostas fáceis, não porque seja difícil constatar o “gostar”, mas porque muitas barreiras se apresentam diante da possibilidade de se assumir este “gostar”.*

*Mas, quais seriam os processos que fazem com que essa pergunta – e não a afirmação – apareça nas vivências de muitas mulheres? Por que a percepção do desejo de uma mulher por outra é tão permeada de dúvidas? Dúvidas que surgem das pessoas de modo geral e da própria mulher que percebe esse desejo em si mesma. Por que, para muitas mulheres, é tão difícil aceitar desejos e sentimentos erotizados por outra mulher? Por que é tão difícil entender que uma mulher possa ser objeto do desejo erótico de outra mulher?*

*A que lugar de abjeção este sexo (genital), este gênero (feminilidades) e essa identidade (mulher) pertencem de modo a ser tão difícil a aceitação do desejo por este sujeito? Como os processos de invisibilização do erotismo dissidente ao padrão heterossexual e os processos de construção da feminilidade contribuem para o surgimento desta dúvida? Como os processos de desigualdade de gênero contribuem para que, ao serem tocadas pelo desejo erótico por uma mulher, a dúvida se instaure como recurso a um temor, quase como um modo de fuga desta possibilidade de experiência erótica?*

*Quais os processos históricos, sociais, institucionais e subjetivos que impossibilitam, restringem, inibem, despotencializam, estigmatizam, invisibilizam as vivências eróticas entre pessoas de mesmo biocorpo de modo a instaurar a dúvida no atravessamento deste desejo?*

*“Se o mundo é mesmo parecido com o que vejo, prefiro acreditar no mundo do meu jeito. E você estava esperando voar, mas como chegar até as nuvens com os pés no chão?”<sup>1</sup>*

O processo de contar uma história sobre mim mesma me pareceu um tanto estranho inicialmente, especialmente por essa história estar relacionada à articulação do desejo, da (in)visibilidade e dos processos de exclusão por homofobia nas minhas vivências pessoais do erotismo dissidente da heterossexualidade em minha tese de doutorado. Parecia exposição demais. Não pensava em assumir tão enfaticamente experiências relativas à minha sexualidade em um texto acadêmico, mesmo que pessoalmente eu sempre tenha sido assumida publicamente, desde o primeiro dia em que coloquei meus pés na Universidade Estadual Paulista da cidade de Assis-SP. Também me surgiu um receio por não saber qual será o peso dos novos modos de exclusão que recairão sobre mim como profissional e sobre esta tese, devido ao efeito mesquinho e irracional da homofobia. Mas a proposta da Pesquisa Narrativa quase clama por essa exposição e, por conta disso, aceitei o desafio.

Como de praxe em todas Narrativas, começo dizendo que, nascida em 1982, eu tinha 29 anos no momento da escrita desta Narrativa, sou branca, formada na universidade e vim de uma família de classe média-alta. Fazendo a busca em minha memória, minha história começa aos meus 7 ou 8 anos de idade, quando eu tive minhas primeiras experiências eróticas com uma amiguinha de infância. Falo em erotismo porque para mim tinha esse sentido. Talvez, para ela, eram apenas brincadeiras, mas para mim havia um misto de atração, sentimento, fantasias, práticas e desejos muito claros como eróticos, mesmo em idade ainda tão tenra. Era final de década de 1980, e eu morava em uma cidade do interior do Estado de São Paulo de aproximadamente 180 mil habitantes à época.

Lembro-me de três garotas, mas de uma delas em especial, que chamarei aqui de Melissa. Ela estudou comigo na pré-escola e na primeira e segunda série primárias, e morava no mesmo prédio em que eu morava. Tinha minha idade, era magrinha, morena e de cabelo preto e liso. Era uma amiguinha de infância, assim como qualquer outra, salvo a diferença que minhas brincadeiras com ela eram especiais. Com ela, eu brincava de “namorado e namorada”, que se conheciam enquanto ela se exibia para ele, e ele sentado, a assistia, esperando ela sentar-se ao lado dele. Apresentavam-se, ele, um menino, ela, uma menina, conversavam e começavam a namorar. Sempre

---

<sup>1</sup> Trecho da música “Eu era um Lobisomem Juvenil” – Legião Urbana.

o mesmo ritual em situações diversas. Eu fazia sempre o papel do menino, e a Melissa, o papel da menina. E beijávamos na boca. De onde a ideia apareceu eu não me lembro.

Certa vez, na mesma brincadeira que se repetia várias e várias vezes, estávamos sob a pia da churrasqueira da área de lazer do prédio, escondidas, brincando de namorado e namorado e dando selinhos na boca. E certamente aquela intenção já devia estar guardada em minha cabeça há algum tempo até eu criar coragem de pedir, e eu disse: “*Vamos dar um beijo de novela?*”. E Melissa perguntou: “*O que é beijo de novela?*”, e eu disse: “*Aquele que coloca a língua na boca, assim*”. E a beijei colocando a língua em sua boca. Depois de um tempo com as bocas coladas, eu concluí que não tinha dado muito certo e que tínhamos que tentar de novo. Depois do segundo beijo, ouvimos as vozes de um grupo de pessoas adultas se aproximando, e como se já soubéssemos que aquela brincadeira era proibida, disfarçamos e nos afastamos uma da outra para que não percebessem qualquer coisa. A partir daquele dia, todas as brincadeiras de namorado e namorada passaram a ter beijos de novela. Brincávamos apenas nós duas e sempre escondidas.

Melissa mudou-se para a cidade de São Paulo para morar com a mãe, porque os pais dela haviam se separado. Eu a via às vezes, quando ela ia visitar o pai. Lembro-me também que ela arrumou um namorado na escola de São Paulo, e me contava como era namorá-lo, e me lembro de ter ciúmes. Ficamos um bom tempo sem contato e no início da adolescência chegamos a nos reencontrar. Mas aquele “namorinho” acabou com a heteronormatização entrando em meu corpo, e muito provavelmente também no dela. Eu pensava: “será que ela se esqueceu ou tem vergonha?”, mas nunca comentei nada, assim como ela. Não sei como foi para ela, mas me lembro de como aquelas sensações eram significantes para mim. Enquanto muitas meninas brincam de beijar na boca de amigas na infância ou na adolescência para representar ou ver como é que se beija, pra mim aquelas brincadeiras tinham um sentido completamente erotizado. Pensar em histórias de “meu primeiro beijo”, “meu primeiro amor” é lembrar de Melissa.

Depois que Melissa foi embora, outras garotas bonitas me chamavam a atenção, e me lembro também do claro desejo de beijá-las. Ainda no mesmo prédio, conheci outra garota chamada Mariana. Nesse período, algo já havia acontecido comigo (e eu não sei o que foi, mas provavelmente foram sutis delineamentos e modelações heteronormativas e homofóbicas) que me fez achar que aquilo que eu sentia pelas meninas e as brincadeiras que eu tinha com Melissa não eram normais.

Mariana era branca e de cabelos castanhos, ondulados. Um pouco mais velha que eu, e entre mim e ela também não aconteceu nada especial à vista de outras pessoas, ou mesmo dela. O que

aconteceu foi em meu próprio corpo. Era período de festa junina, e houve uma gincana com as crianças do prédio. Uma das brincadeiras era de morder uma maçã pendurada por um barbante, sem poder segurá-la com as mãos, e era realizada em duplas. Fiz dupla com Mariana e, ao dar a partida da brincadeira, tentávamos, uma de cada lado da maçã, mordê-la. Lembro-me da boca dela bastante próxima à minha, e a maçã ficando melada com nossas salivas, nas tentativas de morder. A maçã girava de um lado para outro, e nossas bocas chegaram a encostar uma na outra acidentalmente (ou não). Acho que não ganhei a brincadeira, pois minha atenção não estava mais nem próxima à maçã, mas na boca de Mariana.

Eu não era amiga de Mariana, apenas a conhecia. Eu tinha amizade e costumava brincar mais com os meninos do prédio do que com as meninas. Não fazia muita diferenciação entre eu e os meninos. Não me sentia menina junto deles. Brincava de futebol, empinar bicicletas e descer escadas de bicicleta, fazia desafios de andar no escuro pelas escadas do prédio que dizíamos serem mal-assombradas, polícia e ladrão e tantas outras brincadeiras muito mais exercidas pelos meninos que pelas meninas. E não gostava de bonecas. Nessas brincadeiras, eu me sentia sempre no masculino, e inclusive pedia aos meninos que me tratassem assim. Se fosse para imitar um cachorro, eu queria ser o “Rex”, e não a “Lessie”, se fosse para brincar de bonecos, e queria ser ou ter como meu protagonista de uma brincadeira um boneco, e não uma boneca. Preferia brinquedos do *Comandos em Ação* à *Barbie*, preferia carrinhos às panelinhas. E os meus amigos (meninos), mesmo com estranheza, aceitavam meu pedido de me situar em território masculino. Também não consigo me lembrar de nenhum momento em que algum menino me foi interessante, ou de algum desejo de beijar algum deles. Mas me lembro das primeiras repressões por me situar mais no território da masculinidade.

Eu era muito atraída por *skates*. Uma vez quebrei o *skate* de um amiguinho do prédio brincando escondida no estacionamento, porque brincava demais. Atormentei tanto aos meus pais que queria um skate que eles resolveram me dar um, talvez para não quebrar mais o brinquedo das outras crianças. O que ganhei era vermelho e rosa – possivelmente na tentativa de meus pais de atenuar a masculinidade do brinquedo, mas na parte de baixo do *shape* (a parte de madeira, onde o skatista coloca seus pés), o que meus pais não devem ter visto na hora da compra, tinha uma mulher com os seios à mostra, sentada em um cavalo alado. E eu adorava a imagem. Cheguei a copiá-la em papel várias vezes.

No primeiro dia em que desci o elevador, empolgadíssima, com o *skate* na mão, quando apareci na área de lazer do prédio, as crianças e adolescentes que ali estavam me apontaram, rindo

de mim, e me chamando de Maria-João. Lembro-me da vergonha que senti de todos olhando e rindo de mim e subi correndo e chorando. Eu não sabia o significado de Maria-João, mas pela forma como era dito, eu sabia que era uma ofensa, uma forma de me ridicularizar, me inferiorizar e dizer que eu não devia brincar com aquele brinquedo e não devia fazer coisas que meninos faziam. Antes de ser chamada de Maria-João, eu achava que uma mulher que assim fosse chamada era alguém que era mulher de dia, e de noite virava homem, tal como dizia a música “de dia é Maria e de noite é João”. E não me lembro o que foi feito a respeito, se meus pais conversaram comigo, se falaram com as crianças do prédio, mas, independente disso, andei muito com aquele *skate* no prédio e, pouco depois, quando me mudei para um condomínio residencial, eu descia ladeiras e ladeiras com ele. Acabei criando o costume de brincar muito sem companhia.

O mais importante dessas histórias é, primeiro, que eu tinha plena convicção que eu queria ser o namorado daquelas meninas. Existia um desejo, e muito consciente em mim, aos 7, 8 e 9 anos, que aquelas meninas eram para mim atraentes e desejadas, enquanto os meninos eram foco de minha curiosidade e identificação. Sentia que seria mais livre sendo como eles. A masculinidade sempre é mais permissiva que a feminilidade, e eu gostava de me sentir livre como os meninos, e não presa às normas de etiqueta e decoro como as meninas. Da mesma forma que não gostava muito de bonecas, também não gostava de vestidos, saias, que me expunham se eu quisesse correr, pular muros ou subir em árvores. Desejei por muito tempo ser um menino. Fui muito chamada de Maria-João e também de sapatão na escola por brincar com os meninos e pelas brincadeiras em que me envolvia. Mas independente disto, eu continuava brincando assim até a minha adolescência.

Não sei como eu sentia o impacto desses processos de exclusão naquele momento, que certamente ocorriam pela minha masculinidade atrelada à suspeita das pessoas ao meu redor de conjuntamente eu ser uma dissidente sexual. Mesmo quando criança, quando eu percebia minha atração por meninas, ainda sem saber nomeá-la, já sentia o peso da homofobia. Já tinha noção que ali havia algo que não era aceito, que seria apontado, julgado e criticado. Se a masculinidade me era claramente proibida, de uma forma ou de outra eu sabia que minha atração pelas meninas não era algo que seria aceito. É uma noção que duramente vai atravessando-nos e nos compoendo subjetivamente, com o acesso a piadinhas sutis ou descaradas, a olhares maldosos, dedos apontados, risadinhas e deboches cotidianos, e também à comum associação da masculinidade em mulheres e a feminilidade em homens ao erotismo dissidente. É como se a névoa da homofobia nos circundassem fazendo-nos sentir a homofobia, mas sem ter consciência do que ela é.

Eu via que experimentar algo relacionado à sexualidade devia ser feito escondido, e que tudo o que era feito entre pessoas de mesmo biocorpo que ultrapassasse os limites da inocência não cabia na inteligibilidade social. Da mesma forma que em Assis, onde cresci, a invisibilidade do erotismo dissidente, especialmente entre mulheres, era extrema. E em minha família, classe média-alta, nunca o assunto havia sido mencionado perto de mim, mesmo eu tendo uma tia que se relacionava com mulheres e um tio-avô *gay*, hoje já falecidos – o que eu só fui descobrir muito mais tarde. Assim, um grande problema é que, naquela idade, eu nunca havia ouvido falar de relações entre iguais além daquelas que eu vivia e imaginava. Não conhecia e nunca tinha visto uma relação dissidente da norma heterossexual. Para a brincadeira de infância ser inteligível, eu e Melissa acabávamos por reproduzir um modelo que víamos no nosso dia-a-dia – o modelo heterossexual. Talvez, tamanha era esta invisibilidade, que eu não conseguia conceber em minha jovem mente que existia uma possibilidade de ser menina e gostar de menina. Talvez, também, eu quisesse simplesmente ser um menino. Por um período da minha infância eu acreditei que eu tinha nascido errado: eu achava que devia ser menino. E, ainda, achava que era a única pessoa do mundo que era assim. Foi bastante atormentador.

Por sentir atração pelas meninas e achar que eu devia ter nascido menino, comecei a me achar anormal e falava para mim mesma: “*Que absurdo, como eu posso pensar uma coisa dessas?*”. Evitava pensar sobre isso, mas eram pensamentos constantes, porque também constantes eram os desejos. E isso durou até por volta dos meus 11 anos, quando tive um primeiro namoradinho e passei a usar roupas mais femininas e fazer mais “coisas de meninas”. O que me chamava atenção naquele namoradinho era o fato de ele ser bagunceiro, gostar de brigar, andar com “maus elementos” (como diziam) e ser um transgressor de regras na escola e na rua. Eu gostava disso nele, ele ser um “rebelde”. Eu já estava sendo normatizada pela heterossexualidade e talvez me atraísse pelos “foras da lei” exatamente para tentar equilibrar isso. Pouco tempo depois, comecei a vestir roupas pretas, jeans rasgado, bandanas na cabeça, usar maquiagem escura, escutar *rock* pesado e admirar personalidades subversivas. Eu era do tipo adolescente rebelde-sem-causa e depressiva. Isso durou até meus 16 anos.

Foi dos 11 aos 16 anos que me relacionei com meninos, *ficando*<sup>2</sup> com vários e quando tive dois namoros mais sérios. Fiquei mais feminina também. Terminei os dois namoros, nunca me

---

<sup>2</sup> O termo *ficar*, nesse caso, tem o sentido de *ficar com alguém*, uma relação afetivo e/ou sexual momentânea, sem compromisso, onde as pessoas envolvidas trocam carícias, beijos, podendo ou não haver relação sexual. O mesmo sentido se dá a *ficando*, mas referindo-se a um tipo de relação que se dá por mais de uma vez, podendo ou não ser estabelecida uma monogamia entre as pessoas envolvidas. Do dicionário Aurélio: “Bras. Pop. Namorar sem

apaixonei ou planejei algo mais que aquele momento. Eles não me causavam frio na barriga, não me faziam sentir o corpo queimar. O segundo deles dizia que queria se casar comigo e ter três filhos, e eu entortava a boca e pensava que ele devia parar de sonhar com coisas impossíveis.

E eu realmente apaguei da memória os motivos de eu ter deixado de lado minha atração erótica por meninas e buscado me relacionar com meninos mesmo sem achar tanta graça nisso. A compulsoriedade da heterossexualidade, apesar de óbvia, não é nada clara. Minhas lembranças vão até a infância, nas palavras Maria-João e sapatão. É incrível como a heteronormatividade nos captura silenciosamente. Talvez tenha passado a seguir as normas da heterossexualidade exatamente pelo fato de eu ter passado a entender os significados dessas palavras e, por isso, entender o peso que elas tinham. Passei a conhecer também a palavra *lésbica* e seu significado, e ainda debochava junto à amigas de escola falando: “*Eca, lésbica!*”, sem saber exatamente do que expressava nojo com a palavra “eca”, percebendo só atualmente a homofobia que estava cristalizada em mim.

E foi no final do último namoro que tive com um rapaz, que meu desejo passou a superar novamente as normas. Era 1999, eu estava no segundo colegial e tinha o privilégio de ter *Internet* em casa, o que foi a minha grande sorte, porque eu não conhecia nenhuma pessoa dissidente sexual. Impressionantemente, eles me eram invisíveis, ou eu que não tinha o olhar “clínico” para percebê-los, ou, ainda, talvez antes daquele momento eu negasse percebê-los.

Era meados do primeiro semestre de 1999 e, navegando de madrugada, me deparei com os *chats* de sexo e um dos *links* disponíveis era “lésbicas e simpatizantes”. Curiosa, e exatamente assim, com o *nick* “curiosa”, entrei na sala. Se me perguntavam se eu era lésbica ou bissexual, eu dizia que era curiosa. Não sei o que fiz com meu próprio preconceito, não me lembro de me repreender. As entradas na sala foram fluindo, acontecendo, sempre de madrugada, fora da visão dos meus pais, mas, para mim, como se fosse a corrente de um rio. Era o próprio desejo em curso.

E conheci uma curiosa tal como eu, de uma cidade vizinha. Vou chamá-la aqui de Natália. No início de julho, quando fiz 17 anos, no dia do meu aniversário, terminei meu namoro sem justificativas para ele, mas sabendo que dentro de mim algo novo estava acontecendo.

Eu ainda não havia conhecido a Natália pessoalmente. Ela era dois anos mais velha, e mais experiente que eu no sentido de vivenciar coisas diferentes. Ela tinha toda uma cultura *gay* que me encantava, além de ser inteligentíssima e muito sedutora. Falávamos sobre segredos, sobre o

---

compromisso, durante um curto espaço de tempo (às vezes, por uma noite)” (FERREIRA, 2000). No texto, a palavra será usada em itálico nestes casos.

armário<sup>3</sup>, sobre a exposição pública ou a clandestinidade do erotismo dissidente, romantismo, ficções, e muitos outros assuntos. Aprendi demais com ela. Ela também me falou de festas GLS<sup>4</sup> (*gays*, lésbicas e simpatizantes), ou espaços de socialização direcionados ao público dissidente da heteronormatividade. Disse-me como eram essas locais, sobre as pessoas que frequentavam, e eu fiquei maravilhada querendo conhecer. Conheci outras garotas pela *Internet*, e mantinha contato com elas por ICQ, um programa similar ao atual MSN – um programa de troca de mensagens instantâneas popular para comunicação pela *Internet*. Mas foi com Natália que estabeleci um contato mais íntimo.

Conheci Natália pessoalmente e senti uma forte atração por ela, levada, por um lado, pela pessoa que Natália era e, por outro, por minha vontade e curiosidade de saber como era *ficar* com uma mulher. Encontramo-nos algumas vezes no shopping. Ela chegou a ir à minha casa, fiquei tocando violão para ela e conversando a tarde toda, e estava me apaixonando pela primeira vez.

Com tantas coisas que eu estava na cabeça, precisava contar para alguém sobre o que estava acontecendo comigo. E contei inicialmente para duas pessoas. A primeira delas foi minha melhor amiga na época, Clara. Liguei dizendo que precisava contar uma coisa sobre mim, mas que não podia ser por telefone, tinha que ser pessoalmente, porque eu queria ver a reação dela. Fui até sua casa e não tive coragem de falar imediatamente, fui amaciando. Ela ia me perguntando mil coisas e eu dizia:

*‘Calma! Em que circunstância você deixaria de ser minha amiga?’ ‘Ah. Sei lá. Se você ficasse com um cara que eu estivesse gostando, ou, sei lá, se falasse mal de mim para os outros’. ‘Não, nada a ver com isso. Tipo, algo que eu fizesse que não te afetasse, mas me afetasse’. ‘Tá usando drogas, fumando maconha, injetando, cheirando?’ ‘ Não. Não. Não’. ‘Tá grávida?’ ‘ Não’. [Ela parou alguns minutos olhando para o nada, me fitou e me perguntou] ‘Quer ficar com uma mulher?’ [Concordei com a cabeça, depois disse que era aquilo mesmo. Ela riu] ‘Ah, ah, ah! Pega nada! Já tive curiosidade também!’, ‘É. Mas não é só curiosidade, é vontade mesmo. Sei lá’. ‘Hi... desencana. Eu não ligo pra essas coisas’.*

<sup>3</sup> Detalharei melhor sobre a temática do armário em capítulo específico. Cf. p. 313. Por hora, basta deixar claro que o armário está relacionado com o fato de assumir ou não uma dissidência erótica ou a vivência do erotismo dissidente da heterossexualidade. Assim, “no armário” ou “*in the closet*” significa não assumido como dissidente sexual, e “fora do armário” ou “*out of the closet*” significa assumido, e “sair do armário ou “*coming out*” traduz-se como “assumir-se dissidente sexual”.

<sup>4</sup> Acrônimo para *Gays*, Lésbicas e Simpatizantes, utilizado com mais frequência nas grandes capitais brasileiras. O termo simpatizante surgiu para introduzir no Brasil a ideia de *gay friendly*, possibilitando uma expansão do gueto e uma flexibilização das fronteiras entre pessoas independente da forma como vivenciam o erotismo. Passaram a utilizar o conceito aqueles que mantêm uma relação de respeito/simpatia com a dissidência erótica e seu universo, *clubbers*, *ravers*, *cybermanos* e os que se identificavam com uma cultura *mix* (estar mais ou menos aberto a experimentações sexuais com um ou outro sexo sem a rotulação de hetero, homo ou bissexual) entre outros. Sua utilização se iniciou na primeira metade dos anos 1990 e está associada ao nome de André Fisher, um dos principais idealizadores de eventos direcionados a este público (FACCHINI, 2005, p. 176-178; TREVISAN, 2002, p. 376-379).



Meia tonelada de peso saiu das minhas costas. Minha melhor amiga estava do meu lado e eu podia desabafar com alguém sobre aquele sentimento tão intenso para mim. A segunda pessoa para quem contei foi para meu último namorado, Júlio. Depois que terminamos, ele ainda ficou próximo, ainda gostava de mim, sabia que eu não queria mais um relacionamento, mas se tornou um amigo. Nesse período, absorvida pela ideia que era preciso ter uma identidade, eu ainda achava que tinha atração/desejo por homens, por ter tanto tempo me relacionado com eles, então, me assumia como bissexual. Para contar para Júlio o que vinha se passando comigo, mais por insistência dele de me ver tão diferente e inquieta do que por meu real desejo de me abrir com ele, entreguei para ele a letra impressa de uma das músicas que eu tocava no violão: *Meninos e meninas*, do grupo Legião Urbana, que enfatiza um trecho dizendo “e eu gosto de meninos e meninas”. Ele passou os olhos pela letra da música, depois voltou ao começo, leu de novo, e arregalou os olhos para mim e perguntou: “*Você é lésbica?*”, e eu disse: “*Não, mas tenho vontade de ficar com uma garota!*”.

E arregalou os olhos mais ainda. Parecia não acreditar. Colocou a mão na boca, olhando pra mim como se eu fosse uma assombração. Ficou chocado e repetia o tempo todo: “*Eu não acredito, não acredito*”. Tentei acalmá-lo, disse que não tinha certeza se eu era lésbica, que ainda não tinha beijado uma mulher, mas que eu tinha muita vontade, e que achava que era bissexual. Júlio não me recriminou, mas achou tudo muito estranho, e falou que eu poderia contar com ele para o que fosse preciso.

No meio de outubro consegui convencer minha mãe a me deixar dormir na casa de Natália, essa nova e estranha amiga – eu nunca havia tido uma amiga de outra cidade – para irmos a uma festa, que era direcionada ao público dissidente sexual – o que eu não contei para minha mãe. Eu já estava cheia de intenções. Nós ficávamos de brincadeiras e paqueras pela *Internet* uma com a outra, cheias de provocações. Na festa, *fiquei* com Natália. E foi nessa mesma noite que passei a ter um envolvimento e tive minha primeira relação sexual com uma mulher. Relacionamo-nos no que chamávamos de “amizade colorida”, nem só *ficando*, nem namoro sério, entre um e outro. Fiquei embasbacada, só pensava nela, meu comportamento mudou claramente. Sempre gostei muito de desenhar, e eu desenhava mulheres nuas e juntas, escrevia contos, poesias, fazia músicas no violão. Esse foi um período que ouvi muito o grupo musical Legião Urbana, que difundia ideias que corroboravam com o que eu pensava e sentia. Por isso escolhi trechos de música desta banda para ilustrar as Narrativas desta tese. As músicas eram como que as palavras que eu não podia dizer. Eu também ficava horas diárias na *Internet* falando com a Natália, no telefone, matava aula e passava a

tarde com ela, sempre dava um jeito de vê-la, ir ao cinema com ela etc.. Meu estilo foi mudando, fui deixando as roupas pretas e o *rock* e passei para a MPB. O estilo rebelde-sem-causa-deprê foi mudando. Fiquei mais leve, mais amável, mais feliz.

Também fiquei mais livre, mais exibida com minha sexualidade, como querendo mostrar aquele “novo ser” que eu me sentia. Eu e Natália gostávamos de “brincar de chocar”. Saíamos no shopping e dávamos selinhos na boca para ver a reação das pessoas, ou na rodoviária ao nos encontrar ou nos despedir. Tivemos sorte de não nos deparar com nenhum homofóbico barraqueiro ou violento de plantão, mas víamos que as pessoas se impressionavam ao nos ver, levavam as mãos às bocas ou cochichavam algum comentário com alguém ao lado. Divertíamos-nos com isso. Não havia vergonha de quem éramos ou o que fazíamos. A intenção era fazer os outros verem mesmo, e chocá-los com nossa ousadia de viver.

Na época, eu morava com meus pais e minha irmã mais velha, e eu, menor de idade, colegial, ainda dependia dos meus pais para quase tudo. E foi nessas mudanças radicais que não fui mais eu quem passou a bloquear meu próprio desejo e impedir minha vivência do erotismo dissidente. Minha família passou a suspeitar da minha relação com Natália e, depois de minha mãe achar um filme de temática lésbica na minha mochila, as suspeitas foram se tornando certezas.

Neste dia, eu havia passado o final de semana com Natália num chalé de sua avó em uma cidade de montanha e levei um filme para vermos. A Natália havia me pedido para alugar e eu ainda não sabia do que se tratava, mas o próprio nome já insinuava o erotismo: *Ligadas pelo desejo*. Na volta para casa, já tendo assistido ao filme, escondi-o na mochila e a mochila no guarda-roupa, trancado, e a chave na gaveta da minha escrivaninha. Saí novamente com Natália. Quando voltei, o filme estava no videocassete da sala, e minha mãe me chamava aos berros em seu quarto.

Começou falando que não permitiria mais o uso da *Internet* em casa, argumentando que só existe “*sacanagem e homossexualismo na Internet*”. Depois disse que contaram para ela que a boate que eu fui era uma boate *gay*, que uma pessoa que ela conhecia havia me visto lá. Falou que assistiu ao filme que aluguei, que olhou nas contas de telefone ligações feitas de madrugada para Natália, e começou a acusá-la de sapatão e que eu estava indo “na onda” dela. Neguei do começo ao fim. Falei que fomos mesmo na boate, por curiosidade, para ver os shows, e que Natália não era lésbica. Ela falou que a Natália estava dando em cima de mim, e eu era cega de não perceber, e que se eu não me afastasse dela, ela ligaria para a mãe da Natália e contaria tudo. Desesperei-me.

Por algumas semanas, meus pais me proibiram de sair de casa e de ver Natália em qualquer circunstância que fosse. Proibiram o uso do telefone e da *Internet*. Fiquei deprimida, passava os dias

chorando. Consequia falar poucas vezes com Natália pelo telefone ou pela *Internet*, fazendo gambiarras com fios para estabelecer a conexão. Cheguei a me encontrar com ela poucas vezes, matando aula. Ela também estava passando por dificuldades com os pais.

Passei a enfrentar meus pais, ainda sem assumir minha dissidência erótica, mas falando que se eu quisesse, seria amiga de pessoas dissidentes da heterossexualidade. Afastei-me dos meus pais. Passava os dias em meu quarto com a porta fechada. Só via meus pais no almoço e não trocava uma palavra. Mentia muito, não falava sobre mim, e eles sempre apontando a Natália como alguém que me corrompeu. Meus pais investigavam minha vida, fuçavam em minhas coisas, meus cadernos, minha agenda, minhas gavetas, escutavam na linha do telefone o que eu conversava com qualquer pessoa. Eu já era magra e emagreci mais, perdi 5 quilos em menos de duas semanas. Pensei em me matar, várias vezes. Cheguei a colocar um canivete no pulso e forçá-lo, mas quando vi que comecei a me machucar, tive medo e parei. Queria sair de casa e nunca mais ver meus pais, queria culpá-los e mostrar o quanto eu estava sofrendo. Mas eles, irredutíveis, falavam o dia todo que Natália era sapatão e eu uma influenciada.

Por minha rebeldia adolescente, eu e meus pais nunca havíamos tido uma relação muito boa. Eu gostava de sair à noite, bebia com amigos, tive meu primeiro porre com 14 anos, ouvia som alto, discordava de tudo, e nem eu sabia por que eu agia daquela forma. Mas, depois de me relacionar com Natália, me sentia bem comigo mesma, e queria ter uma boa relação com meus pais, queria que eles me conhecessem. Eu mesma parecia me desconhecer tanto e estava me descobrindo há pouco tempo. O clima nunca havia ficado tão ruim entre eu e meus pais, até o dia em que resolvi que eu iria assumir minha dissidência erótica. Para mim, assumir não era uma imposição, significava ser verdadeira.

Escrevi uma carta falando a verdade, da minha relação com Natália e como eu me sentia. Queria me assumir ao menos como bissexual e deixar claro que aquilo não era nem uma influência de Natália, e nem uma escolha. Clara e Júlio me apoiaram o tempo todo. Passei alguns dias com a carta no bolso. No dia cinco de dezembro de 1999, decidi me assumir. Meu pai estava viajando, eu estava aguardando minha mãe chegar do trabalho. Liguei para uma amiga que conheci na *Internet* que também se relacionava com mulheres, com a qual tinha ainda pouco contato, mas já era uma referência. Eu disse:

*‘Não aguento mais, vou contar hoje! Vou sair do armário!’.* [E ela me respondeu] *‘Não! Você está louca? É a pior coisa que você pode fazer! Finja que não é, saia com suas amigas hetero, mas não faça isso! A maioria dos pais não entende! Como uma frase que eu já ouvi: Se você está na lama, sim, está ruim! Mas se você*

*abre a boca, piora mais ainda! Não conte'. 'Eu não aguento mais fingir. A situação aqui está horrível! Não dá pra mentir mais!'*

Ela continuou achando que eu não deveria contar, mas não mudou minha decisão. A atitude que ela me aconselhou era, para mim, sinônimo de sofrimento, e eu não queria isso. O telefone tocou e era a mãe da Clara, pedindo que eu fosse até sua casa para conversar. A mãe da minha melhor amiga era bastante compreensiva em relação às “questões adolescentes”, paciente, aberta a diálogo, e nada autoritária, o oposto do que meus pais eram. Eu já imaginava que ela queria conversar sobre mim e as novidades que vinham acontecendo em minha vida. Confiava nela, e mesmo que não confiasse, naquele momento eu já queria deixar tudo às claras para qualquer pessoa que questionasse minha sexualidade. Chegando lá, ela me pediu para sentar, me entregou uma taça de licor de chocolate, perguntando como eu estava, falou sobre algumas banalidades e finalmente começou a entrar no assunto perguntando:

*'Sua mãe me contou sobre umas coisas que andaram acontecendo com você. Aquela sua amiga, Natália... Você teve algo muito sério com ela, não foi?'. 'É sim, tia! É verdade!'. 'E você gostou?'. 'Gostei!'. [Ela pensou um momento e continuou] 'A sua mãe está muito perturbada com essa história, e acredito que você também. Me conta como isso começou.'*

Contei em resumo os acontecimentos, e ela continuou o questionamento: *'E vocês só ficaram? Só beijaram?'*, *'Sim'* [Pensei uns segundos e desmenti] *'Não. A gente não só ficou. Teve mais coisa'*. *'Vocês dormiram juntas?'*. *'É.'* Conversamos por muito tempo e fui sincera, eu queria falar a verdade. Minha melhor amiga estava do meu lado, ouvindo a conversa e às vezes expondo o ponto de vista dela. A mãe da Clara disse que achava que era só uma fase, e que ia passar, e eu imediatamente disse que tinha certeza que não. Então ela perguntou se eu pretendia contar para minha mãe, se eu queria que ela contasse, ou se eu queria esconder isso. Eu disse que eu contaria, mostrei a carta e ela sugeriu chamar minha mãe para contarmos tudo juntas. Assim foi feito.

Quando minha mãe chegou, não consegui falar. Apenas entreguei a carta e ela leu e chorou muito. A mãe da Clara tentava acalmá-la e minha mãe só conseguia repetir: *"Eu não vou aceitar isso nunca!"*. Quando minha mãe conseguiu falar, de início quase amaldiçoou o mundo. Disse que queria se vingar, que ligaria para os pais de todos meus amigos *gays*, porque ela não era a única que deveria sofrer. Tentei acalmá-la. Falei que o que ela dizia não tinha sentido, que cada pessoa tinha a sua hora de contar, que alguns não contam nada e escondem da família o que vivem, fingindo pelo resto da vida serem pessoas que vivenciavam a heterossexualidade. Minha mãe foi embora e eu

dormi na casa da minha amiga. Dormi calma. Fiz o que eu achava certo e sabia que, para mim, um bom relacionamento familiar só funcionaria se fosse daquele jeito, sendo assumida. Acordei feliz no dia seguinte, por não precisar mentir e fingir, porém ainda sabendo a barra que enfrentaria.

Minha mãe me evitou por algumas semanas. Ela contou sobre a carta para meu pai, que estava viajando. Quando ele chegou, me chamou para conversar e disse que eu não podia ser homossexual, pois as pessoas que eram assim eram problemáticas, que algumas tinham problemas orgânicos, e as mulheres lésbicas eram masculinizadas, ou que eu podia estar assim por um problema psicológico, que podia ser curado, e era causado por algum trauma, que devia ser esse o meu problema. Eu tentava argumentar falando que não tinha sentido as coisas que ele dizia, mas ele me cortava e não me deixava terminar minhas frases. Ele disse ainda que noventa e nove por cento do mundo me discriminaria, que eu não ia conseguir emprego, que eu não podia ser assim porque era muito nova para decidir as coisas, e que se eu quisesse viver assim, primeiro teria que sair da casa dele. E a conversa acabou quando ele disse que eu estava proibida de encontrar com qualquer um de meus novos amigos e de mexer na *Internet*. Fui para meu quarto e chorei a noite toda. Queria fugir de casa, não ver meus pais nunca mais, mas não tinha condições financeiras.

Passei a me impor, burlar regras, dar informações incompletas sobre aonde ia e o que fazia. Júlio me ajudava e me encobria. Eu havia decidido que não ia aceitar uma imposição de heterossexualidade sendo que isso não fazia sentido para mim. Consegui ver Natália mais algumas vezes e quando meus pais descobriam, eu confirmava arrogante: “*Encontrei mesmo, e daí? Vocês não perguntaram se ela ia*”. Meus pais pararam de me dar dinheiro para sair e comecei a vender minhas coisas. Foi ocorrendo assim até o dia que meu pai disse: “*Se você não parar de encontrar essa garota, eu vou colocá-la na prisão por Indução de Menores*”. Eu não sabia se isso era possível, mas me assustei. Natália era dois anos mais velha que eu e, por isso, maior de idade, e eu ainda demoraria um semestre para fazer 18 anos. Falei para meu pai que eu que fui procurá-la, e não o contrário, e que, se ele fizesse isso, podia esquecer que eu existia.

Fui chorando para o quarto, minha mãe foi atrás de mim tentando me acalmar. Ela disse que meu pai não estava suportando aquela realidade, que eu tinha que dar um tempo para eles digerirem o assunto. Respondi que eu não estava afetando ninguém, e que se eles não tomassem tanto conta da minha vida, eles não iam ver o que não queriam. Falei que já estava claro e declarado que eu sentia atração por mulheres, e eu já havia dito que isso não ia mudar, mesmo eles afastando-me dos meus amigos *gays* ou me afastando de Natália. Minha mãe disse que eu tinha que esperar ter minha própria vida, que ela não queria “*esse tipo de gente*” dentro da casa dela. Eu respondi que ninguém

precisava ir à nossa casa, mas que eu precisava sair com eles, eram meus amigos, eram com quem eu sentia afinidade, era o que me fazia feliz e disse: *“eu sou esse tipo de gente”*. Minha mãe ainda não estava no processo de aceitação, mas respeitava meu sofrimento.

Na manhã seguinte liguei para a Natália e contei o que meu pai havia dito. Natália ficou receosa. Se a intenção do meu pai era nos afastar ainda mais, ele conseguiu. Mas, poucos dias depois, em meados de dezembro, foi com Natália que ocorreram problemas. Sua mãe descobriu que ela se relacionava com mulheres e foi com ela que as coisas se complicaram. Fui com Júlio até o prédio em que ela morava para devolver coisas dela que estavam comigo e buscar coisas minhas que estavam com ela. Alguns desenhos que eu havia feito para Natália já tinham virado picadinho de papel, que a mãe dela rasgou quando viu. E Natália não desceu, mas sim a mãe dela, com minhas coisas em uma sacola plástica. E foi a primeira vez que senti a discriminação homofóbica de forma mais agressiva.

Eu estava ao lado de Júlio, na calçada, esperando que fosse Natália que descesse e eu pudesse me despedir, mas foi a mãe dela que apareceu no portão, falando alto, quase gritando. Ela dizia que aquilo que tínhamos feito era um absurdo, um pecado do demônio. Entregou ao Júlio a sacola com minhas coisas e disse que a Natália estava doente, precisava de tratamento, e que eu também estava doente, que ela tinha pena de mim e dos meus pais. Disse que o primeiro tratamento da Natália seria com Deus. Ela estava completamente perturbada. As pessoas passavam na rua e olhavam para ela gritando comigo. Finalmente, ela me disse para eu nunca mais ver a Natália, nem telefonar, nem escrever cartas, porque a Natália nem as receberia, e que era para eu me afastar dela. Fui praticamente escorraçada. E depois disso, nunca mais vi Natália.

A situação em minha casa continuou da mesma forma – minha mãe respeitando minha dor, tentando conversar aos poucos, meu pai com pontuais e racionais argumentações para que eu não me relacionasse com mulheres. Fiquei sem sair direito por uns quatro meses, emagreci mais, ficava trancada no quarto sem conversar direito com ninguém. Escrevia cartas para meus pais falando que não era justa a forma como eles estavam me tratando, sobre a minha raiva, sobre meu amor por eles e que queria que tudo ficasse bem.

Fora da minha família, as coisas corriam bem. Contei para minha turma de amigas íntimas sobre o que vinha ocorrendo comigo, e todas elas reagiram como minha melhor amiga. O máximo de rejeição foi no temor de uma delas em receber uma cantada: *“Se você não der em cima de mim, tudo bem!”*. Atualmente penso sobre o porquê da aversão de muitas mulheres em simplesmente serem paqueradas por outra mulher, já que é tão simples apenas dizer *“não estou interessada”*

quando não se quer um envolvimento com alguém, seja de mesmo biocorpo ou de biocorpo diferente – e minha resposta está no medo do atravessamento do desejo: que ações ela teria se o desejo tivesse uma resposta positiva em sua consciência, como isso a obrigaria a repensar tantas coisas de sua vida. Em resumo, o grande medo é: “quais as mudanças em minha vida acompanham esse gostar? Vai que gosto disso mais de uma vez?”. Ou seja, se deixar afetar por um desejo dissidente do padrão heteronormativo vem acompanhado por mudanças identitárias, de cotidiano, de relações. A sociedade não constrói universos de referência que incluam aqueles ou aquelas que sejam dissidentes a este padrão.

Viajei para a casa de uma tia e dois primos em Florianópolis no mês seguinte de férias e, saindo com eles e amigos deles encantadores, concluí que minha atração por homens era ínfima perto do que havia sentido por Natália. Passei a procurar informações sobre a dissidência da sexualidade normativa a fim de informar, e informar aos meus próprios pais (e creio que é algo que continuo até hoje fazendo). Eu entrava em sites de *Internet* buscando informações, imprimia o que achava e entregava para meus pais, ou qualquer matéria de revista que eu visse falando sobre o assunto. Ainda tinha contato com as pessoas virtualmente, conheci pessoas novas, amizades virtuais, sabia de festas que iam acontecer, mas não tinha permissão de sair.

Um dia minha mãe entrou em meu quarto e perguntou o que eu tinha. Ficamos conversando por um tempo, falei como eu me sentia e sobre as coisas que haviam acontecido. Falei que contei sobre minha atração por mulheres para minhas amigas e como foi a reação delas, e rimos juntas de algumas situações. Conversamos um pouco sobre assuntos sérios da família. Contei que estava muito feliz com a forma como ela vinha agindo em relação a tudo o que havia acontecido, e sobre como eu estava magoada com meu pai, e que, à medida que o tempo passava, eu tinha menos vontade de vê-lo nos fins de semana, e mais vontade de sair de casa (na época, meu pai trabalhava fora e estava em casa apenas aos finais de semana). Abracei e beijei minha mãe dizendo que a amava e que estava muito feliz com ela. Ela estava começando ter ciência de que o fato de eu me atrair por mulheres não correspondia ao estigma negativo que ela devia ter do erotismo dissidente.

Com o tempo, consegui convencer minha mãe a me deixar frequentar festas direcionadas ao público dissidente da heterossexualidade e sair com quem eu quisesse. Estava aparente o quanto eu estava mal e se eu ficasse presa dentro de casa sem amigos ia sumir de tanto emagrecer e chorar. Meus pais foram parando totalmente de me proibir de sair para aonde fosse e com quem fosse, e o fato de eu me relacionar com mulheres ficou silenciado, como se fosse algo muito pessoal meu, que eu não falava a respeito e eles também não perguntavam.

Passei a frequentar lugares de socialização de *gays* e lésbicas. Inicialmente ia sozinha, sem conhecer ninguém. Depois passei a conhecer pessoas e meu círculo de amizades com pessoas que se assumiam *gays* e lésbicas começou a existir e crescer, especialmente com rapazes. Passei a *ficar* com mulheres em baladas e ter namoros rápidos com algumas garotas. Tive a primeira namorada, que também tinha problemas com sua família por conta de sua dissidência erótica. Ela buscou chamar a atenção de sua mãe cortando os braços. Foi sério, quase se matou. Se não fosse sua mãe chegar e derrubar a porta do banheiro no qual estava trancada, ela poderia ter morrido. Depois eu soube que isso é muito mais comum do que eu imaginava. Soube que, na tentativa de fugir do sofrimento ou buscando chamar atenção para a sua dor, pessoas que vivenciam o erotismo dissidente da heterossexualidade acabam adentrando em um processo suicida, chegando algumas vezes à morte, colocando-se em situações de perigo: fugir de casa, encher a cara, usar drogas, bater o carro, ou tentando realmente matar-se. E vejo aí um dos grandes problemas da homofobia. As pessoas morrem, as pessoas perdem vida por conta da homofobia. E não só vida física, mas perdem de viver. Esse meu relacionamento durou apenas dois meses, especialmente devido a essa turbulência.

Foi em outro relacionamento com uma garota que me assumi na escola. Eu estava no terceiro colegial. Conheci Gabi, que estudava na mesma rede de escolas que eu, mas na cidade vizinha. Ela já havia estudado com a turma com quem eu estudava, que a conhecia por sua excentricidade e subversão – por isso era conhecida como “Gabi Louca”. Conhecemos-nos em um intercâmbio de salas, e nos aproximamos e começamos a namorar dentro desse contexto. Eu já gostava de “brincar de chocar” com Natália, e Gabi sentia-se ainda mais à vontade com essa brincadeira. Ficávamos sempre juntas e de mãos dadas na escola e beijávamos no banheiro feminino. E, na rua, andávamos de mãos dadas e nos beijávamos como qualquer casal heterossexual. Com o tempo, para mim, esses atos estavam passando de “brincar de chocar” para um real sentimento de sentir-se à vontade para expressar o afeto e atração que sentia por ela. E aquilo me fazia muito bem.

Meus pais desaprovaram enfaticamente essa minha exposição. Preocupavam-se com o que as pessoas podiam falar e sempre repetiam que “*Ninguém precisa ficar sabendo*”. E por minha exposição com Gabi, também muitas pessoas da escola ficaram sabendo de nossa relação. Eu já era meio excluída por não compartilhar das mesmas formas de pensar da maioria das pessoas da minha sala (para mim eles eram burgueses materialistas, preconceituosos e mesquinhos), e depois que comecei a namorar Gabi, passei a ter apenas três ou quatro pessoas próximas na escola. O restante



me apontava, fazia piadas, olhava de forma diferenciada etc.. Era uma exclusão aparente. Mas eu não me importava muito. Eu, que sempre fui muito correta em relação ao respeito com o outro, sempre muito humana, achava a forma deles se comportarem pouco civilizada, extremamente hostil e desumana. Minha mãe chegou a me culpabilizar pela discriminação que as pessoas direcionavam a mim. Certa vez lhe contei sobre um evento homofóbico pelo qual passei e ela me culpou: *“Está vendo? Quem mandou escolher essa vida? Viu no que dá?”*, e eu retruquei: *“Não é uma escolha mãe. Ninguém escolhe ser gay. E eu tenho todo direito de ser assim. Porque eles podem se expressar e eu não? Eles é que não têm o direito de agir com preconceito”*.

Eu sabia que tudo ia terminar junto com aquele terceiro colegial, e me preparei para passar em um vestibular na área que eu queria, bastante distante de onde morava com meus pais. Eu e Gabi terminamos, eu passei no vestibular e fui para Assis.

As minhas experiências em Assis foram bastante diferenciadas das pessoas que cresceram e viveram em Assis desde a infância. Eu entrei na UNESP, uma universidade estadual onde, havendo um discurso hipócrita ou não, a diversidade sexual era aceita e ser preconceituoso era feio. Assumia-me para qualquer pessoa. Se eu era paquerada por um rapaz, deixava claro que *“não era minha praia”*, e sempre apresentei minhas namoradas como: *“Essa é a minha namorada”* para qualquer pessoa. E se um olhar intrigado surgisse, eu fazia *“cara de paisagem”* como se nada estivesse acontecendo. Sentia-me livre para expressar meu erotismo tal como se eu tivesse um relacionamento heterossexual e ficava brava ou no mínimo incomodada se uma namorada não se achasse no direito de expressar qualquer afeto em público, sempre dizendo: *“Temos o direito de fazer o que qualquer casal heterossexual pode aqui”*. Até a ideia de respeito era muitas vezes relativizada, quando algumas namoradas diziam: *“Temos que respeitar as pessoas”*, ou, *“Temos que respeitar, olha, tem criança aqui”*. Eu contestava, e ainda contesto inconformada: *“Se um casal hetero está de mãos dadas ou se abraça ou dá um beijo aqui, não é falta de respeito. Por que eu expressar meu afeto seria? Não somos iguais? Por que eles teriam mais direitos?”*. Diante disto, minha experiência em Assis foi bastante peculiar. Não fossem as particularidades tanto acadêmica como políticas do contexto, além de questões pessoais, como o meu afastamento familiar e um interesse pessoal de pesquisa e político, acredito que não teria sido possível esta pesquisa e meu conhecimento sobre esta temática de estudo, ou seja, meu território existencial me permitiu tal empreendimento.

Em Assis, eu estava distante dos meus pais e de quem pudesse falar sobre minha vida pessoal a eles, pois eram as únicas pessoas por quem eu me privava de expressar alguns

comportamentos para que eles não ficassem constrangidos – e acabo o fazendo ainda. Não que eu ache que qualquer coisa que eu faça seja um constrangimento, mas eu sei que eles acham, especialmente meu pai. E como eles não querem sair do armário comigo, eu busco preservá-los da homofobia não deixando que as pessoas que estão próximas a eles me conheçam e, de certa forma, acabo tendo que me manter distante. E, não, eu não acho isso bom.

Porém, com o passar dos anos em Assis e com meus estudos, em minha família passei a argumentar cada vez mais e melhor em prol da defesa da vivência do meu erotismo. Passei a reivindicar espaço na casa de meus pais, às vezes quase impondo, outras conquistando com carisma, com respeito e com carinho. Minha mãe passou a ver cada vez mais a minha realidade. Amigos *gays*, amigas lésbicas e namoradas passaram a frequentar minha casa e passei a conversar abertamente com minha mãe sobre minha vida pessoal. As únicas coisas que deixo de fazer é beijar minha namorada na boca e ficar muito abraçada perto dos meus pais ou de amigos deles. Mas pego na mão, abraço, beijo no rosto, deito no colo. Foram atitudes que eu fui arriscando e, de certa forma, impondo como espontâneas de minha relação, assim como era quando eu namorava meninos.

Em Assis tive poucas situações de exclusão. Uma delas foi uma vez na qual eu e uma garota com quem eu *ficava* fomos mandadas pelo segurança a nos retirar de um bar chamado *Tekila*, no ano de 2002, por termos nos beijado dentro do banheiro feminino. Na época, eu ainda era pouco informada em relação a leis e não tomei nenhuma providência. Por sorte dos donos de estabelecimentos, a mesma situação não ocorreu novamente comigo lá, ou em outro bar. Porém, isto ocorreu com muitas pessoas que conheci em Assis, e também violências verbais e físicas de seguranças, donos de estabelecimentos e frequentadores (uma casa noturna em que soube de pelo menos quatro desses casos de homofobia chamava-se *Santa Felicidade*, tradicional para os moradores da cidade). Geralmente, era na vida noturna que as violências aconteciam. Também fui muito assediada por homens em bares na tentativa de participar de minhas relações, e sempre respondi negativamente e com certa impetuosidade verbal a tais propostas. E, finalmente, me deparei com amigas que viviam violência doméstica, e acredito que as vulnerabilidades produzidas pela homofobia contribuam para sua ocorrência.

No decorrer de minha trajetória acadêmica na graduação em Psicologia na UNESP, comecei a estudar as questões ligadas ao erotismo dissidente da sexualidade normativa no ano de 2003 ao mesmo tempo em que iniciei minha militância junto à organização não governamental Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades, no ano de 2004. Nessa ONG, participei de ações pontuais, fiz parte da Diretoria como Secretária, participei de projetos dando oficinas de Educação

Sexual e fui coordenadora de um projeto para mulheres lésbicas e bissexuais chamado *Café com bolachas*<sup>5</sup> que foi desenvolvido em coordenação conjunta com minha namorada na época, hoje minha amiga Tânia Pinafi. E sob o olhar acadêmico, da militância, ou mesmo pessoal, também presenciei algumas situações marcantes de homofobia junto às participantes do grupo. Porém, também observei mulheres estrategicamente contornando as normativas, aprendendo a reivindicar seus direitos civis e de existência enquanto seres humanos no mundo, criando formas singulares de vivência. Assim, motivada por essa percepção, passei a me perguntar a respeito dos mecanismos pelos quais, em relação ao dispositivo da sexualidade, as pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente regulam o atravessamento da heteronormatividade e as normas e hierarquias de gênero em suas vidas, em seus corpos, em seus prazeres, em suas relações e em suas paixões, assim, em seus processos de subjetivação, tanto no sentido de alienação ao poder como engajando-se em contra-poderes diversos. Disto, resultou meu mestrado acadêmico e, como complemento do mesmo, agora, esta tese de doutorado.

Pessoalmente, passei a vivenciar meu erotismo de um modo muito mais feliz em um contexto onde tive minha dissidência da heterossexualidade assumida. Todas as pessoas com quem me vinculei já sabiam que eu me relacionava com mulheres e, se por ventura alguma pessoa deixou de se aproximar de mim devido a este fato, para mim não foi perceptível. Com meus estudos no âmbito de gênero e sexualidades, fui-me fortalecendo ainda mais com informações e esclarecimentos, o que sempre levei em meus trabalhos, para meus amigos, meus relacionamentos e meus pais, na medida em que era possível. Com minha mãe a situação foi ficando cada vez mais tranquila de modo que ela foi se permitindo conhecer a mim e minhas parceiras, e seu processo de aceitação tornando-se cada vez mais sólido. Ainda há restrições, mas, atualmente, ela já até tricota um cachecol para minha namorada. Com meu pai ainda há um longo caminho a ser percorrido, mas que acredito que os acontecimentos da vida se encarregarão disso, não dependendo tanto mais de minhas argumentações.

No ano de 2010, assumindo a vivência do erotismo dissidente, participava da vida de meus pais muito mais que quando era adolescente e tentava seguir as normativas da heterossexualidade. Minha família toda (tios/as, primos/as) já sabia que me relaciono com mulheres. Duas tias e quatro primos souberam declaradamente por mim e sinto serem as únicas pessoas que realmente me reconhecem com minhas vivências, com minhas relações, com meus planos, mas de forma ainda muito incipiente, muito distante. Além disto, temos pouquíssimo contato. Porém, para a família em

---

<sup>5</sup> Esse projeto fazia parte do Grupo de Trabalho de Diversidade Sexual no ano de 2005, e teve duração de doze meses.

geral, estou sempre em segredo. Ninguém sabe exatamente sobre minha vida pessoal, nem mesmo sobre o que escrevo e estudo. Meu desejo era deixar tudo claro, pois não tenho vergonha da minha diferença. Deixo fotos minhas com minha namorada nos perfis de *Orkut* e *Facebook* (sítios de relacionamento da *Internet*), e alguns familiares estão em minha rede, mas nada comentam. Sinto-me como se eu fosse apenas um posto, uma posição familiar: uma prima, uma sobrinha, uma neta, mas sem vida pessoal, sem planos, sem potência – sem vida. E não, isso também não é bom para mim. Durante minha infância sempre tive minha família próxima e participativa, e ao momento da escrita desta Narrativa, quase todos eles me parecem como estranhos.

Toda essa situação com minha família mais distante provoca-me raiva e mal-estar. Provoca-me mal-estar estar com toda a família reunida em uma festa de final de ano e não poder estar com minha mulher junto e, por isso, passei a não frequentar mais tais eventos. Provoca-me mal-estar todos saracotarem sobre minha irmã perguntando de um namorado e olharem para mim como se eu não tivesse ninguém importante em minha vida, fosse assexuada, não tivesse planos com alguém, não quisesse fazer a minha família. Meus familiares não têm coragem de perguntar sequer se eu namoro. Isso me distancia deles. Felizmente tenho como conceito de família algo que não está relacionado ao sangue, mas ao afeto.

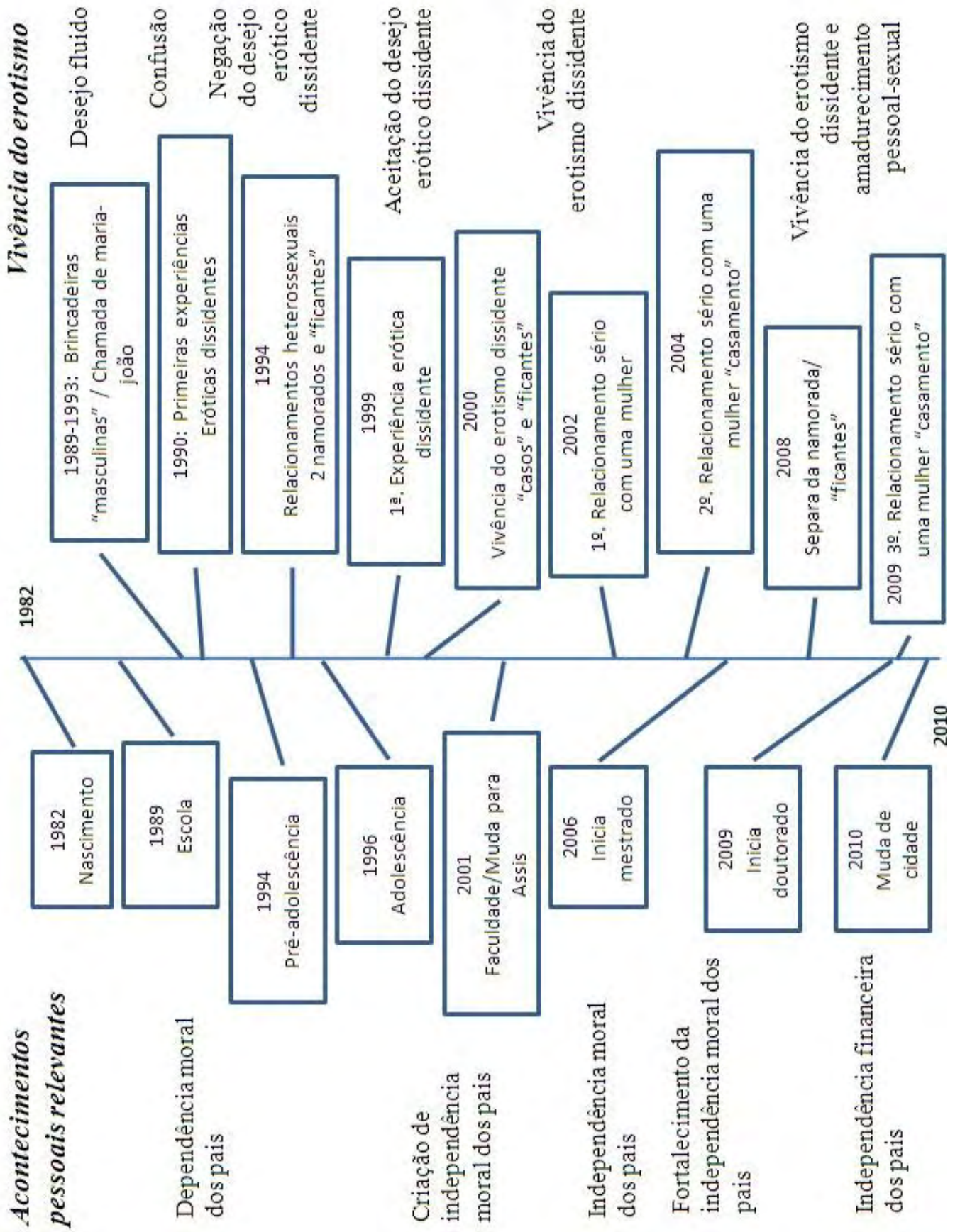
Até hoje não gosto de usar saias, vestidos, decote e outros adereços femininos. Divirto-me com uma certa androginia e me importo muito pouco com o que as pessoas em geral falam ao meu respeito. Gosto, até, de me apresentar na diferença. Confesso que me sinto bastante desconfortável que ter que marcar um xis no “f” (de feminino) ao ter que preencher formulários. É o “xis” que está me marcando. Não me sinto lésbica (porque não me sinto mulher), nem transexual (porque não me sinto homem), nem homossexual (porque posso me atrair eroticamente por uma mulher trans e quem sabe por uma pessoa de biosexo masculino *queer*, feminino, depilado, passivo e cheirando a flores), nem bissexual ou heterossexual (porque não sinto atração erótica por homens), nem me sinto mulher (porque não sinto que eu tenha uma “buceta” com papel penetrativo que este órgão historicamente recebeu, nem me sinto confortável com muitas das normativas de gênero estéticas e performáticas femininas), nem homem (porque não me sinto no espaço de poder e de dominação, opressão, subjugação das mulheres) e seria infundável se continuasse a falar. Criaram-se tantas regras para dizer quem somos que eu não me sinto em nenhum lugar ou em todos, a depender do ponto de vista, mas, sobretudo, não é nada disso que me define, porque eu sou muito mais que qualquer uma dessas qualificações.

Tento ajudar minha namorada com sua própria homofobia e as dificuldades que ela passa com isto, como ela diz: *“Você me ajudou a sair do armário, mas eu entrei debaixo da cama”*. Se no início do namoro ela não me deixava tocá-la em público, no momento da escrita desta Narrativa ela já me abraça e me deixa abraçá-la dentro do shopping, às vezes me beija, e reclama da forma como as pessoas nos olham, não mais ficando envergonhada como antes. Sinto-a se fortalecendo também, sentindo-se com direito à existência, e ser respeitada e vivenciar seu erotismo dissidente como qualquer pessoa viveria a heterossexualidade.

Para mim, é de suma importância o reconhecimento de minhas relações, e é de suma importância estar fora do armário. Por isso, desde o momento que saí de casa, sempre busquei ser assumida. Por isso, meu processo de busca de aceitação por parte de meus pais é ainda constante. Atualmente, minha mãe me ajuda a escolher minhas alianças de compromisso, se chama de sogra para minha namorada, faz questão de recebê-la em casa e sabe dos nossos planos de morar juntas e ter uma filha. É participativa de minha vida pessoal e será quando eu formar minha família. Com meu pai as coisas ainda estão caminhando. Ele tenta ao máximo não tocar no assunto enquanto eu insisto em mencionar palavra a palavra sobre minha vida pessoal relacionada à minha dissidência erótica. Falo que vou sair com a minha namorada, falo sobre coisas que fizemos e planos que temos, sempre deixando muito claro o meu relacionamento. Mas é um processo no qual venho me empenhando por anos e ainda continuarei. Essa é minha luta pessoal que se travou aos meus 17 anos e vem ocorrendo em batalhas menos difíceis a cada ano. Seria melhor se não fosse necessário.

Fora as questões pessoais, minha luta contra a homofobia agora é acadêmica, social e profissional. Essa tese é uma das armas. Pode ser um pensamento ingênuo, mas escrever essa tese tem também esse objetivo: fazer aqueles que vivenciam o erotismo dissidente da sexualidade normativa olharem para as experiências de outros dissidentes sexuais e reconhecerem-se, e sentirem-se como existências legítimas; e fazer aqueles que não vivenciam o erotismo dissidente reconhecerem aqueles que o vivenciam como existências legítimas. É tentar construir um terreno para a aceitação, para a produção de mundos habitáveis (Butler, 2000) para as pessoas que não regulam suas vidas segundo a normativa da heterossexualidade. E sei que é um trajeto longo a percorrer. Passei por momentos de confusão, normatização, rebeldia (talvez reivindicatória de algo que eu nem havia me dado conta), depressão, paixão. Mas as mudanças são possíveis. Enquanto há dez anos eu escutava minha mãe chorar e falar enraivecida: *“Eu não aceito! Eu não vou aceitar isso nunca”*, hoje eu posso sorrir e ouvir ela me perguntar: *“Quando a Chris vem almoçar com a gente?”*.

*Resumo dos fatos*



## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata de uma proposta de aprofundamento do que trabalhei em minha dissertação de mestrado intitulada *Estigmas e estereótipos sobre as lesbianidades e suas influências nas narrativas de histórias de vida de lésbicas residentes em uma cidade do interior paulista* (TOLEDO, 2008)<sup>6</sup>, realizada entre os anos de 2006 e 2008. No período em que executei a pesquisa de mestrado, investiguei o modo como alguns estigmas e estereótipos a respeito do erotismo entre pessoas de corpos sexuais estabelecidos como femininos foram construídos reforçando sócio-historicamente o controle sobre as pessoas e a regulação da população de modo a inferiorizar, invisibilizar e tentar excluir o que fiz entender naquele estudo por *lesbianidades*<sup>7</sup> do rol de possíveis da vivência do erotismo das pessoas categorizadas como mulheres.

Portanto, partindo do fato que estigmas e estereótipos são culturalmente entendidos como regimes de verdade, procurei avaliar como estes atravessavam os modos de subjetivação de pessoas que se autodenominavam *lésbicas* naquele momento. Para Foucault (1979; 1999), o conhecimento não se limita à dualidade verdadeiro ou falso, pois tem caráter perspectivo, é sempre parcial, e é efeito de relações de poder estratégicas. O autor denomina “regime de verdade” um modo de funcionamento da vida que se baseia em uma série de conhecimentos produzidos que se instauram por meio de dispositivos de saber-poder-prazer. Essa produção de conhecimento é capaz de inscrever na realidade algo que somente passa a existir por conta de efeitos de discursos, práticas e saberes, como por exemplo, a sexualidade ou a loucura. Deste modo, em relação ao que foi estudado no mestrado, Parker e Aggleton explicam que (2001, p. 11-13):

[...] a estigmatização capta mais uma relação de desvalorização do que um atributo fixo. [...] Estes processos [de estigmatização] só podem ser entendidos em relação a noções mais amplas de *poder e dominação*. Na nossa visão, o estigma desempenha um papel central na produção e na reprodução das relações de poder e de controle em todos os sistemas sociais. Faz com que alguns grupos sejam desvalorizados e que outros se sintam de alguma forma superiores. [...] [Foucault] explicou como a produção social da diferença [...] está ligada aos regimes estabelecidos de conhecimento e poder. O assim chamado excêntrico é necessário para a definição do natural, o anormal é necessário para a definição da normalidade, e assim por diante [ou seja,] enfatizou mais claramente a produção cultural da diferença [...] a

<sup>6</sup> Financiada pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo número 2006/05305-0.

<sup>7</sup> O que chamei em minha Dissertação de Mestrado de “lesbianidades” estava relacionado ao entendimento desse termo como um universo de vivências (relativas à atração e ao desejo erótico e identidades) de qualquer mulher com relações/práticas/sentimentos dissidentes da heteronormatividade e que se sentem subjetivamente nesse lugar da diferença, seja no desejo por, na prática com, ou no sentimento erótico por outra mulher, em todos esses âmbitos ou apenas um ou dois deles (TOLEDO, 2008, p. 11).

serviço do poder [...] e portanto, para o estabelecimento e manutenção da ordem social.

Para o empreendimento do mestrado, entrevistei cinco pessoas de biocorpo feminino residentes na cidade de Assis-SP, e analisei essas entrevistas tentando entender como os estigmas e estereótipos existentes sobre o erotismo dissidente da sexualidade normativa elencados para aquele estudo surgiam em suas Narrativas de Histórias de Vida e como elas aproximavam-se ou distanciavam-se deles enquanto verdades em discursos e práticas discursivas. As entrevistadas foram duas pessoas com idade acima de 40 anos e três com idade entre 18 e 25 anos; todas tinham nível de escolaridade até o ensino médio concluído, sendo, de certa forma, assumidas publicamente em sua vivência do erotismo dissidente – o que facilitou o recrutamento delas para a participação nas entrevistas – sendo importante ressaltar que caracterizavam, portanto, modos de existências específicos.

O que observei nesse processo foi que os estigmas e estereótipos estudados atravessavam as Narrativas de Histórias de Vida das participantes de modos diversos, ou seja, algumas tinham consciência de como estes estigmas e estereótipos fizeram ou ainda faziam parte da construção de suas existências, de suas identidades; ao passo que outras nem imaginavam que estes estigmas e estereótipos pudessem afetá-las de algum modo. Em comparação às participantes com mais de 40 anos, aquelas que tinham em torno de 18 a 25 anos aparentavam um discurso mais flexível em relação às normativas socialmente preestabelecidas para a vivência do erotismo, apesar de todas terem demonstrado cristalizações em relação ao historicamente estabelecido sistema sexo/gênero (RUBIN, 1975/2003). Isto é, um sistema que rigidamente institui estéticas, práticas, expressões e modos de existência específicos para as pessoas a depender de sua biologia, determinando um sexo e um gênero específicos e correlacionados. Ainda, em relação às participantes acima de 40 anos, notou-se que elas apresentavam menor engajamento em uma política de afirmação e positivação do desejo e de seu modo de existência, vivendo suas experiências a partir da ética do segredo e/ou da proteção, enquanto que entre aquelas na faixa de 18 a 25 anos, observou-se interesses e implicações nessa busca de direitos de expressão de seu erotismo dissidente.

A heteronormatividade, segundo Miskolci (2009b, p. 156), “expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade” (MISKOLCI, 2009b, p. 156) e é entendida como “um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo [para] aqueles que se relacionam com pessoas do sexo oposto”. Portanto, o que ainda faltou elucidar



via pesquisa de mestrado foram os modos de articulação entre processos de exclusão, (in)visibilidade e desejo na vivência do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino. Tal problematização se faz necessária quando se interroga sobre a relação desses modos de articulação com seus modos de subjetivação implicando em diversos níveis de vulnerabilidades<sup>8</sup> marcados pela heteronormatividade, pela persistência hegemônica da dominação masculina e a submissão e opressão do feminino, aos quais as pessoas categorizadas como mulheres e que têm atração afetivo-erótico-sexual por outras estão inseridas no campo social. Sobre isso, não se trata de dizer que são os homens que se propõem voluntária e conscientemente a dominar e oprimir as mulheres e o feminino como um todo, mas sim que esse é o modo de organização social da maioria das sociedades (BORDIEU, 1996). Navarro-Swain (2008, p. 4) pergunta: “Como não perceber na história, na antropologia, na filosofia, [na Psicologia] o viés androcêntrico, a organização das narrativas e das ideias em torno de um ideal de virilidade hegemônico? Como não perceber, no apagamento das mulheres na história, a ordenação hierárquica dos gêneros?”.

E, mais do que isso, o que quero apontar aqui não são apenas os processos de exclusão que recaem sobre pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente, mas apresentar a resistência à norma e à dominação, a recusa à submissão, os processos de resistências e à obstinação pela vida. Tal como a filósofa espanhola Preciado (2008) tem pontuado, os corpos dos dissidentes têm se transformado em potências políticas e, por isso, possibilidades de criar novas formas de subjetivação, instância de resignificação e reapropriação performativa, evidenciando o caráter de processualidade e que atesta que os modos de subjetivação são sempre situados e demarcados por sustentabilidade política.

Assim, para o empreendimento da atual pesquisa, realizei entrevistas a partir de diversos encontros com nove pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente na região da cidade de Assis, interior do Estado de São Paulo, construindo junto a elas dez Narrativas de Histórias de Vida (sendo uma delas a minha própria), que vislumbraram as amarras, as potências, as normalizações e subversões nas suas experiências (e as minhas) de vida no encontro com a heteronormatividade.

---

<sup>8</sup> O conceito de vulnerabilidade foi construído e aplicado no campo da saúde relacionado ao esforço de superação das práticas preventivas apoiadas no conceito de risco. A partir do entendimento da fragilidade desse método para a prevenção, criou-se o conceito de vulnerabilidade que depende de um conjunto integrado de aspectos individuais, sociais e institucionais (AYRES, 2003). No caso dessa pesquisa, podemos falar do conceito de vulnerabilidade como o conjunto de aspectos individuais e coletivos relacionados ao grau e modo de exposição aos sofrimentos/violências (psicológica, moral, física e sexual) decorridos da homofobia e, de modo indissociável, ao maior ou menor acesso a recursos adequados para se superá-los/evitá-las.

## **Definição dos conceitos: limites e possíveis na multiplicidade**

Diante dos objetivos desta pesquisa e das redes de poder-saber-prazer que serão estudadas, antes de qualquer coisa é importante definir o que estou entendendo por *mulher*, *(homo)erotismo*, *biocorpo*, *gênero* e *lésbica*, bem como conceituar tantos outros termos que a estes se entrelaçam como *homofobia*, *micropolítica* e *desejo*.

### *Uma luta linguística contra o androcentrismo e a cultura identitária*

Fraser (2002, p. 64-65) conceitua o androcentrismo como “[...] um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados com a masculinidade, assim como desvaloriza tudo que seja codificado como ‘feminino’, paradigmaticamente – mas não somente – mulheres”. Narvaz e Nardi (2007, p. 54) também pontuam que:

A limitada e parcial consideração da experiência e das atividades do sujeito masculino da elite branca privilegiada e a correspondente desvalorização das experiências e atividades das mulheres e de outros grupos minoritários/dominados não privilegiados são centrais no humanismo Ocidental e, além disso, servem para manter sua subordinação.

Wittig (1978/2005) faz uma forte crítica ao sistema de linguagem humano, apontando como a linguagem se relaciona com um campo político onde o poder está em jogo. O conjunto de discursos em que vivemos produz “uma leitura científica da realidade na qual os seres humanos são dados como invariantes” (WITTIG, 1978/2005, p. 46), fazendo com que os grupos subalternos percam de vista a causa material de sua opressão, sendo lançado numa espécie de vácuo histórico. Ela afirma que a linguagem simbólica funciona com muitos poucos elementos que não alcançam a realidade, e critica as ciências psicológicas que produzem verdades, como o conceito de inconsciente, criando modelos de opressão, agindo nesta relação de poder para atestar sua “verdade”. Segundo Wittig (1978/2005, p. 54) o modo como o conceito de inconsciente foi forjado e é utilizado pela maior parte dos cientistas acaba por ser uma desculpa para manter a dominação, pois “protege demasiado conscientemente os interesses dos senhores nos quais vive para que estes possam facilmente ser despojados dos seus conceitos” (como o nome-do-Pai, o Complexo de Édipo, castração, o assassinio-do-pai, a troca de mulheres etc.). Para ela, na clínica psicológica, acaba por se criar não um contrato autonomamente consentido, mas um contrato sutilmente forçado.

Ainda, Wittig (1978/2005) lembra que quando buscam criar suas próprias categorias, os oprimidos são interpelados por novos discursos de dominação que afirmam que os mesmos não têm direito à fala porque sua fala não é científica nem teórica, é errada em sua análise, confunde discurso e realidade, é mal baseada cientificamente ou ingênua.

Contudo, para não prover uma verdadeira luta contra a linguagem, que é androcentrada, e não dá conta da multiplicidade do ser humano, ficando os escritos dependentes de explicar a rigidez de gênero e as oscilações de categorias identitárias, buscarei não generificar a todo tempo substantivos e adjetivos usando “todos e todas”, ou “todos(as)”, ou “todos/as” ou mesmo tod@s. Mesmo tendo claro que tanto a pessoa de biocorpo feminino pode fazer uso de território “O” na linguagem, como a pessoa de biocorpo masculino fazer uso do território “A”, afinal, tratam-se de produções discursivas, opto pelo “O” que, apesar de masculinista, produz o plural em nossa língua portuguesa, buscando até me fazer mais inteligível no correr do texto.

Para tentar fugir de conceitos essencializantes ou que façam referência às identidades (especialmente a LGBT), darei preferência às seguintes descrições:

- *Dissidentes da heteronormatividade*: para me referir a quaisquer pessoas que não se adequam as normativas da heterossexualidade, sejam aquelas que vivenciam a heterossexualidade ou que vivenciam o erotismo dissidente da heterossexualidade e/ou que não se adequam às normativas de gênero determinadas socialmente para o sexo atribuído aos seu biocorpo;
- *Dissidentes de gênero*: para me referir àquelas pessoas que não se adequam às normativas de gênero determinadas socialmente para o sexo atribuído ao seu biocorpo (como transexuais, travestis, intersexos, mulheres que transitam mais no território da masculinidade que da feminilidade e homens transitam mais no território da feminilidade que da masculinidade);
- *Dissidentes da heterossexualidade, Pessoas que vivenciam o erotismo dissidente* ou simplesmente *Dissidentes sexuais*: para me referir a pessoas que experienciam/vivenciam o erotismo dissidente da heterossexualidade (por exemplo, as chamadas pelo discurso médico ou Psicanalista de pessoas de orientação sexual homossexual ou bissexual; ou pelos movimentos políticos LGBT de lésbicas e gays);
- *Pessoas que vivenciam a heterossexualidade*: para me referir a pessoas que vivenciam relações erótico-sexuais ditas “normais” pelo sistema hegemônico que é entre a pessoa de biocorpo feminino, que assume um sexo feminino, que se reconhece como mulher, assume a feminilidade como característica de gênero principal e se relaciona com a pessoa que se reconhece como homem, de biocorpo masculino, que assume um sexo masculino, que se

reconhece como homem, que assume a masculinidade como característica de gênero principal e se relaciona com a pessoa que se reconhece como mulher.

Finalmente, também para uma maior amplitude linguística de escrita no texto, utilizarei os termos *homossexual* e *heterossexual* referenciado a um sistema normativo que advoga haver uma relação estreita e natural entre sexo biológico e gênero, portanto, considerando a qualidade (um adjetivo) do desejo erótico; e também os termos *gay* e *lésbica* para me referir aos dissidentes sexuais que já vivenciam o erotismo dissidente e assumem identidades.

Quando não formos mais homens e mulheres, mas pessoas; quando não formos mais meninos e meninas, mas crianças; quando for possível uma linguagem andrógina por todos aceita e incluída, talvez um padrão de escrita (e de fala) menos excludente possa ser viável.

#### *Biocorpo: genitais, órgão sexual ou algo mais queer?*

Baseadas em Foucault (1979; 1999; 2003), algumas teóricas *Queer* (BUTLER, 1999; 2000; 2003; PRECIADO, 2002; 2008) já falam do caráter produzido do “sexo”. O que chamo de *biocorpo* não corresponde a *sexo feminino* ou *sexo masculino*, pois isso se trata de uma interpretação. Ou seja, as pessoas, as disciplinas, as instituições, enfim, os discursos atribuíram nomes e significados a esse campo de materialidade, a esse campo de possibilidades que estou chamando de biocorpo.

Biocorpo é a carne, a biologia de um corpo, aquilo que o discurso médico-anátomo-fisiológico transforma em anatomia masculina: cromossomo XY, pênis, testículos, gônadas, hormônios masculinos, barba, pêlos e outros caracteres masculinos; ou anatomia feminina: cromossomo XX, vulva, vagina, útero, hormônios femininos, seios e outros caracteres femininos. Sabemos que existem variações, mas o discurso médico-anátomo-fisiológico considera inteligível e verdadeiro o que se conforma a padrões binários: sexo masculino e sexo feminino. O biocorpo é transformado em corpo sexuado pelo discurso médico-anátomo-fisiológico (relações de saber), pelas coerções, disciplinas, modelagens e incitações sociais (relações de poder), passando a ser um corpo dotado de sexo, vestido pelas fibras culturais que lhe conferem forma (NAVARRO-SWAIN, 2008) e posicionado e valorado uma escala hierárquica e depender de sua caracterização normalidade ou subversão (relações de prazer) (RUBIN, 1989). Ao biocorpo é atribuído um sexo pela ação do discurso, portanto, a categoria sexo é produzida a depender de como se articula o campo de saber-poder-prazer.

Contudo, ter um determinado biocorpo não implica necessariamente que uma pessoa irá validar o discurso hegemônico do sexo. O sexo, sendo uma atribuição (e uma auto-atribuição),

quando auto-atribuído, pode estar relativo à via da auto-sensação, da auto-significação. O corpo médico não é uma realidade dada, é um corpo historicamente construído, e dialogamos subjetivamente com este discurso utilizando-o (ou não) para criar e dar significados próprios e íntimos, assim como também dialogamos com o social e o contexto cultural e político em que vivemos. Explico-me: na minha experiência pessoal, não foi incomum encontrar pessoas de biocorpo masculino ou biocorpo feminino que olhavam para seu próprio corpo e não o reconheciam segundo o sexo que o discurso homogeneizante os intitulava (e isso não se tratava de uma alucinação, mas de uma consciente sensação de si) e, ademais, não se reconheciam como pessoas transexuais e nem tinham vontade de realizar uma mudança de sexo. Especialmente pessoas nascidas com um biocorpo feminino relatavam olhar e sentir seu próprio sexo de modo completamente diverso do que se estipula ser uma “vagina”, inclusive chamando seu sexo a partir de léxicos do sexo masculino como “pau” ou “rola”. Este modo de aceção do próprio corpo não me parece ser uma surpresa visto que essas pessoas vivenciavam relações eróticas dissidentes da heterossexualidade, assim, não significavam o ato sexual a partir apenas da penetração e da presença do pênis. Portanto, pessoas que reconhecem a possibilidade da experiência erótica dissidente em suas vidas podem produzir sentidos e funções para seus corpos completamente distintos daqueles esperados pela visão heteronormativa e masculinista – um corpo com orifícios e penetrável e “cuja sexualidade se apoia no prazer de outrem e na procriação” (NAVARRO-SWAIN, 2008, p. 14), chegando ao ponto de não reconhecerem aquele sexo que lhes foi determinado, desautorizando o discurso médico-anátomo-fisiológico sobre o biocorpo. Infelizmente não foi possível abordar essa tópica específica entre as participantes deste estudo, não sendo este o enfoque deste estudo. O debate sobre estes conceitos se devem ao fato de estes modos de existência serem tão hegemonicamente relacionados com a marca do sexo nos corpos, e ainda atesta a necessidade de mais de estudos sobre a sexualidade e o erotismo de biocorpos femininos.

#### *Gênero: mulher como uma ficção performática*

O modo hegemônico binário de aceção do corpo sexuado transformado em verdade é relativamente recente na história humana, tal qual a categorização do desejo erótico em heterossexual, bissexual e homossexual. Laqueur (2001) fala que desde os gregos até o século XVII, o corpo humano era entendido como de apenas um único sexo, referenciado pelo biocorpo do macho, ou seja, dotado de pênis – uma visão estritamente masculinista. Ainda no século XVII, os

estudos referentes à temática da sexualidade afirmavam a noção ‘unissexuada’ dos corpos humanos, na qual a pessoa nascida com o biocorpo feminino era uma variação inferior das nascidas com o biocorpo masculino, enquanto a superioridade destes últimos era explicada por justificativas transcendentais e religiosas. Até o século XVIII prevaleceu a noção unissexuada do corpo, a partir da qual as diferenças físicas eram consideradas diferenças de grau e não de tipo.

A partir do século XVIII, as mudanças na vida econômica, cultural e política humanas fizeram o modelo de sexo único ser repensado com o desenvolvimento das ciências médicas positivistas e higienistas, e o corpo passou a ser manipulado e entendido em termos binários, construído pela ideologia científica da época. Isso fez o posicionamento do biocorpo feminino como uma versão inferior do biocorpo masculino ser alterado e substituído por uma noção binária “na qual o corpo era pensado como fonte desse binarismo” (NICHOLSON, 2000, p. 21). Os corpos passaram a ser classificados dentro de uma perspectiva de dimorfismo radical e divergência biológica. “Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem” (LAQUEUR, 2001, p. 17).

A polarização dos sexos passou a remeter a definições sobre o que significava ser homem e ser mulher, baseada na ciência de ideologia naturalista que ditava “um eu masculino ou feminino precisamente diferenciado e profundamente enraizado num corpo diferenciado” (NICHOLSON, 2000, p. 21), porém, ainda erigidos sob uma visão masculinista, em uma norma androcêntrica, influenciada pela misoginia e pela dominação masculina<sup>9</sup> (WELZER-LANG, 2001).

Nesse sentido, os biocorpos masculinos passaram a ser vistos como não mais transcendentemente, mas naturalmente superior aos biocorpos femininos, pela atribuição de sexos distintos a eles. O que antes eram apenas marcas que diferenciavam o masculino e o feminino passou a ser a causa da masculinidade e da feminilidade nos corpos humanos, o que legitimava então a ideia de *identidade de gênero* – ser homem e ser mulher.

Assim, lembrando que “historicamente, as relações de poder se associam à dominação masculina” (NARVAZ; NARDI, 2007, p. 57), as mulheres eram (e ainda são) vistas como

---

<sup>9</sup> Welzer-Lang usa o conceito de *viriarcado* no lugar de patriarcado para dizer desta dominação masculina. Segundo ele, o “conceito de patriarcado [...] Em sua acepção de senso comum, [...] conota o poder dos pais (dos patriarcas) sobre as mulheres e as crianças. Apesar de pretender ser um conceito descritivo da dominação masculina, ele sofre, por não dar o devido valor às mudanças nas relações sociais de sexo e, em particular, às modificações se referem às relações de poder (o direito de guarda, dado às mães, por exemplo) e de apropriação das crianças. [...] De minha parte, eu há muito tempo prefiro, e utilizo, o termo *viriarcado* proposto por Nicole-Claude Mathieu (1985)\*, que ela define como o poder dos homens, sejam eles pais ou não, que as sociedades sejam patrilineares, patrilocais ou não” (WELZER-LANG, 2001, p. 17-18 - [nota do autor]). \* Mathieu, Nicole-Claude. “Quand céder n’est pas consentir, des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et des quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”. In: *L’Arraînement des Femmes, essais en anthropologie des sexes*. Paris: EHESS, 1985. p. 169-245.

inferiores aos homens, sendo a sua natureza (seu biocorpo significado em sexo) a justificativa de tal inferioridade. Por isso, na condição de mulheres, são retiradas da participação na política ou da construção do conhecimento, e conseqüentemente excluídas e invisibilizadas das estruturas de poder-saber-prazer. Tal como lembra Navarro-Swain (2008, p. 5): “A ausência das mulheres, por exemplo, na história, só surgiu como problema com o vigor dos feminismos contemporâneos, com a presença e a pesquisa feitas quase que exclusivamente por mulheres”.

Desse modo, para uma completa definição do conceito de gênero, é preciso entender como e baseados em quais esquemas de poder, saber e prazer as categorias homem e mulher foram produzidas, vinculando rigidamente sexo a gênero. Afinal, como afirma Louro (1997, p. 76), “se pretendemos ultrapassar as questões e as caracterizações dicotomizadas, precisamos reconhecer que muitas das observações – do senso comum ou provenientes de estudos e pesquisas – se baseiam em concepções ou em teorias que supõem dois universos opostos: o masculino e o feminino”.

A partir dos anos 1970, a Teoria Feminista passou a se dedicar a um conjunto de reflexões acerca das concepções de conhecimento sobre a generificação das pessoas, assim como as diversas práticas de justificação dessas concepções. Investiu em uma área da epistemologia dedicada a problematizar a forma como o sexo e o gênero influenciavam as concepções de sujeito e as relações entre as pessoas, e como os valores, as experiências e os processos de significação dos grupos dominantes vinham sistematicamente colocando em desvantagem aquelas pessoas nascidas com o biocorpo feminino, entendido como do sexo feminino, do gênero feminino e, portanto, mulheres. A partir dessa corrente epistemológica que interpreta o gênero como fundante do sujeito (BUTLER, 2000), o esforço da Teoria e conseqüentemente do Movimento Feminista se deram no sentido de primeiramente visibilizar a categoria *mulher* nas pesquisas sociológicas e, em segundo, produzir conhecimento crítico a partir deste próprio grupo subordinado – estas pessoas podendo falar por si e sobre sua opressão.

Contudo, não podemos considerar *mulheres* um grupo homogêneo de pessoas. As perspectivas das primeiras feministas eram de teóricas brancas, de classe média, que vivenciavam a heterossexualidade e que moravam nos países centrais, o que limitava as discussões a um grupo restrito que compusesse a categoria *mulheres*. A partir disso, surgiu com a Terceira Onda Feminista uma vertente mais heterogênea, com ênfase na diferença, com base no fato de que não se pode afirmar a existência de um único tipo de *mulher*, negando ideais de universalidade e verdade, e que tampouco se pode estabelecer a produção desta categoria a partir da biologia.

Entendendo a contingência dos modos de subjetivação assumidos pelas pessoas, o conceito de gênero, tal qual o problematizado a partir da Terceira Onda do Feminismo passou a englobar “todas as formas de construção social, cultural e linguística implicadas com processos que diferenciam homens e mulheres, incluindo aqueles processos que produzem seus corpos, distinguindo-os e separando-os como dotados de sexo, gênero e sexualidade” (MEYER, 2005, p. 16). Assim, não se pode referenciar o corpo como uma entidade biológica universal onde se originam as desigualdades, mas, através do uso do conceito de gênero, analisar os processos de produção dessas distinções em uma sociedade atravessada por pressupostos de masculinidade e feminilidade. Scott (1986/2003, p. 289) reflete sobre as utilizações que foram feitas em torno do conceito de gênero, entendendo-o como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças que distinguem os sexos, [além de ser] uma forma primária de dar significado às relações de poder”<sup>10</sup>.

Por isso, o que marca o sexo no corpo é o *gênero*. Isso se dá por meio do que Butler (2000) chama de performatividade de gênero. Ela diz que a repetição exaustiva de discursos reguladores e referências (pré-existentes à produção de modos de subjetivação) diz à pessoa o que ela é ou deixa de ser, e afirma que é a repetição que possibilita a eficácia dos atos performáticos, e são esses que sustentam e reforçam as identidades hegemônicas. Nesse caso, a pessoa, independentemente de seu sexo, de seu desejo erótico, de suas emoções, de suas fantasias, é convocada a habitar a linguagem, a regular seu corpo, seus comportamentos, a uma ordem discursiva que lhe preconiza um *script*, e um “destino” erótico, um regime de verdade (FOUCAULT, 1979). Uma criança (um ser “neutro”) torna-se garota (um ser “ela”) a partir da interpelação do gênero por meio do domínio do discurso. Não é o gênero que encastra papéis e valores sociais no sexo, é o gênero que funda o sexo (NAVARRO-SWAIN, 2008). “Essa interpelação fundante é reiterada por várias autoridades, e ao longo de vários intervalos de tempo, para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado” (BUTLER, 2000, p. 161). De modo complementar, as afirmações “é um menino!” ou “é uma menina!” ou “sim, aceito” no casamento reificam a inteligibilidade do gênero naturalizado.

Como os conceitos não são fechados, nem atravessam a história atemporalmente e sabendo que termos como *mulher* e *homem* fazem parte de uma convenção social já bastante difundida, utilizarei em muitos momentos esses conceitos dessa forma para não precisar dizê-los a todo o momento enquanto contextualmente localizados. A justificativa do uso das categorias *mulher* e *homem* se dá, primeiramente, porque as próprias participantes o usam com recorrência e, em

<sup>10</sup> Versão minha do original em espanhol “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”.



segundo lugar, pela praticidade de resumir, respectivamente: *pessoa socialmente categorizada como (ou que se sente) mulher e pessoa socialmente categorizada como (ou que se sente) homem*. Porém, é importante frisar que tais categorias são formas de existência constantemente em processo de transformação e são vivenciadas pelas pessoas de formas particulares, por meio dos corpos, do atravessamento de outras identidades, dos comportamentos, dos papéis, das expressões, do erotismo, dos discursos, do conhecimento, das instituições e das relações sociais, em aproximações ou afastamentos do que a normatização atribui enquanto verdade, havendo, inclusive, pessoas que os rejeitam, criando outras categorizações de si mesmas.

Em suma, define-se portanto, *mulher* como a pessoa subjetivamente construída dentro do sistema binário de sexo, que constrói sua subjetivação dentro desse sistema, se sente subjetivamente mulher, assumindo processos de subjetivação em maior ou menor medida referentes às atribuições culturais do que é dito *ser mulher* – a feminilidade – porém, também em maior ou menor medida, atributos ditos culturalmente masculinos. Em sua maioria, é a pessoa nascida do biocorpo feminino, podendo, no caso da transexualidade, ter nascido do biocorpo masculino e redesignar ou não o corpo tal como o corpo feminino. Ser mulher está na sensação subjetiva de sentir-se e reconhecer-se como tal. Como aponta Nicholson (2000, p. 15), “[...] nunca temos um único conjunto de critérios constitutivos da ‘identidade sexual’ a partir do qual se possa inferir alguma coisa sobre as alegrias e opressões inerentes ao ‘ser mulher’”.

### *Lésbica, homossexual ou algo menos identitário?*

O termo *lésbica* trata-se de uma categoria política de visibilidade baseada na vivência do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino. Esta categoria política de cunho reivindicatório por direitos civis e humanos passou a ser usada nos atuais movimentos sociais contemporâneos contra a discriminação e violência das pessoas de biocorpo feminino dissidentes da heterossexualidade. Selem (2007, s.p.) fala que lésbicas são aquelas pessoas “que fizeram e/ou fazem das suas vivências atos políticos”.

Lésbicas são consideradas mulheres, sendo incluídas na categoria de sujeito do feminismo, apesar de algumas teóricas feministas, como Monique Wittig, debaterem sobre a questão de que lésbicas não são mulheres:

O que é a mulher? Pânico, alarme geral para uma defesa ativa. Francamente, este é um problema que as lésbicas não têm por causa de uma mudança de perspectiva, e

seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres, pois ‘mulher’ tem significado apenas em sistemas de pensamento heterossexuais e em sistemas econômicos heterossexuais. As lésbicas não são mulheres. (WITTIG, 1978/2005, p. 56)

No caso dessa pesquisa, o termo será evitado justamente para aproximar o estudo da vivência real das participantes. Ortega (2003, p. 60) faz o uso do conceito bioidentidades que poderia ser adequado para ser usado no lugar de biocorpo como conceito comum às participantes. O autor entende bioidentidade como “identidades somáticas [...] as quais têm deslocado para a exterioridade o modelo internalista e intimista de construção e descrição de si”. Contudo, Ortega (2003) se refere a bioidentidades construídas por grupos segundo “uma vontade de uniformidade, de adaptação à norma e de constituição de modos de existência conformistas e egoístas” (ORTEGA, 2003, p. 63), o que não é o que vejo entre as participantes de minha pesquisa.

Diferentemente do que busca o movimento político LGBT<sup>11</sup> (lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros), em especial o Movimento de Lésbicas no Brasil, a categoria “lésbica” não é um título que as participantes deste estudo parecessem usar como o mais expressivo de suas vivências eróticas, mas sim outras diversificadas qualificações de vivências, experiências e estilos de pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo. Elas pareciam ser reconhecidas e se reconhecer em termos identitários múltiplos (entendida, *lady*, bolacha, sapata, sapatão, bofinho, bofe, machinho, caminhoneira, do babado, da turma, da irmandade, ou simplesmente “ela é” ou “ela curte”), que fazem referência a pessoas de biocorpo feminino que sentem atração erótica e se relacionam com pessoas de biocorpo feminino, fazendo que o que as conecte em semelhança seja apenas o corpo feminino, o biocorpo e a atração e sentimentos eróticos por este biocorpo. Uma das participantes disse não importar o nome, mas o desejo erótico: “*Ah, pras amigas é sapatão, lésbica, homossexual, eu prefiro homossexual mesmo sei lá. Hetero/homo, vamos seguir (risos). Falando que gosta de mulher tá bom*”. Ou seja, são pessoas que vivem práticas eróticas e sexuais, atrações, desejos, fantasias segundo o viés da ordem do desejo, para além da ordem identitária dos mundos sociais da militância LGBT – que busca instituir a palavra lésbica como descritiva de identidades para demarcar um espaço de diferenciação e de vulnerabilidade diante do uniformizante termo homossexual e do masculinista termo *gay* do movimento LGBT.

---

<sup>11</sup> Estou fazendo uso do acrônimo resumido LGBT, visto que este está sempre sendo alterado dentro do movimento político. Atualmente encontramos LBGTITI, em que os TTT referem-se a “travestis, transexuais e transgêneros” e o I “intersexo”. Como não será focado nesta pesquisa o uso de conceitos identitários, pois as identidades são múltiplas e móveis, usarei, quando necessário, o acrônimo resumido LGBT. Ademais, antes GLBT, a letra “L” toma o primeiro lugar no acrônimo em resposta a uma reivindicação do movimento de lésbicas no ano de 2008 na I Conferência GLBT do Brasil, visando mais visibilidade a essa categoria identitária.

Durante as entrevistas, apesar de os termos êmicos de autorreferência não terem sido o foco do estudo, parecia que o termo *lésbica* era usado mais como descritivo de si e de outras mulheres que vivenciam o erotismo dissidente por elas estarem diante de uma pesquisadora em curso de uma pesquisa sobre tal temática, mas no relato de suas vivências cotidianas, parecia soar como um termo artificial. Por isso, acredito que o conceito bioidentidade não seria o ideal como descritivo de suas vivências, de modo que não é a identidade que as assemelha, mas o biocorpo ou a atração erótica por pessoas de biocorpo feminino – uma bofinho (que assume estéticas e performances mais masculinas) e uma *lady* (que assume estéticas e performances mais femininas) podem ser díspares em identidade, mas se assemelham no biocorpo e no alvo de sua atração e desejos eróticos. Não posso afirmar, portanto, que as participantes deste estudo *sejam* lésbicas, homossexuais, bissexuais ou se encaixam em outras categorias identitárias, mas sim pessoas de biocorpo feminino que sentem atração erótica por pessoas também de biocorpo feminino – o que é significativo na atuação do poder heteronormativo sobre elas.

Além disto, entendo que o desuso do termo *lésbica* da militância não significa ausência de consciência política, mas outras formas de fazer política que não a estabelecida pelo discurso da militância. Assim, quando usado para auto-referirem-se, o conceito *lésbica* e seus êmicos serão entendidos pela via da construção subjetiva da pessoa desejante e sexuada, sem a intencionalidade militante (mas com intencionalidades políticas) de reivindicação por direitos de pessoas de biocorpo feminino que (exclusivamente ou não) vivenciam o erotismo dissidente. Nesta mesma linha de pensamento usarei o termo *gay* para o caso de pessoa de biocorpo masculino.

#### *(Homo)Erotismo entre pessoas de mesmo biocorpo*

O conceito *homoerotismo*, se aproxima com o resgate que Jurandir Freire Costa (1992) faz desse conceito na obra do psicanalista húngaro contemporâneo de Freud, Sandór Ferenczi<sup>12</sup>, por descrevê-lo como as diversas possibilidades de práticas, atrações, sentimentos, fantasias e desejos entre pessoas de mesmo sexo ou de mesmo biocorpo, indo, portanto, além de uma identidade que por séculos foi estigmatizada. Este conceito, que poderia, neste estudo, ser usado no lugar de homossexualidade, nos permite uma amplitude maior de entendimento, seja do desejo de pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo, seja de sua própria sexualidade. Em seu trabalho, especialmente no que diz respeito às relações entre pessoas de biocorpo feminino,

---

<sup>12</sup> FERENCZI, Sandór. El homoerotismo: nosología de la homosexualidad masculina. Comunicação apresentada no Terceiro Congresso Internacional de Weimar, 1914.

Facchini (2008, p. 44), por razões semelhantes às minhas, também deu preferência ao uso do “erótico” no lugar de “sexual”:

[...] o qualificativo ‘homoeróticas’ neste trabalho [...] foi usado instrumentalmente para evitar deixar escapar condutas de sentido erótico que não são reconhecidas como sendo propriamente ‘sexuais’. Este cuidado parte da constatação empírica de que, quando se trata de ‘homossexualidade feminina’, dentro ou fora da ‘população’ que poderia ser referida a partir dessa categoria, muitas das práticas não são reconhecidas como ‘sexuais’.

A proposta desta discussão está em repensar esta proposição homo(corpo)erotismo e a genitalização da sexualidade, marcada pelo “prazer” genital e naturalizado como tal, que deixa entrever necessariamente a prática fálica da penetração, remetendo inclusive à ideia de que “o que mulheres fazem juntas na cama não é sexo” (TOLEDO, 2008). Deste modo, por entender que a prática sexual (o ato sexual ou, resumidamente, o sexo) não se resume à concepção fálica heteronormativa, uso o termo *erótico* como opção diferenciada de *sexual*, na sugestão de ampliação da perspectiva do prazer. Portanto, a categoria homo(corpo)erotismo indica historicamente a naturalização do corpo, e não o mesmo como uma produção (assim como sexo, masculino, feminino etc.).

Sabemos o quanto é reducionista para a diversidade humana a tentativa de nomeação das experiências e dos modos de existência. Primeiro porque tendo *homo* (de *homós* do grego), referindo-se a *semelhante* ou *igual*, permite que o conceito homoerótico remeta a *semelhante-erotismo* (homo-erotismo), de modo que falar em duas pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o homoerotismo poderia subsumir duas mulheres que vivenciam um erotismo semelhante seja com pessoas de mesmo biocorpo, de biocorpo diferente ou com ambos. O que as assemelharia seria o modo de vivenciar o erotismo e não o fato de dirigirem seu desejo erótico para pessoas com biocorpos semelhantes aos seus, e isso não seria fiel à vivência das participantes deste estudo.

Segundo, tendo *homo* referindo-se a *semelhante* ou *igual*, poderia ser possível também traduzir homoerotismo como o *erotismo entre iguais*, do mesmo modo que heteroerotismo (*hetero* = outro, diferente, oposto) traduziria *erotismo entre diferentes*. Portanto, ampliando o conceito, poderíamos definir que estes “iguais” podem ser referentes tanto a biocorpo quanto a gênero (ou estética e performatividade), propondo a possibilidade de um homoerotismo de biocorpo e um homoerotismo de gênero, bem como um heteroerotismo de biocorpo como um heteroerotismo de gênero. Assim, uma mesma composição de pares poderia compor diferentes formas de vivência erótica. Um casal de mulheres, por exemplo, sendo uma delas feminina e outra masculina,

vivenciariam um *homoerotismo de biocorpo* e um *heteroerotismo de gênero*. Do mesmo modo, para pessoas que vivenciam a heterossexualidade, um homem e uma mulher nos moldes tradicionais vivenciariam um *heteroerotismo de biocorpo* e um *heteroerotismo de gênero*, e uma parceria formada entre uma travesti e um homem poderiam configurar um *homoerotismo de biocorpo* e um *heteroerotismo de gênero* e, finalmente, para finalizar os exemplos, um homem trans não operado com uma travesti formariam um casal que vivenciaria um *heteroerotismo de biocorpo* e um *heteroerotismo de gênero*.

Obviamente que as definições apresentam grandes limitações, pois como denominaríamos os casos de um casal de pessoas nascidas com os biocorpos semelhantes, mas de sexos deferentes (por exemplo, um homem trans com uma bio-mulher)? Ou uma relação entre uma travesti (de biocorpo masculino) com uma bio-mulher? E casais formados por pessoas andróginas? E no caso de pessoas de biocorpos que passaram por uma redesignação sexual? Ainda, nos casos em que a pessoa não sente subjetivamente seu sexo como aquele que o discurso médico-anátomo-fisiológico determinou para seu biocorpo, mas não têm desejo de realizar uma cirurgia de redesignação sexual e tampouco se autodenominam transexuais? Falaríamos ainda de *hetero* e *homoerotismo de sexo*? Quais os limites entre a masculinidade e a feminilidade? Quanto de masculinidade um corpo precisa expressar para ser reconhecido como homem? Quanto de feminilidade um corpo precisa expressar para ser reconhecido como mulher? Quais os limites para o corpo?

O que podemos com certeza afirmar é que os conceitos limitam. Diante disto, para esta pesquisa, farei uso do termo *erotismo entre pessoas de biocorpo feminino* e vivência do *erotismo dissidente* ou *dissidência erótica* (como tenho já feito), justamente na mesma proposta de dissidência da heterossexualidade ou da heteronormatividade. O que temos certo é que o modo de vivenciar o erotismo das participantes deste estudo não condiz com o que a normativa hegemônica profetiza a todos nós. Ademais, falarei de *biocorpo feminino* mesmo entendendo, junto com Scott (1986/2003), que a feminilidade ou a masculinidade são formas de relação, e não características pertencentes a uma determinada biologia. Porém, devido à nossa limitação linguística, o adjetivo *feminino* estará fazendo referência àquilo que a biologia define como sendo a anatomia do corpo das mulheres, que, apenas por sua biologia, já são tão diferentemente tratadas comparativamente aos homens no que diz respeito às relações de poder, saber, prazer e dominação.

#### *Homofobia e lesbofobia*

O termo homofobia, que se mostra tão inadequado quanto o termo homoerotismo acima problematizado, porque, antes de tudo, sabemos que o prefixo *homo* não necessariamente faria

referência ao termo homossexual, além de ser preciso levar em conta o caráter produzido e histórico desta identidade. E segundo pela significação inicial de “fobia”.

De acordo com o francês Borrillo (2010) e com o inglês Williamson (2000), o termo *homofobia* foi utilizado pela primeira vez nos Estados Unidos, em 1971 por K. T. Smith, em seu artigo *Homophobia: a tentative personality profile*<sup>13</sup>, com a intenção de analisar traços da personalidade homofóbica. No ano seguinte, “G. Weinberg<sup>14</sup> definirá a homofobia como ‘o receio de estar com um homossexual em um espaço fechado e, relativamente aos próprios homossexuais, o ódio por si mesmo’.” (BORRILLO, 2010, p. 21). Assim, em sua conceituação inicial, a homofobia podia ser entendida como a repulsa irracional, inclusive o ódio, por dissidentes da heteronormatividade.

Porém, essa forma de entender a homofobia é colocá-la como algo interior à pessoa homofóbica – um medo (fobia) e repulsa individual do erotismo dissidente da heterossexualidade. Por isso, Borrillo (2010), considerando o conceito como limitado, propôs que fosse levado em conta, a nível social, moral, jurídico e/ou antropológico, todo o conjunto de práticas negativas a respeito do erotismo dissidente. López (s/d, p. 2) também em sua conceitualização de homofobia na Argentina, diz que a homofobia “mais que um medo irracional, mais que uma emoção, é um princípio ideológico, uma atitude, um sistema de crenças e valores”<sup>15</sup>, e Williamson (2000, p. 97-98) afirma que:

[...] parece haver um consenso entre os acadêmicos queer de que o termo [homofobia] é, de modos diversos, inútil e inapropriado devido a uma variedade de razões. Isto inclui a ênfase dada ao componente afetivo (medo) do preconceito, à custa de posicionamentos anti-gay e anti-lésbicos, e a contextualização do preconceito dentro do indivíduo ao invés de na sociedade e em suas instituições.<sup>16</sup>

Natividade e Oliveira (2009) referem-se a duas vertentes que serão levadas em conta neste trabalho, a “psicológica” e a “sociológica”. A primeira “focaliza percepções negativas de indivíduos e grupos sobre pessoas LGBT, concedendo menor destaque a interações e a laços sociais. A rejeição

<sup>13</sup> SMITH, Kenneth. Homophobia: a tentative personality profile. *Psychological report*, n. 29, 1971.

<sup>14</sup> WEINBERG, G. *Society and healthy homosexual*. Saint Martin's Press: NY, 1972.

<sup>15</sup> Versão minha do original em espanhol “la homofobia es más que un miedo irracional, más que una emoción, es un principio ideológico, una actitud, un sistema de creencias y valores que causa dolor a millones de personas por el hecho de tener una orientación sexual distinta a la de la mayoría y querer manifestarla en su entorno en busca del bienestar personal, familiar y social”.

<sup>16</sup> Versão minha do original em inglês: “there appears to be a consensus amongst queer academics that the term [homophobia] is in many ways unhelpful and inaccurate for a variety of reasons. These include the emphasis on the affective (fear) component of prejudice at the expenses of anti-gay and lesbian cognitions, and the contextualization of prejudice within the individual rather than in society and its structures”.

à homossexualidade seria oriunda de conflitos internos” (NATIVIDADE; OLIVEIRA 2009, p. 126). A segunda vertente nomeada “sociológica”, ainda segundo Natividade e Oliveira (2009, p. 126), “coloca em foco relações entre grupos, disputas políticas e processos de categorização dos sujeitos a partir de estereótipos que dizem respeito à distribuição de privilégios sociais, a situações de conflito e à discriminação, além da produção coletiva de ‘estigmas’”. Assim, podemos entender que a homofobia tal como os autores colocam:

[...] integra aspectos sociais, culturais e políticos a disposições psicológicas, percepções e reações emocionais. Neste sentido, reações viscerais de repúdio à diversidade sexual devem ser pensadas como atitudes políticas, motivadas por fatores culturais e manifestadas no nível da própria corporalidade. O caráter visceral de certas reações encobre suas fontes morais, como se estas fossem desencadeadas mecanicamente por propriedades intrínsecas ao objeto. A aversão à expressão pública de afeto entre pessoas LGBT, por exemplo, poderia ser interpretada como objeção política à visibilidade destas minorias, causada por disposições conservadoras tocantes à moral sexual. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 128).

Considerarei então *homofobia*, nesse sentido amplo, primeiro, englobando sua dimensão pessoal afetiva – sentimentos e percepções de recusa e hostilidade às pessoas que vivenciam o erotismo dissidente ou à dissidência erótica em geral, bem como às pessoas que subvertem as normativas de gênero ou à dissidência de gênero em geral<sup>17</sup>. Segundo, levando em conta sua dimensão cultural – a recusa e hostilidades ao erotismo dissidente enquanto fenômeno social (BORRILLO, 2010) que compõem os processos de subjetivação individualizadores (ou normatizadores)<sup>18</sup>, em oposição aos modos singularização.

Além disto, Schulman (s.d.) levanta uma problematização muito interessante em uma entrevista sobre seu livro sobre homofobia familiar, “*Ties That Bind: Familial homophobia and its consequences*”<sup>19</sup>, no qual ela diz que, longe de ser uma fobia, a homofobia é um sistema de prazer. Segundo ela, as pessoas profundamente homofóbicas não transparecem o medo em suas faces (como o conceito homo-fobia pretenderia), mas estão desfrutando de seu poder. A palavra fobia constrói a ideia que o homofóbico está ameaçado, porém é o oposto que ocorre. Ele está em pleno gozo de sua suposta superioridade.

<sup>17</sup> Adiante, no capítulo 2, item 2.3, debatarei sobre este assunto, considerando este aspecto da homofobia como o “dentro” da dobra deleuziana (DELEUZE, 1988).

<sup>18</sup> Também neste aspecto, debatarei adiante sobre o “fora” deleuziano (DELEUZE, 1988).

<sup>19</sup> SCHULMAN, Sara. *Ties That Bind: Familial homophobia and its consequences*, New Press, New York, 2009.

Apesar de todas estas inadequações, manterei o termo *homofobia* por sua relevância política e por fazer parte de uma convenção já bastante difundida social, jurídica e politicamente. Confluirei no termo homofobia todas as tecnologias de opressão e normatização do erotismo dissidente, bem como das expressões de gênero dissidentes da heteronormatividade, portanto, trazendo uma perspectiva abrangente para este conceito.

O movimento político LGBT vem trazendo o conceito *lesbofobia* como uma forma específica de homofobia direcionada a mulheres que se assumem como lésbicas – assim como o são a *gayfobia* (direcionada a pessoas de biocorpo masculino dissidentes sexuais), a *transfobia* e a *travestifobia* (direcionada a dissidentes de gênero, e mais especificamente os que assumem uma identidade transexual ou travesti). Obviamente que existem particularidades no modo como a heteronormatividade age sobre as diferentes formas de existência. É importante demarcar aqui – o que busquei demarcar também no correr da pesquisa – como o gênero marca as pessoas de biocorpo feminino de modo que a homofobia age de modos particulares sobre estes corpos, produzindo especificidades de violências e exclusões (VIÑUALES, 2002). Valéria Melki Busin e Bruna Pimentel Cilento (2006) relacionam em um *blog* da *Internet* algumas dessas formas de exclusão e violências específicas sofridas por mulheres dissidentes sexuais em seu cotidiano. Elas dizem:

É bastante comum que jovens lésbicas sofram, em sua própria casa, espancamentos e outras agressões físicas, além de ofensas e desprezo, quando seus familiares descobrem sua orientação sexual. Por dependerem economicamente de seus responsáveis, as jovens são mais vulneráveis, tendo [...] sua liberdade cerceada de forma ostensiva. Ocorre também com lésbicas o ‘estupro corretivo’, quando homens (conhecidos ou não) forçam lésbicas a manter relação sexual, geralmente com muita violência, para ‘ensiná-las’ o que é ‘correto’ em termos de sexualidade. [Quando] demonstram seu afeto em público sofrem assédio masculino constante [o que] pode gerar abordagens sexuais grosseiras com muito maior intensidade e frequência do que ocorre com as demais mulheres. [Ocorre também] censura a demonstrações explícitas de afeto [...], principalmente porque os agressores contam com o silêncio e o constrangimento das lésbicas, que precisam de uma boa dose de coragem e esforço para denunciar o tratamento injusto sofrido [e, pelo mesmo motivo, passam por] humilhação, ofensas, desprezo, rejeição, abandono, exclusão. [Também] estão sujeitas à violência doméstica cometida por suas próprias parceiras. A agravante, aqui, é que as agressoras, além de assumirem valores patriarcais e reproduzirem em suas relações a violência de gênero, contam com a maior vulnerabilidade de suas vítimas, que não denunciam a agressão por medo de sofrerem mais violência por parte das autoridades, além de sentirem vergonha pela agressão sofrida, por causa do forte preconceito quanto a sua orientação sexual. Com todo esse panorama, é fácil entender porque as lésbicas são ainda praticamente invisíveis na sociedade, pois assumir sua condição significa expor-se a violências diversas.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Retirado de: <<http://www.uvanavulva.com.br/blog/2006/11/13/basta/>>. Acesso em: 14 nov. 2006.



Neste caso, as descrições da discriminação e violências sofridas pelas participantes deste estudo podem ser chamadas, em diversos momentos (se não na maioria deles), de lesbofobia, e aconselharia que caso o movimento político buscasse fazer uso deste instrumento acadêmico, que o chame como tal, visto que, no momento atual, é preciso politicamente uma demarcação da diferença enquanto identidade para demarcar um lugar de opressão. Se não houver um lugar de onde se demanda direitos, infelizmente os atores do governo não escutam.

No entanto, muitos dos processos de exclusão que as participantes viveram não são apenas relativas ao erotismo dissidente feminino, tratando-se de aspectos da violência que recaem sobre a dissidência da heteronormatividade como um todo. Por isso, mais que afirmar identidades é importante pensar em problematizar as estruturas sociais, os discursos homogeneizantes instaurados e as hierarquias sexuais e de gênero. A tendência que acredito ser mais positiva é a dissolução das categorias, a dissolução da categoria lésbica, *gay*, homossexual, heterossexual. O intuito é produzir um argumento a partir do qual o direito à vida, o direito à expressão, o direito à existência legitimada, o direito a ter direitos seja uma proposta para qualquer pessoa, e que a perspectiva binária de categorização das pessoas em modos de existência específicos passe a ser completamente irrelevante. É um sonho utópico, mas a tentativa de indefinição sexuada, generificada ou erótica de pessoas eu tento iniciar por este modo de compreender os conceitos. Por isso, ao invés de fracionar, busco inserir as pessoas no mesmo espaço habitável de *humano*.

Ainda, busco não posicionar a categoria identitária por esta não fazer referência aos modos como as participantes da pesquisa se nomeiam, tentando aproximar esse estudo da realidade delas (nem todas se veem como lésbicas, apesar de todas sentirem atração erótica por mulheres), além de esta terminologia ser um conceito da militância – a qual não faz parte da realidade das participantes, de modo que acredito que algumas delas sequer ouviram falar sobre a palavra lesbofobia, visto que, em Assis e no cinturão periférico desta cidade, as pessoas (dissidentes sexuais ou não) não têm conhecimento do que tenha sido o Movimento Homossexual no Brasil, ou o que seja o Movimento LGBT.

Portanto, darei preferência ao uso da terminologia homofobia (e não das subcategorias *gayfobia*, *lesbofobia*, *travestifobia* etc.), bem como *processos de exclusão*<sup>21</sup>, *discriminação*

---

<sup>21</sup> Faço uso do termo *processos* de exclusão, no lugar de *procedimentos* de exclusão usado por Foucault (2003), porque entendo que o primeiro termo tem um caráter de mutabilidade e transformação, e que os modos como a exclusão ocorre são diferenciados em situações, contextos e momentos históricos diferenciados, portanto, ocorre *em processo*. Ainda, resumirei como “exclusão”, todos os modos de: rejeição, desprezo, discriminação, segregação, indiferença,

*homofóbica* ou mesmo *tecnologias de opressão e normatização do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino* (ou homofóbicos, quando se tratar do erotismo dissidente da heteronormatividade em geral), justamente visando dar um significado que foque o efeito da organização social heteronormativa sobre as pessoas de biocorpo feminino que se relacionam eroticamente entre si.

### *Desejo e micropolítica: onde a vida acontece*

O entendimento do conceito de *desejo*, referenciado nesta pesquisa, encontra-se dentro da perspectiva de Guattari e Deleuze, tendo em vista que este vai além do sentido de desejo erótico, tal como aquele que se situa na lógica heteronormativa de sexo/gênero/desejo/práticas sexuais (BUTLER, 2003a). O desejo é aquilo que nos move.

De acordo com Deleuze e Guattari, a sexualidade é uma fantástica usina de desejo (GUATTARI; ROLNIK, 1996; DELEUZE, 1995; WEINMANN, 2002), porém, o desejo não configura apenas o âmbito erótico-sexual. Os autores propuseram uma concepção do desejo baseada na atividade produtiva e generativa, assim, deve ser pensado como um construtivismo, pois é maquínico, construtivo. Diferente da *mecânica* que é fechada em si mesma, na qualidade de *maquínico*, o desejo pode ser comparável a uma espécie viva, ele engendra-se e produz linhas de potencialidades, funcionando nunca isoladamente, mas por agenciamentos<sup>22</sup>. Por isso não podemos reduzir o desejo ao par sujeito-objeto (um que deseja e algo que é desejado).

Em seus trabalhos, Deleuze (1995) pretende mostrar que a concepção psicanalítica do desejo como falta foi produzida em virtude de uma série contingente de condições sócio-históricas, relacionadas às práticas de dominação próprias ao capitalismo (em termos de reificação do conceito econômico de escassez) (PEIXOTO JUNIOR, 2004). Apesar da hegemonia da lei proibitiva (psicanalítica), “Deleuze insiste em afirmar que ela não apenas pode, como deve, ser quebrada, apostando na positividade advinda de um movimento de transgressão criadora” (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 120). Assim, tal como o autor, questiono a primazia de uma lei edipiana e a formulação do desejo em termos de oposições binárias, unificadoras ou identitárias, recusando o desejo nos termos de negatividade e de falta. Será a afirmação, e não a negação, que caracterizará

---

humilhação, opressão, sujeição, coação, inferiorização e violências psicológica, moral, patrimonial, verbal, física e institucional.

<sup>22</sup> Guattari e Rolnik (1986, p. 317) entendem agenciamento como uma “noção mais ampla do que a de estrutura, sistema, forma, etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária”.

primariamente os anseios humanos (PEIXOTO JUNIOR, 2004), pois não se deseja uma coisa simplesmente, deseja-se todo um complexo. O desejo vem sempre agenciado, não comporta qualquer falta e não é um dado natural. Deleuze (1995, p. 12) fala que:

[O desejo,] Em vez de ser estrutura ou gênese, ele é, contrariamente, processo. Em vez de ser sentimento, ele é, contrariamente, afeto. Em vez de ser subjetividade, ele é, contrariamente ‘hecceidade’ (individualidade de uma jornada, de uma estação, de uma vida). Em vez de ser coisa ou pessoa, ele é contrariamente, acontecimento. O desejo implica, sobretudo a constituição de um campo de imanência [...], que se define somente por zonas de intensidade, de limiares, de gradientes, de fluxos<sup>23</sup>.

É aqui que podemos ampliar nossa noção de desejo a partir da leitura de Nietzsche (2011) sobre a vontade de potência – uma “expressão simbólica para definir o acontecer universal e que se manifesta de infinitas maneiras” (NIETZSCHE, 2011, p. 107 – Prefácio de Mario Ferreira dos Santos). A vontade de potência é, segundo Nietzsche (2011), um impulso de vida *para mais*, em oposição a um impulso *para menos* de vida, que, ao contrário da vontade de potência, seria um impulso de passividade, degeneração e aniquilamento da vida.

Vontade de potência é somente o esforço para triunfar do nada, para vencer a fatalidade e o aniquilamento: a catástrofe trágica, a morte. Vontade de potência é, assim, a vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É ‘vontade de Mais’, *Mehrwollen*. Cria a luta criando o possível, além do atual obedecendo ao apelo possível. Não é, pois, somente a luta da vontade de preservar o ser, instinto de conservação, senão vontade de ‘ultrapassar’. No nível superior, torna-se generosidade, vontade de ser e de consciência, vontade de posse total da existência de si mesmo. (NIETZSCHE, 2011, p. 104, Prefácio de Mario Ferreira dos Santos)

Segundo Teixeira-Filho (1993, p. 116-117), antes de tudo, a vontade de potência está em todos os corpos existentes e designa a persistência de um ser em manter-se vivo, comandando a própria vida, que insiste e persiste para afirmar-se enquanto ser vivente. Não está facultado ao ser humano exercer ou não essa vontade de potência, não se trata de uma atribuição predicativa ou intencional, mas é um “fundamento da vida, seu princípio e sua condição de possibilidade para existir”. Os modos de subjetivação singulares são efeito da vontade de potência, que se esbarra em

---

<sup>23</sup> Minha versão do original em espanhol: “[Deseo] es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es haecceidad (individualidad de una jornada, de una estación, de una ida), en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de imanencia [...], que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos”.

forças opositoras e antagônicas e se deleita em forças afins. Tal como em Nietzsche, Deleuze também tem seu viés sobre a ‘vontade’:

A ‘vontade’ em Deleuze não é ‘voluntariosa’, mas responsiva e maleável, assumindo formas de organização novas e mais complexas, através da troca de forças constitutiva do desejo. Na medida em que o campo de forças é múltiplo em suas possibilidades, o desejo é menos uma luta para monopolizar o poder do que uma troca que intensifica e prolifera energia num estado de excesso. (PEIXOTO JÚNIOR, 2004, p. 124)

Para Nietzsche (2011), as relações entre forças diferentes não entram em oposição, negativamente se opondo uma à outra. Uma força diferente, em sua relação uma com outra, “afirma sua própria diferença e se regozija com essa diferença” (DELEUZE, 1975, p. 7). Nesta leitura, Peixoto Junior (2004, p. 121) diz que a própria vontade é um jogo de forças múltiplo e essas forças representam correntes de vida, interesses, desejos, prazeres e pensamentos que coexistem sem a necessidade de uma lei unificadora que se traduziria em “uma má compreensão da multiplicidade enquanto característica fundamental da subjetividade”. Ele complementa:

Daí em diante, todas as expectativas filosóficas de que o mundo possa ser analisado em termos de verdade e falsidade, ser e não-ser, aparência e realidade, são encaradas como sintomas de um ódio difuso para com a vida, que racionaliza a si mesmo através da imposição de falsas construções teóricas. Essas oposições conceituais teriam no fundo a pretensão de deter a vida, controlá-la e enterrá-la. (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 123)

Ou seja, o prazer e a criatividade são traços essenciais da vontade de potência do desejo produtivo, e o que chamamos de ‘verdade’ são manifestações de uma vontade de depreciar e se opor à vida (DELEUZE, 1975), ou seja, vontade de poder.

Assim, podemos usar a definição de desejo, entendendo a vontade de potência como “um modelo alternativo de desejo baseado na plenitude da vida, em sua incessante fertilidade” (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 123), ou, ainda segundo o fazem Guattari e Rolnik (1996), como um determinado gosto de viver, uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, a possibilidade de instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são nossos. A produção desejante não é uma, é multiplicidade pura, que pode ou não ter seus agenciamentos capturados pelos processos de normatização. Porém, é a mesma expressão desejante que produz os contra-poderes e a *possibilidade* de criação de processos de singularização, de autenticidades que se chocam com o mundo hegemônico. Guattari diz:

Por não querer me atrapalhar com definições complicadas, eu proporia denominar desejo a todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar; de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores. Para a modelização dominante [...] essa concepção do desejo é totalmente utópica e anárquica. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 215-216).

O conceito de *micropolítica* utilizado por Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 1996) diz respeito a uma analítica das formações do desejo no campo social, ou seja, aos modos como os elementos que existem em fluxos, devires, transições e intensidades (molecular) se cruzam com as estratificações que delimitam objetos, sujeitos, as representações e seus sistemas de referência (molar) – aos níveis das diferenças sociais mais amplas.

Assim, a busca pelas revoluções moleculares são as resistências ao processo geral de serialização das subjetividades, são os processos de diferenciação permanente, são a tentativa de produzir modos de subjetivação originais e singulares. Segundo Guattari e Rolnik (1996, p. 45), essas revoluções são: “processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se de movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística<sup>24</sup>, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc.”.

Portanto, a micropolítica apresenta como o poder não é centralizado, não se encontra apenas nos imperialismos dominantes, mas atua em rede no cotidiano social, visto que as revoluções moleculares têm importância política, situando-se nos movimentos sociais, nas minorias e dos desvios das normatividades de toda espécie. Para os autores, entre os níveis molecular e molar não há uma oposição distintiva dependente de um princípio lógico de contradição. As lutas sociais são, ao mesmo tempo, molares e moleculares. Tal como já falava Foucault (1988, p. 89):

A condição da possibilidade do poder, em todo caso, [...] não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido à desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis.

---

<sup>24</sup> Nota de Suely Rolnik a respeito do termo *capitalístico*: “Guattari acrescenta o sufixo ‘ístico’ a ‘capitalista’ por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do ‘Terceiro Mundo’ ou do capitalismo ‘periférico’, assim como as economias ditas socialistas dos países do leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guattari, em nada se diferenciaram do ponto de vista do modo de produção de subjetividade. Elas funcionariam segundo a mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 15), ou seja, “não se restringe ao plano da economia política, mas abrange também o da economia subjetiva” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 45).

### *Territórios e des(re)territorialização*

Segundo Guattari e Rolnik (1986, p. 323):

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

Haesbaert e Bruce (2002) explicam, a partir de uma leitura de Deleuze e Guattari, que a noção de território é de tamanha amplitude que engloba todas as versões de território (etológico, psicológico, subjetivo, geográfico, sociológico etc.), pois, é explícito que o território é formado por agenciamentos e, “por esse motivo o conceito de território dos autores é extremamente amplo, pois, como tudo pode ser agenciado, tudo pode ser também desterritorializado e reterritorializado” (HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 12). Em resumo, a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, e a reterritorialização é o movimento de reconstrução do território, ademais, para sair de um território, ou seja, se desterritorializar, ocorre de se reterritorializar em outra parte. Pelas histórias de vida das participantes, entraremos em contato com (um pouco do) território existencial de cada uma das participantes, observando seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

Sobre esses conceitos, ainda seria importante detalhar alguns de seus aspectos segundo a leitura de Deleuze e Guattari, lembrando que a desterritorialização (e a reterritorialização) pode ser relativa ou absoluta, não havendo entre estes tipos superioridade ou dependência – os dois movimentos perpassam um ao outro. A primeira diz respeito ao próprio *socius*, ou seja, é o abandono de territórios criados nas sociedades, seguido da construção de novos territórios sociais (reterritorialização). A segunda remete-se ao próprio pensamento, à criação, quando entra no puro plano de imanência.

Para Deleuze e Guattari o pensamento se faz no processo de desterritorialização. Pensar é desterritorializar. Isto quer dizer que o pensamento só é possível na criação e para se criar algo novo, é necessário romper com o território existente, criando outro. Dessa forma, da mesma maneira que os agenciamentos funcionavam como elementos constitutivos do território, eles também vão operar uma

desterritorialização. Novos agenciamentos são necessários. Novos encontros, novas funções, novos arranjos. (HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 15)

Para exemplificar, darei um exemplo de um resumo de minha própria experiência: quando passei a aceitar meus sentimentos e desejos eróticos dissidentes, me permiti entrar em contato com um *socius*, com um contexto, com uma “cultura gay”, ou seja, passei a abandonar partes do território heteronormativo criado na sociedade (minhas colegas de escola, minha família, minha religião etc.) e passando a adentrar, a partir de novos agenciamentos (*chats da internet*, livros, filmes, conhecendo pessoas etc.), um novo território. Claro que todo esse movimento perpassou meu pensamento, produzindo metamorfoses em meus modos de subjetivação e, acredito que finalmente entrou em um plano de imanência de meu pensamento, ou seja, houve uma desterritorialização absoluta, quando tive minha primeira experiência erótica com uma mulher adulta, a partir da sensação, sentimento, afetação e o sentido que aquela experiência teve para mim, como um “bum” de “tudo fazer sentido”.

Deleuze e Guattari (1996, p. 41) dizem que “jamais nos desterritorializamos sozinhos”, assim, para que o pensamento exista, é preciso um solo, um meio, ou seja um *encontro*, que é do que a vida cotidiana é composta, sendo por isso tão rica a nossa observação sobre as histórias de vida.

#### *Fora das categorias de reconhecimento: o matável e o abjeto*

Nascer em um corpo humano não faz necessariamente um ser receber tal *status*, e para a definição desta categoria, é preciso refletir o que poderia ser considerado não-humano. Primeiro pensemos na categoria de abjeção proposta pela filósofa americana Judith Butler (2000), que ela designou como o “fora” do inteligível:

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. (BUTLER, 2000, p. 155)

Dentro da rede discursiva regulatória da sexualidade, o reconhecimento e consideração como humano geralmente se pautam naquilo que está moldado de acordo com normas sociais estabelecidas, colocando tudo que foge a essas normas no terreno da abjeção (portanto, todos os dissidentes sexuais e dissidentes de gênero). É a marca do gênero que “parece ‘qualificar’ os corpos

como corpos humanos” (BUTLER, 2003, p. 162). A abjeção se torna o espaço da dessemelhança e da não-identidade, de perda de sentido do humano. Segundo Butler (2000, p. 161):

Estas atribuições ou interpelações [das normas] alimentam aquele campo de discurso e poder que orchestra, delimita e sustenta aquilo que pode legitimamente ser descrito como ‘humano’. Nós vemos isto mais claramente nos exemplos daqueles seres abjetos que não parecem apropriadamente generificados; é sua própria humanidade que se torna questionada. Na verdade, a construção do gênero atua através de meios excludentes, de apagamentos radicais, os quais, estritamente falando, recusam a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável. Esses locais excluídos vêm a limitar o ‘humano’ com seu exterior constitutivo, e a assombrar aquelas fronteiras com a persistente possibilidade de sua perturbação e rearticulação.

A abjeção é a ferramenta que permite reificar e manter a normalidade como característica única do humano. O contato com o abjeto abala as referências binárias que constituem as subjetividades na atualidade, e nos aproxima das teorizações da filósofa e bióloga Donna Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011) quando entendemos que o abjeto é o humano monstruoso, o humano irracional, o humano animalizado. Os seres abjetos são temíveis, apontados e colocados à margem da vida social, pois isto significa a tentativa de tirá-lo de nós mesmos, aliviando a ameaça interna deste monstro nos co-estruturar (VILAÇA, 2006). Não é à toa que nós humanos levamos em consideração o sentimento de culpa moral pelo assassinio de seres considerados humanos (vide os polêmicos debates sobre a legalização e descriminalização do aborto), mas matamos tantos animais por necessidade ou prazer sem hesitação.

A partir disto, trazemos o conceito de *matável*, apresentado por Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011), na problematização de como animais e pessoas são tornados “matáveis e exploráveis na produção e reprodução por serem reduzidos a seres que não podem ser sujeitos e objetos de suas próprias vidas” (HARAWAY; AZERÊDO, 2011, p. 394). Assim, entendemos que humano é aquele que pode ser sujeito e objeto de sua própria vida, ou fazer uso de seu corpo a partir de uma decisão autônoma e, acima de tudo, aquele sujeito que está inscrito na categoria de reconhecimento (como humano).

A autora propõe pensar sobre os animais (leitoas, vacas, galinhas) que são criados e colocados para reprodução compulsoriamente em condições de crueldade e exploração, e como muitos seres humanos são postos no mesmo *status* de matável. Segundo Haraway, tornar matável é tornar seres exploráveis (como animais, mulheres, pessoas de classes baixas, pessoas não-brancas,



dissidentes da heteronormatividade) de modo que sua vida não importe (BUTLER, 2000) por sua condição de alimento (como ocorre com os animais), por sua condição subalterno (como ocorre com as mulheres, os pobres, os negros e as negras), ou por sua condição de monstruosidade para atestar a normalidade, privilégios e superioridade dos “normais” (como ocorre com os dissidentes de normativas de sexualidade e gênero da sociedade). É uma verdadeira “desumanização” de seres, tanto aqueles que não são considerados humanos (animais – ainda que muitos sejam tratados como humanos, como cães e gatos em nossa cultura), quanto daqueles que seriam considerados humanos não fosse sua condição de diferença.

Matar e tornar matável se torna uma relação ontológica. “Sujeitos e objetos são constituídos no ato de matar” (HARAWAY; AZERÊDO, 2011, p. 400). O ser humano enquanto espécie se coloca como matador e matável em relação a outras espécies e à sua própria espécie, e isso se relaciona com o que se considera humano e não-humano. Ademais, não se trata apenas de morte física, mas do ato de humilhar, agredir, fazer crueldades, fazer uso deste ser vivente como objeto de prazer e outras ações não consensuais; portanto, não se trata apenas da morte física, mas da aplicação de violências de toda ordem, sendo relativo a uma morte mais abstrata e subjetiva, como o ato de matar sonhos, possibilidades, desejos, planos, enfim, matar e tornar matáveis modos de existência incompatíveis com o que se considera não-matável, portanto, humano. Quanto mais aproximamos o humano do animal, do monstro, mais o humano se torna matável, o que nos faz concluir que todo abjeto é matável.

## Aporte teórico: Estudos de Gênero, Sexualidades e Teoria *Queer*

A partir destes esclarecimentos conceituais, é possível apresentar as perspectivas e aspectos teóricos que envolvem este estudo. Parte-se aqui de uma perspectiva foucaultiana genealógica, concebendo o sujeito como necessariamente constituído, ou seja, situado e dependente, como produto e produtor de suas relações sociais, culturais e históricas, inexistindo o sujeito enquanto dado preexistente ou essência perene, transistórica, transcultural ou portadora de um sentido (FOUCAULT, 1979, 1988, 1994, 1999, 2003, 2004).

Segundo o pensamento foucaultiano, a partir de mecanismos disciplinares se deu a *constituição do indivíduo como objeto* dócil e útil, e a partir de relações de produção, de significação e relações complexas de poder-saber-prazer, a *constituição do indivíduo como sujeito*, ou seja, fazendo-o preso à sua própria identidade pela consciência de si, assim, assujeitado a certos modos de subjetivação. Portanto, o “indivíduo” é produto da modernidade, aquele marcado pelos processos e mecanismos de objetivação e os processos e mecanismos de subjetivação, caracterizando a individualidade em sua constituição na modernidade. Tais processos são produtos de discursos e práticas discursivas que transformam um ser humano em objeto ou sujeito – este último “considerado educado para ser capaz de se reconhecer como sujeito de algo, como sujeito de uma sexualidade” (FONSECA, 1995, p. 21-22) – assim um “sujeito homossexual”, por exemplo.

Pode-se então dizer que o termo ‘sujeito’ serviria para designar o indivíduo preso a uma identidade que reconhece como sua, assim constituído a partir dos processos de subjetivação. Estes processos, justapostos aos processos de objetivação, explicitam por completo a identidade do indivíduo moderno: objeto dócil-e-útil e sujeito. (FONSECA, 1995, p. 26)

Portanto, para fazer referência às participantes desta pesquisa, no lugar de sujeito pensaremos em modos ou processos de subjetivação, concebendo a subjetividade como “*essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares*” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 33) nas quais as experiências de vida, os afetos, os prazeres, e as relações com as pessoas ao redor e com o próprio corpo produzirão modos particulares de vivenciar e moldar a subjetividade. Ademais, entenderemos, tal como Guattari, que o modo como as pessoas assumem e vivem essa subjetividade pode oscilar entre dois extremos: submetendo-se à

subjetividade tal como a recebe, produzindo *modos de individualização* (portanto, indivíduos<sup>25</sup>) – o que também podemos chamar de processos normatizadores – ou, reapropriando-se dos componentes da subjetividade produzindo *modos de singularização* que têm um devir diferencial que recusa a subjetividade hegemônica dominante. Ainda, Guattari:

[...] concebe a subjetividade como produção, e considera que uma das principais características dessa produção nas sociedades ‘capitalísticas’ seria, precisamente, a tendência a bloquear processos de singularização e instaurar processos de individualização. [As pessoas] [...] passam então a se organizar segundo padrões universais, que [a]s serializam e [a]s individualizam. Esvazia-se o caráter processual (para não dizer vital) de suas existências: pouco a pouco el[a]s vão insensibilizando. A experiência deixa de funcionar como referência para a criação de modos de organização do cotidiano: interrompem-se processos de singularização. É, portanto, num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 38)

Segundo o autor, a subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. É claro que o corpo do indivíduo está presente nos diferentes componentes da subjetivação, mas “a produção da fala, das imagens, da sensibilidade, a produção do desejo não se cola absolutamente a essa representação do indivíduo” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 32). Portanto, o indivíduo está na encruzilhada de múltiplos componentes da subjetividade, como componentes automatizados, do domínio do corpo e dos territórios, do domínio dos grupos e das produções de poder, de saber, de prazer etc.. É “a subjetividade individual que resulta de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 34), de sexo, de gênero, de raça/cor, de geração, de estilos de vida que tomamos como linhas de subjetivação.

Esses processos de subjetivação são móveis e estão em transformação no correr da vida das pessoas, se enrijecendo, se flexibilizando, se conduzindo a singularidades, enfim, em constante movimento. De tal modo, inserido nos estudos de gênero e sexualidades, essa pesquisa incorpora uma perspectiva pós-estruturalista na crítica à essencialização e binarização de formas de existência como macho/fêmea, homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, concebendo os sexos, os gêneros, os desejos e as práticas eróticas como experiências existenciais construídas e plurais.

---

<sup>25</sup> Para Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 1996), o indivíduo é resultado de uma produção de massa, serializado, registrado, modelado, ou seja, normatizado, ligado ao hegemônico.

Sem a marca do sexo, as pessoas não teriam gênero sexual, não seriam homens ou mulheres, de modo que ideias como homossexualidade, homoerotismo, bissexualidade, heterossexualidade e mesmo dissidências de gênero ou eróticas não seriam viáveis e sequer fariam sentido, pois “antes de terem sexualidade, os corpos devem se tornar sexuados, na materialidade interpretada da superfície da carne, instável, moldável” (NAVARRO-SWAIN, 2008, p. 5).

O que Rubin (1975/2003, 1989) chamou de sistema *sexo/gênero* é o modo de organização social que propõe a existência de dois sexos opostos, biologicamente incomensuráveis e complementários que produziriam dois gêneros igualmente incomensuráveis e complementários. É na base desse sistema que, além de assumir uma formatação de gênero sempre com um sexo, se implica também na dicotomia do desejo erótico por pessoas de biocorpos diferentes, complementando a linearidade *desejo/práticas sexuais* do princípio heteronormativo (BUTLER, 2003a.), assegurando a união heterossexual.

Portanto, o sistema heteronormativo – o qual traduz a concepção hegemônica – prevê que um biocorpo feminino deve assumir o sexo feminino, formar uma estética, expressões e comportamentos socio-historica-culturalmente estabelecidos como femininos, ser reconhecido e reconhecer-se como mulher, e desejar e relacionar-se erótica e sexualmente com um biocorpo masculino, que assuma o sexo masculino, formado em uma estética e comportamentos socio-historica-culturalmente estabelecidos masculinos e reconhecer-se e ser reconhecido como homem, e *vice-versa*, constituindo um estado de complementaridade e dependência recíproca.

Tal dicotomia de sexo, de gênero e de desejo erótico é mantida por uma organização produtiva e de controle da sexualidade, que obriga todas as pessoas a conduzirem sua vivência do erotismo para a heterossexualidade. De acordo com Rich (1980/1986), a heterossexualidade é uma instituição compulsória, mantida pela dominação masculina, que se concentra nos muitos tipos de intensa pressão que a sociedade exerce (de forma violenta ou subliminar), especialmente sobre as pessoas de biocorpo feminino, para garantir que a heterossexualidade se torne um destino comum. A heterossexualidade compulsória contribui, ainda, com a opressão das mulheres pelos homens, por ser um sistema que acomoda e hierarquiza as relações, nas quais quem pode, quem diz, quem dirige, quem ordena, quem decide, lugares de fala, lugares de ação valorizada estão contidos apenas no polo masculino (NAVARRO-SWAIN, 2008).

Geralmente se estranha quando Rich dá essa ênfase da ação da heterossexualidade compulsória às pessoas de biocorpo feminino. Porém, para Rich (1986, p. 55-56), a dominação das mulheres pelos homens surge como um “grupo de forças onipresentes que vão desde a brutalidade

física até o controle da consciência”, e impõe com muito mais potência e por meios diversos a heterossexualidade às pessoas de biocorpo feminino, exatamente porque o modo de organização heterossexual é mais aversivo a elas devido à sua condição de subordinada. Assim, sua contrarreação seria mais intensa, devendo a pressão sobre elas ser maior para que se exerça controle sobre sua sexualidade. Nisso, a “alternativa do lesbianismo como existência possível de relacionamento sem a referência incontornável ao masculino é apagada, execrada, punida, excluída e estigmatizada” (NAVARRO-SWAIN, 2004, s.p.).

Dentre os outros fatores que Rich (1980/1986) cita que impõem a heterossexualidade às pessoas de biocorpo feminino são: dirigir ou explorar seu trabalho para controlar o produto; confiná-las fisicamente e proibir-lhes o movimento; usá-las como objeto de troca entre homens; colocar obstáculos à sua criatividade; negar-lhes amplas áreas de conhecimento social e cultural; e negar a experiência de explorarem suas diversas formas de vivência do erotismo. Deste modo, os espaços tradicionais de agitação do feminismo são poderosas instituições de expressão da supremacia masculina: a família; a religião; a discriminação e divisão sexual no trabalho; a dependência econômica; a reprodução forçada; a educação tendenciosa; a falta de direitos; o *status* civil (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176); os imperativos biológicos de parentesco; o matrimônio; e a monogamia (SANCHEZ; GALÁN, 2006).

Entendendo que o gênero é uma produção histórica, assim como também é o sexo, é evidente que a matriz que rege a dicotomia entre sexo e gênero “é, sob o ponto de vista da sexualidade, restritamente heterossexual” (LOURO, 1997, p. 76). Sobre isso, Lauretis (2000) fala que é preciso separar gênero da diferença sexual e passar a conceber o gênero como produto de várias tecnologias sexuais (efeito da linguagem, do imaginário, do desenvolvimento complexo de diversas tecnologias políticas) produzidas nos corpos e separadas do biológico. Segundo a autora, os gêneros são produzidos por uma maquinaria de produção tecnológica (das autoridades religiosas, legais ou científicas, da medicina, da mídia, da família, da religião, da pedagogia, da cultura popular, dos sistemas educacionais, da psicologia, da arte, da literatura, da economia, da demografia etc.) que formam discursos que se apoiam nas relações interpessoais. São tecnologias políticas do corpo que recorrem e se utilizam de instituições sociais e do Estado, valorizando e impondo procedimentos. Trata-se “de uma microfísica do poder que os aparelhos e instituições colocam em jogo, mas cujo campo de validade se situa até certo ponto entre estes grandes funcionamentos e os corpos propriamente ditos com sua materialidade e suas forças” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 126).

Preciado (2008) complementa dizendo que não existe uma verdade anatômica do corpo. Ela diz que qualquer biocorpo, independente da atribuição de sexo que lhe foi dado, pode reapropriar e colocar em prática, ou seja, experimentar teatral e corporalmente, a masculinidade ou a feminilidade, que são produtos de códigos culturais performativos aprendidos e incorporados por meio do que Butler (2000) chamaria de repetição coercitiva. É sobre esses códigos que repousam o desejo, a sexualidade, o gozo erótico e político. Sobre isso lembro novamente pessoas que conheci em minha experiência pessoal que olhavam para seus biocorpos e não reconheciam uma “vagina” como dita o discurso médico-anátomo-fisiológico, por exemplo, mas lhe davam outros significados. Isso significa que somos todos formados por efeitos de discursos e repetições performáticas, geralmente aqueles produzidos por processos individualizadores – no caso da sexualidade, pautados na normativa heterossexual.

É a partir daí que as pessoas nascidas com o biocorpo feminino, o que Preciado (2008) chama de “bio-mulheres”, são produzidas para serem mulheres e construírem sua feminilidade e heterossexualização de seu desejo erótico, sendo delas exigidos códigos e condutas para os quais foram programadas desde a infância e apresentadas referências como: atender a um nome feminino; brincar de bonecas; não brincar de carrinhos; incitação à delicadeza e interdição da agressividade; desenhos animados que entreveem o casal heterossexual ou a atração por pessoas de sexos diferentes em personagens humanos, animais ou objetos animados; cuidar dos irmãos e do serviço doméstico; usar roupas femininas que requerem menos movimentos e mais contenção corporal (saias, saltos, fitas, rendas); saber onde e como portar-se de uma forma estabelecida; casar-se; exercer a maternidade; negar e/ou desculpar-se por seu desejo erótico e político; não experimentar espaços da cidade; não experimentar seu corpo ou o corpo do outro, o sexo e a palavra pública, assim, não incorporar códigos performativos da masculinidade; e permanecer em espaços da vitimização, do cuidado, da doçura, da sedução, da disponibilidade, da escuta (PRECIADO, 2008). Tudo isso provém não apenas dos sutis ou declarados apelos das instituições, mas de potências molares de todo o conjunto social – a família, a escola, a vizinhança, os rituais, os costumes, os hábitos, os folclores, nas brincadeiras de infância (especialmente as femininas), nos gibis, nos desenhos animados, nas histórias para dormir, nos filmes, nas novelas, nas propagandas, nas danças, nos rituais de tradição (padrinho/madrinha de batismo, de casamento, o próprio casamento), nos enfeites de festas, nos planos de saúde, nas leis, nos discursos que nos rodeiam. Trata-se de uma programação de gêneros. Isso são as redes de tecnologias de poder-saber-prazer e de sistemas

disciplinares e de controle que fazem o poder operar particularmente através das disciplinas normatizantes da modernidade. Fonseca (1995, p. 33) esclarece que:

[...] a noção de poder como relações de forças leva ao reconhecimento da difusão e da capilaridade por elas atingidas, uma vez que produzem pensamentos, discursos e atitudes. É justamente essa produção de ideias, palavras e atos, a partir de cada indivíduo que assegura sua difusão e sua ramificação capilar. Daí as relações de poder poderem ser entendidas como micropoderes, já que dizem respeito às realidades concretas e infinitesimais do cotidiano dos indivíduos.

Não se escolhe essa ou aquela identidade (como se escolhe uma roupa, por exemplo), mas antes, nós é que somos convocados pelas normas discursivas a habitar essa ou aquela identidade (FRIEDMAN, 2002, p. 7) – identidades previamente dadas pelo sistema sexo / gênero / desejo / práticas sexuais (BUTLER, 2003). Ou seja, as pessoas fazem performances, mas elas não têm claro todas as opções que estão à escolha delas, não é um ato voluntário. Em geral, elas estão, de modo automático, submetidas a todas as linhas, discursos e estruturas de poder.

Levando em conta que o gênero é performativo, ou seja, efeito das práticas culturais linguístico-discursivas, concluímos que as identidades homem e mulher são efeito da reinscrição das práticas de gênero nos corpos. Preciado (2002, p. 25) ainda vai complementar dizendo que o gênero, além de performativo, é *protético*, ou seja, “não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico”<sup>26</sup>. Assim, a plasticidade do gênero confunde as dicotomias corpo e alma, forma e matéria, verdade e representação, órgãos e práticas, ou seja, confunde as referências binárias.

Rabinow e Dreyfus (1995), em seu estudo sobre Foucault vão dizer que, para o genealogista, não há constantes no homem, não há nada suficientemente fixo, nem mesmo seu corpo. Foucault atribui esse pensamento a Nietzsche, mostrando um ponto extremo sobre a maleabilidade do corpo humano:

De acordo com Foucault, Nietzsche parece estar dizendo não apenas que o corpo pode ser usado e vivenciado de diferentes maneiras e que os desejos são mudados pelas interpretações culturais, mas também que cada aspecto do corpo pode ser totalmente modificado de acordo com técnicas apropriadas. [...] Apesar da análise brilhante do corpo como lugar onde as práticas sociais ínfimas e localizadas se relacionam com a grande organização de poder [...], fica difícil entender quão maleável o corpo humano é realmente. Foucault rejeita, obviamente, o ponto de vista naturalista para o qual o corpo tem uma estrutura fixa e necessidades fixas

<sup>26</sup> Versão minha do original em espanhol “no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico”.

expressas e preenchidas apenas por uma gama limitada de combinações culturais. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 123-124)

Foucault complementa seu pensamento sobre a maleabilidade do corpo, pensando então como o corpo pode ser manipulado pelo poder normativo:

Mais recentemente, Foucault reconheceu que esta potente relação entre saber e poder, localizada no corpo, é na verdade um mecanismo geral de poder da maior importância para a sociedade ocidental. [...] Parte da genialidade do trabalho de Foucault [...] reside na sua recusa sistemática em aceitar as categorias sociológicas usuais [o poder dos especialistas sobre o corpo]. A tecnologia política do corpo – o cruzamento das relações entre poder, saber e corpo – não pode ser encontrada numa única instituição, nem num único aparelho de poder [...] ele tenta identificar os mecanismos específicos das tecnologias, através dos quais o poder realmente se articula com o corpo. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 126)

Também não foi incomum encontrar em minha experiência pessoal pessoas de biosexo feminino que além de não reconhecerem seu sexo como o estipulado para seus biocorpos pelo discurso médico-anátomo-fisiológico, incluíam como pertencente ao seu sexo o uso de artifícios eróticos e sexuais (dildos), reconhecendo-os como parte de seu corpo. Isso nos remete à ideia de corpo ciborgue de Donna Haraway, e nos faz questionar como ela o fez em seu Manifesto Ciborgue: “Por que nossos corpos devem terminar na pele? Por que, na melhor das hipóteses, devemos nos limitar a considerar como corpos, além dos humanos, apenas outros seres também envolvidos pela pele?” (HARAWAY, 2009, p. 92). Preciado (2002) escreve o *Manifesto contra-sexual*, no qual trará a ideia de dildo como desestabilizador das lógicas naturalizadas do pênis e do falo. Como argumentado, Preciado (2002) afirma que são tecnologias sexuais e sociais que criam a diferença sexual e a naturaliza. Apresenta, então, práticas contra-sexuais que resignificam as experiências sexuais para além da reprodução, entendendo o corpo como um terreno de deslocamento e posicionando o dildo não como imitação do pênis, mas o contrário – o pênis como imitação do dildo. Portanto, tendo o dildo como base de toda prática sexual: “a contra-sexualidade afirma que no princípio era o dildo”<sup>27</sup> (PRECIADO, 2002, p. 20).

Constata-se, portanto, que formas de categorizar os seres humanos, são construções sócio-históricas, nos fazendo perceber que a identidade é (auto)atribuída. As pessoas não nascem heterossexuais, bissexuais ou homossexuais, da mesma forma como não nascem homens ou mulheres, nem masculinas, femininas ou intersexos. A identidade é produzida por um sistema de

<sup>27</sup> Versão minha do original em espanhol: “La contra-sexualidad afirma que en el principio era el dildo”.



exclusão de outras identidades (SILVA, 2000b). Esta exclusão, insensibilizada, faz crer que as identidades são naturais. Porém, como as últimas articulações de Butler (1993) nos lembram: a própria diferença sexual anatômica já é por si mesma uma atribuição discursiva, portanto, uma interpretação, um processo de significação. Não que sobre o corpo recaia um texto discursivo, mas antes, que o próprio corpo é desde sua apreensão enquanto tal uma discursividade. Portanto, não se é homem ou mulher do mesmo modo em diferentes culturas. Já dizia Simone de Beauvoir que “não se nasce mulher, mas torna-se uma”. As categorias identitárias homem, mulher, homo/hetero/bissexual, *gay*, travesti, transexual, lésbica etc. não são naturais, eternas ou mesmo universais. Essa forma ilusória de universalização e homogeneização das pessoas é produto das práticas disciplinares de normalização e dos discursos da modernidade. De acordo com Guattari e Rolnik (1996, p. 68-69) “a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência. [...] *A identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só quadro de referência identificável*”, o que vai variar culturalmente e nos diversos momentos históricos, assim, estando sempre em processo de transformação.

Por entender que as identidades são regimes de verdade sócio-histórico-culturalmente produzidos, não universais e/ou a-históricas, e mesmo sabendo da importância das políticas de visibilidade identitárias, prefiro evitar o uso de termos identitários por considerar a identidade como limitadora da existência humana. Sobre isso, Weeks (2000, p. 70) nos tem a dizer que:

[...] as identidades sexuais são histórica e culturalmente específicas, [...] elas são selecionadas de um grande número de identidades sociais possíveis, [...] elas não são atributos necessários de impulsos ou desejos sexuais particulares, e [...] elas não são partes *essenciais* de nossa personalidade. Estamos cada vez mais conscientes de que a sexualidade é tanto um produto da linguagem e da cultura quanto da natureza. Contudo, nós nos esforçamos constantemente para fixá-las e estabilizá-las, para dizer quem somos ao contar a respeito de nosso sexo.

Oliveira (2007) comenta que as categorias identitárias pautadas na sexualidade, especialmente aquelas estigmatizadas pela sociedade, são escolhas feitas com um maior ou menor grau de liberdade individuais. Muitas pessoas são conduzidas a adotar uma identidade aberta por razões políticas, e outras assumem as identidades por conta da estigmatização ou do descrédito público. A autora esclarece que isso ocorre porque os sentimentos, o desejo, a atração e as vivências sexuais “são uma coisa, enquanto que a aceitação de uma posição social particular e um organizado senso de si, como ele entende a identidade, é outra, não existindo, portanto, nenhuma conexão necessária entre comportamento e identidade sexual” (OLIVEIRA, 2007, p. 387).

Preciado (2008) aponta que quando se leva em conta que não somos naturalmente homens ou mulheres, masculinos ou femininos, passamos a nos perceber e perceber os outros como:

[...] efeitos mais ou menos realistas de repetições performativas decodificadas como masculinas ou femininas. Ao caminhar por entre os corpos anônimos, suas masculinidades e suas feminilidades [...] aparecem [...] como caricaturas daquelas que, sozinhas, graças a uma convenção tacitamente pactuada, parecem não ser conscientes<sup>28</sup>. (PRECIADO, 2008, p. 262)

A partir disso, homens e mulheres passam a ser nada mais que “eficientes ficções performativas e somáticas convencidas de sua realidade natural” (PRECIADO, 2008, p. 262)<sup>29</sup>.

Para essa pesquisa, escolhi pessoas de o que chamei biocorpo feminino (um fato biológico) não por eu considerá-las mulheres ou por elas mesmas se considerarem como tal, mas porque este fato biológico as propiciou uma vida de serem tratadas e vistas socialmente como mulheres e considerarem a si mesmas mulheres (ou serem obrigadas a isso). Ou seja, são pessoas que, desde seu nascimento, viveram sob dinâmicas psicossociais e políticas específicas, aí assumindo processos de subjetivação normativos produzidos e organizados segundo padrões sociais de gênero que constroem a categoria mulher. Assim, são pessoas que passaram por uma tecnologia de gênero sendo programadas para serem mulheres, mas que escapam de maneiras diversas a essas formatações erigidas e exigidas em nosso contexto social heteronormativo. Minha análise aqui não está pautada no fato de elas sentirem-se subjetivamente mulheres ou não, mas levantar as linhas de poder e afetação destas em seus modos de subjetivação<sup>30</sup>, entendendo que os processos de construção de feminilidade e da categoria mulher foram-lhe desde a infância impostos, bem como a normatização de seu desejo erótico para a heterossexualidade, e que elas romperam de um modo ou de outro com estas exigências tecno-político-sociais. O modo como elas mesmas consideram seu sexo e seu gênero me foi irrelevante para a escolha das participantes desta pesquisa (visto que não se trata de um estudo sobre as transexualidades). Contudo, do mesmo modo como ocorre em relação ao biocorpo, seu sexo, a performatividade de gênero por elas assumidas, seu desejo erótico e

<sup>28</sup> Versão minha do original em espanhol: “efectos más o menos realistas de repeticiones performativas descodificables como masculinas o femeninas. Al caminar entre sus cuerpos anónimos, sus masculinidades y sus feminidades [...] aparecen [...] como caricaturas de las que, ellos solos, gracias una convención tácitamente pactada, parecen no ser conscientes”.

<sup>29</sup> Versão minha do original em espanhol: “eficientes ficciones performativas y somáticas convencidas de su realidad natural”.

<sup>30</sup> Como a compreensão neste trabalho de subjetividade é de produzida socialmente, é importante lembrar que quando me refiro às participantes da pesquisa falando em “seus modos de subjetivação”, estou tratando dos modos de subjetivação aos quais elas estão submetidas (produzindo processos de individualização ou normatizadores) ou modos de subjetivação dos quais elas se reapropriam e a partir das quais criam linhas de possíveis em suas existências (produzindo processos de singularização).

a visibilização e evidenciação deste desejo em práticas e comportamentos eróticos são regulados por uma normativa que as coloca em uma posição de submissão ao poder que propicia, portanto, o foco de estudo desta pesquisa – a homofobia ou o encontro de suas vivências com o poder heteronormativo.

A partir disso, essa pesquisa situa-se no interior dos estudos de gênero e sexualidades, articulando temas como heteronormatividade, desejo, (in)visibilidade e processos de exclusão sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino, propondo o uso de gênero como categoria analítica (SCOTT, 1986/2003) e incorporando uma perspectiva *Queer* dentro de sua análise teórica.

O *Queer* surgiu enquanto movimento político e teórico nos anos 1990 como micropolíticas de ação de grupos subalternizados de pessoas que divergiam da heteronormatividade e que iam contra as políticas de identidade<sup>31</sup> e suas demandas de integração à sociedade heterossexual dominante (tanto em relação às identidades LGBT – lésbica, *gay*, bissexual e transgênero – quanto de um único tipo de sujeito do feminismo). O uso do termo *queer* veio como estratégia performativa fazendo uso do insulto sexual (do inglês: esquisito, estranho, excêntrico, anormal) um lugar de ação política. Miskolci (2007, p. 2) esclarece que:

Em fevereiro de 1990, Teresa de Lauretis empregou pela primeira vez a denominação Teoria Queer para contrastar o empreendimento analítico que um conjunto de pesquisadores desenvolvia em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e de gênero. A escolha do termo *queer* para se autodenominar, ou seja, um xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio, destacava o compromisso em desenvolver uma analítica da normalização focada na sexualidade. Desta forma, os teóricos *queer* delimitavam um novo objeto de investigação: a dinâmica da sexualidade e do desejo na organização das relações sociais.

A teoria *Queer* busca mostrar que modos de subjetivação são produzidos dentro do sistema de organização social. Nem mesmo o indivíduo subalternizado pode ser essencializado como uma posição inteira de subalternidade, por exemplo, as relações entre mulheres são permeadas de dominação (mãe/filha, sogra/nora, irmã mais velha/irmã mais nova, esposa/a ‘outra’, patroa/empregada, brancas/negras, “honestas”/putas, cidadinas/migrantes, intelectuais/não-intelectuais, “normais”/lésbicas, feministas/não-feministas) (AZERÊDO, 2011). Portanto, o foco *queer* na heteronormatividade não está na busca de defesa das pessoas dissidentes, mas explorar os

---

<sup>31</sup> Segundo Miskolci (2009b), o *queer* não busca desqualificar os movimentos identitários, mas apontar as armadilhas do hegemônico em que as identidades se inserem. Antes de afirmação da diferença, o *queer* sugere a produção de aliança entre os movimentos a partir do objetivo comum de crítica e contestação aos regimes normalizadores.

meandros da heteronormatividade que padroniza até as pessoas que vivenciam o erotismo dissidente, como veremos nas experiências de vida das participantes deste estudo.

Os estudos *queer*, então, descendem teoricamente dos estudos *gays* e lésbicos, da teoria feminista, dos Estudos Culturais americanos e do pós-estruturalismo francês, propondo um deslocamento e resignificação dos conceitos, a desnaturalização do gênero, da sexualidade e do desejo erótico. Butler (2000, 2003a) sugere que os estudos *queer* devem se orientar para as questões que conferem “habitabilidade” para a pessoa pensando em estratégias que diminuam os conflitos com as normativas de gênero e sexuais. Essa habitabilidade está relacionada à quais pessoas são (ou deveriam ser) consideradas incluídas nas categorias de reconhecimento, ou seja, quem é (ou deveria ser) considerado viável como humano ou vidas consideradas verdadeiras (BUTLER, 1993). Por utilizar da perspectiva pós-estruturalista e levando em conta o reconhecimento e importância de cada ser, trazemos o *queer* que escapa da lógica formal, tendo mais a ver com trânsito, fluxo e performatividade, propondo que a categoria *humano* esteja sempre em aberto, assim, habitável por qualquer pessoa.

Entendendo a subjetividade como uma construção sócio-histórica e cultural que opera tanto no coletivo quanto no individual, Goellner (2003, p. 39) lembra que “nem a cultura é um ente abstrato a nos governar nem somos meros receptáculos a sucumbir às diferentes ações que sobre nós se operam”. As pessoas não são apenas receptáculos passivos dos valores culturais. Ocorre uma negociação, onde há um poder normativo (produtivo ou opressivo) de controle social (que produz normativas e restringe dissidências) e um contra-poder, que são as oposições e resistências a esse poder – as micropolíticas de resistência. Cada pessoa reage às normativas ora aceitando-as como “verdade”, recusando-as, opondo-se, negociando e/ou pactuando com elas.

Tal como coloca o discurso *Queer*, proponho: “a troca de uma política de identidade por uma política da diferença” (GOMIDE, 2007, p. 416). Portanto, quando falo de pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente, falo de pessoas que vivenciam o desejo afetivo/erótico/sexual e modos de prazeres por outras pessoas de biocorpo feminino seja na prática, atração, sentimentos ou fantasias e, por essa vivência, sentem-se subjetivamente nesse *lugar da diferença* (diferente de sentir-se “normal” ou de sentir-se heterossexual e, portanto, dissidente de uma norma por todos esperada). Além disso, tentarei buscar a coalizão de várias formas de existência (idades, etnias, raças, materialidades corporais) de pessoas de biocorpo feminino que vivenciam essa diferença a assumem (intimamente, no espaço privado e/ou público) em suas vidas particulares.

## JUSTIFICATIVA E RELEVÂNCIA DA PESQUISA

No Brasil, apenas a partir do fim da década de 1970 que passaram a ser realizadas pesquisas específicas sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino entendendo tais pessoas como saudáveis e de direitos, ou seja, pautadas em uma ética da afirmação da diferença como forma legítima e desejável de vida, contrapondo-se, portanto, a pesquisas anteriores que privilegiaram uma ética patologizante relativamente ao tratamento do erotismo feminino dissidente da heteronormatividade segundo os quais este não era desejável, era sintoma de desvio da normalidade e deveria ser identificado, tratado e curado. Entretanto, ainda são poucos os estudos nesta temática comparativamente a outras pesquisas relativas à sexualidade humana ou, mais propriamente, em relação aos homens dissidentes sexuais.

Na área das Ciências Humanas, apenas nos últimos vinte anos, vemos despontar pesquisas que apontam o erotismo dissidente da heteronormatividade como outra possibilidade da vivência da sexualidade humana tal como é a heterossexualidade. Na Psicologia, estes estudos têm despontado ainda mais timidamente, no sentido de não se basear em buscas por explicações e cura ou em reversibilidade para a heterossexualidade, tampouco em atuações de cunho claramente homofóbico. Inclusive, o Conselho Federal de Psicologia teve a pioneira iniciativa de inserir em seu Código de Resoluções (01/1999<sup>32</sup>) uma resolução que estabeleceu normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual, dispondo, em seu artigo 2º, que “os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas” e, em seu artigo 3º, que “os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas”.

Segundo Nardi (2010), a Psicologia está presente e serve de linha divisória na aliança entre Ciência e Estado nos dois argumentos que parecem centrais no debate político sobre a diversidade sexual e de gênero: a equivalência de direitos entre as pessoas independentemente do biocorpo, sexo, gênero ou modo de erotismo que elas assumam; e no combate ao sofrimento associado à homofobia e falta de modelos identificatórios dissidentes da heterossexualidade presentes na mídia e na escola. Busca-se, então, na Psicologia, denunciar os efeitos deletérios da discriminação e exclusão.

---

<sup>32</sup> Disponível em: [http://pol.org.br/legislacao/pdf/resolucao1999\\_1.pdf](http://pol.org.br/legislacao/pdf/resolucao1999_1.pdf). Acesso em 10 jul. 2012.

Entretanto, não existem estudos específicos sobre as formas de exclusão, vulnerabilidades e violências direcionadas especificamente às pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente em cidades interioranas (distantes dos movimentos emancipatórios e do anonimato possíveis dos grandes centros urbanos), ou mesmo de como são construídos seus modos de subjetivação em relação aos mecanismos de poder-saber-prazer localizados nesse território. Estudos acadêmicos sobre esses modos de existência específicos contribuiriam para o cuidado mais apropriado com sua segurança e sua saúde física, mental e emocional, para a criação de políticas públicas, e trariam problematizações psicossociais que podem colaborar para a diminuição do sofrimento psicossocial e potencialização de novos modos de existência para pessoas que são movidas por perspectivas binárias de sexo/gênero/desejo/práticas sexuais, além de dar visibilidade às pessoas dissidentes e às violências ocultadas a elas direcionadas, bem como para evidenciar algumas faces do sexismo<sup>33</sup>, da heteronormatividade e suas formas de atuação.

Em relação à minha trajetória exclusivamente pessoal, esta pesquisa, que foi desenvolvida a partir da Pesquisa Narrativa, apresenta como umas das Narrativas sobre a articulação entre desejo, (in)visibilidade e processos de exclusão na vivência do erotismo dissidente, as minhas próprias experiências. Assim, trabalhei com o contar histórias ao desenvolver minha autobiografia, e coletei a autobiografia das participantes de pesquisa, tentando, junto com elas, construir significados para suas histórias pessoais. Junto com Haraway<sup>34</sup> (*apud* AZERÊDO, 2011), penso que “estórias são sempre mais generosas, mais espaçosas, do que ideologias. Quero saber como habitar histórias e estórias ao invés de negá-las. [...] Quero saber como construir estórias que continuam ao invés de estórias que acabam”.

Com o produto deste estudo, nós, da área da Psicologia, tal como assinalam Guattari e Rolnik (1996, p. 29), ou vamos “fazer o jogo dessa reprodução de modelos que não nos permitem criar saídas para os processos de singularização ou, ao contrário, [vamos] estar trabalhando para o funcionamento desses processos na medida de [nossas] possibilidades e dos agenciamentos que consigam[os] por para funcionar”. Portanto, procuro não apenas denunciar, mas revelar a dinâmica de poder heteronormativo a partir destas histórias de vida.

---

<sup>33</sup> O *sexismo* se traduz na supremacia e autoridade de um sexo sobre o outro, justificada, na maioria dos casos, pelo essencialismo biológico, pautado no binarismo, na dicotomia homem/mulher e masculino/feminino e na rígida fronteira entre os sexos e os gêneros. Muitos estudos têm demonstrado, em diversos aspectos, que, na grande maioria das civilizações, há a prevalência da dominação dos homens sobre as mulheres e da masculinidade (vista como atributo natural dos homens) sobre a feminilidade (vista como atributo natural das mulheres), configurando, assim, o *machismo* enquanto a forma de sexismo determinante das desigualdades nas relações entre os sexos e os gêneros.

<sup>34</sup> HARAWAY, Donna, *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004.

## **OBJETIVOS**

### **Objetivo geral**

Problematizar como se articulam o desejo, a (in)visibilidade e os processos de exclusão na vivência do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino residentes em algumas cidades do interior do Oeste Paulista, no que diz respeito aos seus processos de subjetivação.

### **Objetivos específicos**

1. Investigar os mais frequentes mecanismos de atuação da heteronormatividade sobre pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente em algumas cidades da região do Oeste Paulista em níveis de vulnerabilidade individual e nas relações sociais, a partir de relatos de suas experiências de vida, coletados por meio de entrevistas semi-dirigidas e outros instrumentos de análise utilizados na Pesquisa Narrativa (Anais, Crônicas, Cartas enviadas e não enviadas etc.).
2. Investigar o modo como as formas hegemônicas dos códigos morais foram vivenciadas pelas participantes, ou seja, como essas pessoas alienaram-se à heteronormatividade ou engajaram-se em contra-poderes que vão contra a homogeneização, em reação aos processos de exclusão.
3. Com o conhecimento alcançado a partir desse estudo, por meio de reflexões éticas e do cuidado de si, possibilitar as práticas de liberdade de vivências das sexualidades, em específico, do erotismo dissidente, práticas essas reguladas e negadas pela moral hegemônica instituída.

## METODOLOGIA

Trata-se de um método qualitativo hermenêutico, a partir da Pesquisa Narrativa, que, por meio de relatos de histórias de vida, irá buscar problematizar o modo como pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente da heteronormatividade articulam desejo, (in)visibilidade e processos de exclusão. E, ainda, de que forma tal negociação se mescla na produção de modos de subjetivação assumidos e vividos por essas pessoas – lembrando que a concepção de subjetividade é aquela de processo, ou seja, construída de diferentes formas, a partir de diversos fluxos, linhas e agenciamentos totalmente inseridos e dependentes do contexto histórico e sociocultural em que se apresentam; o que nos permite falar de processos de subjetivação.

Acredito, então, que diante das questões dessa pesquisa, essas articulações entre desejo, (in)visibilidade e processos de exclusão serão expressas nas histórias de vida, pois é a partir delas que as participantes contarão histórias de sua biografia e de como se constituíram seus encontros com as normativas da sexualidade. Silva (2000a, p. 24) fala que “é na vida cotidiana que se desenvolvem condutas subjetivamente dotadas de sentido a partir das significações que se constroem no senso comum e que se institui a complexificação da realidade social”.

### Método

A base do paradigma da Pesquisa Narrativa aqui utilizada são os trabalhos de Clandinin e Connelly (2000) e outros pesquisadores que se fundamentaram nos trabalhos desses primeiros como: Telles ([s/d], 1996, 1999, 2002), Mello (2005), Siqueira (2009) e Teixeira-Filho (2005).

Na Pesquisa Narrativa, trabalharei com o contar de histórias, tanto *histórias vividas*, escrevendo minha autobiografia (o escrito da própria vida), como *histórias contadas* pelas participantes da pesquisa (o escrito da vida do outro). A partir das histórias vividas e ouvidas, darei ao texto de pesquisa a forma de Narrativa. As histórias são o que foi vivido, contado e recontado, e o foco de análise dessas histórias são as experiências vividas. A Narrativa é o contar a história contada (ou vivida), por mim como pesquisadora, entendendo como as pessoas experienciam e significam sua própria história.

Na Pesquisa Narrativa, as Narrativas são construídas pela escuta (ou lembrança) de memórias sobre as histórias de vida, nos permitindo adentrar num campo subjetivo e concreto. No processo de escrita da Narrativa, é potencializado no pesquisador o contato com a subjetividade das



participantes, pois “o cotidiano humano é marcado pela troca de experiências, pelas narrativas que ouvimos e que falamos, pelas formas como contamos as histórias vividas” (SOUZA, 2006, p. 136). Isto ocorre porque produzimos nossas subjetividades e damos sentido a nossas vidas através das histórias que ouvimos, contamos e as experiências que compartilhamos com outros. Assim, ao contar, ouvir e recontar as histórias, as mesmas são (re)significadas, pois revividas pela própria expressão do discurso contado. Bateson (*apud* CLANDININ; CONNELLY, 2000, p.8) afirma que “nossa espécie pensa em metáforas e aprende através de estórias”, ou seja, “o sujeito toma consciência de si e de suas aprendizagens experienciais quando vive, simultaneamente, os papéis de ator e investigador de sua própria história” (SOUZA, 2006, p. 139). De acordo com Souza (2006, p. 137), na Pesquisa Narrativa, objetiva-se legitimar “uma vida, ou parte dela, como possível de [...] reconstituir processos históricos e socioculturais vividos pelos sujeitos em diferentes contextos”. Ao optar pelas histórias de vida, o pesquisador busca, a partir delas:

[...] construir significados, estabelecer relações e refletir sobre os fatos previamente narrados nas estórias. A estória se torna, pois, *objeto e método de pesquisa*. Objeto porque é nela que os esforços se concentram para se chegar a uma compreensão mais concreta da experiência. É, também, método, porque é pela narração que os significados são construídos. (TELLES, 1999, p. 11)

A Pesquisa Narrativa é contextualizada dentro de um espaço tridimensional metafórico: *temporalidade, interação e lugar*. A *temporalidade* diz respeito ao momento que ocorre a história, passado, presente e as possibilidades para o futuro, onde os dados fornecidos tendem a fortalecer as localidades temporais. Porém, é preciso apontar que o pesquisador possa ver a história como uma totalidade, e não eventos de causa-efeito. Um *lugar* se configura em pessoas interagindo num certo ambiente, que vão compor o que se pode chamar de cenário da trama. É o ambiente físico (“coisas”) e humano (os personagens), e que está inserido no que é mais difícil de descrever e que requer mais atenção e detalhes: em um contexto. Finalmente, a *interação* é relativa ao pessoal/social, onde uma pessoa relaciona-se com outra(s) e com o mundo em que vive. Da interação (em um certo momento e em um certo lugar), o resultado será uma experiência onde poderemos observar que uma propriedade, mais do que outra, será predominante e caracterizará a experiência como um todo. As histórias das temporalidades, interações e lugares vão montar as tramas da pesquisa.

Neste paradigma de pesquisa, pesquisadora e participante ligam-se de forma interativa e implicada, o que já alude uma relação de poder de implicação política. “A implicação configura-se através da empatia, da escuta sensível, da confiança, da reciprocidade e do envolvimento ético-

profissional” (SOUZA, 2006, p. 141). Aquilo que pode ser conhecido está ligado a essa interação, e sua lógica interna emerge a partir dessa relação, fazendo da Pesquisa Narrativa, inclusive, um processo de transformação para as pessoas envolvidas. Por isso podemos dizer que as pessoas que contam suas histórias à pesquisadora são realmente participantes do processo de construção da pesquisa, assim como a própria pesquisadora se torna participante. Elas contam e significam as próprias histórias de vida, o que é imprescindível na Pesquisa Narrativa. Não basta gravar, filmar ou assistir uma situação que ocorreu na vida da pessoa e narrá-la, mas, especialmente, ouvir como a pessoa cria seus próprios significados da experiência que viveu, o que significa no presente, e quais são as possibilidades de suas projeções no futuro.

Isto significa que pesquisadora e participante relacionam-se entre si de forma produtiva. E isso poderá ser observado nas próprias Narrativas das participantes da pesquisa. Um dos casos mais expoentes é o da participante Júlia (19)<sup>35</sup>, que de um momento depressivo de sua história de vida, em que ela chegou a pensar em suicídio, passou após as entrevistas para um fortalecimento da autoestima e de aspirações à busca por seu espaço, por uma verdadeira habitabilidade, como veremos a seguir.

A coleta das histórias é um exercício negociado, onde se utiliza de diversas fontes desde a documental até a própria fala da participante, e os instrumentos utilizados podem variar desde entrevistas semiabertas ou abertas com questões gerativas à elaboração de anais, crônicas, escrita de diários e cartas (enviadas e não enviadas), uso de anotações, fotografias, caixas de lembranças e outros materiais disparadores dos relatos.

Neste estudo, diferentemente do que buscam as ciências interpretativas, a hermenêutica não busca nos discursos das participantes uma verdade profunda sobre suas subjetivações, e tampouco um deciframento do eu. Em crítica às ciências interpretativas, que buscam uma verdade oculta que deve ser conhecida pelo especialista buscando colocar essa verdade (sobre nossas psiques, nossa cultura, nossa sociedade) em discurso, empreende-se aqui uma genealogia, entendendo o processo de construção dessas verdades. Uma genealogia:

Não faz uma historia das mentalidades, mas das condições nas quais de manifesta tudo o que tem uma existência mental, os enunciados e o regime de linguagem. Ele não faz uma história dos comportamentos, mas das condições nas quais se

---

<sup>35</sup> Os números alocados em frente aos nomes das participantes são relativos às suas idades no momento em que foram realizadas as entrevistas. Usarei deste modo para que possamos identificar com mais facilidade as participantes, e dar um sentido geracional ao texto. Quando houver repetição de nomes no parágrafo ou em parágrafos próximos, incluirei a idade apenas na primeira vez que o nome surgir. Também não utilizarei este procedimento no interior das Narrativas.

manifesta tudo o que tem uma existência visível, sob um regime de luz. Ele não faz uma história das instituições, mas das condições nas quais elas integram relações diferenciais de forças, no horizonte de um campo social. Ele não faz uma história da vida privada, mas das condições nas quais a relações consigo constitui uma vida privada. Ele não faz uma história dos sujeitos, mas dos processos de subjetivação, sob as dobras que ocorrem nesse campo ontológico tanto quanto no social. (DELEUZE, 1988, p. 124).

Acreditando que a verdade alcança uma libertação do poder, as ciências interpretativas “parecem fadadas a corroborar as estratégias de poder. Estas ciências afirmam uma externalidade privilegiada, mas, na verdade, participam do desdobramento do poder” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 199). Rabinow e Dreyfus (1995) pontuam que uma hermenêutica que tentasse penetrar e explicar o ponto de vista de determinado acontecimento/situação, estaria, do mesmo modo, impregnada pelo poder hegemônico e normalizador:

De acordo com a análise de Foucault, as práticas fundamentais não podem ser compreendidas através da hermenêutica em termos de seu significado subjetivo. Assim como os objetos das ciências sociais são produtos da ordenação progressiva de coisas em nome do bem-estar (que Foucault chama de biopoder), os significados intersubjetivos comuns, que Taylor<sup>36</sup> toma como base para suas análises, são, eles mesmos, produtos de antigas tendências subjetivas em nossa cultura. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 182)

Para Haraway (1995), não podemos pensar em universalidade e tampouco em relativismos, pois pensar assim é ser reducionista. Para ela, o relativismo é o gêmeo invertido da totalização, pois é uma maneira de não estar em lugar nenhum, alegando-se igualmente estar em todos os lugares. Assim, cada produção de conhecimento é um conhecimento situado e corporificado, e não totalizador, pois um conhecimento não localizável é um conhecimento irresponsável, incapaz de prestar contas. Na produção de conhecimento, “a questão não deveria ser relativismo e sim posição” (HARAWAY, 1995, p. 28), ou seja, posicionar-se criticamente diante do foco de conhecimento. O conhecimento deve ser a favor de sensibilidades e tratar de permitir conversas não inocentes. Ademais, não se trata de perseguir a parcialidade em si mesma, mas buscá-la pelas conexões e aberturas que o conhecimento situado oferece (HARAWAY, 1995).

Por isso, metodologicamente, este estudo é inovador no sentido de posicionamento pessoal e de exposição subjetiva, tendo eu me colocado como pesquisadora e objeto de pesquisa, fugindo das definições positivistas de distanciamento e neutralidade. Aproxima-se, portanto, da autoetnografia,

---

<sup>36</sup> TAYLOR, Charles. Interpretation and the sciences of man. In: RABINOW, P.; SULLIVAN, W. (Eds.). *Interpretative social sciences*. Berkeley, University of Chicago Press, 1973 [nota do autor].

explorando possibilidades de libertar as análises do fechamento acadêmico a partir da centralidade do autor, produzindo interlocuções com a literatura, a antropologia, a cultura e a produção de subjetividade. O conceito de autoetnografia “nasce na antropologia mas tem vindo também a ser adotado pela sociologia, em particular no que refere aos estudos feministas e pós-coloniais” (ARRUDA, 2012, p. 10).

Segundo Arruda (2012, p. 5), “as teorias positivistas aplicadas aos fenômenos sociais começaram a ser particularmente contestadas pela antropologia pós-estruturalista” sustentando, ao invés do experimento, os processos de significação (a interpretação) como maneira de descrever os fatos sociais. Se entendermos que a cultura se compõe de um conjunto de gestos, sinais, textos, mensagens que só possuem um significado a partir de uma significação, um simples olhar pode servir de exemplo para a compreensão de uma situação complexa como, por exemplo, o ato de fazer-se identificar como pessoa que vivencia o erotismo dissidente. A ação de mover o globo ocular não é a pauta, mas a mensagem codificada que este gesto encerra e que deve ser significada por aquele que a recebe para se tornar inteligível. Por isso, o autor diz que o corpo político dos seres viventes não se dá apenas na interação entre corpos, mas também entre materiais, discursos, técnicas, sentimentos, leis e organizações e alianças estratégicas: intrigas, negociações, cálculos, atos de persuasão, violências etc.. Tudo isso sendo afirmado continuamente por atos e performances, sendo fonte de disputa, conflito e pactuação.

Mas seria possível para a pesquisadora pensar-se como objeto de pesquisa? A Pesquisa Narrativa aproxima-se da metodologia autoetnográfica no sentido de não intencionar que a(o) pesquisador(a) abdique de seu julgamento interpretativo, reduzindo seu papel ao de uma câmara filmadora de fatos. Nesta pesquisa, os processos de significação são declaradamente “contaminados” subjetivamente, sem que a(o) pesquisador(a), deixe “de assumir o seu papel de sujeito pensante, que faz escolhas e define objetos” (ARRUDA, 2012, p. 11). Historicamente, os subalternos já vinham produzindo conhecimento sobre si mesmos, visto que os cientistas “não subalternos” ou os olhavam de forma limitada e/ou estigmatizante ou não os olhavam. Obviamente isso ainda ocorre. Pesquisadores que produzem material científico sobre as minorias parecem ser majoritariamente cientistas que se inserem em alguma categoria de minoria. Tal como Arruda (2012, p. 10) diz, “inicialmente, a autoetnografia foi entendida como um mecanismo eficaz para dar voz às condições de vida de grupos considerados subalternos e para valorizar as experiências vividas dos membros desses grupos”.

Por um lado, as opiniões sobre realizar a pesquisa de “dentro” da realidade social tocam na ideia de que o registro fornecido seria mais autêntico, porém, críticos questionam se o que está dentro vê realmente melhor a ‘sua’ realidade social e se conseguirá traduzi-la de forma inteligível para alguém que está fora. Todavia, a questão que levanto aqui não é debater se é melhor traduzir a realidade social de “dentro” ou de “fora”, pois este debate se torna infrutífero quando o cientista faz irremediavelmente parte do coletivo que estuda, visto que todos (pesquisadores e pesquisados) estão emaranhados nas redes de poder, saber e prazer. Portanto, em acordo com Foucault, que “tematiza o fato de que ele mesmo, como qualquer outro investigador, está envolvido nas práticas sociais que analisa e é, em parte, por elas produzido” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 115), usarei do método qualitativo hermenêutico no que tange à análise das instâncias das normativas da heterossexualidade, do sexismo e da misoginia sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino, estando ciente do emaranhamento com as linhas de poder que serão trazidos nos discursos e no qual eu mesma como pesquisadora estou inserida.

Ainda, a pretensão deste debate está principalmente em afirmar o posicionamento (HARAWAY, 1995) que é do “dentro”, dando visibilidade aos processos de subjetivação que compõem o grupo estudado (no qual me incluo) sem obscurecer a teoria que estou a seguir. Busquei fugir de um método científico positivista, cartesiano, descorporificado e masculinista, onde a “prática é convicção e o foco é muito na prática” e que insiste recrudescientemente “na natureza retórica da verdade” (HARAWAY, 1995, p. 10). Assim, não se trata de uma análise de seres humanos, mas a análise de discursos, de relações de poder-saber-prazer. Tal como Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011) propõe, ao falar no plural, ao falar em “nós”, me refiro a um “nós” implicado, preocupado e que se responsabiliza, abarca e convida realmente a todos a se implicar. Segundo a autora, devemos nos engajar seriamente na enormidade de práticas reais através das quais seres são tornados matáveis. Para ela, devemos agir sem perpetrar mais extermínios, obliterações, reduções e genocídios. Devemos reeducar o afeto e as sensibilidades morais, cultivando a capacidade de sentir e pensar *com* outros seres mortais e não apenas *sobre* eles, a partir de “um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero” (HARAWAY, 1995, p. 31). Eu nem poderia fazer muito diferente, pois não apenas *vejo* dissidência, mas também *sou* dissidente sexual e de gênero.

Assim, me coloco em um posicionamento intelectual de postura militante, me propondo a apontar o presente para mobilizar a dinâmica social, apresentando esse trabalho de cunho feminista, na medida em que, tal como apontam Narvaz e Nardi (2007, p. 50), busco não apenas denunciar,

mas significar como “a experiência masculina tem sido privilegiada, enquanto a feminina, negligenciada e desvalorizada, assinalando as desigualdades entre homens e mulheres” e problematizando as formas de opressão e seus mecanismos de ocultamento e, por outro viés, buscando avaliar como as pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente da heteronormatividade engajam-se em micropolíticas de resistência em suas vivências singulares.

É claro que a presença e visibilidade de minha história, minha subjetivação e minhas significações intervêm na metodologia, no campo estudado, no acesso às participantes, no resultado final, mas isso não implica que seja minha dissidência erótica que cause aceitação/facilidade de inserção e estudo no campo, mas meu posicionamento – e disso independe o modo como vivencio o erotismo. Ou seja, o que quero dizer com isso é que não é preciso fazer parte da minoria para estudá-la, é preciso ter posicionamento – e eu diria mais – posicionamento ético.

Na ilusão da neutralidade científica e da purificação do conhecimento produzido como verdade, esquecemos que “as teorias científicas e os factos que as sustentam se cristaliz[a]m como ‘entidades sem tempo’, como se fossem independentes dos acontecimentos, dos atores e dos locais que as produziram” (ARRUDA, 2012, p. 12). Esquecemos toda a produção de subjetividade do autor, que é histórica, complexa e heterogênea. Esquecemos que o positivismo moderno é uma produção na qual adentramos para produzir as verdades sobre as quais apoiamos nossas vidas. O posicionamento é sim afirmar a subjetividade da pesquisadora, e tal como Arruda (2012, p. 13) aponta, “não será esta a única ou a mais correta forma de fazer ciência, mas é certamente uma alternativa válida e pragmática, capaz de conferir visibilidade aos elementos que são geralmente deixados de fora do universo social e, sobretudo, do pensamento científico”.

Apesar de meu lugar de subalterna (de biocorpo feminino e que vivencia o erotismo dissidente), meu posicionamento na pesquisa é o de alguém que já alçou espaços de poder, pois possuo estudo universitário, condição financeira, conhecimento, saída do armário, empenho pessoal nos estudos de gênero e sexualidades, entre outros. E sei que isto é diferencial comparativamente àquelas que não tiveram a mesma oportunidade e reflexão crítica sobre o mundo e sobre o modo de organização heteronormativa que funciona em redes de poder, saber e prazer. Contudo, não buscando uma verdade a ser decifrada no discurso das participantes desta pesquisa, uso a genealogia como um eixo norteador para descrever e problematizar o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior.

Segundo Deleuze (1976, p. 2), “genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem do valor [...] origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem”

(DELEUZE, 1976, p. 2). Porém, não se trata de buscar a origem como o início onde as coisas estão em estado de perfeição, onde está sua verdade, pois a verdade é “uma espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (FOUCAULT, 1979, p. 19).

A genealogia não fala nem do princípio da universalidade, nem do princípio da semelhança, mas sim do princípio da diferença. Do mesmo modo, a genealogia não simplesmente interpreta, mas avalia. Fazendo a genealogia da moralidade, Nietzsche (2009) inaugurou um novo método de pesquisa que, ao invés de uma verdade, buscava entender como as verdades foram produzidas, mostrando que os valores, os conceitos e os modos de visão de mundo não são eternos e têm uma história, já tendo possuído, portanto, outros sentidos diferentes do atual.

Diante disto, busco uma avaliação ética, posicionando-me do lado da política da diferença, provando sua perspectividade e mostrando que, para transformar nosso modo de avaliar os fenômenos, é preciso que nossa percepção não fique presa a peculiaridades de uma época específica. Ademais, segundo Foucault (1979), a genealogia não busca recuar no tempo histórico restabelecendo uma continuidade, mostrando que o passado ainda está presente, mas buscar as dispersões, os acidentes, os ínfimos desvios, demorar-se nas meticulosidades, nos acasos dos começos, e marcar a singularidade dos acontecimentos, espreitá-los naquilo que não fica marcado na História: os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos. Por isso Nietzsche não acreditava nos ‘grandes acontecimentos’ ruidosos da História, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento (DELEUZE, 1976). Para Foucault (1979, p. 19), “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem”.

A genealogia procura desvendar qual força está por trás de seu objeto a cada momento, pois, segundo Deleuze (1976), apenas encontraremos o sentido de alguma coisa se soubermos qual é a força que se apropria da coisa. O sentido de cada valor, conceito, concepção é uma pluralidade de sentidos, e é apenas reflexo das forças que o apoderam no momento histórico e contexto sócio-cultural atual, e “uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela” (DELEUZE, 1976, p. 4). A pesquisa genealógica mostra que na origem não se encontra a verdade de algo, mas apenas mais um sentido deste algo. Tal como Deleuze afirma:

A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela. A história é a variação dos sentidos (DELEUZE, 1976, 2)

De acordo com Foucault (2003), a tarefa genealógica nunca está inteiramente separada de uma tarefa crítica. Enquanto a parte crítica da análise põe em questão as instâncias de controle analisando as regularidades discursivas por meio das quais se formam, ou seja, “liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso” (FOUCAULT, 2003, p. 69), a parte genealógica:

[...] se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí não entendo um poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. (FOUCAULT, 2003, p. 69-70)

Portanto,

[...] toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação. (FOUCAULT, 2003, p. 66).

A genealogia é um saber sempre perspectivo, que sabe que está a olhar de um determinado ponto e sob uma ótica específica, por isso, pontuo aqui o posicionamento (HARAWAY, 1995). Além disto, o próprio objeto da pesquisa é força, “uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce” (DELEUZE, 1976, p. 5). A genealogia efetua uma crítica, pois qualifica um valor baseada nas hierarquizações que o engendram. A crítica é o que há de mais positivo, sua atividade não se opõe à vingança, ao rancor ou ao ressentimento. A crítica é ação, e não reação, é a expressão ativa de um modo de existência ativo: o ataque e não a vingança, a agressividade natural de uma maneira de ser. Buscando, como um espírito livre, o genealogista deixa de obedecer ao já estabelecido por perceber que algumas morais promovem a negação da vida, e não sua expansão. A crítica é feita em nome desta expansão da vida. “Na crítica não se trata de justificar, mas sim de sentir de outro modo: uma outra sensibilidade” (DELEUZE, 1976, p. 77).

Foucault (1981/2004, p. 94) diz que é possível fazer a genealogia a partir da seguinte abordagem: “o estudo das instituições que fizeram, de certos sujeitos, objetos de saber e de dominação”. Para tal, é preciso estudar as técnicas de dominação – “que permitem determinar a conduta dos indivíduos, impor certas finalidades” –, e as técnicas de si – que permite às pessoas realizarem, por elas mesmas, um certo número de operações em seu corpo, em seus pensamentos,



em suas condutas, de modo a produzir nelas uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição e felicidade (FOUCAULT, 1983/2004, p. 95).

Assim, o interesse desta pesquisa está em verificar/descrever como os discursos e os processos de subjetivação inseridos no campo social (as técnicas de dominação e as técnicas de si) emergem, concomitantemente, em um espaço estabelecido não por indivíduos, mas por práticas sociais. Pretende-se então problematizar as verdades imutáveis derrubando os dogmas do sistema rígidos de gêneros, do androcentrismo e da heteronormatividade, localizando estratégias de dominação e de singularização. Assim como Foucault, em sua genealogia, buscarei “em vez de origens, significados escondidos ou intencionalidade explícita, [ver] relações de força, funcionando em acontecimentos particulares, movimentos históricos e história” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 121).

Junto ao método genealógico, foram usadas, além dos autores pós-estruturalistas, também os de perspectiva *queer*, bem como obras de teóricas e teóricos dos estudos de gênero e feministas; lembrando que existem convergências entre esses trabalhos e a obra de Foucault, tal como pontuam Narvaz e Nardi (2007, p. 47):

1) ambos identificam o corpo como o local de poder, como o locus de dominação através do qual a docilidade é executada e a subjetividade constituída; 2) ambos apontam para as relações locais do poder ao invés de concebê-lo apenas como o poder vertical do Estado ou do capital; 3) ambos enfatizam o papel crucial do discurso e sua capacidade de produzir e sustentar as formas de dominação e enfatizam os desafios e as possibilidades de resistência dos discursos marginalizados; 4) ambos criticam o humanismo Ocidental que tem privilegiado a experiência da elite masculina em seus universais de verdade, liberdade e natureza humana.

### **Área de intervenção geográfica**

A área de investigação foram cidades e municípios localizados no Oeste do Estado de São Paulo, próximos à cidade de Assis. A cidade foi fundada em 1905 e tinha no ano da pesquisa aproximadamente 98 mil habitantes. Fazem também parte do cenário de investigação outros pequenos municípios que a rodeiam, fundados na mesma época que Assis ou poucas décadas depois, os quais tinham de três mil a 45 mil habitantes no ano de 2010, quando as entrevistas foram realizadas. Não descreverei os nomes dos municípios nos quais as participantes residiam ou tiveram

origem visando manter em sigilo suas identidades pessoais, visto que a pessoalidade é um caráter principal deste território, o que veremos a seguir.

A busca por pessoas de diferentes cidades, bem como idade, raça-etnia, escolaridade e classe social diferenciadas visou uma maior heterogeneidade no grupo pesquisado (ZAGO, 2003), e a escolha por essas cidades foi devido à interiorização. Como pontua Silva (2000a, p. 25):

As pequenas cidades foram esquecidas como integrantes da totalidade da sociedade moderna, sempre vistas em oposição às grandes cidades, ou como uma repetição atrasada destas. [...] entretanto, mesmo assim, estas apresentam relações sociais a partir de códigos particulares e constituem territórios específicos, cuja lógica só pode ser entendida no desenrolar de sua vida cotidiana, mergulhando-se no universo cultural que lhes dá sentido.

Em segundo lugar, essa região foi escolhida por ter a cidade de Assis ali situada geograficamente, onde é localizada a universidade na qual é realizada essa pesquisa no curso de Pós-Graduação, e pelo distanciamento dos grandes centros urbanos – onde existem mais e diversificadas opções de encontros, lazer e ações políticas voltadas à população que vivencia o erotismo dissidente. Mais especificidades sobre a região serão descritas no capítulo sobre as Narrativas de Histórias de Vida das participantes da pesquisa, onde contextualizarei algumas particularidades da região pesquisada, e que logo em seguida serão ilustrados com as histórias das participantes, o que nos mostrará como o mesmo território geográfico pode produzir territórios existenciais com significados diversos a depender do momento histórico, dos protagonistas nele inserido, das experiências vividas movidas pela força da norma ou do desejo das pessoas que nele convivem e se inter-relacionam.

### **Escolha das participantes e procedimento de coleta e análise de dados**

No caso dessa pesquisa, a coleta de dados foi iniciada a partir da proposição de um encontro com a participante no qual eu sugeri uma entrevista que iniciou com uma questão gerativa que implicasse em memórias de sua biografia de vida, de modo que ela mesma destacasse os eventos importantes. Para tal, realizei a seguinte questão gerativa:

*Obrigado por ter aceitado participar dessa pesquisa. Como você sabe, estou pesquisando sobre como as mulheres que sentem atração afetiva e sexual por outras mulheres e vivem esse desejo junto ao fato de ser uma forma de viver*

*socialmente marginalizada. Assim, gostaria que você pudesse me contar a sua história de vida. Pode começar por onde você quiser, mas fica mais fácil se começarmos pelo seu nascimento e assim seguirmos a partir de eventos que para você foram importantes.*

A partir, portanto, das histórias contadas, propus um aprofundamento nos temários elencados pela própria participante. Nesse sentido, em alguns momentos sugeri questões gerativas que falassem de contextos específicos, como a família, a escola, o trabalho, participação na cidade, espaço de lazer, ciclo de amigos, dentre outros.

A escolha pelo uso de entrevistas foi devido à sua natureza interpessoal (ZAGO, 2003) e porque acredito que a busca pelas histórias de vida das participantes, por meio de seus próprios discursos, me aproximaram de sua realidade no que diz respeito à relação que essas estabelecem com a ação da homofobia em suas vidas. Mais especificamente, busquei elucidar as estratégias criadas por essas dissidentes sexuais para escapar das armadilhas do controle e manipulação do poder heteronormativo no nível individual e nas relações sociais (como na vizinhança, na família, na escola, no trabalho, nos espaços de lazer etc.), nas suas vivências do erotismo, nos modos de produção dos prazeres. Para Flick (2004), o entrevistado deve ter a chance de introduzir tópicos próprios e novos, da mesma forma que o pesquisador deve abranger um espectro de perguntas com as possibilidades de clarificá-las, ou seja, tocando em seus aspectos mais subjetivos. De acordo com as sugestões do autor, durante a entrevista, foram realizadas questões não estruturadas “para evitar que o sistema de referência do entrevistador seja imposto sobre os pontos de vista do entrevistado” (FLICK, 2004, p. 90) de modo que, posteriormente, fossem produzidos novos desenhos e enunciados relativos à vida da participante.

Todas as entrevistas foram áudio-gravadas e transcritas, e as transcrições devolvidas para cada uma das participantes para que juntas, eu e a participante, pudéssemos conversar sobre os sentidos ali produzidos, bem como refletir sobre pontos pouco abrangidos apresentados durante as Narrativas. Isso se fez necessário, pois a Pesquisa Narrativa preocupa-se em perceber as Narrativas como um todo, uma *gestalt*, que diz respeito menos aos enunciados e aos “fatos” relatados e mais à preocupação em (re)construir uma lógica interna nas/das Narrativas (FLICK, 2004). Desta forma, este método previu a realização de mais de uma entrevista com cada uma das participantes, onde elas participam analisando os próprios relatos, e daí surgindo mais histórias.

Por isso, posteriormente, outros encontros foram propostos, e com os dados já transcritos e entregues à participante, eu solicitava que as participantes agrupassem suas Narrativas em categorias, elaborando assim anais e crônicas, como ilustrado na página anterior a cada uma das

Narrativas, como uma contracapa, visando serem disparadores de novos relatos e significados. Os anais são linhas do tempo onde são feitas “listagens das datas nas quais ocorreram os eventos marcantes das vidas [das participantes] no plano pessoal e profissional” (TELLES, 2002, p. 107) e as crônicas são “versões posteriores e mais elaboradas que os anais” (TELLES, 2002, p. 107). Por se tratar de uma pesquisa hermenêutica, não foi feito um número exato de entrevistas com cada participante, já que a totalidade de entrevistas se esgotava no momento em que participante e pesquisadora se sentiam contempladas com a lógica dos processos ali narrados (FLICK, 2004), de modo que com algumas, apenas três encontros foram suficientes e, com outras, até 6 encontros aconteceram.

Em relação às participantes, escolhi pessoas de biocorpo feminino que foram corporificadas a partir de uma lógica binária, sendo entendidas socialmente como inseridas na categoria *mulheres*. Foram pessoas que se sentiam envolvidas em processos desejanter, no sentido erótico-sexual, em relação a pessoas de mesmo biocorpo. Todas eram maiores de 18 anos devido às dificuldades éticas de busca por autorização para realização de entrevistas junto a menores de idade, especialmente pelo fato de seu erotismo ser frequentemente vivido na clandestinidade e nem sempre ser de conhecimento das famílias de origem de quem o vivencia. Ainda, foi levado em conta a interseccionalidade, aquilo que Oliveira (2007) salienta em seu texto sobre a formação de identidades a partir de diversos marcadores sociais como raça/etnia, classe social, orientação sexual, religião etc.. Embora essa autora utilize o conceito de identidade como central em seu trabalho, o que não é o caso desta pesquisa, é importante salientar que a vivência do erotismo dissidente não se dá da mesma maneira a depender dos marcadores sociais de diferença que nos categorizam. Assim, as identidades (*gay*, *lésbica*, *homossexual*, *bissexual*, *heterossexual*, *travesti*, *transexual*, *transgênero* e *intersexo*) cruzam-se com outras identidades, já que não se é, por exemplo, *lésbica*, *branca*, *rica* e *instruída*, do mesmo modo que se é *lésbica*, *negra*, *pobre* e *semi-analfabeta*. Na lógica desta pesquisa, o que é importante salientar é que não foi levado em conta estes marcadores enquanto constitutivos de uma identidade, mas sim como *referentes que articulam agenciamentos específicos*<sup>37</sup>, particulares e que têm efeitos nos processos de subjetivação e que foram utilizados como referentes analíticos na medida em que se apresentaram como significantes à pesquisa. Esses

---

<sup>37</sup> Guattari chama isto de “agenciamentos coletivos de enunciação” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 319). Para o autor, em essência, a linguagem é social e conecta-se diagramaticamente a realidades contextualizadas, não se tratando de uma produção a partir das pessoas individualmente. Assim, além das instâncias individuadas de enunciação, convém falar em *agenciamentos coletivos de enunciação*; e por coletivo não se entende um agrupamento de pessoas. Além de uma coletividade, “implica também a entrada de diversas coleções de objetos técnicos, de fluxos materiais e energéticos, de entidades incorpóreas, de idealidades matemáticas, estéticas, etc.”.

marcadores, levando em conta os processos somativos de estigmatização, irão regular maior ou menor vulnerabilidade, na perspectiva de atuação do poder (hetero)normativo ou da instauração de contra-poderes.

O recrutamento das participantes foi feito por meio da estratégia de *snow ball* (bola de neve) que consiste em localizar pessoas que possam colaborar com indicações, criando redes de referências e, a partir delas(es), chegar às pessoas de biocorpo feminino dissidentes sexuais que aceitassem ser participantes da temática em investigação. Assim, pedi para pessoas conhecidas ou amigas minhas, indicações de possíveis participantes, de modo que o contato foi feito (via email ou telefone). O *snow ball* está “relacionado com a confiança implícita da informação trocada entre pessoas da mesma rede de relações” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2000) e seu uso tem como objetivo intermediar contatos para facilitar os encontros, especialmente por ser a população pesquisada de grande invisibilidade no meio social. Tal como afirmam Houtzager, Gurza Lavalle e Acharya (2004, p. 26), o método *snow ball* “é eficaz para alcançar populações de difícil acesso ou identificar populações que permanecem invisíveis quando utilizadas outras técnicas de amostragem”.

Essa técnica *snow ball* é costumeiramente utilizada pela antropologia urbana para coleta de dados, sem prejuízo à amostra, desde que sempre se tenha em vista que as conclusões serão relativas àquele grupo. Esta técnica é importante já que garante a confiança entre as pessoas, visto que as participantes são indicadas por pessoas amigas ou conhecidas. Como não se trata de investigar tão somente as interações grupais, as Narrativas não correm grande risco de se tornarem homogêneas já que cada pessoa tem um modo particular de lidar com as situações da vida, são, portanto, histórias de vida diferentes.

O fato de ter morado em Assis desde o ano de 2001, quando iniciei meus estudos para a graduação em Psicologia somado ao fato de ser politicamente assumida como uma pessoa de biocorpo feminino que se relaciona com pessoas de biocorpos femininos acabou me fazendo um tanto popular. Isso contribuiu com este conhecimento de pessoas dissidentes sexuais também os fatos de: estar intrinsecamente ligada a grupos de circulação de mulheres dissidentes sexuais como no futsal da UNESP, com jogadoras ou ex-jogadoras do time de futebol, voleibol e handball da cidade de Assis, ter uma íntima relação com a cena noturna de Assis, sendo frequentadora de bares e festas de socialização de pessoas dissidentes sexuais e de gênero, tanto da UNESP quanto pessoas nascidas na cidade e região, ter contato com pessoas interessadas academicamente pela temática de gênero e sexualidade e na militância da ONG NEPS, muitas delas (eu diria a maioria) também

dissidentes sexuais. Diante disto, não foi difícil conhecer muitas mulheres dissidentes sexuais, de diferentes classes sociais, níveis de escolaridade, cores, filiações religiosas e até etárias.

Dentre as participantes, apenas duas delas eu havia conhecido bem antes do empreendimento da pesquisa, em situações de socialização noturna em ambientes mais frequentados pelo público dissidente sexual. Mantínhamos contato relativo, às vezes saindo com grupos de amigos em comum para espaços de socialização. Com as demais, quatro delas eu sabia quem eram, mas não tinha contato íntimo: duas delas eram namoradas de duas amigas minhas; uma foi “caso” de uma amiga; e uma era ex-frequentadora do Projeto Café com Bolachas. E três delas eu não conhecia: uma delas foi indicada por uma das participantes; uma era vizinha de uma grande amiga que tinha percebido aos arredores de sua vizinhança que ali morava um casal de mulheres; e uma me foi apresentada por amigas dissidentes sexuais da UNESP.

Para as que eu não tinha contato, fiz o contato inicial através das pessoas que eu conhecia, pedindo que elas falassem que tinham uma amiga que estava fazendo uma pesquisa de doutorado sobre homofobia, e que falassem além de quem eu era, que eu “era” – que sou dissidente sexual. A maioria delas já sabia quem eu era – “estudante da UNESP”, “Psicóloga da UNESP”, “lésbica”, “namorada da fulana”, “ex-namorada da ciclana”, “amiga ‘do babado’ da beltrana”. Isso certamente as deixava à vontade para falar sobre suas vidas pessoais, pois nos igualava, e a proposta de falar sobre a homofobia, sobre as dificuldades, surgia como uma válvula de escape para dar vazão talvez a discursos que não tiveram uma atenção positivada no momento em que ocorreram, que não foram problematizados, que não foram devidamente ouvidos e trabalhados subjetivamente. Durante as entrevistas, nossas experiências em comum facilitavam o diálogo, de modo que eu reconhecia com bastante facilidade o contexto que elas me apresentavam e também acabava por partilhar e alguns momentos situações que eu mesma passei, apresentando uma interlocução de confiança, compartilhamento de experiências, solidariedade e empatia. Em diversas circunstâncias, especialmente nos encontros com Rafaela (27), Júlia (19) e Solange (34), as participantes acabavam expressando bastante emoção. Elas se emocionavam, e eu obviamente também me emocionava junto com elas. Ainda, todas elas eram pessoas que me pareceram ser amáveis e “de bem com a vida”.

Com todas elas, sugeri que elas escolhessem o local da entrevista, que ocorreram ou na casa de uma amiga em comum que não ficava presente durante a entrevista (com o devido cuidado do sigilo), ou em suas próprias residências, muitas vezes com interpelações de suas companheiras.

Procurei uma amostra mais heterogênea (diversificando marcadores sociais de referência como de classe, idade, raça/etnia e nível de escolaridade) de participantes. Assim, as entrevistas procuraram dar voz a essas pessoas, proporcionando-lhes visibilidade e identificando suas estratégias de contra-poder, visto que, como a linguagem é social, a voz de uma pessoa é a voz de uma multidão.

Em relação à quantidade de participantes, foram entrevistadas nove pessoas de biocorpo feminino que cresceram ou passaram a maior parte de suas vidas na cidade de Assis e região e uma das Narrativas tratou-se da minha própria história de vida, que também vim do interior do Estado de São Paulo, somando um total de dez Narrativas. Não conseguimos alcançar a meta inicial de entrevistar duas pessoas com mais de 60 anos, pois esta população é ainda mais invisibilizada e reclusa à participação em pesquisas comparativamente às mais jovens. Porém, com os resultados alcançados, a importância de levar em conta o marcador geracional na coleta de dados pôde garantir a diferença que por ventura a técnica de *snow ball* pudesse trazer em termos de homogeneidade, bem como deu uma visão de temporalidade e contextualidade às vivências.

Entendendo que a produção dos modos de subjetivação está impregnada dos valores, regras e hábitos culturais, a transmissão oral das participantes apresentou “meandros de um imaginário social e coletivamente construído, mas cuja apropriação se dá de forma individual” (SANTOS, 1998, p. 94). As Narrativas de Histórias de Vida (TELLES, 1996; SANTOS, 1998; JOSSO, 1999; CLANDININ; CONNELLY, 2000) dão “legitimidade à mobilização da subjetividade como modo de produção de saber e à intersubjetividade como suporte do trabalho interpretativo e de construção de sentidos para os autores dos relatos” (JOSSO, 1999, p. 15). Ainda, “no momento em que uma pessoa transforma sua experiência em relato, já está filtrando e estabelecendo ligações com o universo cultural que lhe está internalizado” (SILVA, 2000a, p. 27).

Já no ato de escrita de minha própria Narrativa, e entendendo-me também como participante desta pesquisa, a tarefa foi a de evocar lembranças e avaliar a importância das minhas experiências relacionadas à temática desta pesquisa: pensando nas práticas formativas que vivi, os domínios exercidos sobre mim e sobre os outros, situações que marcaram decisões e questionamentos, as interações com as pessoas, as coisas e os lugares, as barreiras e os sentidos produzidos para mim e o que suponho ser os sentidos para as pessoas ao meu entorno, entre outras experiências que julguei relevantes. Assim, diferentemente do ato de ouvir, realizei o ato de confrontar minhas lembranças (algumas que eu já havia muitas vezes contado), mas busquei, sempre que possível, criar sentido de narração para minha história de vida. Foi a Narrativa mais difícil de desenvolver, e a última que

escrevi, apesar de ser a primeira apresentada no prefácio deste trabalho. A dificuldade na escrita está no fato que as revisões são intermináveis. O texto é vivo.

### **Aspectos éticos do estudo**

As coletas de histórias foram realizadas individualmente. Nenhuma foi nominal (os nomes utilizados são fictícios, escolhidos pelas próprias participantes ou, quando elas não desejavam fazer tal escolha, por mim mesma como pesquisadora), de forma que não é possível identificar a fonte pessoal das informações nelas contidas; as mesmas ocorreram em espaços que melhor conviesse às participantes, livres de significantes influências externas. Todas as participantes foram notificadas *a priori* de que a participação na entrevista não era obrigatória, e sim uma colaboração voluntária, bem como que podiam se retirar da entrevista e/ou do estudo no momento em que desejassem; que não haveria qualquer forma de remuneração, benefício e/ou prejuízo em participar da pesquisa; e que suas identidades pessoais seriam mantidas em sigilo. Da mesma forma, foi assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) sobre a pesquisa e sobre a utilização dos dados, bem como a explicitação do sigilo e dos aspectos éticos de acordo com a Resolução nº 196 do Conselho Nacional de Saúde e foi feito o encaminhamento para o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual Paulista de Assis-SP.



## I – O TERRITÓRIO EXISTENCIAL DAS PARTICIPANTES

Para conferir uma dimensão histórica às Narrativas de Histórias de Vida das participantes da pesquisa, contextualizarei aqui algumas particularidades da região pesquisada, considerando, inclusive, algumas intersecções especialmente de geração e espaço geopolítico associando-as à noção deleuziana de território<sup>38</sup>. Todas as especificidades da região (localização geográfica, existência de universidades, existência de uma ONG de apoio à diversidade LGBT, tradição religiosa, dinâmica cultural etc.) constituem práticas e discursos que atravessam os modos de subjetivação compondo, assim, também, os territórios existenciais das participantes. É o estabelecimento de territórios existenciais os quais permitem às participantes contar suas histórias de vida, sobre as quais são produzidas as Narrativas. É um espaço, um contexto, um modo de vida e de relações que elas reconhecem e, por isso, têm propriedade para falar sobre.

Silva (2000a) problematiza a noção de território, falando do espaço urbano. Segundo ela, as relações sociais não são apenas produzidas por formas materiais e funcionais, mas também são “marcadas pelos códigos e símbolos que se constroem na vida cotidiana e que estabelecem um sentido particular no processo de produção da cidade” (SILVA, 2000a, p. 9). Assim, articulando a noção de territórios existenciais das participantes com o espaço escolhido para a pesquisa (Assis e região), levo em conta a dimensão subjetiva da relação entre as pessoas, entendendo que elas “vivem o lugar através de suas culturas que, por sua vez, influenciam suas experiências e ações” (SILVA, 2000a, p. 17). Por isso, observaremos nas Narrativas modos diferentes de agir, pensar e sentir das participantes diante de situações similares. Em seus territórios existenciais, as pessoas mantêm uma relação com o espaço objetivo, produzindo significados associados a contextos específicos, nos quais, em suas inter-relações, elas estão sendo permanentemente reconstruídas corporal e subjetivamente, ou seja, estão constantemente em processos de desterritorialização e reterritorialização. Isso nos faz entender que os territórios são dinâmicos e não têm contornos definidos, porque compostos, sobretudo, por espaços subjetivos. Silva (2000a, p. 22) diz que:

A cidade, portanto, pode ser vista como um mosaico de territórios estabelecidos de maneira simultânea e sobreposta, como uma teia de relações entre os grupos e indivíduos. O território destas relações será diferente em função do aspecto social a partir do qual tal território é constituído.

---

<sup>38</sup> Cf. p. 53.

A partir dessa visão de território, Silva (2000a, p. 21) fala que “poderemos compreender como os grupos sociais ordenam e sistematizam o seu mundo [...] e o tipo de poder que influencia suas ações e que marcam suas opções e comportamentos em relação ao espaço e a constituição dos territórios urbanos”. A estratégia é buscar avaliar como funcionam os mecanismos de exclusão e de produção de micropolíticas – já que “os grupos que fazem parte de uma territorialidade resistem, estabelecem pactos e influenciam a formação de outros territórios” (SILVA, 2000a, p. 23) – em cidades pequenas, interioranas, na região de Assis.

A cidade de Assis, com menos de 100 mil habitantes, por ser maior dentre as demais, acaba por ser cidade referência para pessoas que moram nos pequenos municípios ao redor, tanto para o estudo após a maioridade das pessoas que vivem e se direcionam para a região de diversos lugares do país (sendo sede de quatro faculdades<sup>39</sup>), quanto para o lazer e a formação de vínculos de amizade e erótico-afetivo-sexuais. Em relação às pessoas dissidentes sexuais, a referência se torna ainda maior devido a questões referentes à (in)visibilidade, especialmente quando se trata das pequenas cidades que rodeiam a cidade de Assis. Como pontua Silva (2000a), em cidades pequenas, o comportamento das pessoas está sempre sujeito a uma determinada forma de vigilância e controle. A autora afirma que a pessoalidade<sup>40</sup> estrutura a vida cotidiana espacial e temporalmente, tanto no ambiente familiar como fora de casa. A “‘vizinhança’, [...] os bares, lanchonetes, salões de baile, salões paroquiais, ou campos de futebol de várzea [...] nas pequenas cidades ‘todo mundo conhece todo mundo e se mete na vida de todo mundo’.” (SILVA, 2000a, p. 25).

Nos anos 1950, era muito comum que as pessoas dissidentes da heteronormatividade oriundas do interior se articulassem em um verdadeiro êxodo para cidades grandes por não corresponderem aos modelos de sexualidade e de gênero impostos (ERIBON, 2008; GREEN, 2000; VIEIRA, 2010). Observa-se na região que ainda existe esta tendência, das pessoas dissidentes de gênero e sexuais a deslocarem-se de suas cidades de origem visando um anonimato, e quando não é possível mover-se para um grande centro urbano, acabam por distanciar-se, pelo menos, da cidade onde residem seus familiares. Essa saída da cidade de origem para a vivência do erotismo com mais liberdade ocorreu com Milla (48), com sua irmã e sua amiga da adolescência, com Helena (46), com Alexandra (20), com Carla (42) e seu irmão, com Júlia (19), comigo mesma, e era uma opção

---

<sup>39</sup> Pública: Universidade Estadual Paulista (UNESP). Particulares: Universidade Paulista (UNIP), Fundação Educacional do Município de Assis (FEMA) e Instituto Educacional de Assis (IEDA).

<sup>40</sup> Segundo Silva (2000), pessoalidade está relacionada ao código de relações sociais e práticas que se desenrolam entre pessoas que são sempre identificadas com particularidades, reconhecidas e localizadas social e espacialmente, sendo, portanto, oposta à ideia de anonimato.

de Bárbara (30) caso assumisse um relacionamento sério com uma mulher, como veremos nas Narrativas.

Porém o erotismo entre pessoas de mesmo biocorpo não é um fenômeno das grandes cidades (ERIBON, 2008). Os dissidentes sexuais e de gênero, diferentemente de meio século atrás, passaram a se apropriar dos espaços urbanos do interior dos estados, criando possibilidades de encontro, de socialização e de viver. Nos diversos interiores do Brasil há *gays*, lésbicas, transexuais que vivenciam a homofobia com rechaço da família, da igreja, da vizinhança e, nestes espaços, constroem seus modos de subjetivação. Diante da homofobia, as pessoas que vivem relações/práticas eróticas dissidentes da heteronormatividade permanecem em sua maioria na clandestinidade e o grande diferenciador do modo de experienciar a dissidência erótica é a paradoxal pessoalidade/invisibilidade.

As participantes de mais idade, que cresceram em Assis por volta dos anos 1970 e início dos anos 1980, disseram não ouvir sequer a palavra *homossexual* ou qualquer menção a relacionamento entre pessoas de mesmo biocorpo durante suas infâncias até a juventude. Nem mesmo na mídia aparecia qualquer discussão sobre a temática, de modo que veremos falas como: “*a gente não pensava nisso, não lembro dos outros falar quem era gay, sapatão, nossa, nessa época nem sonhava, não via muito essas coisas*” (Milla, 48) ou “*Aos ouvidos da gente, jamais! Eu não tinha no meu vocabulário essa palavra ‘homossexual’ ou uma palavra que ia definir esse relacionamento*” (Helena, 46). Felizmente, suas relações ocorreram para elas como pertencentes ao domínio do diferente, e não da anormalidade.

Entretanto, na década seguinte, o alcance da estigmatização das dissidências da heteronormatividade como doença se estendeu dos centros médicos até a região de Assis, o que se apresenta no desespero de Solange (34), adolescente no início da década 1990, acreditando ter alguma enfermidade mental por sentir atração por uma mulher. Por um lado, havia um silenciamento sobre esse assunto e, por outro, a negatividade sobre esse modo de existência já havia interpelado seus modos de subjetivação, de modo que ela só passou a se sentir sã quando conheceu várias garotas que sentiam o mesmo que ela logo que entrou para um time de futebol feminino no final da adolescência. Na mesma época, Carla (42), que tinha amigas que assumiam sua dissidência erótica na adolescência e juventude em uma pequena cidade ao lado de Assis, também recusou com veemência seu desejo erótico dissidente sob o estigma da loucura. Bárbara (30), que vivenciava a heterossexualidade na época, não ouvia falar sobre relações entre mulheres, apenas entre homens.

Mesmo entre as mais jovens participantes da pesquisa, a invisibilidade ainda persistia na história de Alexandra (20), referindo-se a meados dos anos 2000 em uma pequena cidade da região de Assis em que cresceu, dizendo: *“Eu nunca vivi num lugar que me possibilitasse ter discussões sobre homossexualidade”*. Ou Júlia (19), aos 16 anos, na cidade de Assis no ano de 2006, pensando: *“Nossa, será que é só eu? Acho que só eu no mundo gosto de mulher. Mais ninguém gosta de mulher”*. Do mesmo modo, Aimée (23), aos 15 anos, em 2002 na cidade de Assis, comentando com a colega: *“Eu não conheço nenhuma menina que fica com menina. Eu acho que eu sou a única”*. Isso nos mostra a ação da invisibilidade sobre o erotismo dissidente da heteronormatividade, especialmente em relação às pessoas de biocorpo feminino.

Algumas participantes consideravam que o preconceito existia tanto em grandes quando em pequenas cidades, porém, o que mudava a forma de vivenciar o erotismo era a pessoalidade, que acabava por agir negativamente sobre as pessoas dissidentes, produzindo maior manifestação homofóbica e conseqüentemente levando essas pessoas a assumirem relações em profundo segredo:

*Quanto menor a cidade, mais você fica sabendo da vida do outro, mais se comenta da vida do outro. [Diferentemente, nas cidades grandes] é uma pessoa que você vai ver agora e que você não vai ver de novo, que você não sabe o nome, não sabe de que família que é, filho de quem, onde trabalha. (Solange, 34)*

A pessoalidade acabava facilitando a identificação dos dissidentes sexuais de modo que, revelados, os mesmos ou acabavam por viver relações extremamente clandestinas, ou assumiam uma postura mais combativa frente às discriminações. A suspeita e não confirmação da dissidência erótica acabava por acionar as falácias não direcionadas, enquanto a exposição acionava mecanismos mais diretos de homofobia (insultos e agressões). Claro que isso não é característica peculiar à cidade de Assis, nem às cidades de 100 mil habitantes. Em pequenos municípios ou em grandes cidades, o que faz sentido nesta situação é que, quanto menos à vontade os dissidentes sexuais estão em expressar seu erotismo, em pendências de subentender uma heterossexualidade (para sua família ou em seu espaço de trabalho), ou de resistir à opressão, maior é a expressão homofóbica e menos constrangidos se sentem os manifestantes da discriminação em expressá-la.

Dentro de uma análise geracional, entre as participantes da pesquisa de mais idade, os discursos sobre a dissidência erótica eram elucidados em suas vidas cotidianas de modo superficial, visto que elas também pouco expunham o erotismo dissidente publicamente. Por exemplo, Milla (48) disse que, para ela, ninguém nunca perguntou diretamente sobre o fato de ela se relacionar com mulheres, nem mesmo sua própria mãe, o que também acontecia com Helena (46) e Carla (42).

Milla disse que “*parece que o povo tem medo*”, e poderíamos traduzir exatamente isso: medo de ouvir o que se quer silenciar, de ver aquilo com o que não se quer deparar. Pois, ouvindo e vendo, cria-se legitimação daquilo que não quer que se legitime – retira-se do terreno da abjeção.

Em contrapartida, entre as mais jovens, que tendiam a expor mais publicamente a dissidência erótica, o discurso era direcionado a elas com maior frequência, existindo questionamentos sobre suas experiências eróticas e embates homofóbicos. Essa mudança – da indiferença ao questionamento ou à agressão – provavelmente foi consequência da política de visibilidade das diversidades sexuais e de gênero no Brasil a partir da década de 1980. Enquanto em diversas partes do mundo as políticas de visibilidade das dissidências da heterossexualidade se iniciaram a partir do período Pós-Guerras, e mais potencialmente a partir da década de 1960 com o movimento de “Liberação Gay” (PRECIADO, 2000), no Brasil, esse movimento foi atrasado devido à Ditadura Militar (GREEN, 2000), tendo emergido apenas no final da década de 1970 o primeiro grupo organizado de dissidentes sexuais no Brasil<sup>41</sup>.

Devido à invisibilidade, o modo como pessoas dissidentes sexuais se conheciam na região era muito similar à técnica de recrutamento *snow ball* desta pesquisa – um conhece o outro, que apresenta para um terceiro, para uma quarta, e assim por diante. E, justamente devido à pessoalidade já citada por Silva (2000), segundo algumas participantes, os vínculos de amizade formados no interior acabavam sendo mais íntimos que entre pessoas de cidades maiores, criando uma maior solidariedade. Os relatos também mostraram a dificuldade expressa pelas participantes de formar vínculos mais íntimos com pessoas que vivenciavam a heterossexualidade, devido ou à dificuldade de falar sobre sua vida pessoal em assuntos que acabavam trazendo a dissidência erótica para a visibilidade (com quem morava, com quem saía, o que fez e onde foi no final de semana, se estava apaixonada, se *ficava*, namorava ou se relacionava com alguém) e porque, com frequência, sentiam a clara rejeição quando traziam o assunto à tona.

Insultos como este e várias situações constrangedoras foram relatadas pelas participantes: serem apontadas e olhadas com risinhos, deboche, assombro, assédio ou desaprovação. Ainda, com frequência era pedido às pessoas que expressavam qualquer atitude que pressupusesse o erotismo dissidente no espaço público (em bares e espaços de lazer), que se retirassem do ambiente.

Outra particularidade das histórias de vida das participantes foi que aquelas que demoravam mais a se permitir à vivência do erotismo com alguém de mesmo biocorpo ficavam mais tempo morando com os pais, muitas até bem após a maioridade. Isso talvez seja influência da persistência

---

<sup>41</sup> Tratava-se do o grupo SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual, fundado em 1978, na cidade de São Paulo.

hegemônica da subjugação do feminino somada à lentidão da interpelação de sentidos dos movimentos feministas nos modos de subjetivação de pessoas que vivem em cidades no interior dos Estados. Especialmente para aquelas que eram jovens na década de 1980 (como Milla (48), Helena (46) e Carla (42)), a saída da casa dos pais ocorria tradicionalmente com o matrimônio, o que era uma exigência da família, e era preciso certo esforço pessoal para trabalhar, enfrentar o estigma e sair de casa solteira. Algumas participantes permaneceram sob a guarda da família, com uma forte expressão da dominação às vezes do pai, às vezes da mãe, às vezes de ambos – atitudes muitas vezes corroboradas e apoiadas pelos irmãos –, e também devido à dependência financeira, até mais adultas. Em contrapartida, a consciência do erotismo dissidente e a decisão de vivê-lo com mais liberdade atuava fortemente na iniciativa de sair de casa, bem como a homofobia da família, especialmente entre as mais jovens que tendiam a se assumir para os familiares. Ainda, os pais das mulheres mais velhas pareciam negar a dissidência erótica das filhas, enquanto das mais jovens pareciam querer descobrir e depois esquecer que era verdade.

Outra característica fundamental da região abrangida é a religiosidade, predominantemente católica e evangélica, que é um forte instrumento do poder normativo da heterossexualidade. Os preceitos fundamentalistas destas religiões, geralmente excluem pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero, segregando-as, apontando-as como pecadoras, tentando corrigi-las de modos diversos. Os argumentos contra esse modo de existência pautados em uma religião fundamentalista, geralmente manifestos junto aos grupos religiosos ou dentro das famílias, são apontados em quase todas as Narrativas, em algumas de modo bastante dramático. Além disso, há algumas Igrejas ou famílias religiosas que dizem aceitar o membro dissidente de gênero ou dissidente sexual aparentando uma aceitação inicial, mas sob a condição de uma “reversibilidade” de tais pessoas à heterossexualidade ou o comportamento “adequado” (ou seja, a não prática erótica dissidente, seja de modo abrangente, ou ao menos em público), o que observaremos espacialmente nas histórias de Carla (42) e Rafaela (27), e nuances disso nas outras histórias.

Como já dito, a região é distanciada dos grandes centros urbanos (distante aproximadamente 450 quilômetros da cidade de São Paulo). Porém, o grande diferencial da região para as pessoas dissidentes que lá residem é a existência da Universidade Estadual Paulista – UNESP.

A Universidade Estadual Paulista de Assis-SP recebe anualmente estudantes de diversas partes do Estado de São Paulo e do país, o que resulta em uma forte troca cultural dentro do campus nas experiências interpessoais, contribuindo para o acesso à diversidade. Majoritariamente com cursos das Ciências Humanas (História, Psicologia e Letras), a universidades traz à tona discussões

sobre o poder, as sociedades disciplinares, a des-naturalização do comportamento humano e o combate às opressões. Ainda assim, observa-se no campus uma hipocrisia em relação à sexualidade não-normativa denunciada nas falas de Alexandra (20) e Bárbara (30), que participavam deste contexto acadêmico, e também por meu relato e opinião pessoal como aluna da UNESP desde o ano de 2001 e pesquisadora e participante da pesquisa.

Porém, aparentemente, este espaço parece ser um ambiente mais arejado para experimentações e questionamentos sobre a heteronormatividade, porque, neste contexto, discriminar e ser homofóbico são atitudes ultrapassadas, nada politicamente corretas, e até sinônimo de alienação. Acredito que em relação à temática das dissidências sexual e de gênero, a existência da UNESP é diferencial por um motivo mais ímpar. No ano de 1996, Assis, e mais especificamente a UNESP, ganhou uma pessoa que se articulou com outra que já vinha potencialmente causando estremecimentos nos discursos sobre as normativas da sexualidade nesta região desde a década de 1980. Vejo essas duas pessoas como incontestavelmente os grandes articuladores da promoção de direitos das pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero e da luta contra a homofobia na região, que são os professores Fernando Silva Teixeira-Filho (meu amigo e orientador desta pesquisa) e Wiliam Siqueira Peres (também meu amigo e colaborador desta pesquisa). Eu, fazendo o curso de graduação em Psicologia, acredito que só fui ter conhecimento real sobre a temática do erotismo dissidente e da Militância LGBT, primeiramente por ter me interessado pela temática de Estudos e Gênero, Feminismos, Diversidade Sexual e Teoria *Queer* e, sem o que não teria sido possível, pela atuação desses dois professores singulares no curso de Psicologia da UNESP de Assis, que coordenam o grupo GEPS – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades – do qual faço parte. Através do GEPS, atuamos no meio acadêmico promovendo grupos de estudos, pesquisas e especialmente eventos voltados para a área dos Estudos de Gênero, Sexualidades e Estudos *Queer* que, a meu ver, faz todo um diferencial no olhar sobre a diversidade dentro do campus da UNESP de Assis, e sob a formação dos graduandos e pós-graduandos desta Unidade. O “despertar” nas Disciplinas de Fernando e Wiliam, que à época era de “Psicologia da Personalidade” (e atualmente instaurada como uma Disciplina obrigatória no curso de Psicologia chamada “Psicologia, gêneros e processos de subjetivação”) me encaminharam para estágios e eventos que me ampliaram o leque teórico e prático sobre Gênero e Sexualidade, além da Iniciação Científica orientada por Fernando e financiada pela FAPESP, assim como o Mestrado e esta pesquisa. Dois estágios em especial que vale a pena citar foram os desenvolvidos também com o professor Fernando e outro com o professor, também convidado para a Banca de Defesa desta

pesquisa, Leonardo Lemos de Souza, onde pude abordar junto com meus colegas a temática da Educação Sexual em ambientes escolares com alunos e professores nos anos de 2004 e 2005. Ainda, eventos como os Seminários Fazendo Gênero (UFSC), Congressos da Associação Brasileira de Homocultura (ABEH) e os seminários promovidos pelo GEPS Pensando Gênero em suas edições I, II e III, nos quais estive na organização, também me permitiram interlocuções valiosas sobre a temática.

Do mesmo modo, as participantes da pesquisa concordavam que a única universidade onde as pessoas dissidentes sexuais pareciam sentir mais liberdade para expressar afeto e erotismo em público na cidade de Assis era a UNESP. As participantes da pesquisa que fizeram graduação completa ou incompleta em outras faculdades da cidade ou região disseram não assumir-se no meio acadêmico. Solange (34), por exemplo, vivia uma vida dupla, vivenciando seu erotismo com pessoas de biocorpo feminino entre amigos íntimos e, na faculdade, fingia ter um namorado.

Ainda, com a atuação dos professores Fernando e Wiliam, a região de Assis ganhou o NEPS (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades), uma organização não governamental que trabalhou com o público LGBT desde outubro de 2000 até janeiro de 2013 e que teve como princípios fundamentais o estudo, pesquisa, intervenção e extensão em sexualidades, gêneros, políticas públicas nas áreas de saúde, educação e Direitos Humanos. O NEPS atuava na sociedade de Assis e região com projetos ou ações pontuais, visando à equidade entre os gêneros, de raça/etnia e de direitos, laicidade do Estado, minimização da homofobia, valorização das diferentes manifestações culturais, entre outros objetivos. A ONG também buscava esclarecer as pessoas que vivenciam o erotismo dissidente de seus direitos civis, divulgando implementação de leis e os avanços legislativos e políticos na área da diversidade sexual, como divulgando a Lei Estadual 10.948/2011<sup>42</sup> que proíbe a discriminação de clientes dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero em espaços públicos ou privados.

Nessa ONG ainda existiu um Centro de Referência em Direitos Humanos LGBT que buscava suprir as demandas da população sobre a qual recai a discriminação homofóbica. Carla (42), Aimée (23) e Alexandra (20) tiveram contato frequente com as atividades do NEPS. Rafaela (27) tinha conhecimento, não participava, mas buscou apoio jurídico e psicológico junto ao NEPS em uma situação específica, Solange (34) participou de eventos pontuais organizados pela ONG, e Helena (46), Milla (48), Bárbara (30) e Júlia (19) tinham ouvido falar das ações do NEPS na cidade de Assis, especialmente sobre a promoção de duas Passeatas LGBT no centro da cidade.

---

<sup>42</sup> Lei do Estado de São Paulo n.º 10.948, de 05 de novembro que 2001, que dispõe sobre as penalidades a serem aplicadas à prática de discriminação em razão de dissidência erótica, de autoria do Deputado Renato Simões (PT).



É importante sublinhar que este “interior” veio se tornando diferenciado com a presença do NEPS e da UNESP como um terreno mais liberal em relação à vivência da dissidência erótica, bem como diversas intervenções políticas públicas, caracterizando-se em um espaço que permite a emergência desses modos de existência dissidentes da normativa tradicional. Tornou-se, portanto, um lugar com características de cosmopolitismo em um contexto que poderíamos chamar de “pós-interiorano”.

Segundo Appiah (2008), o ideal de cosmopolitismo originário do filósofo Kant consiste na ideia de que qualquer indivíduo teria direitos jurídicos e políticos em qualquer lugar do planeta, independentemente de sua nacionalidade, enquanto partícipe de uma sociedade mundial. Appiah (2008) amplia o conceito de cosmopolitismo nesta perspectiva apresentando a tendência contemporânea do culturalismo, introduzindo o conceito de relativismo a partir da concepção de diferentes grupos e tribos ao redor do mundo. A ideia principal debatida por Appiah (2008) está na aceção de que “podemos estar verdadeiramente envolvidos com os costumes de outra sociedade sem aprová-los, quanto mais adotá-los” (APPIAH, 2008, p. 25 *apud* SALATINE, 2012, p. 166). Isso quer dizer que podemos conviver com pessoas dissidentes da heteronormatividade, inclusive nos envolver com a militância e com a “cultura *gay*” sem necessariamente adotar a dissidência erótica para nossas vidas pessoais.

Appiah (2008) não refuta a ideia de que desentendimentos (especialmente no que diz respeito a conflitos morais) podem ocorrer neste contato cosmopolita, visto que isto é comum em qualquer grupo onde existam pessoas diferentes, assim como dentro de uma instituição de trabalho ou em uma família. Porém, o próprio autor afirma que, para o convívio social e político, é preciso buscar a concordância apenas no que se refere a questões práticas, e não fundamentais, ou seja, convivência não implica em mudança. Implica apenas em fazer daquele que era imaginário, real e presente.

Os contra-cosmopolitas seriam, então, aquelas pessoas que defendem uma ética de universalismo sem tolerância, calcada na uniformidade de um modo de vida (a ética heteronormativa, por exemplo), enquanto o cosmopolitismo se calca no pluralismo e na tolerância. O autor questiona: “o que eu gostaria que me fizessem a mim tendo em conta as crenças e valores dos outros?” (APPIAH, 2008, p. 72 *apud* SALATINE, 2012, p. 167). Ou seja, sua proposição é que sejamos gentis com os estranhos para que possamos conviver em conjunto, o que é algo que parece estar se tornando possível em alguns espaços da cidade de Assis.

Estes espaços neo-interioranos permitem a emergência de novos modos de existência que pouco se assemelham ao espaço do consumo dos grandes centros urbanos. Em Assis, havia, no momento em que foi realizada esta pesquisa, uma casa noturna (*The Bulc*, antiga *Dama de Paus*) e festas esporádicas voltadas a esse público. Todavia, diferente da ideologia do consumo *gay* dos encontros nas boates e dos espaços de consumo, outros espaços de sociabilidade e construção dos sujeitos se apresentam às pessoas na região de Assis: nos bares preferidos dos dissidentes; nos churrascos nas casas de amigos (VIEIRA, 2010) e nas festas de república (sempre abertos a convidados de convidados), nas festas da UNESP e do “barzinho da faculdade” (Ex-tensão) frequentado principalmente por universitários, nas interações entre jogadoras do time de futebol e outras meninas do esporte, em interlocução com o grupo de estudos da Universidade (GEPS), nos eventos sobre a temática da diversidade sexual e de gênero promovidos, e nas ações de militância da ONG NEPS. Trata-se de um interior diferenciado, que permite a emergência de modos de existência da diversidade.

Segundo o relato das participantes, desde o início da década de 1990 existiram vários barzinhos e espaço de lazer noturnos (que inauguravam e fechavam depois de um tempo) aos quais as pessoas dissidentes sexuais frequentavam com mais assiduidade, tomando-os pontos de referência. Alguns destes espaços acabavam sendo reconhecidos como marcadamente “espaços *gays*”, tanto para as pessoas que vivenciavam a heterossexualidade (simpatizantes ou não) como para o público dissidente sexual e dissidente de gênero frequentador, ou, ainda, como “*bar de entendido*” para os frequentadores (como o bar *Lua Nua*, citado por Milla (48), e por Helena (46)). Assim, eram lugares que não perderam sua identidade pública, mas que foram apropriados pelos dissidentes (VIEIRA, 2010). É interessante notar como em Assis e região, e nos mais diversos espaços do globo, a noite é marcadamente um período de sociabilidade de pessoas que vivenciam o erotismo dissidente. Como Vieira (2010, p. 11) apontou em seu estudo em Coimbra, Portugal:

A ‘noite’ é por excelência, o tempo de sociabilidade mais importante dessa comunidade, em função dos ritmos do quotidiano hedonista das cidades contemporâneas e de o facto de a noite permitir um menor controle social. Neste sentido, ‘sair à noite’ ou ir ‘beber um copo’ é um elemento fundamental das sociabilidades (homo)sexuais ao promover formas de encontro longe dos modelos clássicos de controle e devir social: a família e o emprego.

Foras destes espaços neo-interioranos, nos bares tradicionais da cidade, as expressões eróticas entre pessoas de mesmo biocorpo ocorriam dependendo da ocasião – se parecesse seguro (no sentido de evitar constrangimentos, agressões verbais ou mesmo físicas); na não presença de

pessoas que pudessem de alguma forma se utilizar do conhecimento da dissidência erótica para prejudicá-las (geralmente diante de colegas de trabalho e de familiares).

Infelizmente a ONG NEPS e as ações do GEPS via UNESP não deram conta de acessar grande parte da população de Assis e região, seja a população nativa da região ou os estudantes universitários (independentemente de suas vivências eróticas), porém, a dinâmica de atuação em rede muda expressivamente algumas histórias de vida, de modo que algumas pessoas brincam com frases como: “*Assis é super gay*” ou “*Jogaram semente de sapatão em Assis*”.

Contudo, em cidades do interior, o erotismo dissidente não é um assunto de pauta positiva nos discursos cotidianos, nada se fala sobre o que o Movimento LGBT e o Movimento de Lésbicas promoveu e/ou vem promovendo, e limitadas são as informações que vão a público sobre o que ocorre nos debates, nos grupos de reflexão, nos seminários, nos encontros acadêmicos, nas atividades culturais e até nas ações de rua do movimento político LGBT dos grandes centros urbanos. Sabemos bem que as discussões e propostas do movimento social e da academia não estão necessariamente ligadas ao que é patente na vida cotidiana (MISKOLCI, 2009b).

Falando mais especificamente sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino, com o SENALE (Seminário Nacional de Lésbicas – um evento bastante desconhecido), se instituiu o dia 29 de agosto como Dia da Visibilidade Lésbica, uma data lembrada apenas entre militantes LGBT e poucos acadêmicos ou afins. Quase ninguém fora desse circuito sabe o que se comemora nesta data. Dentre as participantes, nenhuma delas tem esta informação. Muito da referência do que se poderia chamar de “cultural homossexual” entre elas é baseada em uma “cultura *gay*”, ou seja, referenciada no erotismo masculino, que traduz claramente a dominação masculina existente inclusive entre os dissidentes (PINAFI, 2008). Nesse contexto, as mulheres dissidentes sexuais produzem seus modos de subjetivação no entrecruzamento da “cultura *gay*” e da “cultura feminina” – criando modos de existência bastante múltiplos. Se por um lado existe a valorização da família e do casal monogâmico diante da produção da feminilidade em seus corpos, por outro há a interpelação da liberdade sexual diante da cultura *gay*, essencialmente masculina. Lembremos que “tradicionalmente, o movimento LGTB no século XX, em sua maior parte formado por homens gays, valorizou a expressão do desejo masculino livre, opondo-se à ideia de casal” (GROSSI; UZIEL; MELLO, 2007 p. 10) – ideia que é mais valorizada pelas mulheres independentemente da qualidade do erotismo que vivenciam.

No cotidiano em Assis e região, os discursos sobre o erotismo dissidente ouvidos pelas participantes eram referentes à Parada LGBT (algumas vezes vista como um tipo de Carnaval *gay*),

sobre raros personagens dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero nas novelas, reportagens e documentários e sobre os espaços de socialização direcionado ao público dissidente da heterossexualidade – incomuns nas pequenas cidades do interior. Júlia (19), no ano de 2010, sentia a falta dessa exposição da dissidência erótica na mídia (televisão, rádio, jornal, revista, filmes) de forma significativa. Ela desejava que se falasse sobre essa tópica em canais abertos, e não apenas em programas específicos, direcionados, e em horários pouco acessíveis ao público:

*Sabe, põe na Globo, de tarde, alguma coisa relacionada. Não é todo mundo que assiste à Globo, não manipula todo mundo? Manipula a favor do homossexualismo [...] Podia passar algumas coisas no intervalo da novela. Alguma coisa pra não ter preconceito. Não só escrever 'Não tenha preconceito'.* (Júlia, 19)

Não é de forma alguma a intenção dessas colocações invalidar as atuações já realizadas nessas últimas décadas pelos militantes LGBT, feministas e parceiros afins. Todas as ações possuem seus efeitos sociais, culturais e políticos, e são elogiosas. Entretanto, nos diversos interiores do Brasil, a homofobia permanece compondo redes de desejo e de poder-saber-prazer que ainda visam manter as dissidências subversivas da sexualidade na obscuridade.

Para Helena (46), sobre vivenciar o erotismo dissidente, sua opinião é que as coisas mudaram muito comparativamente à sua juventude, e para melhor:

*Agora tá uma belezura, como dizia meu tio. Tá uma belezura! Porque, se você olha uma menina, se os santinhos grudam, já cruza o olhar, daí já fica, já namora, às vezes passa só um tempo, sei lá, até passar aquela paixão. Agora, no meu tempo não. Não tinha, não existia. [...] Agora, no nosso tempo, tá muito bom pra se viver.* (Helena, 46)

Solange (34) também falou sobre as mudanças em torno da vivência do erotismo dissidente com o passar dos anos, especialmente no que diz respeito ao circuito da mídia televisiva, ao aumento dos espaços de socialização, à publicização dos avanços da ciência médica sobre o tema e a potencialidade de transformações impulsionadas por uma juventude mais informada, mais liberta de amarras morais, mais crítica e com mais contato com a diversidade:

*Quanto mais você fala de passado, mais você fala de conservadorismo. Então, as pessoas eram muito conservadoras, e hoje as pessoas não são tão conservadoras. Vou citar só uma coisa: antigamente, se você visse uma pessoa nua, vamos supor, na televisão. Na televisão não podia aparecer ninguém nu porque existia censura. Hoje, aparece a mulher com o corpo só pintado. É tudo questão de conservadorismo mesmo. Eu acho que tudo está ficando mais fácil. Eu acho que as*

*peessoas estão evoluindo. Então, hoje já não existe mais aquela coisa. Gay não é doente! Antigamente, isso, homossexualismo era doença. Hoje já tá muito bem explicado que não é doença. Antigamente todo mundo vivia dentro do armário. [...] As pessoas que estão crescendo agora, é lógico que daqui a dez anos vai ser tudo melhor, porque as crianças e os adolescentes hoje estão convivendo com os gays, com o homossexual, com tudo isso. Porque tá tendo mais visibilidade. Então, as coisas tão ficando mais 'normais', como eles falam, né? Mais normais pra eles. E antigamente não se tinha isso. Tipo, na minha época, era a coisa mais difícil do mundo. Você sabia dos gays porque era muito afeminado, mas quando eu comecei a ver todo esse mundo, eu não conhecia uma lésbica! Eu só fui conhecer por pessoas diferentes, de outras cidades, que foi quando eu comecei a conviver com a turma do futebol. Então, você não via isso. Hoje é muito fácil você ver duas mulheres de mão dada na rua. Hoje tem o barzinho gay. Antigamente tinha uma portinha que você entrava lá dentro pra reunir. Os gays se reuniam em casas. Os travestis apanhavam, matavam travestis, era muito claro pra todo mundo. Eles não podiam ficar dentro da cidade. Hoje não, hoje tem ponto no meio da cidade, hoje tem balada gay, você passa lá na frente e vê todo mundo. (Solange, 34)*

Porém, Solange, enquanto uma mulher adulta e independente, frequentava a cena noturna, diferente das adolescentes dissidentes sexuais. Aimée (23), em contrapartida, que descobriu sua atração por mulheres na adolescência, por volta de 2002, falou sobre a ainda dificuldade de viver em uma cidade como Assis e se relacionar eroticamente com uma pessoa de mesmo biocorpo:

*Assim, eu acho que se eu tivesse crescido em uma cidade maior, tal, coisas assim, quando eu me deparei com a possibilidade de ser lésbica e eu me sentia sozinha porque eu não conhecia ninguém, se fosse uma cidade com mais visibilidade, não tão fechada, eu poderia ter me encontrado há muito tempo. Porque daí eu não sentiria... não é vergonha... mas, por eu não conhecer ninguém, por não sair, por não ter muita visibilidade mesmo! Porque parece que, depois que eu me assumi e uma porrada de gente se assumiu, aí um monte, todo mundo se assumiu. Aí foi ficando mais fácil, tanto pra nós quanto pras pessoas novas que tavam vindo. E eu acho que se fosse uma cidade maior, onde as coisas fluíssem mais abertamente, seria mais fácil pra eu ter saído do armário e eu mesma ter descoberto antes. Assis eu acho que me atrasou um pouco. (Aimée, 23)*

Aimée achava que as coisas estavam mudando em Assis, pelas ações realizadas pela ONG NEPS e pelas duas Passeatas LGBT promovidas. E por ela e seus amigos estarem expondo mais o erotismo dissidente, ela considerava que as pessoas “*estão reagindo bem, até. Bem até demais pra uma cidade do interior. Acho que é porque tem faculdade na área, porque eu conheço cidade que é um pouco maior que Assis, mas o preconceito é desse tamanho [grande]*” (Aimée, 23). E Carla (42) também tinha essa impressão: “[Em Assis tem casais dissidentes sexuais que] *tá pegando na mão, tá segurando na mão, tá conversando, fazendo um carinho, não tá aquela coisa explícita, mas tá mostrando. Eles não têm medo mais. Aquele medo que tinha antes*”.

Mesmo que ainda vagarosamente, nos últimos cinco anos a mídia vem abrindo mais espaço para a visibilização da dissidência erótica, sobretudo devido aos debates e discussões políticas junto aos órgãos Federais. E, apesar das limitações estruturais da maioria das organizações LGBT, por parte do movimento nos grandes centros urbanos, há “proposições que vão desde a criminalização dos atos de preconceito por orientação sexual até a ampliação do número de cursos de direitos humanos, mudança de currículo de formação de policiais e atendimento qualificado da população BLGT em qualquer delegacia” (AVELAR; BRITO; MELLO, 2010, p. 318). Com isso, a homofobia “dirigida a essa população está cada vez mais sob o foco, o cuidado e a vigilância de ativistas da sociedade civil, de organismos internacionais, dos governos e também das próprias vítimas” (AVELAR; BRITO; MELLO, 2010, p. 316). Os autores ainda falam sobre o cenário da homofobia no Brasil no contexto político do século XIX:

Na primeira década do século 21, percebe-se uma maior politização das demandas do movimento LBTG, que tendem a ultrapassar o patamar de prevenção da epidemia de HIV/AIDS, marca estrutural de grande parte das reivindicações das duas décadas anteriores. Percebe-se também uma ampliação de formas de se organizar e de defender os direitos deste segmento, especialmente através de ações de *advocacy* e fortalecimento de redes, grupos e coletivos, além das manifestações massivas que possibilitam o aumento da visibilidade pública das pessoas LTGB, como as paradas do orgulho LGBT. (AVELAR; BRITO; MELLO, 2010, p. 316)

Desde 2006 o Supremo Tribunal Federal vinha julgando o PLC 122/2006, um projeto de lei que propõe a criminalização da Homofobia, ainda inconcluso. Pela insistência de ativistas do movimento LGBT, que estão a todo o momento em fortes embates contra lideranças religiosas, parlamentares e gestores, setores da mídia e outros grupos conservadores, em 2011, o STF aprovou a União Estável entre pessoas do mesmo biocorpo no Brasil. Essas notícias, entre outras, certamente foram acompanhadas por todas as participantes da pesquisa, de modo que algumas delas falavam claramente: “*Nós temos direitos!*” e “*Homofobia é crime!*”. Ainda, o fato de saber que pela Constituição Brasileira o preconceito e as discriminações são puníveis, coloca argumento na fala de muitas delas na hora de defender-se em uma situação homofóbica, apesar destes avanços não chegarem às regiões interioranas de modo eficaz e produtivo.

Infelizmente, segundo o pesquisador Luis Mott do GGB (Grupo Gay da Bahia), um LGBT é assassinado a cada dois dias no Brasil por motivos homofóbicos<sup>43</sup>, sendo o país com maior número de crimes homofóbicos do mundo, e todos os anos são documentados casos de discriminação anti-

---

<sup>43</sup> Retirado de: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u551006.shtml>>. Acesso em: 5 jul. 2010.

homossexual como insultos, difamação, ameaças, discriminação em Órgãos Governamentais, discriminação econômica, contra a livre movimentação, no trabalho, familiar, escolar, científica, religiosa, na mídia, agressões e torturas.

Ao tentar fazer uma denúncia por homofobia, é frequente que muitas pessoas dissidentes sexuais acabem passando por constrangimentos e humilhações dentro das próprias delegacias de polícia, sendo culpabilizados pela violência que sofreram, e até mesmo ocorrendo casos de impunidade dos infratores e discriminação das vítimas devido à sua apreciação negativa, vistas como sem credibilidade por policiais, juízes, promotores, defensores etc. (CARRARA; VIANNA, 2006; RAMOS; CARRARA, 2006; AVELAR; BRITO; MELLO, 2010).

Poderemos ver na Narrativa de Rafaela (27) a ineficiência jurídica com as expressões homofóbicas. Ciente do caráter criminoso da homofobia, seja pela Lei 10.948/2001, seja porque sabia que preconceito é crime, surgem estratégias de Laura, frente aos pais de sua namorada Rafaela (27), procurando gravar (com um gravador) alguma fala que denotasse homofobia, buscando se proteger legalmente, e posteriormente, a reação de descaso da delegada. Infelizmente, os familiares dos dissidentes sexuais e dissidentes de gênero em situação de discriminação/violência homofóbicas também parecem não fazer muita pressão para a resolução dos casos, aumentando a indiferença policial na apuração da maior parte dos crimes cometidos. Para fazer justiça, essas pessoas têm que recorrer a recursos próprios, contratando advogados e se submetendo a situações que no caso da vivência da heterossexualidade não seriam necessárias.

Se na arena pública as demonstrações discriminatórias são chocantes, ainda no ano de 2010 é grande o silenciamento da ação da homofobia no mundo privado, especialmente dentro do âmbito familiar: “*E ela falar: ‘Eu preferia ter uma filha biscate, puta, drogada, do que você ser lésbica.’*” (Solange, 34) ou “*Qualquer coisa era melhor que estar na minha casa. Qualquer coisa! Se eu morasse na rua era melhor que estar na minha casa*” (Júlia, 19) ou “*Quando eu falei: ‘eu sou lésbica’, meu pai pegou no meu pescoço e começou a apertar*” (Rafaela, 27).

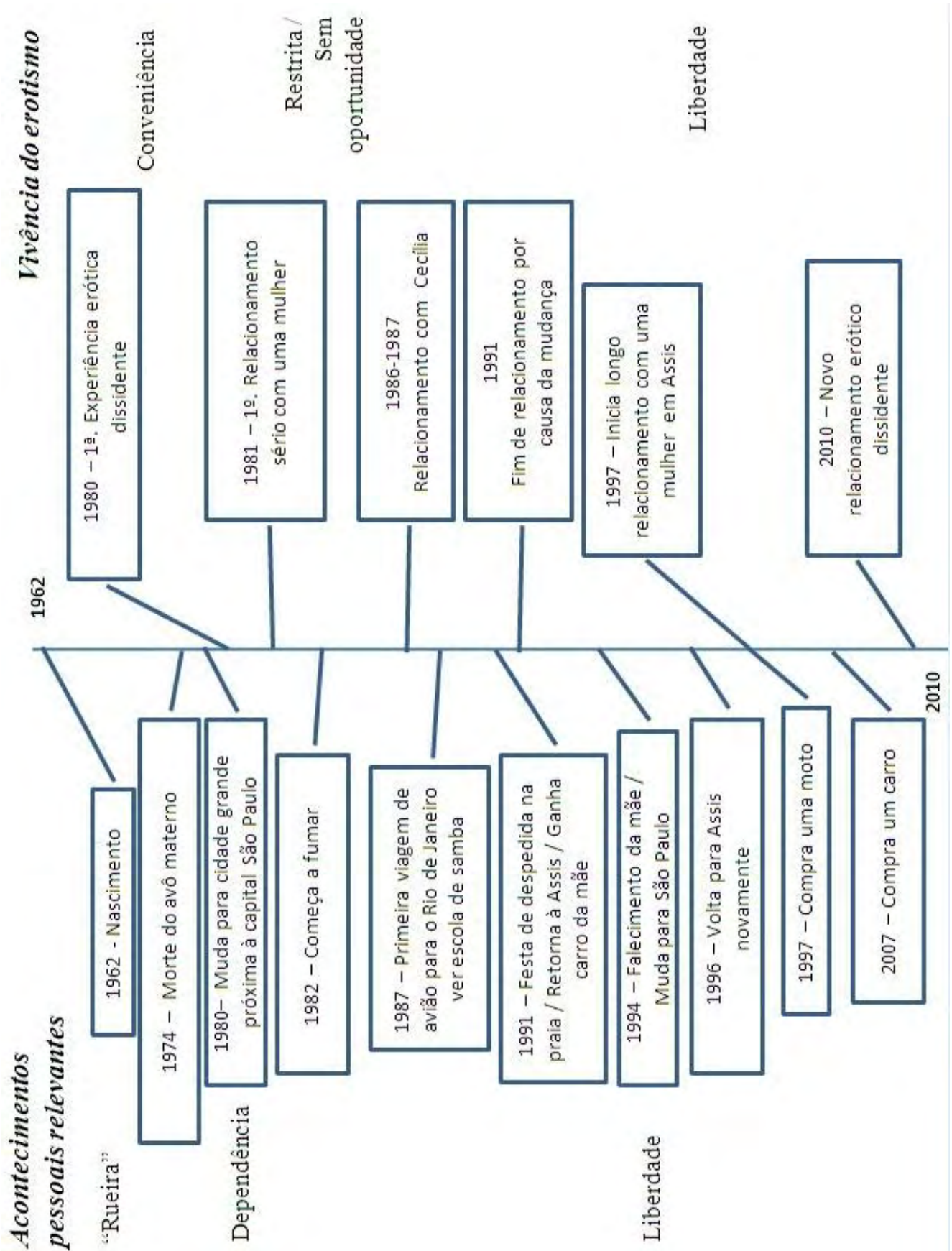
Com esses breves apontamentos, percebemos que as nuances e os níveis de homofobia vão se alterando a depender do contexto, do momento histórico, das situações e dos enfrentamentos pessoais. Notamos que o passado se estende ao presente, que novos modos de exclusão são produzidos, mas que os efeitos das lutas dos(as) militantes e os avanços políticos também chegam às cidades do interior, modificando os modos de subjetivação, permitindo desterritorializações e reterritorializações, e mudando, conseqüentemente, o modo de vivenciar o erotismo.

Seguimos agora para as Narrativas de História de Vida das participantes, apresentadas tal qual minha própria Narrativa na abertura deste trabalho. Mesmo que eu não tenha crescido e vivido até meus 18 anos na região de Assis, é possível observar várias aproximações de experiências entre minha história e das participantes da pesquisa, o que atesta a probabilidade de o que é explorado no contexto de Assis e região ocorrer, sob outras óticas e perspectivas, em diversos outros espaços similares. A partir daqui, entraremos em contato com (um pouco do) território existencial de cada uma das participantes, observando seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

As Narrativas que se seguem apresentam as participantes a partir do meu discurso, porém foram produzidas em conjunto com elas, sendo que o que resultou se aproxima com o que elas pensam e se sentem sobre suas próprias vidas. As teorizações a respeito da vivência do erotismo dissidente no interior do Estado de São Paulo se seguirão nos capítulos seguintes.



## 1.1. Milla



*Narrativa da Milla – 1962<sup>44</sup>*

*“Mas é claro que o sol vai voltar amanhã mais uma vez, eu sei. Escuridão já vi pior, de endoidecer gente sã. Espera que o sol já vem”<sup>45</sup>*

Milla era uma mulher independente financeiramente, branca, de classe média, nascida e residente na cidade de Assis. Ela me recebeu em sua casa em todos os nossos encontros. Tinha cabelos castanhos bem curtos e olhos claros, usava uma roupa confortável, nem masculina, nem feminina. Camiseta e calça jeans. Tinha um rosto simpático e jeito sonhador. Em nenhum encontro fomos interrompidas presencialmente. Morava sozinha, tinha uma casa grande e bem mobiliada. Fizemos a entrevista na sala de estar. Em alguns momentos, amigos ligaram em seu celular, e ela respeitosamente dizia que estava em uma pesquisa, e que retornava mais tarde.

Nasceu no ano de 1962, em uma família de quatro irmãs e, quando nasceu, seus pais estavam se separando. Foram, então, Milla e as irmãs, criadas sozinhas pela mãe, que era professora. Passaram por dificuldades financeiras, mas, mesmo assim, nunca faltou nada para ela e as irmãs. Milla e suas irmãs tinham contato com o pai, mas ele não frequentava a casa da mãe por ser alcoólatra e já ter chegado a agredi-la verbal e fisicamente. Ainda durante a infância, Milla tinha amigos na vizinhança e na escola, se reuniam com frequência, brincavam e se divertiam. Era *“uma infância como de qualquer outra criança”*. A família de Milla era evangélica. Ela, a mãe e as irmãs frequentavam a Igreja Presbiteriana todo domingo, desde a infância, e na adolescência, ela e as irmãs participavam do grupo de jovens da Igreja. *“Fui batizada na Igreja Evangélica e a segunda casa nossa era a Igreja”*.

O que diferenciava Milla e uma de suas irmãs das outras crianças era que elas não gostavam de bonecas. Preferiam brincar com os meninos de carrinhos e bolinha de gude. Quando brincava de casinha, Milla conta que ela *“era o homem da casa e ficava com umas gracinhas, mas tudo assim, sei lá, na inocência. Não tinha malícia”*. Milla simplesmente deixava seu desejo fluir, não categorizando ou nomeando nada. Outra vez, já adolescente, passou férias na fazenda de uma tia e uma prima a beijou. *“Mas aquilo não me atraía muito, entendeu? Não pensava. Acho que eu nunca me questioneei sobre isso”*. Porém, nenhuma dessas diferenças tinha para ela significados alarmantes. Em realidade, não eram significativos.

---

<sup>44</sup> Os números à frente dos nomes são relativos aos anos de nascimento de cada uma das participantes, para que tenhamos uma ideia de temporalidade.

<sup>45</sup> Trecho de música “Mais uma vez” – Legião Urbana.

Aos 13 anos, Milla arrumou seu “primeiro namoradinho”, que conheceu em viagens em férias para a casa de uma tia para fora de Assis. Eram todos da mesma Igreja. Mas não era um relacionamento sério e que não durou muito tempo, “era namorinho de férias”. Já em Assis, Milla não teve namoradinhos, nem na escola. Ela era muito tímida.

Com 14 a 15 anos, Milla começou a querer sair à noite, em festas e em discotecas. “E era complicado, porque a minha mãe tinha muita proteção. Então, eu passei uma adolescência, assim, com certas restrições com esse negócio de sair”. Milla era muito protegida pela mãe, sendo tratada de forma diferenciada das irmãs, como se fosse mais especial: “eu era o xodó dela”. E quando um pouco mais velha: “minha mãe tinha um quê comigo, que as minhas irmãs podiam fumar perto dela e eu não podia. [...] A mesma coisa com cerveja”.

Quando Milla tinha em torno de 18 anos, sua mãe passou em um concurso e tiveram que se mudar de Assis. Nesse período, a irmã mais velha de Milla se casou e foi morar em outra cidade do interior de São Paulo, e a segunda irmã (a que não gostava de bonecas na infância, como Milla) que já estava com intenções de ir morar em São Paulo, mudou-se para a capital. Então, Milla, sua irmã caçula e sua mãe foram morar em uma cidade grande, perto da capital de São Paulo<sup>46</sup>. Tiveram que deixar, então, os vínculos já feitos com parentes e os amigos, ir para uma cidade que não conheciam e refazer as relações sociais na vizinhança e na escola.

Pouco antes da mudança, Milla namorou um rapaz por quatro meses, porque “já era aquela fase de ter uns paquera mais sério, assim”. Milla nunca teve uma relação sexual com um homem, não por falta de oportunidade: “esse meu último namoradinho, quando eu fui embora, na despedida, ele tentou, sabe aquele negócio de passar a mão? E eu fiquei muito brava com ele”. O rapaz, despedindo-se de Milla dentro do carro, começou a desabotoar sua blusa, o que ela repreendeu, especialmente devido aos valores morais e religiosos em que foi criada. Depois da mudança, em pouco tempo terminaram o namoro.

Durante toda a sua adolescência em Assis, a dissidência da heterossexualidade não tinha atravessado a vida de Milla de modo a ela sentir atração erótica por uma mulher. Ninguém falava sobre o assunto: “a gente não pensava nisso, não lembro dos outros falar quem era gay, sapatão, nossa, nessa época nem sonhava, não via muito essas coisas”, nem mesmo passava algo na televisão ou se escutava comentários em fofocas de vizinhança. Milla chegou a ter uma amiga em Assis, da escola, que chegou a paquerá-la, o que não lhe despertou nenhum interesse. Ela disse: “Não, sai fora! [...] foi coisa de momento, um dia. Nem lembro mais”. A menina tinha um

---

<sup>46</sup> A cidade tinha em torno de 260 mil habitantes naquele período de acordo com dados retirados da Internet.

estereótipo bastante masculino, e era assumida, junto com uma amiga, mas Milla não se lembra de colegas ou professores comentando coisa alguma sobre elas.

Foi fora de Assis, no ano de 1980, que Milla começou a perceber que tinha atração por mulheres. Na escola, no 3º. Colegial, Milla jogava basquete, e passou a olhar para algumas moças da sua turma e achá-las interessantes. *“Um dia, do nada, eu na escola, eu invoquei com uma menina lá. Eu olhava pra ela diferente e comecei a pensar assim: Será que eu tô gostando de mulher?”*. Milla era bonita, tinha o cabelo comprido e fazia tranças. Ela também percebia que algumas meninas a olhavam de uma forma diferente. E partir daí, Milla começou a *“paquerar tudo as mulherada, até as mulherada da Igreja”*. Para Milla, esse sentimento, essa atração *“foi uma coisa que eu fui trabalhando, pra saber se era isso mesmo que eu queria, barari boboró...”*. O problema, nessa fase, foi que Milla não tinha com quem conversar sobre o assunto, pois, por estar há pouco tempo em uma nova cidade, não tinha nenhuma amizade mais íntima em quem pudesse confiar segredos. Também, *“não tinha experiência nenhuma”* em relação ao erotismo dissidente. Não falava sobre sua atração erótica com ninguém. Ainda frequentava a Igreja Evangélica com a mãe e a irmã caçula na nova cidade, mas, do mesmo modo como ocorria em Assis, não se falava sobre a dissidência da heteronormatividade em absoluto.

Um dia, Milla andava pelas vizinhanças da nova casa que morava e cruzou com uma garota com a qual trocou olhares. Milla percebeu que todo dia que passava por aquele lugar, naquele horário, a moça também passava. Um dia, Milla criou coragem e a parou e perguntou: *“Escuta aqui. Eu te conheço de algum lugar?”*. A moça respondeu que não, mas que morava ali perto. Eram vizinhas. Milla disse que era de outra cidade, que não conhecia muita gente, e acabaram tornando-se amigas. O seu nome era Cecília. Ficaram mais amigas, mais íntimas e, na espontaneidade, sentindo que eram diferentes da maioria das mulheres, acabaram segredando coisas pessoais e falando sobre suas atrações por mulheres. Cecília já se relacionava com mulheres e, com ela, Milla pôde conversar sobre seus segredos, e criar sentidos do que era vivenciar o erotismo dissidente.

Ao contrário de Milla, Cecília tinha sua dissidência erótica assumida para a família e na vizinhança, e sua mãe era muito tranquila em relação à dissidência erótica da filha. Cecília tinha problemas com um irmão por conta disso, brigavam muito, e não se falavam. A mãe de Milla não gostava de Cecília (e de nenhuma amiga de Milla): *“minha mãe amarrava a cara comigo”*.

Ficando mais atenta por conta de seu interesse por mulheres, Milla acabou percebendo alguma coisa diferente em sua irmã que havia ido morar em São Paulo. Um dia, essa irmã levou uma amiga para conhecer Milla, e esta amiga de sua irmã *“tinha todos traços de ser uma mulher*

*homossexual*”, por ser masculina. Por isso, Milla se questionou: “*Nossa, será que a minha irmã é também?*”. Ela ainda não tinha tido nenhum contato erótico com uma mulher.

Sua irmã levou outra amiga para a casa da mãe uma segunda vez, e saiu, deixando a amiga lá. A mãe de Milla estava viajando. Nessa circunstância, Milla aproveitou para conversar com essa amiga de sua irmã e questionar se sua irmã se relacionava com mulheres. Milla insistiu tanto que a moça acabou contando que sim, e Milla ficou afoita: “*Eu não sabia se eu chorava, se eu ria, se eu pulava. Eu fiquei surpresa ao mesmo tempo*”. Do mesmo modo, a amiga da irmã de Milla também havia percebido que Milla era diferente, pois, logo após essa resposta, ela deu uma investida em Milla: “*E essa amiga dela veio pra cima de mim e me deu um beijo. Eu não me lembro muito bem qual foi minha reação, mas eu beijei. Beijei*”.

Com isso, Milla e a irmã ficaram sabendo dos desejos dissidentes eróticos uma da outra e Milla achou tudo muito legal, por ser a irmã com quem se dava melhor: “*Gostei de saber que minha irmã curtia*”. Depois que Milla e sua irmã se encontraram, encheram-se de perguntas, revelando segredos uma para a outra.

Milla passou a frequentar muito a capital junto com a irmã, passou a ir a boates direcionadas ao público dissidente da heterossexualidade, conhecer pessoas dissidentes sexuais, e começou a namorar uma amiga de sua irmã. Diferente do que aconteceu com o último namorado, quando foi ter uma primeira relação sexual, não se sentiu impedida pelos valores morais e religiosos em que foi criada. “*Aí a gente se abre, se solta [risos]*”. Porém, Milla, segundo ela mesma, “*era meio descabeçada*”, pois, já estava com quase 19 anos e, não levava muito a sério um relacionamento. Para ela, esse namoro “*não era assim uma grande coisa. Não era ainda aquilo que eu queria. Não era ainda aquela paixão e você olha aquela pessoa e dá aquela paixão*”. Assim, acabaram terminando.

Durante esse período, Milla estava sendo assediada por um colega de seu trabalho e, estando solteira, resolveu experimentar essa relação para saber realmente o que queria. Ela o levou para a Igreja, namoravam em casa, saíam pouco, e a sua mãe ficou extremamente satisfeita, e não implicava com nada. Mas o namoro não foi muito adiante:

*Quando eu fui embora, eu arrumei só um namoradinho lá. Esqueci desse detalhe. Eu arrumei ele pra ver se realmente... Aí deu um ‘tcham’ na minha cabeça: ‘E agora?’. Ele começou a me assediar, começou a me assediar. E eu falei: ‘E agora? Eu gosto de mulher ou eu gosto de homem? Quer saber? Eu vou namorar ele pra ver realmente o que eu quero.’. Namorei ele e não aguentei nem um mês. Larguei (risos).*

A mãe de Milla passou a desconfiar que a filha pudesse sentir atração por mulheres pela ausência de namorados e devido às suas amizades. Por conta da suspeita, qualquer mulher perto de Milla, feminina ou masculina, era *sapatão* para sua mãe. Milla já era bastante controlada pela mãe, e a vigília intensificou-se com a desconfiança. Milla saía apenas perto de casa, e quando queria ir para São Paulo na casa da irmã, ela tinha que contar para a mãe aonde ia, e a mãe de Milla ligava para saber se ela realmente estava onde tinha previamente informado.

Certo dia, Milla viu uma moça que trabalhava em uma loja em frente a qual o ônibus que Milla pegava para ir ao trabalho sempre passava. A moça usava *bobs* na cabeça, e Milla ficou extasiada quando a viu: *“Deu aquela coisa em mim e eu falei: essa é a mulher da minha vida. Sem saber quem era, quantos anos tinha. Eu vi ela e me apaixonei”*. Por conta disso, Milla passou a ir de ônibus para seu destino e voltar a pé, para passar na frente do trabalho da moça com mais tempo e observá-la de perto. Contou para a amiga confidente Cecília, que havia visto uma moça pela qual havia se interessado. Cecília sabia quem era a moça e disse que ela se chamava Maria Antônia, e que tinha um namorado.

Um dia, Milla foi sozinha a uma boate em São Paulo e, surpreendentemente, acabou encontrando Maria Antônia. Assim que voltou da boate, foi ansiosamente embora, e na primeira oportunidade que teve, foi à casa de Cecília contar que havia encontrado Maria Antônia na boate em São Paulo e, portanto, *“como a boate era GLS, ela não devia ser totalmente heterossexual”*. Milla ficou eufórica: *“Eu preciso conversar com ela, eu preciso conhecer ela”*, e Cecília buscou ajudar: *“Peraí que eu vou dar um jeito!”*.

Cecília arrumou o telefone de Maria Antônia com outros contatos que tinha e ligou para ela. Na ligação, disse que uma amiga havia a visto na boate em São Paulo e Maria Antônia disse que não frequentava esses ambientes. Cecília falou: *“Larga mão! Você tava lá sim, e uma amiga minha te viu e quer te conhecer”*. E Maria Antônia cedeu e marcaram de sair uma noite para se conhecer.

Milla e Maria Antônia acabaram *ficando*. Porém, Maria Antônia tinha um namorado e a família dela era muito rígida e conservadora, e *“pegava muito no pé dela, não tinha muita liberdade”*. Ainda assim, Maria Antônia terminou com o namorado e elas se relacionaram por quatro anos e meio. Viajavam muito para poderem ficar à vontade. Tiveram muitas dificuldades para ficarem juntas por causa dos familiares. Milla teve que mentir muito para sua mãe e tiveram muitas discussões, sua mãe mandou sua irmã mais nova segui-la na rua para saber com quem ela andava.

Sua mãe também chamou o pastor da Igreja para conversar com Milla em sua casa. O pastor, sem falar diretamente, sugeriu que ela “*não andasse com certas pessoas*”, e Milla retrucou: “*Mas escuta, minha mãe tem mania de falar que não gosta das pessoas, mas ela não procura conhecer as pessoas. Que nem, ela fala que não gosta da Cecília. Por que ela não chama a Cecília um dia: ‘Vem passar o dia aqui’, né? E ela não fazia isso*”. E o pastor concordou, e foi falar para a mãe de Milla que ela deveria conhecer sim as amigas da filha. Mas nada mudou.

Apesar disso, Milla sempre quis preservar a mãe de qualquer decepção das expectativas (de heterossexualidade) que tinha dela, pois achava a sua mãe uma pessoa maravilhosa, e não queria magoá-la. Para Milla, “*toda mãe saber que o filho é homossexual, é difícil. Tem pessoas que aceita fácil, tem pessoa que demora. Então, eu não quis. Eu optei por não me assumir, fiquei na minha. Vou fazer as coisas devagar pra não deixar ela, assim, nervosa*”. Assim, quando sua mãe disse uma única vez, quando achou um cartão de uma namorada de Milla: “*Agora deu pra namorar mulher?*”, Milla respondeu que não, e buscou andar com pessoas que se adequavam à heteronormatividade para não confirmar sua atração e seus relacionamentos com mulheres, deixando sua mãe na ilusão de uma heterossexualidade. Sua mãe nunca quis conversar com Milla sobre sua diferença, e Milla também nunca chegou a assumir nada verbalmente.

Com a família de Maria Antônia, também houve muitas dificuldades. Com o passar do tempo, a situação foi ficando insustentável para Milla: “*Eu não quero ficar sofrendo. Porque eu sou assim: quando eu me apaixono, eu amo, sabe? Eu não vivo assim. Eu me dou. Mas eu também não gosto de ficar sofrendo não*”. E foi apenas depois de muitos anos, quando nem mais estavam juntas, que Milla foi saber que um familiar de Maria Antônia acabou tendo acesso a uma carta ou cartão que Milla havia dado para ela, ameaçando Maria Antônia e quase a mandando para fora de casa. Querendo preservar Milla, Maria Antônia não contou nada para ela, apenas pedindo que ela não aparecesse em alguns momentos, o que Milla acabava entendendo com ausência proposital.

Com a ausência de Maria Antônia, Milla acabava saindo e viajando muito somente com amigos. Em uma dessas saídas, Milla acabou *ficando* com outra mulher. Pouco depois, foi para a praia, sem Maria Antônia novamente, com mais duas amigas e, durante a viagem, acabou chegando aos ouvidos de Maria Antônia que Milla havia sido infiel. Milla tentou conversar com Maria Antônia para explicar-se, e Maria Antônia não quis ouvi-la. Por isso, Milla foi conversar (“*chorar as mágoas*”) com sua amiga Cecília. “*E eu cheguei da praia, morena, toda queimadinha de sol, naquela época tinha corpinho, né? (risos). E ela, quando me viu no portão, disse que deu um*

*negócio nela*". Saíram à noite, beberam, Cecília foi dormir em sua casa, e acabaram se relacionando eroticamente. Em pouco tempo, passaram a namorar.

No período em que conheceu e se relacionou com Cecília, Milla não passou por situações de discriminação diretamente, mas houve certa vez que estavam sentadas em um shopping tomando cerveja com a irmã de Cecília, e *"um cara invocou com Cecília"*. Milla não se lembrava exatamente do motivo do insulto que o homem proferiu, chamando Cecília de *sapatão*, mas Cecília, que não era de levar desaforo para casa, quase brigou fisicamente com o homem.

Durante o relacionamento de Milla com Cecília, *"quando juntava pra ir pra praia, a gente pintava e bordava. Era uma turma de mulher, tinha umas quinze. Alugava uma casa bem grande e ia todo mundo pra praia"*. Por estarem todas juntas, sem namorados ou sem paquerar homens, as pessoas ao redor percebiam que se tratava de um grupo de dissidentes sexuais. As pessoas não mexiam, não invocavam, não insultavam, e alguns até se aproximavam, gostavam, porque elas eram *"fervidas"* (animadas), e faziam amizade de forma fácil. Entretanto, ninguém expunha explicitamente o erotismo, ou seja, ninguém se tocava, se beijava ou expressava qualquer gesto de carinho ou íntimo em público.

Depois de quase quatro anos de relacionamento com Cecília, a mãe de Milla ficou doente e, por isso, estava pretendendo voltar para Assis. A irmã caçula de Milla se casou e saiu de casa, ficando apenas Milla e sua mãe. Milla ficou em um impasse: *"Eu não podia deixar minha mãe só, porque aí ficou só eu, e era complicado. Aí a doença surgiu, era problema de coração. E eu falei: E agora? Agora eu vou ter que cuidar da minha mãe"*. Milla torceu para que sua mãe não quisesse voltar para Assis, pois já estava fora há onze anos, e gostava de onde morava. Mas as irmãs insistiram: *"Você vai ter que ir embora com a mãe"*.

Em 1991, quando Milla estava com 28 anos, sua mãe conseguiu a transferência para Assis e Milla deixou seu relacionamento em prol da mãe. Milla explicou a situação para Cecília, e propôs que Cecília fosse vê-la em Assis, e ela voltaria sempre que desse para ver Cecília. Milla voltou a morar em Assis, e o retorno foi duro para ela:

*Mas eu chorava tanto quando eu voltei. Eu chorava tanto, nossa, eu não queria deixar a Cecília lá. E a Cecília era bonita. Não era uma mulher feia. Era bonita, tinha um bocão, assim. E ela era muito divertida, as pessoas adoravam ela. E eu falava: 'eu vou deixar a Cecilia e vou perder ela'. Mas eu sofri muito com isso.*

Logo após a mudança, telefonavam-se várias vezes. Milla procurava telefones públicos que estivessem com defeito e não precisavam de ficha *"e ficava horas dependurada no telefone"*. Também inventava várias formas de viajar para se encontrarem. Algumas vezes, quando a mãe de



Milla precisava ir a São Paulo fazer o tratamento do coração, Milla fugia sem a mãe saber. Ela saía do trabalho no sábado, ia à rodovia até o posto policial e pedia ajuda a um policial que arranjasse uma carona para ela ir até São Paulo. O policial parava um carro de uma pessoa que aparentasse segurança (como um senhor de idade), apresentava Milla como sua prima e pedia que a levassem. *“Eu pegava carona, chagava lá em São Paulo, pegava o metrô, ia pra rodoviária e ia pra outra cidade ver a Cecília. Ficava sábado e domingo meia-noite eu vinha embora. Era umas loucura. Fiz isso várias vezes”*. E Cecília foi ver Milla em Assis apenas uma vez.

Com a distância, a relação foi ficando mais e mais desgastada, até que resolveram terminar o relacionamento. Mas logo depois disso, Milla acabou conhecendo pessoas novas em Assis. *“Logo mesmo, e eu achei que não ia ter nada dessas coisas em Assis. Achava que aqui não tinha ninguém”*. E foi por atitude própria que Milla conheceu as primeiras pessoas dissidentes sexuais em Assis:

*Um dia eu levei uma amiga minha na farmácia [que sabia da dissidência erótica de Milla] pra fazer uma inalação no filho dela, e eu parei na porta e vi um povo sentado na calçada e pensei: esse povo tá meio estranho (risos). E uma menina percebeu que eu fiquei olhando. Aí já comentou com outra, né? E era estudante da UNESP, fazia Letras lá. [...]. Nossa, ela era bonita. Ela percebeu que eu tava olhando demais, e pegou a bicicleta e passou na frente da farmácia e olhou. E eu olhei, eu encarei. Sabe quando a pessoa passa e você vai seguindo com os olhos? E ela voltou, e eu olhei, encarei. E eu nunca tinha feito isso. Aí ela pegou a bicicleta e foi no sentido de subir a rua do cemitério. Aí a minha amiga já tinha feito inalação no filho e entramos no carro e comentei: ‘Aquele menina lá ‘é’. Vamos atrás!’. Aí pegamos o carro e fui. Ela subiu a rua do cemitério e nós fomos atrás. Como ela tava de bicicleta, eu não podia correr demais. Fiquei uma distância como daqui na minha moto [aproximadamente 5 metros]. Peguei, dei um sinalzinho de luz. Ela pegou e parou a bicicleta e eu parei o carro. Na cara dura (risos). Aí ela veio na janela conversar e falou ‘Oi, tudo bem? Você mora aqui? Faz tempo?’. E ficamos conversando lá. Aí ela falou o nome dela, eu falei meu nome, e perguntei: ‘O que você faz?’. ‘Ah, eu estudo na UNESP.’, ‘Ah, faz pouco tempo que eu tô em Assis, morava fora.’, ‘Ah, a gente pode se conhecer.’.*

Milla ia à UNESP na hora do intervalo para encontrar a moça, começaram a namorar, e Milla acabou fazendo mais amizades. Foi assim que Milla começou a conhecer mais pessoas dissidentes sexuais em Assis.

Um *“bar de entendido”* (bar de socialização direcionado ao público dissidente da heterossexualidade) foi inaugurado quase ao lado da casa de Milla, o que a favoreceu conhecer ainda mais pessoas. As pessoas percebiam que o bar era um local diferenciado, por isso, quando Milla ia, ela procurava ficar mais no fundo do bar, longe da rua, para não se expor. *“E eu não podia ficar dando muita bandeira por causa da minha mãe, né? Mas fazendo as coisas com jeitinho eu*

levava”. Depois de um tempo, abriu outro barzinho, que era gerenciado por uma mulher que as pessoas sabiam que se relacionavam com mulheres, chamado *Lua Nua*, muito frequentado por dissidentes sexuais, onde Milla também frequentava. Nessa época, Milla começou a fazer faculdade, onde não era assumida para ninguém.

A relação de sua mãe com os amigos de Milla continuava negativa: *“A mesma história. Conheci algumas pessoas e a minha mãe não gostava das minhas amigadas. Foi duro, viu?”*. E é claro que isso se devia à forte suspeita que a mãe de Milla tinha sobre a filha: *“É aquela história: no fundo, no fundo, ela sabia que eu gostava de mulher”*. Prova disto foi que, certa vez, Milla pediu à sua mãe que uma namorada de fora, que Milla chamou de amiga, dormisse na casa dela, com ela, em seu quarto, e sua mãe disse a ela: *“Não. Eu não quero perder a minha noite de sono”*. Sua mãe nunca perguntou nada diretamente, e nunca chegou a cobrar que Milla se casasse e lhe desse netos. Milla justificava: *“Ela já tem quatro netos, né? Então pra ela já tava bom”*, mas, certamente, era porque já sabia que Milla não lhe daria netos, ao menos de um modo convencional. Porém, como Milla morava com sua mãe e não tinha coragem de sair de casa deixando a mãe sozinha, ela apenas fazia o que a mãe dela deixava. O argumento de sua mãe era: *“Enquanto você morar comigo, eu mando em você. Você só vai ter sua liberdade a partir do momento que você casar”*.

A doença da mãe de Milla foi piorando, e com a saúde mais debilitada, ela cogitou voltar novamente para São Paulo para ficar perto de onde fazia seu tratamento. Então, no final de 1992, a sua mãe se mudou para a casa da filha caçula em São Paulo, que já estava casada e tinha três filhos pequenos, deixando Milla em Assis. Milla ficou morando sozinha, trabalhando e fazendo faculdade, e visitava a mãe com frequência. Foi então, com a ausência da mãe em seu cotidiano, que Milla passou a sair mais e vivenciar o erotismo dissidente com mais liberdade.

Entretanto, o caso da mãe de Milla era muito grave, e era necessário um transplante de coração. Com a gravidade da doença da mãe, as irmãs aconselharam Milla a voltar a morar em São Paulo para cuidar da mãe: *“Olha Milla, é melhor você vir embora pra São Paulo porque pra mãe aqui é melhor. Aqui tem mais recursos pra ela. Eu falei: ‘Beleza...’. E lá foi eu de novo viver pra minha mãe, ficar perto dela, cuidar”*. Milla se sentiu responsável pelo cuidado da mãe, abdicando mais uma vez de sua vida pessoal e de seus relacionamentos: *“A minha irmã em São Paulo já tinha a vida dela, a outra casada com três filhos não ia dar conta de tá cuidando da minha mãe... falei: então, eu vou”*.

Assim, depois de três anos morando em Assis, Milla começou a se organizar para morar em São Paulo. Sua mãe foi procurar um apartamento na capital, providenciou a mudança definitiva com

as outras filhas, e colocou à venda a casa da família em Assis. Pouco antes disso, Milla havia iniciado um relacionamento com uma moça em Assis, dez anos mais nova que ela, e teria que deixá-la também por causa de sua mãe, do mesmo modo como deixou Cecília poucos anos atrás.

No período de uma semana a casa foi vendida, Milla saiu do serviço e da faculdade, se desfez de quase todas as coisas de sua casa colocando-as na calçada e vendendo-as para quem passava, levou eletrodomésticos para a fazenda de uma prima, foi a São Paulo pegar uma procuração com a mãe para passar a escritura da casa que haviam vendido e resolveu todos os problemas pendentes em Assis. Logo em seguida, num sábado, sua mãe fez o transplante e, depois de uma semana, o órgão foi rejeitado e a mãe de Milla faleceu. Milla tinha 32 anos, era ano de 1994.

No velório de sua mãe, alguns amigos de Milla de Assis, que eram dissidentes sexuais, compareceram para dar um apoio à Milla, e sua irmã caçula não gostou da presença deles. Depois, em casa, a irmã dela disse: *“Olha, a mãe já não gostava das suas amigas e eu vi pessoas ali também que eu também não gostei”*. Milla ficou brava com o comentário, argumentou um pouco e sua irmã cortou o assunto.

Como já estava sem casa e sem emprego, Milla acabou indo para São Paulo e morando lá por dois anos, com a irmã que se relacionava também com mulheres. Para Milla, nada aconteceu de especial em sua vida esses dois anos. Ficou muito tempo procurando serviço, não fazia amizades íntimas com ninguém, e ficava mais tempo dentro do apartamento. Milla sentia falta dos vínculos que tinha com as pessoas de Assis, muito mais presentes. Não gostava da cidade grande e não se sentia confortável morando com a irmã que era muito recatada. Ao contrário, Milla sempre gostou de sair, ir para barzinhos e festejar com amigos, o que ela via como possível em Assis.

E, desta vez, sem o peso da responsabilidade de cuidar da mãe, Milla decidiu sozinha voltar para Assis, em 1996. *“Aí eu tomei uma atitude. Segui a mãe em todos os lugares. Agora eu vou viver a minha vida. Falei pra minha irmã: ‘Eu vou voltar pra Assis porque eu não gosto de morar em São Paulo’”*. Voltou ao mesmo emprego, mas, como não tinha casa, foi convidada por uma amiga que conheceu quando morou em Assis antes de se mudar para São Paulo, Valéria, a coabitarem temporariamente, até que encontrasse um lugar para morar e montar novamente a casa.

Milla e Valéria se aproximaram e acabaram *ficando* e assumindo um relacionamento. Ficaram onze meses juntas até Milla montar sua casa e se mudar. Morando em casas diferentes, continuaram namorando. Durante o relacionamento com Valéria, Milla, como sempre, era muito discreta em relação ao seu erotismo, não beijava ou tocava na mão da namorada em um local que

não fosse exclusivamente direcionado ao público dissidente. Ela disse: “*nunca dei motivo pra ficarem falando de mim, nem me expunha também, sempre fui mais reservadona*”. Ela dizia não sentir “*necessidade de exposição*”, como se expressar o afeto fosse uma forma de intencionalmente chocar as pessoas: “*Eu sou comportada. Também não vou fazer isso, né? Eu não sinto necessidade disso. Se rolar uma mãozinha por baixo [da mesa] acontece, mas não vejo necessidade disso*”. Elas saíam juntas, até com o pessoal do serviço de Milla, mas não eram assumidas e não demonstravam haver ali um relacionamento, mesmo que isso acabasse ficando óbvio.

Em toda sua vida, disse nunca ter sofrido nenhuma forma de preconceito, o que possivelmente ocorreu pelo fato de ela não se expor. Para ela, era preciso ter respeito “*no meio do povo*”, ou “*perto de família ou criança, não quero constranger ninguém*”. Mesmo dizendo-se no direito de expressar afeto em público, Milla via que pessoas do mesmo biocorpo o fazendo era “*escandalizar*”:

*O que não pode fazer é ficar beijando na boca, entendeu? Eu acho que isso daí, já... Eu acho que não pega bem fazer. Se você tá num lugar, assim, familiar, você tá com sua namorada lá e você ficar beijando na boca. [E se fosse um namorado?] Ai, namorado eu acho que é diferente, porque eles vê um homem e uma mulher, né? É o que, como é que se diz, a natureza é o homem que é feito pra mulher e vice-versa, ao ver dos olhos deles. Eles não vê duas mulheres ou dois homens. Então é chocante. Você não acha que fica estranho? Eu acho que fica estranho. Eu não faria.*

Depois do fim do relacionamento, Milla e Valéria permaneceram amigas, moravam próximas, estavam sempre em contato fazendo coisas e viajando juntas. Por estarem sempre juntas, as pessoas acabavam percebendo que havia mais que uma amizade entre Milla e Valéria:

*Com a Valéria foi assim, todo lugar que eu ia, ela tava junto, até churrasco no meu serviço, ela tava junto. Até uma menina, uma vez, eu não tinha mais nada com ela, mas a gente tava junto, ela disse assim: ‘Vocês são namoradas?’. Eu falei: ‘Não.’. Porque, se fosse, eu ia falar: ‘A gente é namoradas.’. Hoje, eu falo pra você, se alguém perguntar pra mim: ‘Você é?’, eu vou falar que eu sou. Mas porque é hoje, hoje eu tô mais tranquila. Mas eu não vou sair falando: ‘Eu sou, eu sou.’. Se a pessoa me perguntar eu vou falar: ‘Eu sou.’.*

Milla tinha uma reserva muito grande em relação às pessoas de Assis, porém, quando estava em algum lugar fora de Assis, se sentia mais à vontade: “*Eu fui na feira em Ourinhos, peguei na mão da minha namorada, abracei ela por trás*”, onde ninguém estava reparando muito, pelo tumulto do espetáculo.

De todo modo, as pessoas nunca questionavam a vida íntima de Milla, excluindo-a das conversas sobre relacionamentos afetivo-sexuais nos circuitos sociais ou laborais, como se ela não tivesse paixões, desejos, vontades e amores: *“É incrível. Pra mim ninguém pergunta nada! Aqui ninguém pergunta nada, parece que o povo tem medo (risos)”*. Mesmo Milla sendo tranquila, risonha e brincalhona, e mesmo quando conversavam sobre coisas relacionadas à sexualidade, ninguém questionava nada a ela sobre sua própria vida erótica. Milla, por exemplo, falava com alguns colegas de serviço que ia à “boate” *Champanhe* (casa de prostituição de Assis) para beber com amigos, que conhecia a dona, que conhecia muitas meninas que lá trabalham e que todas elas gostavam de mulher. Ainda assim, ninguém perguntava nada. De certo modo, Milla queria trazer à tona sua atração por mulheres incentivando o questionamento das pessoas. Ela acreditava que sua reserva não se deu tanto por conta de restrições de causas morais ou religiosas – sua preocupação era apenas com a sua mãe:

*Eu não queria magoar a minha mãe. Eu acho que a minha preocupação maior aí era com a minha mãe. Eu não queria que ela visse. Porque... eu não sei se porque o que ela passou com o meu pai foi muito doloroso pra ela. Ela, depois, também começou a namorar uma pessoa e a minha tia, que era poderosa, toda poderosa, implicava com isso. E minha mãe tinha que namorar escondido, entendeu? E eu não queria isso pra mim. Eu falei: ‘Ah, não. Deixa quieto. Deixa do jeito que tá mesmo. Pra mim tá bom assim.’*

Em 2010, Milla frequentava *“mais lugares hetero”* e já não ficava até muito tarde na rua porque ficava cansada. *“Depois que minha mãe faleceu, infelizmente, né? Aí que eu pude ter mais liberdade, fazer as minhas coisas, hoje eu tenho uma moto que antes eu não podia ter, hoje eu posso sair e chegar até de madrugada, coisa que eu não podia lá atrás”*. Quando sua mãe era viva, ela tinha que voltar à meia noite e, muitas vezes, chegava à meia noite e meia para ultrapassar um pouco os limites impostos: *“Parece que eu fazia por pirraça, ela tava me esperando. Fui terrível”*. Porém, Milla não se arrependia de ter tido que cuidar da mãe por todo esse tempo, com restrições em relação à sua vivência erótica, pois sempre dava um jeitinho de fazer o que queria.

Milla tinha mais amigos gays e lésbicas que amigos que vivenciavam a heterossexualidade. Em geral, não falava pra ninguém sobre sua vida pessoal, mas sabia que a maioria das pessoas que ela conhecia desconfiava de sua atração por mulheres, e disse não se importar com isso. Não tinha vergonha ou deixava de cumprimentar seus amigos e amigas dissidentes sexuais, mesmo os mais assumidos publicamente ou dissidentes das normativas de gênero, mesmo que presumissem que ela também fosse uma dissidente sexual.

Em relação à família, apenas sua irmã que também se relacionava com mulheres sabia da vida pessoal de Milla, e era apenas com ela que Milla se abria e falava sobre seus relacionamentos. E essa irmã também era a única que frequentava sua casa em Assis, levando sua namorada. Milla nunca falou para suas outras irmãs que se relacionava com mulheres, mesmo que elas desconfiassem/soubessem. Quando, em raros momentos, sua irmã caçula casada estava presente em sua casa, Milla evitava levar amigos dissidentes sexuais e, quando não tinha como evitar, pedia que eles fossem discretos. Em uma atitude mais ousada, em seu aniversário em 2009, Milla resolveu chamar todos seus amigos, independente do que a irmã caçula pudesse falar. Milla disse que sua irmã havia mudado muito nos últimos anos, pois seus filhos ficaram adolescentes, estavam saindo de casa, estudando fora, namorando e tendo relações sexuais, o que estava deixando-a “*mais cabeça aberta*”. Nesta festa de aniversário, Milla pensou: “*Ela vai ter que ver isso. Se ela for falar alguma coisa, daí eu falo. Aí eu também quero conversar. Mas ela não falou nada. Aí eu deixei quieto*”.

Em relação à sua família mais distante, com exceção de sua irmã que tinha uma namorada e de um primo que era *gay*, ninguém sabia anunciadamente da sua atração por mulheres: “*De mim e da minha irmã acho que não. Minha família não sabe de ouvir da boca da gente. É aquela coisa. Todo mundo desconfia, mas ninguém tem a certeza*”.

No final de 2010, Milla estava se relacionando com uma mulher há alguns meses, que tinha duas filhas, e morava com o ex-parceiro, mas não tinha mais um relacionamento com ele. Elas ficavam um pouco apreensivas temendo serem descobertas, pois “*o cara vai que descobre, e eu já vi até tragédias disso, entendeu? Então ela fica muito preocupada com isso. Mas tô levando, mas tá complicado*”. Para poderem namorar, elas tinham que ficar na casa de Milla, sem se expor muito socialmente, ou em motéis. Sempre entravam em desacordos, pois Milla achava que a namorada não finalizava logo seu casamento e não buscava sua autonomia<sup>47</sup>. Milla disse a ela:

*‘Não dá mais, isso não é vida, e você também não toma uma decisão na sua vida!’. Mas, menina, é uma coisa. Não aguenta dois dias e volta... Eu falei: ‘Vamos parar, porque não dá.’. Eu sinto muita falta dela, e a mesma coisa é ela. Mas o problema é o cara. Não separaram de vez e ele não quer que ela fique saindo, pros outros não ficarem falando, entendeu? [...] Mas como que ela vai fazer? E ela começou a trabalhar agora, entendeu? E eu não fico cobrando muita coisa dela. A única coisa que eu falo é: ‘Volta a estudar, faz um curso pra ter um emprego melhor futuramente.’. Então, eu dou conselho pra ela. [...] Pra não ficar dependendo tanto dele.*

---

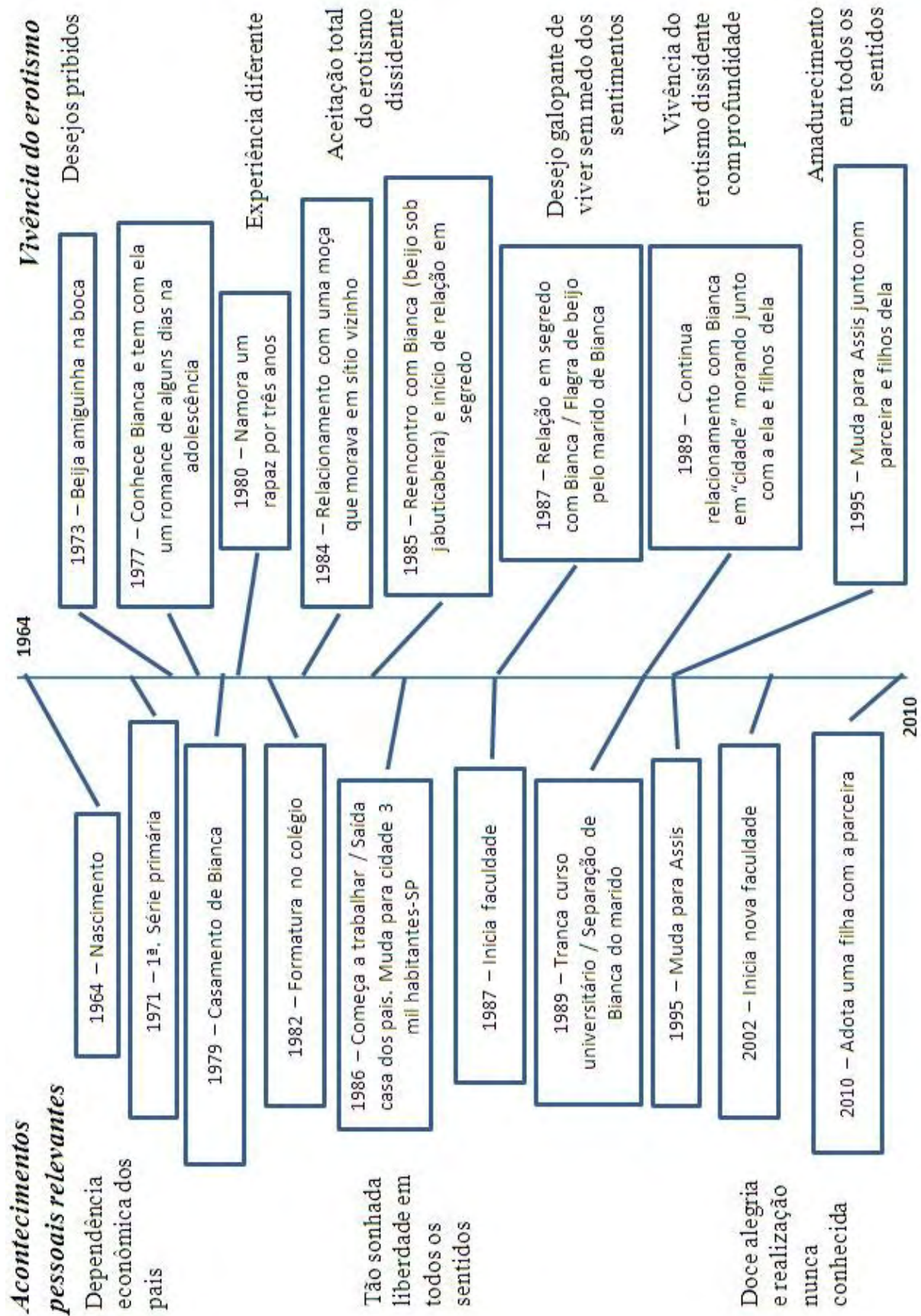
<sup>47</sup> Consideremos autonomia a capacidade que cada pessoa tem de se conduzir responsabilmente, orientada por sua consciência, por suas necessidades e seus desejos.

Milla tinha 48 anos. Era uma pessoa muito tranquila, e disse que nada tirava seu sono ou seu apetite. Ela morava sozinha e curtiá estar sozinha em sua casa. Não sentia falta de ter um relacionamento quando estava sozinha, mas achava que era melhor ter alguém. Tinha bastantes amigos. Eles saíam para barzinhos, quermesses, feiras, ou festejavam na casa de alguém. *“Meus relacionamentos com meus amigos, nossa, não tem o que falar. Tudo de bom”*. Milla sentia-se sincera em relação à sua vida íntima apenas com seus amigos dissidentes sexuais. Com alguns amigos que vivenciavam a heterossexualidade, ela às vezes sentia vontade de contar sobre sua vida, mas, para ela, ainda não era hora: *“um dia sai. Para tudo tem sua hora”*. E também afirmava que, contando sobre sua dissidência, se ela fosse rejeitada, quem sairia perdendo seria a pessoa que a rejeitou, pois Milla se considerava uma grande amiga, se relacionava muito bem com as pessoas, e percebia que todo mundo gostava dela.

Para Milla, o fato de ela ser diferente mudava pouco sua vida, e *“talvez o que muda seja mais no convívio com amigos, de você estar no meio dos amigos que são heteros, já não são mais próximos, entendeu? Você tem mais preferência para estar no meio homossexual para ficar mais à vontade”*. O fato de morar em Assis também fazia diferença, pois, como Milla disse, em cidades menores: *“tem que ser mais reservada. Em cidade grande, ninguém tá aí com você, o vizinho mal olha na sua cara. Aqui não. Aqui as pessoas são mais próximas. As pessoas têm aquela preocupação de tá olhando o que a gente tá fazendo ou deixa de fazer”*.

O que vemos com Milla é que, especialmente depois de ver-se descompromissada com a mãe, devido ao seu falecimento, ela buscava espaço para vivenciar seu erotismo ou expô-lo, de modo ainda discreto, com pessoas mais próximas, família, amigos e alguns colegas de trabalho, e dentro seu relacionamento. Por outro lado, ainda se reservava diante do olhar público, parecendo querer abrir espaço cada vez mais dentro de seu próprio armário, expandindo-o, sem ainda escancarar-lhe as portas de uma vez, mesmo que essa porta fosse, em muitos momentos, de vidro.

## 1.2 Helena





### *Narrativa da Helena – 1964*

***“Não tenho medo do escuro, mas deixe as luzes acesas agora. O que foi escondido é o que se escondeu, e o que foi prometido, ninguém prometeu. Nem foi tempo perdido, somos tão jovens”<sup>48</sup>***

Helena nasceu no ano de 1964, em um município de 14 mil habitantes, há 30 quilômetros da cidade de Assis. Ela me recebeu em sua casa em todos os nossos encontros, onde morava com sua companheira Bianca, poucos anos mais velha que ela, e a filha Marylin. Conversamos na sala de estar. Era parda, tinha cabelos escuros crespos nos ombros e se vestia de modo confortável, nem masculina nem feminina, camiseta e calça jeans. Em muitos momentos das entrevistas sua companheira estava presente, e contribuiu com lembranças, apontamentos e opiniões pessoais. Tinham uma casa muito bem mobiliada e decorada, que mostrava claramente ser um lar de um casal com filhos – mas principalmente a dinâmica delas demonstrava a conjugalidade. Apesar de discretas, estavam em constante comunicação por gestos e arrumação da casa. Parecia uma relação bem interativa. Montaram uma mesa com lanches para tomarmos juntas após o trabalho.

Helena era de classe social média. Cresceu em uma família de nove irmãos, três homens e seis mulheres. Quando seus pais se casaram, eles não tinham nada, e conseguiram suas terras, um sítio, com muito esforço e trabalho. Do mesmo modo, Helena também conseguiu tudo o que tinha com muito esforço. Quando era criança, Helena percebia-se diferente das outras meninas, pois *“gostava de brincar com carrinhos, e não com bonecas”*. Uma vez, por volta dos 9 anos, estava brincando com uma amiguinha, e deu um beijo na boca dela às escondidas, e tentando repetir a brincadeira, a menina gritou para sua mãe, que cuidava delas: *“Ai, mãe! A Helena fica querendo beijar na minha boca!”*. Por conta disso, Helena não brincou mais. Fazia essas brincadeiras com ingenuidade, era a expressão de seu desejo, mas já tinha ciência de que era diferente.

No ano de 1977, quando tinha 13 anos, foi fazer uma viagem para o interior do Paraná com sua família, para visitar alguns parentes de seu pai. Foi quando conheceu uma prima de sangue, chamada Bianca. Quando olhou para Bianca, Helena pensou: *“Nossa, mas que mulher linda! Eu nunca tinha visto uma mulher tão bonita daquele jeito. E, na verdade, me senti atraída por ela”*. Ficou olhando-a, paquerando-a, apaixonada por Bianca, que era noiva de um rapaz na época. Helena percebeu que Bianca correspondia ao seu olhar, e tiveram, assim, um namorinho de três dias, apenas por aqueles dias em que Helena esteve por lá. Helena conta: *“Eu não sabia beijar ainda, foi ela que me ensinou, naquela época, em 77”*.

---

<sup>48</sup> Trecho de música “Tempo perdido” – Legião Urbana.

Elas sabiam que “*não era uma atitude tão correta, porque fazia escondidinho, na hora de ir dormir*”. Sabiam que não era convencional se beijarem, se acariciarem e quiserem dormir juntas, mas, diante da situação de paixão em que se viram, não importava a noção, naquele momento, de certo ou errado. Na verdade, nem se achavam erradas ou doentes. Para elas, não carregavam estigma algum.

Helena não ouvia falar sobre relacionamentos entre pessoas do mesmo biocorpo em absoluto, nem mesmo se escutava críticas. Ninguém comentava sobre isso dentro de casa, ou nas vizinhanças, e muito menos na mídia. No caso de Helena, o que agravava a situação era o fato de morar em um sítio e não haver um contato social amplo. Era frequente somente a visita de parentes. As pessoas que se relacionavam com outras do mesmo biocorpo eram extremamente discretas, dificilmente deixando qualquer indício da vivência erótica transparecer. Era um assunto definitivamente velado. “*Aos ouvidos da gente, jamais! Eu não tinha no meu vocabulário essa palavra ‘homossexual’ ou uma palavra que ia definir esse relacionamento*”.

Depois daqueles três dias, Helena teve que ir embora, voltar ao sítio, e não sabia como entrar em contato com sua prima Bianca. Naquela época, Helena não pensou que poderia escrever uma carta, ou telefonar para ela. Sua pouca idade, dependência, e as condições no sítio dificultavam suas ações. Não falou a ninguém sobre sua paixão por Bianca, pois não confiava em ninguém para contar sobre tal sentimento. Não tinha sequer uma amiga íntima para ser sua confidente. Naquela época, uma moça apenas saía de casa se fosse casada. Era uma quase obrigação.

O tempo passou e, em 1979, Helena recebeu um convite do casamento de Bianca. Seus pais não foram ao casamento, por ser distante demais, mas mesmo se tivessem condições de ir, Helena não teria ido. Ficou extremamente magoada. Ela devia ter em torno de 15 anos. Na casa de seus pais, no sítio, por ser longe do comércio, tinha estoque de comidas e bebidas, inclusive vinhos. No dia do casamento de Bianca, Helena ficou tão desnorteada que foi até o estoque e tomou sozinha uma garrafa inteira de vinho. Sem costume de beber, ficou embriagada, chorando. Sua mãe descobriu o que a filha tinha aprontado, ficou brava, questionou Helena e, mesmo embriagada, ela não confessou que tinha tomado todo o vinho por sua desilusão amorosa com Bianca.

Bianca se casou, se mudou para São Paulo, e teve dois filhos com seu marido. Durante esse período, querendo saber como Helena estava, Bianca tentou entrar em contato com ela, mandando-lhe uma carta. Porém, Helena escreveu de volta falando, com raiva, que estava bem, mas pediu que Bianca não a procurasse mais e não quisesse saber de sua vida.

Então, Helena namorou um rapaz durante três anos. Ela se interessou por ele no ginásio, e o que a atraía era o fato de ele ser diferente dos outros rapazes, sempre reservado e com boas notas. *“Eu diferente e ele também diferente, acabou dando certo”*. Eles conversavam muito, nunca tiveram uma intimidade erótica e Helena guardou boas lembranças dele. Para Helena, esse rapaz era um *“caso especial, uma exceção”*, mas ela sabia que a sua diferença estava em gostar de mulheres, o que ela tinha consciência desde a infância. Contudo, ela permaneceu namorando para não ter cobranças dos pais.

O pai de Helena, incomodado com a presença assídua do moço em sua casa, disse para a filha que já bastava de namoro: ou ela se casava de vez, ou ela terminava o relacionamento. Por isso, Helena combinou que seu namorado aparecesse apenas aos domingos, mas esse acordo não durou por muito tempo, e seu pai começou a exigir novamente que acontecesse o casamento.

Helena acreditava que um dia se encontraria novamente com Bianca e *“olharia bem dentro dos olhos dela e perguntaria: ‘Você brincou comigo?’”*. Se fosse para atender à vontade de seus pais, ela continuaria namorando o rapaz, se casaria e teria filhos com ele, do mesmo modo como ocorreu com Bianca para que ela pudesse sair da casa dos pais. Mas Helena tinha consciência que poderia fazê-lo sofrer futuramente, e que ela também não seria feliz. Ela tinha claro em sua mente a sua paixão por Bianca: *“Eu não posso me casar com ele se eu nunca tirei ela do meu coração. Como eu vou viver com uma pessoa amando outra? [...] No fundo, eu nunca quis deixar de ser virgem com um homem. Me guardei o tempo todo para a Bianca”*.

A pressão social e familiar para que as moças se casassem era muito grande naquela época (década de 1980) e lugar, ainda mais em uma situação como a de Helena, em que o rapaz era bom, inteligente, queria se casar com ela, e as famílias de ambos se agradavam com o relacionamento e queriam que eles se casassem. Com todos aqueles benefícios, se questionaria na época: *“Por que não quer se casar?”*. E Helena não podia responder sinceramente a essa pergunta. Mas, diferente da maioria das moças da época, Helena terminou o relacionamento, com planos de sair sozinha de casa e cuidar sozinha de seu próprio sustento.

Ainda, antes de sair do sítio onde morava com seus pais, Helena teve um namorinho com outra pessoa, desta vez, *“uma morena bonita de cabelão comprido”*, de um sítio vizinho. Quando a conheceu, ela chamou muito a atenção de Helena, e ela passou a frequentar a casa da moça constantemente, sempre dedicando muito carinho e atenção à moça. Certo dia, em que chovia e estava frio, ficaram sozinhas no quarto e Helena a beijou. Pediu que não contasse a ninguém o ocorrido e, a partir de então, passaram a se relacionar em segredo. Helena não pensava muito sobre

o fato de ser uma mulher com quem se relacionava: *“Na verdade, nessa época, o homossexualismo ainda era um tabu, devia existir em grandes cidades e ninguém queria admitir esse tipo de relacionamento”*.

Todavia, a relação não durou muito tempo. Além da mãe de Helena perceber que algo estava ocorrendo entre as duas moças e proibir a filha de frequentar o sítio vizinho, mesmo com essa morena camponesa, Helena não havia esquecido Bianca. Com ela, Helena chegou a relacionar-se sexualmente, porém, sempre foi muito sincera a respeito de seus sentimentos por Bianca. Ela até falava para a moça: *“Olha, eu gosto de você, mas tem uma pessoa que eu gosto muito, que eu nunca vou esquecer”*. Helena acreditava que cedo ou tarde, voltaria a encontrar Bianca.

Um dia, no final do ano de 1985, quando Helena estava com 21 anos, Bianca passou com seus pais e seus filhos (o mais novo ainda era bebê de colo) pelo sítio que Helena morava ainda com seus pais, em uma visita entre os parentes. Helena tentou, a todo custo, retirar Bianca do meio das pessoas, querendo saber de Bianca os sentimentos, para ela, do que havia ocorrido entre elas no passado, saber se havia sido importante para ela, e contar para Bianca que nunca se esqueceu do que aconteceu. Bianca relutou, mas acabaram ficando a sós. E depois de todo esse tempo longe, nesse reencontro, aconteceu um rápido beijo debaixo de uma jabuticabeira do sítio. Bianca ficou apenas um dia no sítio, e voltou para a sua casa em São Paulo, com seu marido e filhos, e Helena pensou *“Bom, agora eu vou correr atrás, eu não vou deixar, não vou perder”* – ela sabia que tinha sido importante para Bianca também.

Os irmãos de Helena já tinham todos se casado e saído de casa. Restava apenas ela. Em 1986, aos 22 anos, Helena começou a trabalhar e saiu do sítio dos pais, indo morar sozinha em um pequeno município há 50 quilômetros de Assis, com menos de 3 mil habitantes. No ano seguinte, começou a fazer uma faculdade. Tinha muitos amigos no curso, mas nunca falou sobre sua atração por mulheres. Apesar de ter que trabalhar, achava sua vida uma maravilha. Não se relacionou com ninguém durante os primeiros anos que morou naquela pequena cidade, tendo tido apenas paqueras com mulheres na faculdade. Com uma delas chegou a acontecer um beijo *“dentro do ônibus de estudantes. Mas, no outro dia, ela estava diferente e disse que não era correto. Não insisti e ficou nisso. Hoje ela é casada, e quando passa por mim, faz que mal me conhece.”*

Bianca saiu de São Paulo e voltou a morar no Paraná com o marido e os filhos e, mais próximas, Helena passou a visitá-la tanto na faculdade que Bianca estava estudando como em sua residência. Helena ia de moto se encontrar com Bianca, a 120 km de distância, e iniciaram um relacionamento em segredo. Inicialmente Helena ia duas vezes ao mês, de quinze em quinze dias, e

com o tempo, com mais frequência, estando presente todo final de semana. Como eram primas, e é comum que parentes se visitem e criem laços, o marido de Bianca não desconfiava de nada, achando até que Helena poderia estar atraída por ele, ou pelo irmão de Bianca que também morava lá. Helena passava os finais de semana com Bianca e, quando o marido de Bianca ia dormir, elas ficavam juntas. Ela não se sentia culpada. Para ela, aquilo significava um resgate de um tempo perdido, *“no fundo pensava que estava resgatando o que era meu e que tinham roubado há muitos anos”*. Helena só esperava que Bianca rompesse definitivamente com o marido para ficarem juntas. *“Era tudo o que eu queria: amanhecer ao seu lado todos os dias da minha vida”*.

E quem notou novamente um comportamento diferenciado de Helena foi sua mãe, que sabia que a filha viajava todos finais de semana atrás de Bianca. E diante das dificuldades que Helena passou por vivenciar o erotismo dissidente, ela julga que o mais difícil processo de exclusão por que passou foi com a sua mãe:

*Agora, eu acho que talvez o preconceito maior que eu tive, o que doeu mais, foi o da minha própria mãe. A minha mãe, no começo, ela não aceitava o meu relacionamento com ela. Ela não aceitava! Ela falava: ‘onde já se viu? Que desrespeito! Você é uma moça solteira e agora vai ficar com uma mulher casada, e com dois filhos?’. Então, ela não queria. E quando eu tive aquele namorico lá com a camponesa lá que eu falei, de cabelão comprido, uma morena muito bonita que existia lá, e que hoje é casada, tem três filhos e mora no Mato Grosso e eu nunca mais vi, e minha mãe também embicava. Ela desconfiou que eu tinha alguma coisa com a menina, e não queria mais nem que eu fosse lá do lado da casa que a menina morava. Ela desconfiou porque eu ia muito lá.*

Quando Helena começou a se relacionar com Bianca, sua mãe tentou de tudo para impedir, e disse para a filha: *“Se você ficar com ela, você esquece que você tem mãe e eu te deserdo. Você não pega nada do que eu tenho”*. E Helena, que neste momento era independente e morava sozinha, lhe respondeu:

*‘Mãe, a senhora já fez a escolha da senhora. Quando a senhora quis casar com o pai, a mãe da senhora não queria, e a senhora casou com ele. Então, a senhora teve a escolha da senhora. Agora é minha vez de fazer a minha escolha. Se eu quebrar a cara, eu volto e vou pedir desculpa pra senhora. Mas eu não vou deixar’. E eu já cuidava da minha vida, quer dizer, eu que pagava o feijão que eu comia, não tinha como ela fazer mais nada.*

Um dia, em uma das visitas que Helena fez à Bianca, elas assistiram juntas no cinema a um filme de romance americano chamado *Endless Love* (Amor sem fim), lançado em 1981. Na volta, já em casa, quando Helena já estava deitada, Bianca chegou até ela para lhe dar um beijo. Quando o

beijo aconteceu, o marido de Bianca estava na porta, observando-as. Não houve um escândalo, pois era tarde da noite e o marido de Bianca era *“bem cabeça fria”*. Ele chamou sua esposa para conversar em particular, e ficou combinado que aquela relação entre elas acabaria. Foi no que ele acreditou. Helena nunca mais viu o marido de Bianca, e Bianca ficou ainda dois anos com o marido, mas ela e Helena continuaram se encontrando às escondidas.

Os assuntos principais do relacionamento entre elas eram sobre as dificuldades que passavam pelo fato de Bianca ser casada, sobre ela se separar do marido, sobre a possibilidade de morarem juntas, e sobre o medo de Bianca de perder os filhos. De acordo com Helena, Bianca provavelmente demorou tanto a se separar por conta dos dois meninos, temendo perder a guarda deles para o marido. Bianca também tentava alertar Helena da dificuldade de ter filhos e dos custos que isso tinha, mas Helena não se importava com as possíveis dificuldades. Ela queria assumir um relacionamento com Bianca de qualquer jeito.

Como Bianca fazia faculdade, Helena ia de moto vê-la durante as aulas, com a mesma frequência de antes. Às vezes iam ao motel, às vezes ficavam na própria universidade sem exibir erotismo algum publicamente. Quando não podiam estar juntas, Helena sempre telefonava para a casa de Bianca nos momentos em que o marido dela estava fora, trabalhando. Uma linha telefônica naquela época era muito cara, tinha quase o valor de um carro popular. Do mesmo modo, o custo das ligações era caro. Helena não tinha uma linha de telefone, e ligava para Bianca do trabalho, o que era descontado de seu pagamento. Ligava várias vezes ao dia, e gastava muito dinheiro só para falar com Bianca alguns minutos do dia. Agiam como adolescentes namorando escondido.

Em 1989, Bianca se separou de seu marido e foi morar com Helena, levando seus dois filhos junto com ela. *“Daí, não tinha mais como continuar. Ela separou dele e foi morar comigo”*. Devido a isso, a mãe de Helena brigou com a filha, falando para ela não aparecer em sua casa. Helena ficou alguns meses sem aparecer na casa de sua mãe, magoada. Arriscando uma situação, Helena resolveu visitar sua mãe, mesmo proibida, e pensou: *“Se ela falar: ‘Não entra’, eu volto, mas pelo menos eu fui e tentei”*.

Chegando à casa da mãe, ela falou: *“A benção, mãe”*, *“Deus te abençoe”*, *“Como que a senhora tá?”*, *“Do mesmo jeito que você deixou”*, ou seja, nada mudara sua opinião sobre Helena. Todavia, Helena ficou por lá, ainda *“meio peixinho fora d’água”*, foi embora. Depois foi de novo, outras vezes, e as coisas iam ocorrendo da mesma forma. Algumas vezes aparecia com o filho de Bianca junto e, depois de algum tempo, com Bianca também. E, de pouco em pouco, sua mãe foi aceitando a filha em sua casa e, mais lentamente ainda, passou a aceitar a presença de Bianca. Em

contrapartida, o pai de Helena nunca falou nada sobre os relacionamentos da filha. Quando a mãe de Helena começava a reclamar, ele retrucava: *“Você não tem nada a ver com a vida dela”*. Do mesmo modo, nem os irmãos e irmãs falavam alguma coisa a respeito.

Também, os pais e outros familiares de Bianca nunca a questionaram por ter se separado de seu marido e ido morar com Helena. Seu pai, mesmo tendo sido um general bastante rígido, não falou nada negativo sobre seu relacionamento erótico. Na família de Bianca, todos sempre respeitaram uns aos outros, e elas eram reconhecidas não como primas (que de fato eram) ou como amigas que compartilham uma residência, mas sim como um casal. Sempre que recebiam um convite de casamento ou de aniversário, o convite chegava em nome das duas.

Depois que Bianca foi morar com Helena, esta trancou o curso universitário, que fazia no período noturno, para não deixar Bianca sozinha durante todo o dia. Os habitantes da pequena cidade em que moravam acabaram sabendo que entre elas havia mais que uma amizade ou uma familiaridade, não porque elas expunham um erotismo em público (como trocar carícias e beijos em público), mas porque se comportavam como um casal na atenção, no cuidado, na preocupação e no companheirismo, e porque não havia um homem na casa. Depois que Bianca chegou à casa de Helena, a informação que se espalhou era de que uma prima de Helena havia se mudado para lá com os filhos, mas, com o tempo, as pessoas foram vendo que o funcionamento ali era de uma família com uma conjugalidade.

Como o município era bastante pequeno, não valia a pena que Helena fosse ao trabalho com um veículo motorizado. Ia a pé, aproveitando para fazer algum exercício, e Bianca a acompanhava muitas vezes, caminhando ao seu lado. Por malícia, para fofocar, ou apenas por curiosidade, as pessoas e as famílias saíam de suas casas na calçada, nas janelas, nos portões para observá-las passando. *“E é claro que elas conversavam entre elas lá. Percebiam, né? Lógico”*. E Bianca pensava que, um dia, aquelas pessoas ainda iam respeitá-la, que ela não seria vista como uma ameaça, e que isso ocorreria logo. Não que as pessoas estivessem agindo com algum desrespeito direto naquela observação, mas o fato de tratarem as duas de forma diferente, saindo de casa para olhá-las, o que não faziam quando passava um novo casal heterossexual na cidade, mostrava que havia ali uma forma de tratamento discriminado. Helena explica: *“Até então, a cidade não tinha, ou, se é que tinha, era muito escondido esse tipo de coisa. Não ouvia falar. Não, não escutava isso. Daí, o que aconteceu? Ela foi morar comigo e as pessoas ficaram sabendo”*.

Helena apresentava Bianca como sua prima, mas todos sabiam que ela era sua companheira. Assim que chegaram à cidade, como era férias de final de ano e seus filhos eram pequenos e não

tinham ainda amiguinhos, Bianca foi até a vizinha, que também tinha filhos pequenos, e perguntou: “*Você não poderia deixar as suas criancinhas aqui pra brincar com as minhas, e os meus com os seus?*”. E a vizinha aceitou prontamente, com satisfação, criando entre elas uma amizade. A estranheza inicial que se teve por ser um casal de mulheres se rompeu pela imagem de casal sério e estável e a imagem de família em que elas viviam:

*A gente não ficou assim, não sei, talvez seja até preconceito da minha parte, mas que as pessoas perceberam que era um relacionamento sério. Talvez, por isso o respeito de uma cidade pequena. [...] Por perceber que eu vivia com ela, mas não ficava de tico-tico por aí [com outros relacionamentos]. Que ela vivia comigo, e não ficava com nheco-nheco por aí [idem.]. Não, a gente vivia assim, uma coisa séria mesmo. Eu penso que isso.*

Helena e Bianca concordavam que a aceitação que elas tiveram estava mais relacionada à monogamia da relação delas e do respeito uma com a outra do que com o *status* de família, mas que a presença das crianças também colaborava com a boa visão das pessoas diante delas. Assim, com o passar do tempo, mais pessoas foram aceitando as duas.

Helena e Bianca eram católicas, e iam às missas da Igreja, batizaram os filhos de Bianca, que também fizeram a Primeira Comunhão deles mais para frente. Bianca foi chamada para fazer parte de time de futebol com os filhos, e da animada vida social da comunidade, e “*tinha uma vida normal de família*”. Bianca considerava que, em pouco tempo, elas ganhariam um respeito enorme das pessoas daquela pequena cidade, de prefeito a gari. E foi o que ocorreu.

Houve somente duas ou três situações de não reconhecimento da relação pelas quais Bianca chegou a passar, na qual alguns homens, mesmo sabendo sobre a relação dela com Helena, não se conformaram que ela não pudesse “*dar bola*” para eles. Deste modo, sob o pretexto de se aproximar dela, eles tentaram passar um telefone ou insinuar algum interesse, o que Bianca sempre cortou educadamente, tornando-se até amiga deles mais futuramente e eles passando a respeitá-la como uma mulher comprometida.

Moraram naquele pequeno município por cinco anos, e lá, conheceram poucas pessoas dissidentes sexuais. Na mesma rua em que moravam havia uma moça que teve uma companheira de Assis, dona de um bar chamado *Lua Nua*, muito frequentado por dissidentes sexuais na cidade de Assis. Helena e Bianca sabiam que essa moça se relacionava com mulheres, mas ela mesma nunca se assumiu para elas: “*Uma moça que nunca, na época, se abriu. Quietinha, bem quietinha. A gente sabia. Galinhava aqui, churrasco ali, bola lá [envolvia-se eroticamente com várias pessoas]*”. Conheceram também sua companheira, pelo convívio social e pelo futebol. Mas ninguém falava



sobre relações entre pessoas de mesmo biocorpo. *“Quem deu o toque, quem deu bastante coordenada de como era a cidade, como funcionava e de quem era quem, foi justamente essa senhorinha, a vizinha”* – na casa da qual os filhos de Bianca iam brincar. E as informações sempre eram dadas a partir do *“Eu ouvi falar...”*, e nunca nomeando quem disse, como típico das pequenas cidades.

Por serem católicas, frequentarem as missas, e o discurso da religião pregar que *“existe o homem e a mulher para viver junto, procriar, e viver pra sempre, ir pro Céu ou pro Inferno, sei lá pra onde que vai”*, houve um período em que Bianca ficou questionando se era realmente certo o seu relacionamento com Helena e se podiam tomar a hóstia. Helena sugeriu, então, que fossem conversar com o padre, o mesmo falou: *“Vocês são felizes?”*, *“A gente é”*, *“Então continua sendo”*. Ele não falou que era pecado, nem que deixava de ser, e recomendou que elas tomassem a hóstia na cidade vizinha, que tinha mais habitantes, para que elas e ele mesmo não tivessem problemas com a comunidade conservadora.

Em resumo, o período em que estiveram naquela cidade foi uma forma de se apresentarem como um casal de mulheres, comportando-se dentro dos costumes morais preestabelecidos pela sociedade, mas sem deixar de ficar claro que estavam juntas. Por exemplo, nos bailes na cidade, as duas dançavam juntas. E isso, para a época, extrapolava os limites do que comumente as pessoas dissidentes sexuais faziam, que era viver relações veladas, na clandestinidade. Helena conta:

*Na época que nós ficamos juntas, foi, assim, uma revolução, porque, principalmente naquela cidade pequena, não existia ninguém, duas mulheres morando juntas. E, com o tempo, as pessoas já me conheciam, porque a minha família é dali. Daí, conheceram ela. [...] No baile não sei das quantas, a gente ia ao baile e dançava. Só que, sempre... e você pode falar: ‘É preconceito.’ Não é preconceito! Mas é se comportando muito bem. E o que é se comportar muito bem? Pra mim, se comportar muito bem, principalmente naquela época, a gente ia ao baile e no baile, a autoridade máxima, até então, era o prefeito. E o prefeito tava lá e a gente dançava no baile, eu e ela no baile, mas sem aquele agarra-agarra, beijo, beijo. Sem esse negócio de tá se agarrando e beijando, mas normal. Tem que saber onde a gente tá.*

Estava claro, também, que a aceitação social estava baseada na compatibilidade moral do relacionamento de Helena e Bianca com o exigido socialmente. A estabilidade e durabilidade da relação, a monogamia, a não exibição de erotismo, e não verbalização da dissidência erótica e o *status* de família as faziam bem vistas e respeitadas dentro do contexto em que viviam. De certo modo, a crítica delas à pluralidade de parceiros está baseada na moral sexual, mas também no fato de que estas relações de curta duração tiravam a legitimidade das relações eróticas dissidentes da

heteronormatividade, como se estas fossem apenas práticas sexuais sem ligações afetivas. Não que as práticas sexuais fossem erradas, mas que o erotismo dissidente pudesse ser visto como tão legítimo como a heterossexualidade (composto por relações duráveis e não duráveis, por sexo e/ou por amor, por ligações monogâmicas ou poligâmicas etc.).

Em 1995, o filho mais velho de Bianca foi morar com o pai, e ficaram Helena, Bianca e o filho mais novo. Mudaram-se para Assis e passaram a frequentar o bar *Lua Nua*, onde conheceram vários casais dissidentes da heterossexualidade, por meio de apresentações, paulatinamente.

Um dia, Helena e Bianca tiveram um atrito e Helena foi à casa de seus pais. Helena estava chateada, chorando na cozinha, conversando com sua mãe. Seu pai, de longe, observava a situação e, de algum modo, sabia que se tratava de algum desentendimento entre a filha e sua companheira. De longe, seu pai disse: *“Eu não quero ver você chorando. E mando a sua mãe ir para Assis com você até você melhorar”*. Ou seja, ele tentou apoiá-la de algum modo. Segundo o que Helena compreendeu da postura de seu pai, caso ela e Bianca brigassem, ele desejaria que ela resolvesse as coisas do modo que a fizesse feliz.

Em 2002, Helena começou a fazer outra faculdade, a qual, desta vez, concluiu, onde conheceu também algumas pessoas que se relacionavam com outras de mesmo biocorpo, construindo amizades. Com uma delas, *“a conversa era aberta, e dividíamos os problemas, trocávamos ideias, mas ela também era discreta e somos amigas até hoje”*. Depois de 15 anos morando em Assis, Helena e Bianca ainda não tinham relações muito íntimas com a vizinhança nas duas residências que moraram. Bianca disse sobre o tratamento das pessoas em Assis com elas:

*Assis é uma cidade pequena, é certo. Só que, comparado a aquela cidadezinha, ela é grande. Enfim, o comércio todo já conhece a gente, respeita a gente, dá crédito pra gente, até porque a gente nunca deu motivo pra não ter. A vendedora dá o telefone pra ligar, pra dizer que tá chegando não sei o quê. Entende, assim? Normal. De repente chega na loja e fala: ‘A Helena gosta de calça mais alta.’, porque ela nunca usou calça baixa. Aí vamos ver calça pra Helena. A gente têm amigas no comércio, né? O comércio conhece a gente. Quando acontece, o que é muito raro, de ir sozinha, ela ou eu, perguntam: ‘Mas cadê a outra?’.*

Elas não achavam que Assis era uma cidade mais ou menos homofóbica que outras cidades no Brasil, mas, em geral, achavam que a sociedade brasileira era discriminatória e que não era fácil enfrentar o dia-a-dia para a maior parte dos dissidentes sexuais. Elas não se lembravam de uma situação de discriminação e exclusão que tivessem sofrido, e Bianca completou: *“Até porque, nos*

*damos o respeito!*”. Bianca, mais especificamente, era bastante imponente em não dar espaço para as pessoas questionarem sua vida pessoal e serem invasivas.

Em Assis, elas observavam que alguns casais mais jovens expressavam erotismo dissidente em público em alguns lugares da cidade. Em uma pizzaria, à noite, já viram casais de mulheres jovens, se beijando em público – muito provavelmente pessoas da UNESP ou militantes da ONG NEPS, ou a estes espaços relacionadas. E elas viam essa visibilidade como positiva, pois *“as pessoas têm o direito de viver a sua vida. A sua opção sexual não interfere na vida do outro. O outro é que se sente ofendido”*. Em suas concepções, mostrar publicamente que eram um casal não era ofensivo às pessoas (fossem às famílias ou às crianças).

Em relação a manifestações públicas, como a Parada do Orgulho LGBT, elas achavam louvável que se buscasse direitos, mas Bianca não concordava com exageros, formas explícitas de se vestir ou se portar, o nu público. Ela acreditava que a Parada agredia moralmente as pessoas. Ela falava que era *“uma pessoa muito chata, conservadora, por uma questão de formação mesmo [...] mas para mim é assim: a pessoa pode rodar a bolsinha, seja branca ou seja vermelha, mas não precisa fazer isso meio-dia. O pessoal baixa muito nível, e eu não gosto”*. E Helena, por ser funcionária em seu serviço, temia um dia aparecer em alguma manifestação como a Parada LGBT e seu patrão ter conhecimento e ela ser prejudicada profissionalmente:

*Vai que passa na televisão e, de repente, ele tá lá vendo. Eu não sei até que ponto a cabeça dele é boa o suficiente para não me atingir, né? Se bem que, se até agora não me mandaram embora, acho que não me mandam mais. Mas a pessoa não vai ver a ‘Helena uma pessoa’, vão ver a ‘Helena do serviço’. Como se diz: ‘cada cabeça, uma sentença’.*

Em seu trabalho, que sempre foi o mesmo desde quando saiu da casa dos seus pais, Helena nunca teve problemas: *“Ninguém vira o bico não”*. Os colegas de trabalho, com o contato cotidiano, acabaram sabendo que Helena se relacionava com uma mulher e todos a respeitavam. Quando havia alguma confraternização entre os colegas e era possível levar a família e perguntavam para Helena quem ia, ela dizia: *“Vai eu e minha companheira”*. É claro que, sendo um serviço público, um ou outro cliente do sexo masculino, na hora do atendimento, acabava dando em cima de Helena, o que a deixava brava inicialmente, mas depois ela passou a relevar. Contudo, Bianca achava que, quando Helena foi transferida em seu serviço para outra cidade, foi por conta de discriminação do gerente da época. Ela sabia que não havia como provar isso, mas ela acreditava piamente este havia sido o motivo.

Com os filhos de Bianca, Helena sempre teve um bom relacionamento. Quando foram morar juntas, o mais novo tinha 4 anos e o mais velho 9 anos. Toda noite, era Helena quem os colocava para dormir. Ela também os levava para passear de moto, “colocava o mais novo na frente e ele que ia, assim, dirigindo a moto, igual gente grande”. “Eles se acostumaram, né? Desde pequeninhos, ali junto”. Helena disse que, desde sempre, se expressavam como um casal, tocando e tratando uma à outra com carinho. O mais velho, depois de grande, referia-se a elas com: “A minha mãe e a companheira da minha mãe”.

Apesar de nunca terem sofrido nenhum tipo explícito de discriminação e exclusão, Bianca achava que, se pudesse ter escolhido, não escolheria vivenciar a dissidência erótica. Ela julgava carregar um peso da homofobia da sociedade e um forte sentimento de culpa, especialmente pelos filhos poderem ter passado por qualquer sofrimento por ela ter vivido uma vida que pudesse causar constrangimentos a eles devido à exclusão social. Ela disse:

*Se fosse uma questão de escolha, eu, logicamente, não faria essa escolha. Depois desses mais de vinte anos... Porque é muito duro. Eu, ao longo da vida, às vezes eu penso assim: ‘Puxa vida, eu vou montar uma escolinha.’. Daí eu penso assim: ‘Não, com essa vida minha, não dá’. ‘Vou fazer tal coisa, mas, não, não dá’. Desde quando morávamos na cidade pequena até aqui, em dado momento, eu pensei assim: ‘eu vou [participar do] Conselho tutelar...’. Aí eu olho pra frente, olho pra trás, e penso assim: ‘Não dá!’. E não dá mesmo! Não dá porque acaba que não funciona. Pra sociedade, as crianças precisam ter outros parâmetros que não os nossos. Você sabe disso. Então é muito difícil viver assim. Perde-se muito. [...] Eu não escolheria, fundamentalmente, pelos meus filhos. Embora eu não tenha conhecimento do sofrimento deles na escola, não sei onde, não sei onde, mas eu sei que eles sofreram. Lógico que eles sofreram.*

Quando Bianca fala que foi muito duro, ela menciona o fato de ter que ser aquela que “abriu o caminho” da busca por cidadania, reconhecimento, respeito social, e que, devido à homofobia, “essa maneira de viver acabou fechando muitas portas”. Em relação aos prejuízos materiais e profissionais que Bianca pode ter tido por se relacionar com uma mulher, Bianca relevava as perdas materiais que pudessem ter havido. Porém, em relação aos filhos, Bianca carregou essa culpa por anos e anos, não tendo procurado ajuda de psicólogo nem de ninguém. “Eu devo ter colocado eles num sofrimento enorme”. Essa culpa apenas foi atenuada (mas não extinta) quando, um dia, depois que o filho mais velho, já adulto, lhe disse: “Não mãe, imagina. Você não me deve nada. Eu amo você. Imagino o quanto deve ser difícil você viver com uma pessoa que você não quer!”. E, do mesmo modo, o mais novo também disse algo muito similar. Isso aliviou o sentimento de culpa de

Bianca. Ainda assim, se pudesse voltar atrás, Bianca preservaria os filhos de qualquer sofrimento que ela acredita que eles tenham passado:

*Eu não colocaria duas crianças nesse sacrifício. Eles eram muito hominhos, crianças, adolescentes, eles não reclamavam. Eu os marquei como se marca um boi. Eu não podia ter feito isso. Mas eu sei que eles passaram por sofrimento e eu não faria isso de novo. A partir do momento que você tem filhos, a pessoa não tem o direito de ter a sua própria vida e fazer o que você bem entende. Não que eu tivesse marcado eles pelo relacionamento homossexual. Mas, separando do meu ex-marido, eu já marquei os meus filhos. Agora, sendo homossexual, é um plus. [Sim, mas, e...?] Sim! Mas vocês que não têm filhos, vocês não veem as cicatrizes. [Mas a culpa da marca, que é da sociedade, você coloca em si mesma, quando é a sociedade discriminatória que causa o sofrimento.] Sim, eu concordo que é a sociedade. Só que, apesar de ter feito tudo que eu já fiz, eu não posso mudar a sociedade, só eu. Com o passar do tempo [...] a sociedade vai engolindo, querendo ou não.*

A culpa de Bianca não era tanto pelo fato de ter tirado os filhos de perto do pai deles, do mundo deles, da escola deles, mas por tê-los colocado em um universo completamente diferente daquele que eles estavam acostumados e, ainda, passíveis de sofrer por essa realidade. Para Bianca, não era justo com eles ela tê-los obrigado a carregar um fardo que era dela, especialmente por eles serem crianças inocentes, sem preparação para se defender de qualquer discriminação. Seria injusto ela não poder viver seu amor com Helena, mas, para Bianca, que a injustiça ficasse com quem era mais forte para lidar com o preconceito, que, naquele momento, era ela. Para ela, isso tinha relação com o fato de ela ser mãe. *“A mãe quer sofrer para os filhos não sofrerem, a mãe passa fome para os filhos não passarem fome, a mãe mata por causa dos filhos, não tem como explicar uma mãe”*. Para Bianca, a mãe sempre quer poupar os filhos, e até assume a culpa da sociedade por causa dos filhos.

Helena concordava que a culpa de qualquer sofrimento era das pessoas que manifestavam preconceito e acreditava que não estava fazendo nada de errado. *“A gente só tava se amando”*. Apesar de qualquer dificuldade que os filhos de Bianca pudessem ter passado, para Bianca, eles sempre a amaram de uma forma linda e sempre a respeitaram muito em sua relação com Helena. E mesmo tendo carregado essa culpa pela sociedade homofóbica poder ter feito, ocasionalmente, seus filhos passarem por algum processo de exclusão, Bianca não abdicava de seu direito de ser respeitada por ter escolhido viver sua vida e ser feliz com quem amava. Ela vivia uma certa contrariedade entre sentir-se no direito como pessoa e não sentir-se no direito como mãe. Ela disse com propriedade que, se seus filhos não a respeitassem, assim como qualquer pessoa íntima, como

sua mãe, ela não conseguiria conviver com eles e a relação seria abalada, tornando-se mais fria e mais frágil.

Estava fazendo 22 anos que Helena e Bianca se relacionavam. No ano de 2009 elas passaram a planejar uma transformação em suas vidas. Bianca já tinha tido seus filhos, e mesmo Helena tendo participado da criação deles desde pequenos, Helena tinha o desejo de ter um filho delas duas.

Uma sobrinha de Bianca já estava em sua terceira gravidez. Os dois primeiros filhos foram dados para parentes adotarem, e uma menina estava a caminho. A própria família incentivou que Helena e Bianca ficassem com o bebê: “*É o bebê das meninas!*”. Elas conversaram bastante, e a sobrinha concordou que elas adotassem a criança. A sobrinha de Bianca ficou na casa delas nos últimos meses da gravidez e a pequena Marilyn nasceu. Era início de 2010, Helena e Bianca adotaram Marilyn. Já estavam com a guarda definitiva e esperavam sair a adoção formal.

Realizaram o processo de guarda no nome de Bianca apenas, pois tiveram receio de haver algum atraso dentro do sistema jurídico, mesmo estando muito claro no processo que a pretendente vivia em um relacionamento homoafetivo de longa data. Pretendiam, no processo de adoção, que fosse feito o registro de Marilyn no nome de ambas, mas Bianca tinha receio de constar o nome de duas mães e nenhum pai no registro de Marilyn, e que isso viesse a acarretar algum constrangimento para Marilyn, ou ela ser humilhada ou hostilizada. Bianca disse: “*Eu não sei se eu tenho coragem de fazer isso, porque eu vou ter dozinha do bebê*”. Nas entrevistas, conversamos sobre os benefícios que a criança teria de ter o nome de ambas as mães no registro, e Bianca acabou convencida, pela proteção dos direitos da criança:

*Bianca: Eu fico preocupada, logo com 5 aninhos, ou com 7 aninhos que vai ter mais compreensão, vai que a recepcionista ou a secretaria da escola olha o registro e fala alguma coisa: ‘Ah, mas você é assim!’, é isso que dói em mim já. Helena: Mas as pessoas..., não é desse jeito. Elas não vão poder ter preconceito. Bianca: Elas não podem, mas têm. Helena: Sabe, quando ela lê lá o nome das mães, e pode até dar uma engolida mais grossa, mas vai ter que agir normal. Bianca: E depois, outra, a Marilyn vai ter que compreender também, né? [faço algumas considerações sobre direitos civis e sobre a discriminação como punida pela lei, sobre a preparação dos filhos para a sociedade e o poder do afeto parental e conjugal] Helena: Exatamente, a gente vai ter que ir educando, preparando. E a secretária, quem quer que seja, se for discriminar, ela vai estar prejudicando ela mesma. O mundo tá cada vez mais aberto, as pessoas vão ter que aceitar, querendo ou não. Vão ter que aceitar. [mais considerações] Bianca: Se ela olhar pro amor que a gente dá pra ela, eu sei que vai dar tudo certo. Já deu! (risos)*

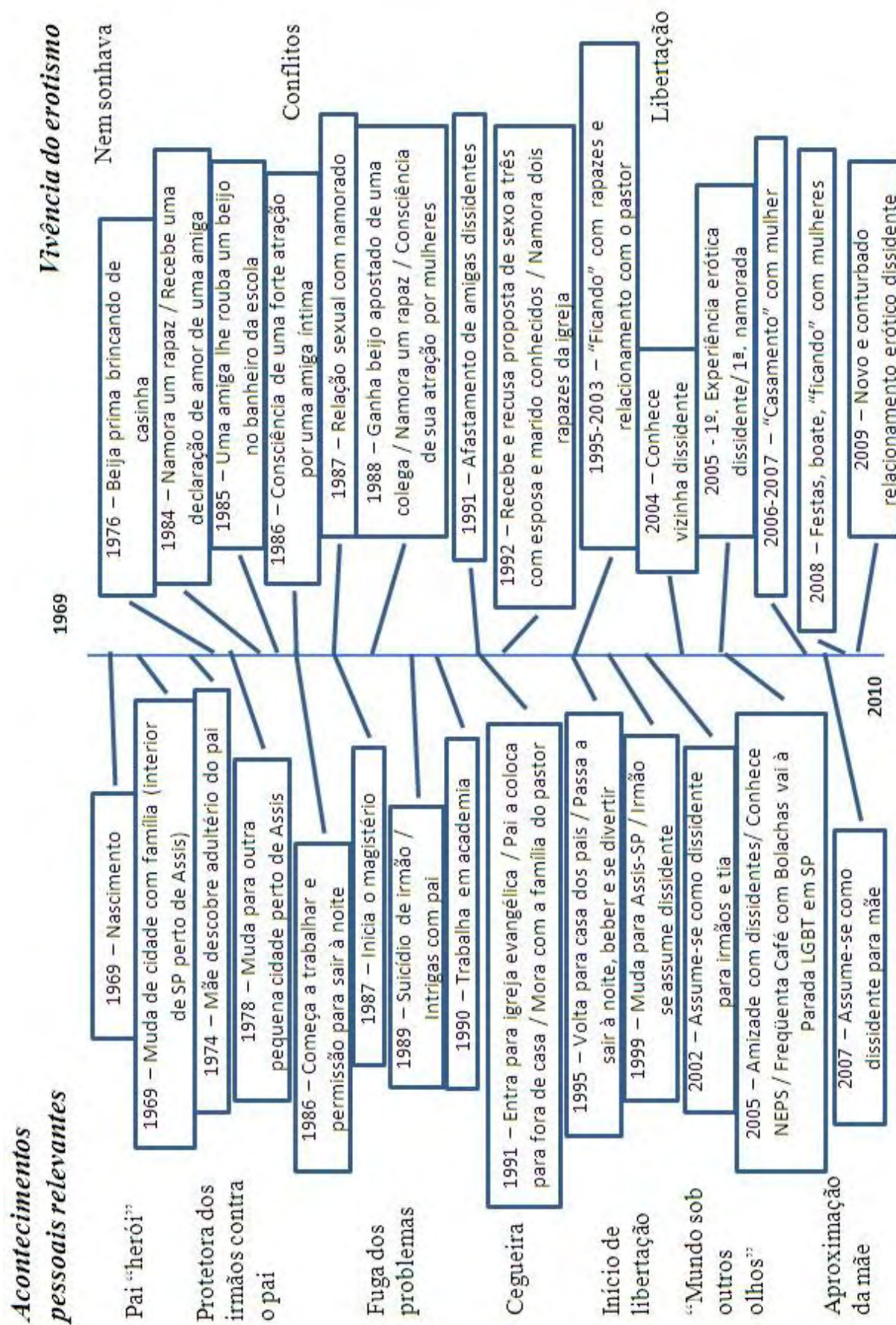
Sobre os constrangimentos que a pequena Marilyn pudesse ter no futuro devido ao relacionamento homoafetivo das mães, a preocupação de Bianca de que “*um idiotinha qualquer pudesse constrangê-la*” se resolveu quando pensamos que o mesmo “idiotinha” seria aquele que constrangeria a criança que tem duas mães, a criança que é negra, que é estrábica, que é gorda, que é deficiente etc., ou seja, que o problema não está na vítima ou na família da vítima, mas no agressor. Ainda, a preocupação se alentou quando pensamos que a proteção da criança estava no apoio familiar ao ataque discriminatório que ela pudesse sofrer, no afeto que ela receberia e na força recebida daqueles que amam, pois a mudança da sociedade e de certos “idiotinhas” era algo muito mais complexo, mais amplo, e que ainda estava em processo lento, distante de acontecer.

Bianca não sentia com Marilyn a mesma dificuldade e culpa que sentiu com seus filhos. A explicação disso era porque Marilyn saberia, desde o início, que tinha duas mães, e cresceria em outra realidade menos tradicionalista e, por isso, menos discriminatória, no mínimo vinte anos depois de quando os filhos de Bianca eram pequenos. Era outra maternidade que estava sendo vivida, dentro de outro contexto. Quando saíam juntas, por exemplo, era muito claro que as três, Helena, Bianca e Marilyn faziam uma família, e elas se sentiam à vontade com isso:

*Hoje à tarde a gente foi na panificadora tomar um lanche. A Marilyn tava no colo da Bianca e não tinha como ela ficar comendo. Daí eu fui, cortei a coxinha, eu dava a carninha da coxinha de galinha, daí eu colocava na boquinha da Marilyn, e colocava catchup na coxinha e dava na boca da Bianca. Todo mundo da padaria tava vendo e ninguém olhou torto nem nada. Quer dizer, é uma forma de carinho, de atenção. Daí a Marilyn não quis mais, peguei ela no colo e deixei a Bianca comendo. É uma forma de carinho. Onde nós estamos, a Marilyn está. Acho que até em velório a gente já foi junto.*

Para Bianca, se Helena não tivesse aparecido e insistido no romance das duas, ela não teria permanecido nesta relação dissidente. Helena, ao contrário de Bianca, disse que, se tivesse que escolher, “*faria tudo outra vez*”. Gostava de seu modo de vida, sentia que sua relação era pura, serena e intensa. Sentiu-se realizada ao ler sua própria história, lembrou-se dos preconceitos, das lutas, dos sonhos, da espera incansável, e se encontrou na realização dos seus ideais. “*Lutei e consegui ser feliz nesse mundo onde impera o preconceito, ainda impera, mas bem menos agora, graças a Deus*”.

## 1.3. Carla





### *Narrativa da Carla – 1969*

***“E queria sempre achar explicação pro que eu sentia. Como um anjo caído, fiz questão de esquecer que mentir pra si mesmo é sempre a pior mentira”<sup>49</sup>***

Carla vivia em Assis, era branca e de classe socioeconômica média-baixa. Carla me recebeu em sua casa em todos os nossos encontros. Como morava só, na maior parte do tempo estava sozinha, mas em alguns momentos sua companheira, que sabia que uma entrevista de pesquisa estava ocorrendo naquele momento, passou por alguns minutos para vê-la. Sua casa era bem simples, com poucos móveis e pouca decoração, mostrando um estilo de vida humilde. Conversamos na cozinha. Ela tinha cabelos grisalhos, bem curtos e vestia roupa comum, bermuda e camiseta, bem à vontade para ficar em casa. Tinha um jeito paciente. Em alguns momentos, seu celular tocava, pude perceber que era sua companheira na maior parte das vezes.

Nasceu na capital de São Paulo, no ano de 1969, mas passou todo o início de sua infância em um pequeno município, com menos de oito mil habitantes, onde viviam seus avós paternos, há 45 km de Assis. Lá viveu até seus 6 anos de idade. Depois, aos 9 anos, se mudou para outra pequena cidade, há 30 km de Assis, com aproximadamente vinte e dois mil habitantes, onde cresceu e passou sua juventude junto aos seus pais e seus irmãos mais novos. Carla achou a sua infância gostosa, porém seus pais brigavam e discutiam muito por conta da infidelidade de seu pai com sua mãe. Ela sempre presenciava brigas entre os dois. Porém, ainda nessa época, Carla tinha seu pai em alta conta, vendo-o como um herói: *“meu pai era o exemplo, era o maior”*. Um acontecimento marcante para Carla foi seu primeiro beijo, com 7 anos, com uma priminha sua 1 ano mais nova, em uma brincadeira debaixo das cobertas da cama. Acontecia sempre sem adultos por perto, quando *“brincavam de casados, então tinha beijo. [...] A gente brincava de casinha, papai e mamãe, mas era tudo só entre mulheres”*. Com essas brincadeiras, Carla já começou a perceber que era diferente – o que ela só foi admitir depois de muitos anos.

Carla ficava muito dentro de casa, seu pai não a deixava assistir à televisão e nem sair para passear na rua com amigos. Ela ajudava sua mãe a cuidar dos irmãos e do serviço de casa, pois era a primogênita. Às vezes conversava com os vizinhos do portão da casa de seus pais, mas quando seu pai chegava do trabalho, imediatamente a colocava para dentro de casa. Ela e os irmãos mais novos apenas passaram a ter um pouco mais de liberdade quando Carla completou 18 anos e, então, levava os irmãos sob sua supervisão para sair. Carla *“falava amém pra tudo”* que seu pai ordenava, foi bastante submissa até sua adolescência.

---

<sup>49</sup> Trecho de música “Quase sem querer” – Legião Urbana.

Carla nunca ouviu falar sobre um erotismo dissidente da heteronormatividade na infância. Não se fazia comentário algum sobre o assunto dentro de casa, em qualquer aspecto, positivo ou negativo. Mas foi durante a adolescência que Carla começou a ser assediada por mulheres, algo que curiosamente aconteceu com boa frequência em sua vida sem ela, diretamente, provocar. Na sétima série, quando tinha 13 anos, uma amiga a beijou no banheiro da escola: “*chegou, deu um beijinho e saiu fora*”. Por volta dos 15 anos, Carla participava de um grupo de meninas que se relacionavam com outras na escola. Uma amiga deste grupo tinha brincadeiras com Carla: derrubava-a ao chão do banheiro feminino, junto com outras amigas, fazendo cócegas, o que instigava seu desejo ter uma experiência erótica com ela. Carla se lembra da vontade de beijar a menina, mas não tinha coragem de admitir isso para si mesma, nem para ninguém. Ela conta: “*participava do grupo sem me aceitar!*”. Foi dessa amiga que Carla recebeu a primeira declaração e amor:

*E tinha uma amiga minha, na oitava série, que ela pegou e falou pra mim que ela morria de vontade de me beijar, que ela sonhava comigo, que ela me namorava. Eu achei aquilo um absurdo. Eu fiquei parada na hora e depois eu falei: ‘Você não é nem louca de fazer isso.’ (risos). Mas no fundo... eu sempre assim, no meu inconsciente, os meus namoros com homem nunca durou muito tempo. No máximo que chegava era até seis meses.*

Carla rompeu a amizade com essa garota logo após a declaração: “*Se for pra você ficar com esse pensamento, não precisa nem falar comigo mais*”. A partir daí, Carla começou a sonhar com essa amiga. Sonhava que namorava a menina e, no sonho, Carla era um homem. Carla nunca discriminou outras pessoas dissidentes sexuais, só não conseguia aceitar a dissidência em si. Na escola, ninguém falava nada sobre esse grupo de meninas, mesmo as que eram mais explícitas. Apenas, às vezes, os meninos da sala reclamavam, porque eles acabavam sendo um pouco excluídos. Porém, não se observava atitudes de exclusão ou discriminação sobre elas: “*Professor nem tocava no assunto. E as meninas gostavam de ficar perto delas. Todas as meninas*”.

Carla começou a sair de casa sozinha apenas a partir dos 17 anos, quando começou a trabalhar. Tinha que voltar para a casa até dez horas da noite. O dinheiro que ela ganhava ia todo para ajudar nas despesas da casa. Algumas vezes, quando ela chegava além do horário estipulado, ela entrava em casa escondida, ou sua mãe abria a porta para ela, para que seu pai não a repreendesse e ela ficasse de castigo sem poder sair por uma semana.

A relação de Carla com seu pai passou a ser bastante difícil a partir de sua maioridade. Carla protegia seus irmãos, e tentava sempre impor sua opinião em relação à autoridade do pai sobre ela: “*Eu tinha que ter a minha opinião mesmo respeitando ele. E ele tinha que respeitar essa opinião*

*minha. Em relação à minha liberdade, ao respeito*". A relação com a mãe era boa, porém, como geralmente ocorria, Carla não concordava que sua mãe aceitasse tudo o que seu pai dizia.

Para Carla, sua resistência em assumir para si mesma seu desejo erótico e permitir-se vivê-lo, entre outros motivos, foi por conta do que ela ouvia sobre os dissidentes sexuais. Sua avó morava perto de uma lanchonete que era frequentada por dissidentes assumidos. E seus tios criticavam: *"onde já se viu aquilo? Olha só um cara pegando na mão do outro, beijando o outro"*.

Como a cidade era bastante pequena, de acordo com Carla, parece que as pessoas dissidentes sexuais acabavam se expondo mais, pois, *"todo mundo se conhece, então, não tem como você enganar o povo"*. Assim, a alternativa parecia ser escancarar a dissidência e enfrentar a discriminação quando esta surgisse. Para Carla, *"são mais enrustidas aquelas que são casadas"*, ou seja, aqueles que estavam em matrimônio com alguém de biocorpo diferente, mas relacionavam-se em segredo com pessoas de mesmo biocorpo eram os que se esforçavam para manter o erotismo dissidente em segredo. Ainda assim, quase sempre se sabia/descobria e se comentava sobre os dissidentes sexuais, inclusive sobre aqueles que eram casados.

Essa discriminação e sua própria resistência não impediram Carla de se aproximar e fazer amizade com dissidentes sexuais assumidos: *"Eu via, tinha bastante lésbicas. Eu via algumas, conhecia algumas, a gente tinha amizade. Mas, a gente, nunca foi falado isso. Nunca foi tocado no assunto. Eu sabia que elas eram porque elas eram assumidas"*. E por passar a andar com essas pessoas, alguns amigos de Carla de afastaram dela. Foi assim que ela sentiu em sua vida a ação da homofobia das pessoas pela primeira vez, de modo direto e direcionado a ela:

*Quando eu tive amizade com as meninas [da cidade pequena], quando eu sentava na mesa, bebia cerveja com elas, alguns amigos meus falaram: 'Se for pra você ter amizade com esse pessoal você não precisa nem chegar aqui.'. Eu falei: 'Então, eu prefiro a amizade deles do que a de vocês.', porque eu dizia que elas não eram falsas, e eles eram. [E ninguém te apontou como se você fosse lésbica também?] Esse amigos que se afastaram, sim: 'Você é muito amiga delas porque você gosta'.*

Foi a partir dessa vinculação de Carla com mulheres assumidamente dissidentes sexuais que ela passou a ser reconhecida por algumas pessoas como tal, o que ela mesma não assumiu todo o tempo que viveu naquela pequena cidade. Carla tinha uma amiga que era muito próxima, andavam sempre juntas, e ela diz: *"meu próprio pai falava que a gente tinha um caso"*. Ela achava que seu pai falava isso para provocá-la e para ela responder que era verdade arrumando um pretexto para eles discutirem, ou até mesmo para mandá-la para fora de casa. *"Ele era e é assim: 'Você errou, fora!' Só ele pode errar. Ele é o dono da casa, ele é o pai, ele manda"*. Mas Carla nunca respondia

nada. E, com essa amiga, o seu desejo erótico era bastante consciente: “*Ela tinha uma boca que eu desejava beijar*”. Ela era muito bonita, tomavam banho juntas, e Carla ficou lutando contra seu desejo. Ela chegou a se envolver com o irmão dessa amiga, pois eles tinham as bocas parecidas, e Carla fantasiava que beijava a amiga quando beijava o irmão dela. Aos 18 anos, ela teve sua primeira relação sexual com este namorado:

*Por insistência dele, porque, por mim, tinha passado. Fazia tempo que tava namorando, e tava na hora. Ele falava pra mim se eu realmente gostava de homem ou de mulher. E foi com o irmão da minha amiga. Ele falou: ‘Carla, qual que é sua? Você gosta mesmo de mim ou de mulher? E tá comigo só pra enganar? Faz quanto tempo que a gente tá namorando e você nem deixa eu passar a mão em você?’*

No segundo ano do magistério, quando ela devia estar com 19 anos, Carla tinha uma amiga que falava que não tinha atração pelo seu marido. Em um churrasco da turma da escola, essa amiga surpreendeu Carla, apostando com os colegas da turma que daria um beijo na boca de Carla. Achando que Carla estava dormindo, cumpriu a aposta: “*Ela enfiou a língua dentro da minha boca e eu quase bati nela, porque tinha um monte de gente. Ela apostou que ela ia me beijar, foi e me beijou. Foi um churrasco que a gente tava. Eu tava deitava tomando sol e ela veio*”. Carla, na verdade, ouviu a aposta de longe, mas fingiu que dormia para deixar a situação acontecer. Contudo, mesmo reconhecendo a sua atração por mulheres, ainda negava-a e não se permitiu, por atitude própria, experimentar nenhum contato erótico com uma mulher por muitos anos. Ela disse que: “*ficava sonhando, imaginando, mas não admitia. Aquilo era uma briga comigo mesma*”.

Durante o período letivo, nunca ninguém chamou ou tratou Carla de forma diferente na escola, mesmo tendo ocorrido este fato com sua amiga que a beijou. Para ela, ninguém nunca falou nada porque as pessoas geralmente não falavam deliberadamente sobre esse assunto. Carla também teve outro namorado nessa época. Com ele e com outros namorados, ela fantasiava a relação com uma mulher:

*Namorei meninos na adolescência e tal. [E você gostava, curti?] Pra ser sincera, não. Porque sempre foi assim: o que eu gostei foi sempre das preliminares. Na hora do ‘pega pra capar’ mesmo, às vezes eu saía fora ou não sentia o prazer. De maneira nenhuma. Tive vários relacionamentos, foram vários namorados, mas nunca foi aquela coisa de sentir aquele desejo. Pra mim se ficasse só nos beijinhos e mão tava ótimo. Não precisava mais. Até que eu acabei passando no médico pra saber se eu tinha alguma coisa. [...] Eu tive um namorado que a gente saía de carro e a gente ia onde as meninas [dissidentes sexuais] ficavam, iam namorar. Era um pontilhão lá [na pequena cidade perto de Assis]. E a gente ficava*

*namorando dentro do carro e elas fora do carro. E elas vinham no carro perguntando se a gente estava gostando. E eu estava gostando, mas de ver, e eu sentia vontade. Como eu sentia vontade de estar ali, beijando uma delas, eu acabava beijando meu namorado. E isso ficou mais de um ano assim.*

Foi nesse período que o debate sobre o tema da dissidência erótica iniciou na família de Carla. Uma tia materna separou-se do marido para ir morar com uma mulher, e assumiu esse relacionamento erótico para todos. *“Isso, a família, nossa! Um preconceito! Da parte do meu pai ainda muito mais! [...] Meu pai pôs ela pra fora da minha casa. Não admitiu, não aceitou. Foi uns dois anos pra ela entrar dentro da minha casa”*. Depois de muito tempo, o pai de Carla passou a aceitar a presença da cunhada e sua companheira na casa dele, desde que nada fosse comentado ou explicitado. Quando elas se retiravam, o pai de Carla *“falava que era nojento, o que todo preconceituoso fala, né?”*. E os parentes paternos de Carla abominavam essa sua tia materna, falando que *“era uma pouca vergonha”*.

Por volta de seus 20 anos de idade, Carla perdeu um irmão drasticamente, por suicídio. Por conta disso, ela e seu pai passaram a ter muitas intrigas, pois ela julgava que seu pai colaborou com o sofrimento de seu irmão. Na época, o pai tinha o colocado para fora de casa por ele ter se relacionado com uma mulher casada e por estar desempregado. Brigada com o pai, Carla se aproximou mais de suas amigas dissidentes sexuais e divertia-se com elas: *“era só festa, de segunda a segunda”*.

Isso ocorreu até os seus 26 anos, quando Carla começou a participar de atividades de entretenimento e encontros evangélicos, até participar ativamente da Igreja Evangélica. Seu pai, que não concordava com nenhum ato fora do que ele mandasse, não aceitou a religião que a filha passou a seguir e a mandou para fora de casa. Ele esperava apenas um pretexto. Por isso, ela foi morar com a família do pastor. Nesse mesmo momento, uma tia paterna de Carla ficou a incomodando muito por conta de suas amizades e Carla resolveu se afastar de suas amigas, o que também ocorreu devido à sua vinculação com a Igreja.

Neste período, morando na casa da família do pastor, trabalhava em uma academia de ginástica. No final das aulas, fazia alongamentos e massagens em suas alunas. Uma de suas alunas era muito bonita, e Carla pensava: *“ela era meu sonho de consumo”*. Um dia saíram juntas em uma danceteria, Carla, a aluna e o marido dela. Sua aluna lhe ofereceu uma bebida afrodisíaca, começou a abraçar Carla e cheirar seu pescoço, até finalmente convidá-la para ir a sua casa para terem uma relação sexual a três. Carla não aceitou o convite por causa do marido da aluna. Mais este fato que ocorreu na vida de Carla parecia mostrar que, desde a sua adolescência, as pessoas ao seu redor, de

alguma maneira, percebiam que ela se atraía por mulheres. Ela diz: “*Eu acho que eu não consigo enganar com o olhar. Eu acabo dando na cara*”. A companheira de sua tia que dizia: “*Você pode fazer o que você quiser, você pode casar com homem, mas você não me engana*”. Carla falava que ela estava louca.

Não fosse a influência da Igreja e do pastor, Carla teria se envolvido com a aluna. O pastor, de alguma forma, ficava sabendo das coisas que ocorriam com os fiéis, e repreendeu Carla. Porém, no convívio com as pessoas da Igreja, com a família do pastor e com o próprio pastor, Carla começou a perceber a inconsistência dos argumentos evangélicos, hipocrisia e excesso de julgamento das pessoas e de seus atos, e que aquela Igreja não era o que ela queria seguir.

*Eu comecei a ver que eles julgam, falam mal, falam que é pecado, mas, dentro da Igreja, já tem pecado. Tem pastor com amante, tem casos de pedofilia, tudo isso tem dentro da Igreja. Por que que eles não falam? Só falam o que eles julgam muito... o preconceito lá é muito em cima do homossexualismo. Que eles falam que isso é uma doença. Hoje eu não vejo como doença. Doença é isso que eles sentem. O preconceito é uma doença. [...] Você não pode transar, mas a filha do pastor tava grávida. Você não pode beber, mas eles bebem escondido. Você não pode dançar, você não pode se divertir, porque é pecado, você tá pecando. Gays, lésbicas, transexuais, travestis, isso era tudo abominável pra eles.*

Ela só foi realmente perceber tudo isso quando, depois de algum tempo dentro da Igreja Evangélica e morando na casa da família do pastor, passou a ter um relacionamento com o próprio pastor da Igreja – momento de sua vida do qual ela se envergonha muito. Ela passou a ser assediada por ele, mesmo com a esposa dele por perto. Ele falava que iria se separar para assumir uma relação com Carla. Essa relação já durava por volta de 6 meses até que Carla decidiu sair da casa do pastor. Era 1999, e depois de quase quatro anos seguindo a Igreja Evangélica, passou a frequentar cada vez menos a Igreja.

Voltou a morar na casa de seus pais, o que foi bem aceito pela sua mãe, mas não por seu pai. Carla e seu pai mal conversavam. Porém, mais independente, Carla saía sem dar tantas satisfações ao pai, ia a barzinhos à noite e se divertia. Teve dois namorados da Igreja quando estava vinculada e, depois que saiu, teve apenas alguns casos com alguns rapazes de no máximo um mês de duração, mas continuou se encontrando esporadicamente com o pastor por insistências e promessas dele.

Com aproximadamente 30 anos, Carla ainda refreava seu desejo erótico por mulheres. Além do temor do rechaço público, um forte motivo era por Carla achar que estaria desrespeitando seu pai e sua mãe. Ela já sabia que seus pais brigavam devido à infidelidade de seu pai, porém, nessa época, um novo ato de adultério de seu pai à sua mãe fez os sentidos das coisas mudarem para Carla:

*“Depois que eu vi o que o meu pai aprontou com a minha mãe, aquilo quebrou pra mim. Aí foi a chave. Porque ele traiu a minha mãe, com a amiga dela, dentro da casa dele”.*

Ainda em 1999, Carla, sua mãe e seus irmãos se mudaram para Assis. Carla passou a frequentar a casa de sua tia que se relacionava ainda com a mesma mulher de anos atrás. Foi então que, abrindo espaço para a evidência dos discursos sobre a dissidência erótica, um de seus irmãos, que tinha 18 anos na época, se assumiu como *gay* para a família. A reação da mãe de Carla não foi das melhores, mesmo tendo uma irmã dissidente sexual assumida, repetiu o comportamento do pai de Carla: *“A minha mãe pôs ele pra fora de casa, falou que preferia um filho no caixão que um gay”*. Seu irmão saiu de casa e Carla ficou apreensiva. Ela ainda não se reconhecia com uma identidade, mas tinha ciência de seu desejo erótico. Além desse irmão que havia acabado de se assumir como *gay*, Carla tinha mais três irmãos que vivenciavam a heterossexualidade (duas mulheres e um homem, todos casados), e um irmão solteiro, mais novo, que, algum tempo depois, ela soube que era também dissidente sexual.

O pai de Carla, que havia ficado morando na pequena cidade com uma nova namorada, não aceitou de forma alguma a dissidência erótica do filho, também o excluindo: *“Então, aqui dentro, eu não quero você”*. Ele ficou sem entrar na casa do pai por um bom tempo, assim como havia ocorrido com a tia materna, há anos atrás. Carla disse: *“Meu pai é muito preconceituoso. Ele aceita uma prostituta dentro de casa, mas não aceita um gay, uma lésbica”*. A mãe de Carla, depois de um ano, pediu que o filho voltasse a frequentar a sua casa, respeitando, mas ainda não aceitando sua dissidência da heterossexualidade. Carla acreditava que, se fosse ela quem tivesse assumido sua dissidência erótica antes do irmão, seria ela quem teria ouvido tais coisas dos pais.

Enquanto tudo isso ocorria em sua vida, quando esteve morando os primeiros anos em Assis, entre seus 30 e 34 anos, Carla continuou tendo encontros esporádicos com o pastor da Igreja Evangélica. Iludiu-se muito, e *“foram quatro anos de promessas e desilusões”*. Carla estava cega para o mundo, e *“acabava saindo com ele por obrigação, porque eu não tinha prazer nem nada”*. Ela sentia-se carente e ele insistia para ela sair com ele, ele dava-lhe presentes, e ela acabava cedendo. Carla explicou sua relação com o pastor:

*Eu acabei tendo nele [o pastor] um..., porque foi a época que eu perdi meu pai. Perdi meu pai assim, ele não morreu nem nada, mas ele separou da minha mãe. E eu tinha uma visão do meu pai completamente diferente. Aí ele traiu a minha mãe, todo mundo pegou, e foi aquele choque. Nós viemos pra cá. E como eu não tinha amigo aqui, eu não tinha nada, ele acabou preenchendo isso.*

Carla sentia-se mal depois que saía com o pastor, da mesma forma como se sentia quando saía com seus namorados e tinha alguma relação sexual com eles: *“Quando eu saía com os meus namorados, eu chegava em casa e tomava banho pra tirar aquilo do corpo. Primeira coisa que eu fazia era tomar banho, esfregava o corpo, escovava os dentes”*.

Depois desse período que ela chama de *“tenebroso”*, com 35 anos, Carla descobriu que tinha uma vizinha de muro, jovem, de 18 anos, dissidente sexual assumida, chamada Paulinha. Carla já observava seu estilo diferente, pois era mais masculina e bastante extrovertida, e se interessou por ela. Inicialmente, Paulinha conversava apenas com os irmãos de Carla. Logo, Carla e Paulinha se conheceram e, diferente de suas amigas da cidade pequena, que não contavam sobre suas vidas pessoais e suas intimidades, Paulinha foi bastante aberta com Carla, contando suas experiências com namoradas, inclusive sexuais.

Em 12 de setembro de 2005, aos seus 36 anos, Carla tomou a primeira iniciativa em relação ao seu erotismo dissidente e deu um beijo em Paulinha, na volta de um barzinho em uma saída à noite. Nesta noite, Carla não conseguiu dormir: *“O que tá acontecendo comigo, eu tô louca, só posso estar louca, porque, com essa idade beijar uma mulher, e gostar, e querer beijar mais?”*. No dia seguinte, ela e Paulinha começaram a namorar, e Carla viveu como se a adolescência tivesse retornado. Apaixonada, pulava o muro de madrugada para namorarem, pensava o dia todo no que estava acontecendo e experimentou prazeres em seu corpo que nunca havia sentido. Assumiu, então, sua atração por mulheres para o irmão que era *gay*, que ficou surpreso com a notícia, e para a tia e a companheira dela.

Foi então, a partir de sua primeira namorada, que Carla passou a conhecer outras pessoas dissidentes sexuais, passou a frequentar lugares que essas pessoas frequentavam, fez amizades, conheceu o NEPS, frequentou o projeto *Café com Bolachas*<sup>50</sup> e, por uma excursão da ONG, foi a uma Parada do Orgulho LGBT na cidade de São Paulo, no ano de 2006. Ela disse que: *“foi então que eu comecei a ver com outros olhos”*. Para Carla, a Parada foi um acontecimento inédito e marcante. Foi a partir daí que começou a ver *“que nós temos que correr atrás daquilo que queremos [...] e temos direito como qualquer outra pessoa”*.

Carla achava cada vez mais fácil, mesmo com a invisibilidade, conhecer pessoas dissidentes sexuais em Assis, mesmo em ambientes que não eram direcionados ao público dissidente. Para ela, isso ocorria por ela ter uma experiência de vida, uma facilidade em reconhecer a dissidência erótica, por diversos fatores: ter convivido muito com amigas dissidentes sexuais na adolescência e

---

<sup>50</sup> Cf. p. 26.



juventude, por ter buscado assistir a filmes sobre o erotismo entre mulheres, por ter frequentado a ONG NEPS e tido lá muitos esclarecimentos, e por ler e se informar muito a respeito do erotismo dissidente.

*Eu e a minha namorada, às vezes a gente chega assim em certos lugares e eu falo pra ela: 'Ó, aquela ali é.'. E ela fala: 'Imagina, eu conheço. Tem namorado.'. E eu falo: 'É, eu sei que é.'. E aí, depois, descobre que realmente... Tem namorado? Tem. Mas tem um caso ali com uma outra menina. [...] às vezes a gente vai num restaurante, numa lanchonete, e eu falo: 'É, eu sei que é.'.*

Carla achava também que a mídia televisiva, a Parada LGBT e as discussões sobre as questões jurídicas mais expostas publicamente também colaboravam com a visibilidade da dissidência erótica, fazendo com que as pessoas pensassem mais a respeito, aceitando mais, assumindo-se mais ou buscando vivenciar experiências que nunca antes tinham se permitido.

Em Assis, ela achava que as pessoas dissidentes sexuais estavam passando a expor mais o erotismo publicamente, mesmo discretamente, em locais como lanchonetes ou restaurantes, “*tá pegando na mão, tá segurando na mão, tá conversando, fazendo um carinho, não tá aquela coisa explícita, mas tá mostrando. Eles não têm medo mais. Aquele medo que tinha antes*”. Carla não concordava com a exposição exacerbada da sexualidade, fosse entre pessoas de mesmo biocorpo ou de biocorpos diferentes (“*você não vai trepar ali na frente de todo mundo*”), mas achava interessante que se mostrasse com quem se relacionava, o carinho e do que cada um gostava.

Em 2006, Carla se envolveu em um relacionamento mais sério com uma moça chamada Priscila, com qual foi morar – um casamento que durou dois anos. Por conta do fim do relacionamento, aos seus 38 anos, Carla assumiu para sua mãe que se relacionava com mulheres. A conversa ocorreu por abertura da mãe, que estava preocupada com o estado deprimido de Carla e, também, porque já desconfiava do motivo dessa tristeza:

*Quando eu fui casada, quando acabou, eu fiquei arrasada. Pra mim, eu ia morrer. Daí ela pegou e ficou..., aí foi quando eu fui conversar com ela [sua mãe]. Não tinha com quem conversar. Aí ela falou pra mim que ela já sabia, desde a minha primeira, que eu namorei mesmo. Ela falou que já sabia, que ela não era boba. Ela me via chagando em casa chorando, não comia. E ela: 'O que tá acontecendo?', 'Nada.', 'Eu sei que tá acontecendo alguma coisa, e é em relação à Priscila'. E eu falei: 'Não é nada', e ela falou: 'É sim, porque eu não sou boba'. Aí ela pegou e falou: 'Eu quero ver a hora eu você vai ter coragem de chegar em mim e falar o que tá acontecendo'. Aí eu chamei ela no quarto e falei que eu tava assim porque a Priscila largou de mim e a gente morava junto porque a gente era casada'. Aí ela falou 'Eu já sabia'. Aí ela chorou, ela falou que queria coisa melhor pra nossa*

*vida, mas que se a gente tava feliz, ela também estaria. E que não valia a pena sofrer, porque ela não me merecia.*

Foi uma conversa difícil para Carla, ela disse para sua mãe: *“É isso que eu gosto, é isso que eu quero”*. Assumiu, assim, para toda a família próxima. Apenas uma de suas irmãs disse que, se Carla ou seus irmãos fossem levar namorada ou namorados em sua casa, que não ficassem se beijando e se agarrando na frente de seu filho (sobrinho deles), que era ainda uma criança.

Com o passar do tempo, Carla e seus irmãos passaram a ter uma boa relação entre si e com sua mãe. Sua mãe respeitava a dissidência erótica dos filhos, apenas se preocupando com a felicidade deles: *“Ela se dói pela gente, né? Se a gente se envolve com alguém e depois sofre, fica machucado”*. E depois de pouco mais de dois anos tendo se assumido para a mãe, ela achava que a relação entre elas havia melhorado: *“Eu me aproximei mais da minha mãe, a gente conversa bem mais, ela fala algumas coisas hoje que eu nunca imaginei vir da minha mãe”*. Carla conversava sobre seus novos relacionamentos apenas com os irmãos e com amigos. Segundo Carla, *“essa barreira eu acho que ela mesma que colocou. Ela quer saber assim ó: ‘Eu quero saber se você está feliz. Se você está feliz eu também tô. Você não precisa me falar detalhes, você me respeita e eu respeito você, respeito a sua opinião’*. E Carla gostaria de poder conversar com a mãe sem restrições: *“conversar numa boa sem saber que eu estou machucando ela. Eu acho que ela não iria se sentir bem”*.

Carla nunca falou nada para seu pai. Quando estava com uma namorada e ia à casa do pai, apresentava-a como sua amiga. O pai de Carla passou a aceitar a presença dos filhos em casa, mas não se tocava no assunto de namorados ou parcerias eróticas. Para Carla, se um dia ele perguntasse, ela falaria, mas acreditava que ele nunca perguntaria qualquer coisa. O pai e os familiares por parte do pai, que também moravam na cidadezinha que Carla morou até seus 30 anos, nunca cobravam, nem dela e dos irmãos que são gays, um namorado dela ou namoradas deles, buscando não ouvir resposta alguma. Para, Carla, todos desconfiavam e deviam comentar entre si, como as pessoas costumavam fazer na época de sua adolescência. Ao contrário, todos os familiares maternos sabiam: *“O pessoal da família da minha mãe é dez! Acho que quem quebrou o tabu da família da minha mãe foi a minha tia”*. Porém, ninguém perguntava sobre a vida amorosa de Carla.

Carla morava na mesma rua que sua mãe, não se importava com o que a vizinhança dizia sobre ela. Ela achava que todos sabiam que ela se relacionava com mulheres e comentavam pelas costas, e às vezes investigavam um pouco sobre sua vida: *“A sua amiga mora aí com você?”*. Em relação à visibilidade de seu erotismo, Carla disse que apenas respeitava sua mãe no sentido de não

expor tanto sua dissidência erótica de modo que sua mãe se sentisse constrangida, entretanto, “*o que as pessoas falam ou deixam de falar, eu não ligo*”.

Em seu trabalho, Carla trabalhava com seu irmão que era gay, e tinha patrões evangélicos. Às vezes, os patrões chamavam um pastor para pregar contra a dissidência da heteronormatividade no serviço deles: “*para todo mundo, no geral, não citando. Mas a gente sabe que tá falando pra gente, [...] pra sair daquela vida e ir pra uma vida melhor, mas a gente só respeita porque é patrão, porque, que vida melhor?*”. Ainda nesse trabalho, uma das colegas de trabalho também manifestava sua discriminação por meio dos clientes: “*Chega um casal [dissidente da heterossexualidade], ela olha e fala que é ridículo, que tem que por pra fora. Ela fala aquilo ali pra atacar a gente mesmo*”. Nessa situação, Carla disse que ela não podia colocar ninguém para fora do estabelecimento, que eles eram protegidos pela lei, e que eles não estavam agredindo ninguém “*eles simplesmente deram um selinho, e só. Eles são um casal, todo mundo tá vendo que é um casal, mas ninguém pode por eles pra fora por causa disso*”. A funcionária rebateu perguntando onde estava essa lei. Carla, que participou do projeto *Café com Bolachas* da ONG NEPS, tinha sido informada da lei 10.948 do Estado de São Paulo, e esperta, andava com uma cópia da na carteira. Mostrou para a colega de trabalho, dizendo: “*Você quer por eles pra fora? Quem vai responder a um processo vai ser você!*”. A colega se calou e não se manifestou mais. Essa funcionária que expressou a discriminação tinha uma filha também dissidente sexual.

Outra situação incômoda pela qual Carla passou em Assis foi quando estava com uma namorada no shopping e segurou em sua mão e deu-lhe um beijo. Por conta disso, algumas pessoas que estavam lá falaram, justamente para elas e as pessoas próximas escutarem: “*Olha o bando de sapatão! Pensa que é lindo!*”. Carla e sua parceira apenas encararam os pronunciadores, que não falaram mais nada, e saíram. Ela disse:

*Você vai em certos lugares que você não pode tá de mão dada, você não pode tá abraçada. É só esse tipo de privação que eu sinto. Porque, se você estivesse com um homem, poderia ser até 20, 30 anos mais velho que você, que ninguém vai falar nada. Mas como é uma mulher, sempre vai ter um ou outro que... [fala/insulta].*

Carla acabava evitando expressar afeto por suas parceiras mais por pedido da pessoa com quem se relacionava. Mas ela sabia que “*hoje, preconceito, além de ser feio, é crime*”.

Em relação à religião, Carla continuou frequentando a Igreja Evangélica na cidade de Assis. Porém, não seguia as normas que eram impostas quando morou com a família do pastor de: ir ao culto todos os dias, não poder sair, não poder beber, não poder dançar, não poder ter relação sexual

antes do casamento, não ter relações eróticas com pessoas de mesmo biocorpo etc.. A Igreja não era mais algo que dominava seu cotidiano, pois o importante para Carla era a fé, e não a Igreja. Além disso, essa Igreja era diferente daquela que frequentou no passado. Outras pessoas dissidentes sexuais iam à mesma Igreja e ninguém no culto (pastores ou fiéis) falava coisa alguma sobre eles, não apontavam ou recriminavam.

Durante as entrevistas, aos 41 anos, Carla estava em um novo relacionamento com uma mulher chamada Lena, a quem conheceu em um momento conflituoso. Lena estava em um casamento com um homem, no qual estava muito infeliz, pois ele bebia e ela sofria violência doméstica. Foi a partir desses conflitos que as duas se aproximaram, tornando-se amigas e conversando sobre as dificuldades. Lena perguntou para Carla: “*Você já foi casada?*”, e Carla respondeu que sim. Então, Lena disse: “*Então você sabe do que eu estou falando*”, e Carla revelou: “*Olha, só tem um porém. Eu não fui casada com um homem, eu fui casada com uma mulher*”. Lena ficou curiosa sobre como era o relacionamento entre duas mulheres, e fez várias perguntas à Carla. Esta emprestou para Lena um filme de temática lésbica, intitulado *Desejo Proibido*, ao qual ela assistiu, gostou e pediu para Carla fazer uma cópia. Logo Lena se separou do ex-marido e as duas passaram a ficar juntas, em segredo.

Lena foi morar com seu pai e outros familiares, e Carla frequentava a casa da família dela. Carla não se assumia para eles, apesar de achar que eles sabiam que ela se relacionava com mulheres, mas não com Lena. Nada era comentando sobre isso na família de Lena, e eles também não tratavam Carla de forma diferente. Lena disse que, se um dia seus familiares chegassem a perguntar se elas se relacionavam, ela não pretendia negar nada, mas que o tratamento seria diferente, pois eles eram muito preconceituosos. A família de Lena também não falava nada sobre suas idas frequentes à casa de Carla, mas a mãe de Lena já havia falado para Carla que apenas queria ver a sua filha feliz, o que sugeria uma aceitação da relação.

Por achar que Lena tinha um namorado, seu ex-marido a perseguia. Ele chegou a ser preso durante um mês pela violência que exerceu contra Lena e ameaças que fez a ela e aos pais dela. Por isso, foi obrigado a permanecer, no mínimo, a cem metros de distância de Lena.

Lena e Carla ficavam juntas dentro da casa de Carla, e dormiam juntas alguns dias da semana. Lena tinha um filho adolescente que às vezes dormia na casa de Carla, mas elas organizavam a casa para que ele não desconfiasse da relação. Deixavam-no dormir na cama de casal e elas iam dormir em outro quarto, que tinha duas camas de solteiro, a qual elas juntavam uma ao lado da outra na hora de dormir, deixando a porta trancada. Elas achavam que o menino não

desconfiava da relação delas, e Carla achava que era cedo para contar, pela idade dele. Ele gostava de frequentar a casa da Carla, brincava com os sobrinhos dela, filhos de sua irmã, e ele dizia à Carla: *“Quando a minha mãe está perto de você, ela fica tão feliz!”*, e falava para Lena: *“Mãe, vamos vir morar aqui na casa da Carla”*.

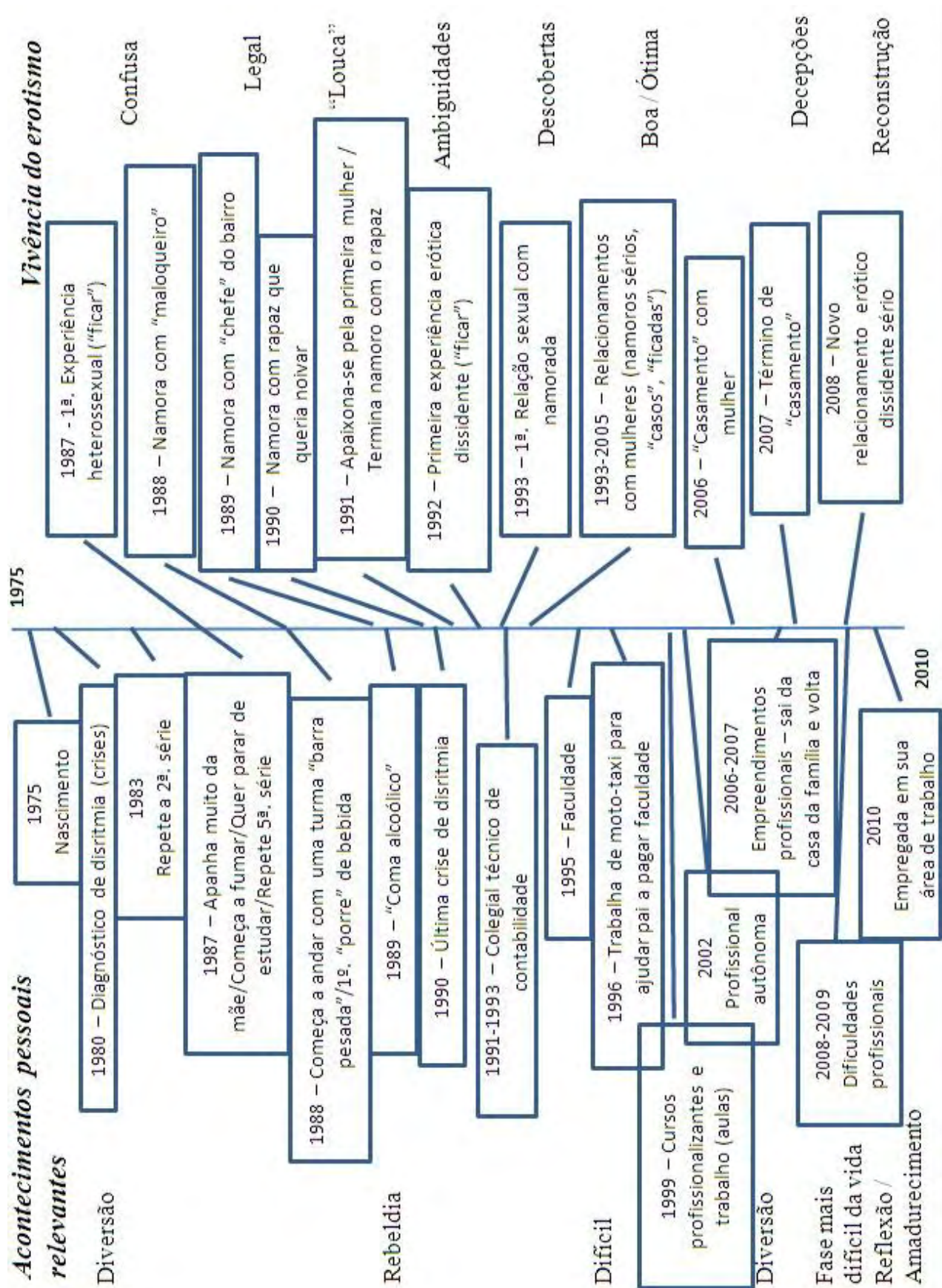
O maior motivo de Lena não assumir seu relacionamento com Carla para seus familiares era por conta do filho. Lena dizia que: *“na hora que ele estiver entendendo bastante, ela abre o jogo, mas, por enquanto, a gente tem que ter paciência”*. Contudo, sobre esse relacionamento, por conta da família de Lena e por conta do ex-marido dela, Carla disse: *“eu acho que, pra gente poder viver junto mesmo, vai ter que ser fora de Assis”*. Depois de um ano e meio de relacionamento, Carla tentava convencer Lena de que tinha o direito de expressar afeto em qualquer lugar que fosse permitido aos demais casais, mas sua parceira temia o conhecimento de sua família. Carla achava que, em uma cidade grande, os casais dissidentes da heterossexualidade tinham mais liberdade que em uma cidade pequena. Em cidade pequena *“eles vivem muito do passado”*, as pessoas são muito tradicionais, enquanto em uma cidade maior, *“você sai na esquina ali e ninguém tem a ver com a sua vida”*. Contudo, Carla considerava que Assis estava bem melhor naquele momento que há dez anos, que as pessoas estavam menos homofóbicas. Ela contou que, numa boate direcionada ao público dissidente de Assis, se encontravam muitos casais heterossexuais, que frequentam porque gostavam do lugar e por não terem preconceito.

Depois de tanto falar com Lena sobre o direito que elas tinham de se expressar em público, um dia esteve com ela em uma lanchonete em Assis, e Lena lhe pediu um beijo. Carla ainda questionou se ela tinha certeza, e ela disse que sim. Beijaram-se em público. Parecia ser uma busca de espaço para Lena, um teste para sentir a reação de quem estava ao redor. Ninguém ao redor fez comentários, e isso pode ter sido encorajador para Lena, para continuar buscando seu direito de vivenciar seu desejo e sua paixão de forma livre.

Carla percebeu que, se não tivesse tido a convivência que teve com os pais, pela falta de liberdade que teve durante a infância e a juventude, e se tivesse tido mais coragem de enfrentar a autoridade do pai, já teria tido experiências afetivo-sexuais com outras mulheres muito mais cedo.

Por se relacionar com mulheres, Carla achava que era bem mais feliz consigo mesma e com as pessoas, pois achava que tinha passado a ser mais verdadeira, não queria mais mentir para si mesma. *“Antes, muitas coisas eu guardava para mim, e agora eu já falo. Tanto que o meu relacionamento com a minha família hoje é bem melhor do que antes. Eu estava vivendo aquilo que eles queriam, e hoje é o que eu quero. E eles respeitam”*.

## 1.4. Solange



### *Narrativa da Solange – 1975*

***“E meus amigos parecem ter medo de quem fala o que sentiu, de quem pensa diferente. Nos querem todos iguais. Assim é bem mais fácil nos controlar, e mentir, mentir, mentir, e matar, matar, matar o que eu tenho de melhor”***<sup>51</sup>

Solange era uma mulher adulta, formada, independente financeiramente, e morava com os pais por opção. Era de nível socioeconômico médio, e nasceu e cresceu em Assis, no ano de 1975. Ela era branca, tinha cabelos loiros e lisos, no ombro, bem arrumados, olhos claros, e vestia uniforme de trabalho. Recebi Solange no apartamento de uma amiga em comum, onde fizemos todas as entrevistas, na cozinha. Em alguns momentos seu celular tocava e eram compromissos de trabalho. Em um dos nossos encontros, ela teve que sair para realizar alguma tarefa e depois retornou. Era bem atarefada e ocupada, mas de um jeito risonho, brincalhão, ainda que algo de dor transparecesse em seu olhar.

Quando pequena, entre 8 e 10 anos de idade, em meados dos anos 1980, ela tinha um amigo e achava que era apaixonada por ele. Ele olhava para outras meninas e perguntava a opinião de Solange, e ela sempre tinha as mesmas opiniões que ele. Só mais tarde ela foi perceber que essas mesmas opiniões caracterizavam o início de sua atração por aquelas garotas, o que ela não percebia durante sua infância.

No início de sua adolescência, com 13 anos aproximadamente, achava estranho suas amigas quererem *ficar* com meninos e ela própria não sentir vontade alguma. Solange ainda não tinha envolvimento erótico com ninguém, ainda gostava de brincar, e não pensava muito sobre intimidades sexuais. Como todas suas amigas de sua idade faziam, queria namorar, e assim, convenientemente, começou a ter namoradinhos, mas os evitava e não queria estar com eles: *“eles iam em casa, eu falava pra minha mãe falar que eu não tava e pulava o muro e saía pela casa do vizinho pra ele não me ver. [...] Queria namorar porque todo mundo namorava. Agora, começava a me abraçar e me pegar, eu tinha asco (risos)”*.

Nesse período, era época em que a dança lambada estava em moda, e Solange gostava e dançava muito com rapazes e moças. Um dia, Solange teve um sonho com uma amiga com quem dançava. No sonho, elas se abraçavam e beijavam eroticamente. Inocentemente, contou o sonho para essa amiga, e ela disse para Solange fazer o que ela havia sonhado. Solange até tentou, mas se sentiu inibida e saiu correndo, achando que estava enlouquecendo. Ainda continuaram dançando

---

<sup>51</sup> Trecho da música “Aloha” – Legião Urbana.

lambada juntas, mas Solange não tocou mais no assunto pensando: “*que era loucura da minha cabeça o que tinha acontecido, loucura, loucura, eu não posso pensar assim, ninguém pensa assim*”. E passou a evitar a amiga.

Nessa época, um casal de garotas passava perto de sua casa e as amigas de Solange lhes atiravam pedras. Solange não achava legal, mas também o fazia porque todas faziam, e porque a questionavam (“*Porque você não faz também?*”). Caso ela não o fizesse, poderiam pensar que ela estava defendendo as meninas por ser uma dissidente sexual tal como elas.

A informação sobre relações entre pessoas de mesmo biocorpo que os pais de Solange passaram para ela, desde pequena, era “*que isso era um absurdo [...] no sentido de doença mesmo*”. Mas, em geral, qualquer maior informação sobre o tema era suprimida:

*Até então, tinha... tem até hoje, uma filha de uma conhecida nossa, da família, que ela é lésbica. E ela, pra minha família, ninguém nem citava o nome dela por ela ser lésbica. [...] Ela foi embora, inclusive, de Assis, foi pro Mato Grosso, quando o Mato Grosso tava começando a desenvolver, há muitos anos atrás, justamente porque aqui todo mundo apedrejavam. E a minha família, até então, nunca comentava sobre ela. Porque essa mulher tem um casal de filhos, então todo mundo comentava sobre o rapaz. E a moça mesmo, eu fui descobrir que existia depois de muito tempo. ‘E aquela moça?’, ‘Aquela moça é filha da fulana.’. E mudavam de assunto justamente por ela ser lésbica.*

Foi também nesse período de sua vida que Solange começou a fumar, consumir bebida alcoólica e andar com uma turma grande que ela considerava “*barra pesada*”. Quis parar de estudar, não se dedicava nas disciplinas da escola, não fazia as atividades na sala de aula e chegou a repetir de ano. Por consumir muita bebida, chegou a entrar em coma alcoólico aos 14 anos, ficando três dias tomando glicose em casa. Nessa idade, namorou um chefe de uma gangue de bairro de uma das mais violentas vilas de Assis.

Aos 15 anos, Solange começou a namorar outro rapaz. Porém, nunca deixava que ele tivesse alguma intimidade erótica com ela e, inclusive, ele queria ser noivo dela, por seu “decoro”. Suas amigas já haviam tido vários namorados, e também tido relações sexuais, e ela ainda não.

Durante o relacionamento com este rapaz, Solange conheceu uma moça muito bonita, que era dançarina de aeróbica, e tinha um belo corpo. Solange passou a pensar muito nela, seu nome era Giseli. Pensar em Giseli deixava Solange aflita, pois considerava errado sentir o que sentia: “*achava que era o fim do mundo e a maior loucura da minha vida pensar na moça, então eu tentava desviar meu pensamento*”. Assim, tentava iludir a si própria e negava sua atração pensando que só pensava tanto em Giseli porque todos comentavam sobre ela, sua dança e seu corpo. Solange



dizia para si mesma que Giseli tinha um corpo da forma como ela gostaria que fosse o seu próprio, e não um corpo que ela desejasse tocar e sentir eroticamente.

Giseli passou a procurar de Solange na escola, o que fez com que o namorado de Solange discutisse e terminasse o namoro, por ciúme da dançarina. Solange não se importou, e passou a ver Giseli com mais e mais frequência, até que ambas descobriram que estavam envolvidas uma com a outra, que haviam se apaixonado. Solange também recebia flores e cartas de amor de Giseli, porém, não se permitiram ainda a nenhum contato erótico. Solange ficou muito perturbada com seu sentimento pela menina:

*Eu achei que eu tava louca, tentei fugir de todas as maneiras possíveis, mas é mais forte que a gente. [...] Eu tive preconceito de mim mesma. Teve uma época que eu pensei assim; ‘nossa, eu preciso morrer, isso é coisa do capeta, eu não posso fazer isso.’ Então, acabei brigando comigo mesma quase dois anos para poder dar o primeiro beijo nessa menina. A gente teve um relacionamento de abraço, de beijo no rosto, de estar junto, sem ter coragem de se beijar. Na verdade foi muito trash, foi duro!*

Mesmo sem ainda ocorrer nenhum envolvimento entre elas, os pais das meninas perceberam que algo estava acontecendo, pois elas sempre se telefonavam e faltavam às aulas para poderem se encontrar. Na escola, os educadores responsáveis entraram em contato com as famílias de ambas para falar sobre o comportamento diferenciado delas, confirmando o envolvimento. Com isso, as moças passaram a ter impedimentos violentos para não se verem. Os pais de Solange e sua irmã passaram a persegui-la na rua, e o pai da dançarina passou a espancá-la, pois ela revelou-lhe o seu amor por Solange e que disse que queria morar com ela. Um dia, Giseli até tentou fugir de casa para ir morar com Solange, pois apanhava muito dos pais, o que não se concretizou, pela desaprovação dos pais de Solange. Giseli tinha 14 anos, e Solange 16.

Ainda assim, Solange estava extremamente envolvida, e foi enfrentando as pessoas para dar continuidade à relação com Giseli. Respondia aos seus pais falando “*Eu vou mesmo!*”, pulava janelas e muros para fugir de casa e entrar na casa de Giseli, escondia-se dos pais dela lá dentro e procurava diferenciadas estratégias para poderem se encontrar. Solange estava com quase 17 anos, nesse envolvimento tumultuado com Giseli. Finalmente, em um dia que conseguiram se encontrar às escondidas, e por provocação da menina falando que Solange não tinha coragem, Solange deu-lhe um beijo, e ficou transtornada: “*Eu tive um surto. Do jeito que eu beijei ela, eu saí correndo. Fui embora correndo, corri, tipo, uns 10 quarteirões, assustadíssima. Achava que aquilo era errado, com todos os papos da minha família toda*”.

Com toda a perseguição da família de ambas, o relacionamento foi ficando difícil. Os pais das duas conversaram entre si para proibirem o encontro entre as meninas e os pais de Giseli arrumaram um namorado para ela e obrigaram-na a namorá-lo, o que finalmente levou ao fim do relacionamento. Havia uma forte argumentação de que o que as meninas faziam “*era loucura*”, e também um fundamento religioso: “*Isso não era coisa de Deus, e que o homem foi feito para a mulher e a mulher pro homem*”.

Desde pequena, Solange não correspondia às expectativas de sua mãe em vários aspectos e, por isso, sua mãe a rejeitava dizendo que não queria uma filha daquele jeito. Sua mãe não queria uma menina, mas sim um menino; ela praticava esportes enquanto sua mãe queria que ela fosse uma bailarina; usava calças e bermudas quando lhe era exigido o uso de vestidos e saias; era criticada por ter mais amizade com meninos que com meninas; e posteriormente, foi rejeitada por sentir atração por mulheres e não por homens.

Além da rejeição da família, foi discriminada por vizinhos e na escola, sendo chamada de “macho-fêmea” e “sapatão”. Quando passava na rua, as pessoas diziam: “*Ô sapatão! Ô filha do demônio! Ô filha da puta. Tá faltando um pinto aí pra você! Foi muito, muito assim*”. Por conta disso, tornou-se bastante agressiva, batendo em quem a provocasse, no colégio ou na rua. Às vezes tinha medo de sair de casa, ou saía de casa com uma corrente ou um estilingue na mão para se defender, e quando a insultavam, ela revidava batendo, atirando pedras ou tijolos. Também, adotou, durante sua juventude, uma forma agressiva de se vestir, o que durou até o primeiro ano de sua faculdade, por volta de seus 20 anos: andava de coturnos a calças rasgadas, e a maioria das pessoas tinha medo dela. Era o modo como se defendia. Dessa forma, acabava forçando as pessoas a não a criticarem ou ofenderem quando sabiam de sua diferença.

Mesmo com a discriminação que vivenciou na família e fora de casa, e de sua própria dificuldade em lidar com seu desejo erótico, Solange ainda relacionou-se com outras garotas, buscando conhecer-se melhor, e informando-se mais sobre o que era o erotismo dissidente. Todavia, tinha um círculo restrito de contatos com pessoas que se relacionavam com outras de mesmo biocorpo: “*O que aprendi até a minha faculdade eu aprendi pelo meu desejo, pela vivência da minha vida mesmo. Não conhecia muita gente, nada*”.

Quando estava terminando o ensino médio, prestes a entrar na faculdade, começou a jogar futebol, conhecendo outras mulheres dissidentes sexuais: “*num estádio, num torneio onde tem de seis a dez, doze times de futebol, a maioria, num time, vamos supor que tem vinte meninas, quinze meninas, você encontra duas heteros*”. Desta forma, conheceu pessoas mais velhas, algumas já

assumidas, e outras com uma certa “cultura gay”. Solange foi então se informando com a experiência das outras pessoas e criando um círculo de amizades com pessoas dissidente sexuais, com quem passava a maior parte do tempo.

Foi a partir deste contato com outras pessoas que Solange foi livrando-se do estigma de doença e loucura que tinha de si própria por sentir atração por mulheres. Viu que o erotismo dissidente da heteronormatividade não era uma forma restrita de viver, de uma minoria especial, mas que muitas pessoas sentiam atração e desejos eróticos por alguém de mesmo biocorpo: “*Não era comigo e com mais meia dúzia, era com várias pessoas. [...] Se várias pessoas são assim, sentem a mesma coisa que eu, realmente não é uma doença, porque não é possível que tenham tantas pessoas doentes*”. Passou a positivar seus desejos e suas vivências, mas ainda consciente das dificuldades que teria: “*Eu pensava: eu sou assim, eu gosto de ser assim, eu não sou doente, e fodase o mundo! Porém, eu não podia falar pra todo mundo porque o preconceito sempre foi muito grande*”.

Quando Solange foi para a faculdade, no primeiro ano, ela ainda tinha esse estilo diferente e agressivo de se vestir, mas ninguém sabia de sua dissidência erótica e, com o passar dos anos, sua estética foi mudando e ficando menos hostil. Entre o primeiro e segundo ano de faculdade, Solange, que tinha acabado de terminar um relacionamento longo com uma garota, tentou mais uma vez relacionar-se com um rapaz. Foi nesse momento que percebeu que realmente não sentia atração por homens. Tentou investir nesse relacionamento por dois meses, inclusive tentou ter uma relação sexual, mas não se sentiu bem não conseguiu efetivar nada, terminando finalmente o namoro. Continuou no futebol e, por um período de sua vida, Solange teve uma vida dupla:

*Eu tinha dois mundos. O mundo dos heteros, que eu tava lá com eles e tinha que dar uma de heterozinha, porque a maioria das pessoas achava o fim do mundo. E tinha os amigos gays que eu saía, que era pra sair, as coisas, era esse pessoal. Só na faculdade e em festas de faculdade que eu saía no mundo hetero. Então, eu separava bastante isso. Eu separava justamente porque eu já tava numa outra fase. Eu não queria mais agredir as pessoas. Eu, simplesmente, quando eu me sentia recriminada, eu virava as costas pra pessoas. Xingava, mas eu virava as costas, não queria mais brigar, eu não queria mais bater, porque eu achava que a homofobia era muito grande. Então, não adiantava eu brigar com o mundo. Eu tinha que enfrentar o mundo de acordo com as minhas necessidades.*

Solange buscava, então, fingir vivenciar a heterossexualidade em um contexto onde esta era exigida – a faculdade –, e vivia o erotismo dissidente apenas entre amigos íntimos. Foi nesse período que Solange começou a se assumir para alguns amigos que vivenciavam a

heterossexualidade, pessoas em quem ela confiava. Infelizmente, muitas vezes ela estava enganada em relação a esses amigos: *“Eu quebrei a cara muito. Eu fui perdendo... a maioria dos meus amigos heteros foram se afastando de mim. Eu sofri muito nessa época também. Porém, eu fui vendo quem eram os meus verdadeiros amigos”*.

Solange aprendeu, também, que havia lugares onde ela não podia expor seu erotismo dissidente ou seria realmente agredida. Ainda, por ser muito dependente emocionalmente de sua família, não querendo se afastar deles, e porque teria uma carreira a seguir, Solange acreditava que ficaria morando em Assis sua vida inteira e, por isso, não podia se assumir para todo mundo ou acreditava que sua vida viraria um inferno.

Após sua formação na universidade, trabalhou em escolas, e sabia que expor seu erotismo poderia atrapalhar sua profissão: *“principalmente por que em cidade de interior, você fala pra duas, três pessoas, e no dia seguinte a cidade inteira fica sabendo. E se uma mãe de um aluno ficasse sabendo, ela tirava o aluno da escola”*. Mesmo se alguém perguntasse alguma coisa relacionada à sua vida amorosa, Solange não respondia, e às vezes inventava que tinha um namorado. *“Eu era totalmente outra pessoa quando estava trabalhando: extremamente séria, não brincava com ninguém, fazia o meu trabalho e ia embora”*.

Solange foi amadurecendo, aprendendo novas formas de lidar com o preconceito, estando ciente de que seu modo de vivenciar o erotismo era apenas outra forma de viver: *“Antigamente, as pessoas me xingavam e eu chorava, ficava mal, deprimida. Hoje, as pessoas me xingam e eu falo que elas não sabem o que é bom. E acabo tirando um sarrinho”*. Nesse período, passou a conviver menos com pessoas que vivenciavam a heterossexualidade, enfadada com a discriminação: *“Ou alguém sempre olhava torto, ou alguém sempre fazia comentários tipo: ‘Então, a gente precisa arrumar um namorado pra Solange. Ela precisa saber o que é bom!’”*. Ela ainda se chateava com algumas falas a ela direcionadas, mas às vezes ignorava, ficando em silêncio, mostrando o quão aquilo foi inconveniente.

Depois de saber da dissidência erótica da filha, a mãe de Solange deixava claro que não concordava com este fato, mas, com o tempo, passou a respeitar a filha e os amigos da filha. Sua irmã mais velha ficou dois meses sem falar com Solange. O problema ainda se agravou quando essa irmã foi percebendo que um de seus filhos, sobrinho de Solange, parecia ser *gay* por ter trejeitos femininos, o que se confirmou depois. O cunhado de Solange a culpava de influenciar o menino.

As pessoas da família de Solange achavam que ela deveria ir para um psicólogo. Com o tempo, ela passou a se informar mais sobre o assunto, conheceu e trabalhou com psicólogos

passando então a conhecer melhor teorias da Psicologia sobre o erotismo dissidente. Já adulta, ela chegou a frequentar um psicólogo por vontade própria, não por sua atração por mulheres, mas devido à sua agressividade. Era acreditava que um dos fatores de sua agressividade pudesse ter sido a várias rejeições que viveu por parte de sua família.

Solange tinha um irmão que nunca falou nada sobre o assunto, mas também era distanciado da família toda. E havia outra irmã de Solange que ela considerava mais maleável em relação à sua dissidência erótica. Esta chamava Solange e suas parceiras para frequentarem sua casa, gostava das namoradas de Solange, aceitava o fato de Solange se relacionar com mulheres e achava Solange corajosa por permitir-se viver seu desejo, mas deixava claro que: *“Não gostaria de ter uma irmã assim. [...] Se você namorasse um cara eu ficaria muito mais contente”*.

Em 2005, Solange teve um relacionamento sério, e foi morar junto com a sua parceira, ainda na cidade de Assis. Frequentava a casa de seus pais, ia almoçar com eles. Porém, seus familiares nunca frequentavam a sua casa. Chegou a programar jantares e churrascos, e convidá-los, mas eles nunca apareciam. Assim, apenas via seus familiares se fosse até a casa deles, mas eles nunca iam à sua casa. Muitas vezes, havia festas e reuniões de seus familiares e eles não avisavam Solange, e ela só ficava sabendo depois o que ocorreu, ou quando chegava de surpresa, sem saber que estava ocorrendo alguma reunião, e via todos reunidos sem ter sido chamada. Quando era chamada, pediam-lhe que fosse sozinha, ou seja, que não levasse a sua companheira. Além disso, Solange via uma discriminação da relação dos seus pais com ela em comparação com seus irmãos:

*Se meu irmão for viajar, se minha irmã mais velha for viajar ou minha outra irmã for viajar, minha mãe e meu pai, eles têm que falar com eles todo dia, pra saber se tá tudo bem, como é que tá, tal. Se eu passar uma semana e não ligar, eles também não me ligam. E quando eu chegar, eles vão falar assim: ‘Você não ligou, por quê? Tá tudo bem? Como foi lá?’. Não quer saber de muitos detalhes, não tá nem aí. Na verdade, hoje eu acredito que eu sou deixada de lado justamente por isso [relacionar-se com mulheres]. Eles não querem saber nada da minha vida, eles não querem ouvir nada da minha vida. E isso existe até hoje por mais legal que eles sejam com meus amigos, com minha namorada atual. [...] Eu sempre tive vontade de sair de casa e não saía justamente para não perder a família. Eu acho que era inconsciente. Hoje é uma coisa que eu tenho consciência e hoje é uma coisa, assim, que eu penso muito: se eu tivesse uma oportunidade de sair hoje, eu iria embora sim.*

Esse foi o maior sentimento de rejeição que Solange sentiu em sua vida: *“Foi aí que eu percebi que, por mais que eles me amem, se eu tiver uma vida com alguém, eles me deixariam de lado sim. Então, o preconceito da minha família, por mais que eles digam que não, ainda é muito grande”*. Ela via que o respeito que seus familiares tinham com ela, em relação à sua dissidência

erótica, era devido aos seus esforços e imposições pessoais, e muitas vezes agressivos, de ser respeitada, mas não por eles realmente terem se tornado mais respeitosos em relação à dissidência da heteronormatividade.

Solange não colocava o seu relacionamento com uma mulher como algo à parte de sua vida, como fazem muitos dissidentes da heterossexualidade que vivem no armário, mas como algo que atravessava diversas instâncias de sua vida, assim como qualquer pessoa de que vivencia a heterossexualidade faz com suas parcerias. “*Você quer que a pessoa compartilhe tudo com você. Eu acho que onde não cabe a pessoa que está comigo, não me cabe também*”.

Para Solange, quando os pais não aceitavam a dissidência erótica ou de gênero do filho, mesmo quando a respeitavam, a relação se tornava difícil, pois ainda eram muitas arestas a serem aparadas: as cobranças descaradas ou sutis para que o erotismo dissidente não fosse exposto ou vivenciado ainda existiam, as expectativas de uma heterossexualidade ser vivida pelos filhos estavam presentes, as palavras não eram medidas e as críticas e ofensas ainda permaneciam. Isso ocorria muito com a mãe de Solange, de quem não havia uma verdadeira aceitação:

*Ela respeita porque eu impus o respeito pra ela, porque senão ela não teria mais uma filha. [...] Esses dias eu fiquei magoada, esses tempos atrás. Faz o quê? Três semanas. A gente tava conversando sobre homossexualidade, sobre gays, essas coisas, justamente por causa do Big Brother<sup>52</sup> agora. E, tipo, a minha mãe, ela tem uma filha lésbica e tem um neto gay. Ele é muito mais afeminado que se juntar toda a feminilidade da família inteira das mulheres, e ela falar: ‘Eu preferia ter uma filha biscate, puta, drogada, do que você ser lésbica.’ E ela fala na minha cara, no meio da minha família inteira, na mesa, e eu falei pra ela: ‘Então tenta ter outra filha!’ (risos). Sabe? Mas isso me machucou muito. ‘Eu preferia ter um neto maloqueiro do que ter um neto viado, viadinho daquele jeito.’ Então, isso, eu dei graças a Deus que meu sobrinho não escutou aquilo. E eu já conversei com minha irmã, conversei com a minha família, e eles fazem reunião, as mulheres da família, pra decidir como vão tratar, como vão lidar com o meu sobrinho. Então, é uma coisa que, poxa, é desgastante pra eles, desgasta eles, desgasta a gente, machuca a gente, e a gente vai vivenciar isso, eu acredito, que o resto da vida, entendeu? Por mais que lute, lute. Vamos supor, a pesquisa que você tá fazendo pra melhorar. Eu acho que vai melhorar sim, mas vai melhorar as pessoas que tão crescendo agora, porque as pessoas mais velhas, as pessoas que têm aquele caráter de falar que não aceita, não aceita, não quero, não é isso, vai continuar sempre assim.*

A mãe de Solange considerava que as mulheres lésbicas tinham histórias engraçadas, eram mais inteligentes, mais corajosas e os homens gays mais divertidos, e convivia com eles. Para a mãe

---

<sup>52</sup> Programa televisivo de entretenimento do tipo *reality show*, ou seja, baseado em acontecimentos que tratam da vida real e que envolva personagens reais.

de Solange, o problema não era os outros, mas sua filha e o seu neto. Para Solange, sua mãe era uma das pessoas de quem ela mais tinha mágoa em sua vida.

Dentro de seu trabalho, Solange já havia deixado de fazer segredo de sua dissidência erótica. Em sua vida profissional, que ela executava trabalhando com o corpo, ela buscava mostrar seu profissionalismo e deixar claro seu respeito pelas pessoas. Teve um momento em que foi empreendedora e comprou um negócio, e trabalhou em grupo com seus funcionários. Discriminações homofóbicas surgiram e Solange enfrentou a situação assumindo-se e exigindo respeito:

*Eu fiz uma reunião e falei assim: ‘Eu sou dona disso daqui, eu sou assim, e se você não me respeitarem, por favor, peçam a conta e vão embora. Eu sou lésbica sim, eu tenho uma namorada sim, e vocês vão me respeitar e vão respeitar a minha namorada, porque eu vou respeitar a namorada do carinha ali, ou o namorado da fulana ali, entendeu? E eu quero que vocês me tratem da mesma forma.’. E eu fui muito clara quando eu fiz isso.*

Acabou perdendo clientes por conta disso. Porém, considerava que sua capacidade profissional superava essas situações e sentia que tinha um respeito muito grande em seu serviço: *“Você tem que mostrar pras pessoas que elas tão procurando um profissional, uma pessoa responsável, e não um hetero ou uma lésbica ou um gay”*.

Solange ajudava também a sua namorada em relação às dificuldades que ela tinha com “seus armários”, mostrando as experiências que já passou, tanto em relação à sua família quanto em relação à sua vida profissional, que eram os pontos mais complicados na vida de sua namorada. Por um lado, sua namorada parecia ter dificuldades em se assumir devido a uma ‘homofobia dela sobre si mesma’ e, por outro lado, por medo da discriminação das outras pessoas. Isso dificultava o relacionamento delas, e acabava de certa forma, desgastando-o:

*Ela não consegue se assumir, ela não consegue se expor. Ela acha que ela está se expondo demais. [...] Eu explico pra ela que ela nunca vai conseguir ser feliz, ser completa, ela nunca vai ter um relacionamento sério o suficiente de chegar a morar com uma pessoa, chegar a se assumir pra um relacionamento assim enquanto ela não tirar aquilo dela, ela mesmo. [...] Eu não sei se isso é um preconceito grande dela consigo mesma, ou se é falta de coragem e mesmo. [...] Lógico que todo mundo passa por várias crises com a família, com a sociedade, com os amigos, mas isso tudo passa, desde que você imponha aquilo pra que eles te respeitem. Então, eu acho que ela ainda tem que passar por isso, que ela ainda não conseguiu sair do armário não. E isso está atrapalhando meu relacionamento com ela. Porque eu já sei o que eu quero, eu tô esperando. Eu já tô esperando há dois anos que ela saia desse armário. E ela fala ‘Tô saindo, tô saindo. A gente vai*

*morar junto’, e ela fala pra mãe dela, a mãe dela tem piti de novo, e ela fala: ‘Ah, não, vamos esperar mais um ano, vamos esperar mais um tempo.’*

Solange disse que gostava de ser como era, mas considerava que a sua vida foi muito difícil e sofrida, e achava que era por isso que muitas pessoas falavam que não gostariam de ter um filho ou uma filha que se relacionasse com alguém de mesmo biocorpo. Ela disse: *“Eu não gostaria de ter um filho ou uma filha que passasse o que eu passei. Eu não gostaria de ver ninguém passando o que eu passei”*. Para ela, a família era o que acabava mais causando sofrimento, pois era onde os filhos buscavam acolhimento e se encontrava rejeição.

Solange, depois de esclarecida sobre seu erotismo e sobre a homofobia, pôde passar a ajudar pessoas próximas a ela que também se viam como diferentes. Isso ocorreu com seu sobrinho, quando ele se assumiu como *gay* para sua família inteira. Por ter uma tia dissidente sexual e ver a visibilidade da dissidência erótica cada vez mais crescente na mídia e nas ruas, ele iludiu-se achando que seria fácil. Todavia, não foi o que ocorreu. Ele foi estudar fora de Assis durante dois meses e, quando voltou para casa, contou para a família e aos amigos que era *gay*. Ele, inclusive, mudou visivelmente seu comportamento, que antes era de uma feminilidade contida, para um claro comportamento estabelecido pela cultura como tradicionalmente feminino. Os amigos se afastaram dele, e a família, ao invés de acolhê-lo, passou a rejeitá-lo. Solange falou: *“a família, lógico que rejeitou. Se eles me rejeitam até hoje depois de tudo o que eu já briguei”*. Achando que não ia aguentar a pressão da família sobre ele, seu sobrinho chegou a pensar em suicídio:

*E ele começou a sentir toda a discriminação, do meio, de todo mundo. E ele veio falar pra mim que passou umas cinco vezes na cabeça dele em se matar porque ele não tava agradando ninguém, que ele achava que a única pessoa que ele tinha realmente na vida dele era eu. E como o pai dele não gosta de mim porque acha que eu sou uma influência ruim pro filho dele, ele não queria se aproximar de mim pra que a família não colocasse a culpa em mim.*

Solange achava, por conta disso também, que muitos dissidentes sexuais *“usam muita droga, justamente para conseguir encarar o mundo”* – pensando que o uso de drogas pode ser também um processo suicida. Ela se lembrou de seu uso de bebida alcoólica, que iniciou na adolescência e continuou por muito tempo de sua vida: *“eu só não estava bêbada no horário de serviço. Fora do serviço eu me mantinha bêbada. [...] E, na semana, eu saía do serviço e ia direto pro bar”*. Ela achava que isso estava associado principalmente à dificuldade que ela teve de enfrentar a rejeição de sua família, ou seja, uma fuga da discriminação que sofria. Ela esclareceu



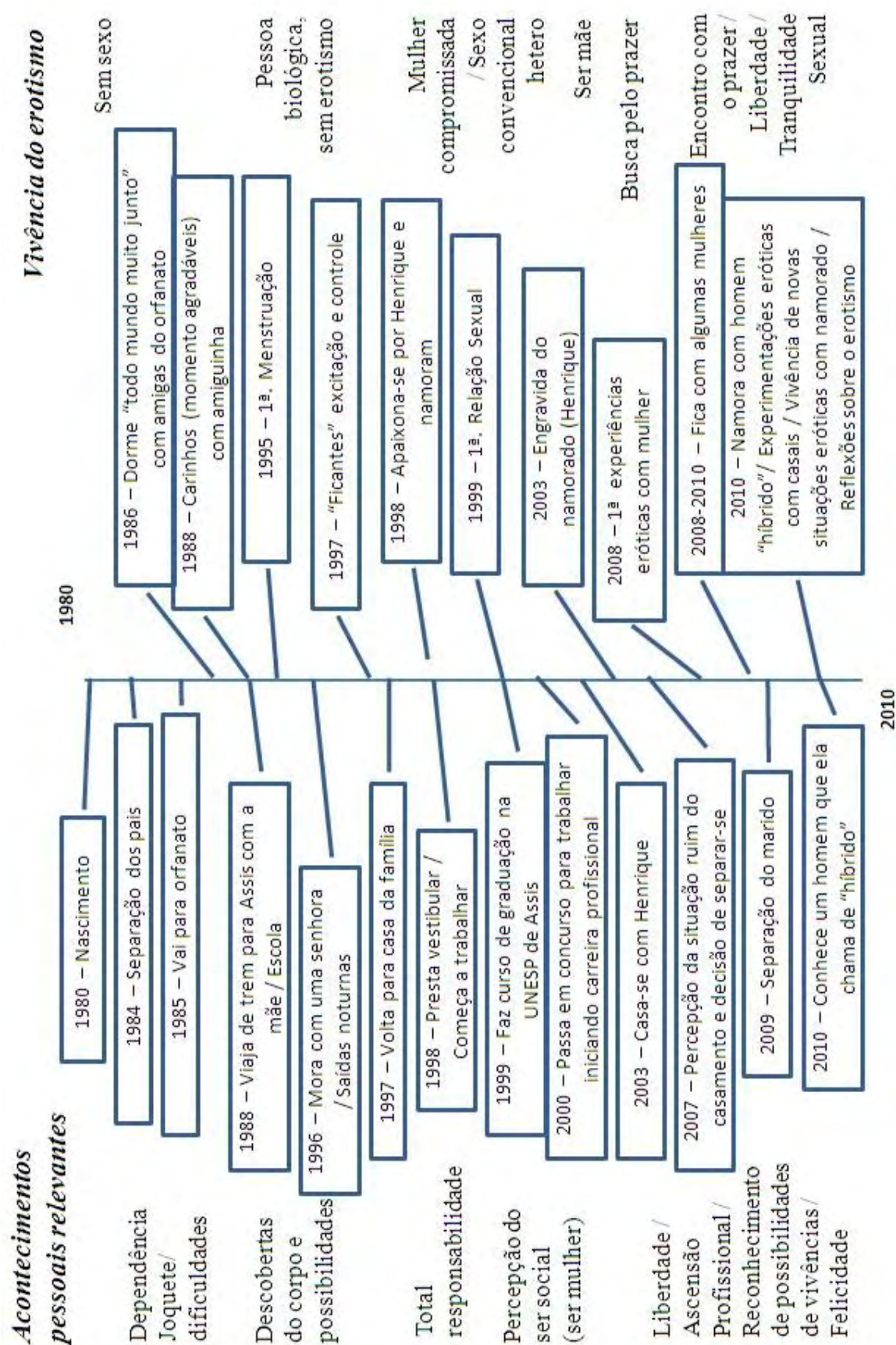
como tentava driblar o sentimento de rejeição homofóbica que sentia de sua mãe: *“Por que eu ia chegar em casa e minha mãe ia brigar comigo porque eu era homossexual? Ela ia brigar comigo porque eu tava bêbada todo dia!”*.

Levando em conta que a religiosidade em Assis era um forte marcador de justificativa à homofobia, Solange contou como lidava com a religião. Ela não tinha vínculo religioso com nenhuma instituição, mas se aproximava mais do espiritismo. *“Hoje, a maioria dos homossexuais procuram o espiritismo. Lógico que tem alguns que condenam, mas a maioria não. Pensa na alma, na evolução do espírito, e não na carne, na matéria, no homem e na mulher”*. Solange conheceu a igreja católica e a igreja crente (seu pai era crente), mas ela achava que o fato de vivenciar o erotismo dissidente a fez fugir da religião em geral, pois se revoltava com algumas situações dos devotos. Por exemplo, era achava um absurdo que padres pregassem a condenação do erotismo dissidente e muitos deles se relacionassem com outros homens. Para ela, *“é uma hipocrisia”*.

Em relação à visibilidade pública da dissidência erótica, Solange disse: *“Eu gostaria de andar de mão dada e beijar em público, porque eu sou uma pessoa como outra qualquer”*. Ainda assim, ela evitava expor seu erotismo em Assis para não prejudicar seu trabalho, pois as pessoas poderiam interpretar sua exposição de modo errôneo, julgando-a moralmente. Do mesmo modo, ela achava que as Paradas LGBT tinham um objetivo legítimo de busca por respeito dos dissidentes da heteronormatividade como pessoas íntegras. Entretanto, estava decepcionada com a forma como as Paradas ocorriam. Ela não concordava com o alto nível de uso de drogas e álcool, com a violência e exibição de erotismo que ocorria com frequência nas manifestações.

Solange considerava que estava em um processo de entender a forma como agia no passado por conta de sua vivência do erotismo dissidente e as discriminações que viveu, e reivindicando, cada vez mais, vivenciar seu erotismo de forma plena. Lendo a sua própria história, Solange sentia-se como revivendo as coisas. Ela se empolgou, riu, chorou, emocionou-se bastante, e em alguns momentos, sentiu-se feliz por ter passado o que passou e por estar vivendo mais espontaneamente, tendo vencido conflitos e dificuldades, e feliz com sua vida. Conseguiu perceber suas mudanças e especialmente seu amadurecimento em relação à vida. Ficou contente, e sabia o sentido da expressão *“orgulho gay”* – um orgulho em oposição ao sentido de vergonha que os homossexuais historicamente vieram sofrendo pela estigmatização como doença, perversão, pecado, entre outros estigmas.

## 1.5. Bárbara



### *Narrativa da Bárbara – 1980*

***“Vai ver que é assim mesmo e vai ser assim pra sempre, vai ficando complicado e ao mesmo tempo diferente [...] e eu gosto de meninos e meninas”<sup>53</sup>***

“Com 30 anos muito bem vividos”, Bárbara residia na cidade de Assis com o único filho. Era uma mulher negra, divorciada, de classe média-baixa e independente financeiramente. Ela me recebeu em sua casa. Morava sozinha com o filho, o qual não esteve presente em nenhuma das entrevistas. Ela tinha cabelos pretos, compridos e lisos, vestia um roupão branco na primeira entrevista, e toalha na cabeça, o que mostrava que tinha acabado de sair do banho, num jeito sedutor. Nos outros encontros usava calça jeans justa e blusa decotada. Sua casa era simples, com poucos móveis. Em alguns momentos, seu celular tocava, e foram sua mãe e a pessoa com quem se relacionava na época, que demonstrou certo ciúme. Tinha um jeito direto, determinado de se posicionar. Conversamos na cozinha, ela me serviu chá, e no primeiro encontro não se importou de perder a hora do trabalho quando ultrapassamos o tempo combinado.

Bárbara nasceu em um subdistrito da zona sul da metrópole São Paulo. Sua família tinha um histórico de homens alcoólatras, violentos, que agrediam e eram infiéis às suas esposas. Bárbara vinha de uma família grande e muito pobre. Ainda jovem, separada dos irmãos após a morte da mãe, a mãe de Bárbara foi para São Paulo trabalhar, onde conheceu o pai de Bárbara. Até Bárbara completar 4 anos, ela morou com seu pai e sua mãe, que tinham muitas dificuldades de convivência e relacionamento. Ela tem lembranças de vozes em tom alto, brigas, discussões, e sua mãe sempre a escondendo para seu pai não bater nela também. Morava em uma casa aconchegante, em um lugar afastado, não tendo contato com outras pessoas e outras crianças.

Para Bárbara, isso a deixou alerta com os homens, com o conceito negativo marcado de que “*homem não é confiável*”, que ela tinha que estar em constante defesa, até mesmo por conta da inferioridade física das mulheres perante os homens. A última lembrança que Bárbara tinha de seu pai foi uma briga entre sua mãe e seu pai, na qual ela deve ter ficado mais machucada e, por isso, sua mãe acabou fugindo com ela.

Depois dessa partida, ela ficou itinerante, sem um lar fixo. Era década de 1980, e sua mãe era empregada doméstica em São Paulo. Por conta disso, Bárbara teve que ficar muitas vezes longe de sua mãe, pois as patroas não aceitavam a presença da pequena Bárbara. Bárbara ficava morando de tempos em tempos na casa das amigas de sua mãe “*Eu lembro de uma casa onde tinha um rapaz que queria ficar tocando em mim, mas não lembro de nenhum tipo de agressão. Eu lembro só de eu*

<sup>53</sup> Trecho da música “Meninos e meninas” – Legião Urbana.

*ter que ficar me esquivando dele*". Bárbara, nessa época, tinha que estar sempre fugindo, no sentido de nunca expor muito seu corpo.

E quando os favores das amigas de sua mãe já não eram mais possíveis, Bárbara acabou indo provisoriamente para um orfanato por volta dos 6 anos. Sua mãe sempre estava presente e sempre deixou claro que aquilo era uma situação por necessidade e temporária.

*Era uma instituição de acolhimento para crianças abandonadas, ou semi-abandonadas, que os pais não tinham condições de cuidar, e também funcionava como creche permanente. Que a criança ficava toda a semana. A minha situação lá era a de creche, no sentido de que a minha mãe ia me ver todo final de semana. O acordo era esse. E eu lembro de raríssimas vezes de eu ter saído. Mas eu lembro de constantemente minha mãe ir me ver.*

O orfanato era uma instituição religiosa. Havia várias refeições e um bom alojamento, cada criança tendo a sua cama. As responsáveis não eram exatamente freiras, mas tinham um vestuário casto constante. As crianças rezavam muito, tinham várias atividades e tarefas, e tinham que limpar e organizar o espaço. Havia mais meninas que meninos, e eram separados em alas, sempre havendo vigilância. Quando as responsáveis não estavam vigiando, entre as meninas *"dormia todo mundo muito junto"*, e isso tinha um sentido de proteção.

Bárbara sempre participava da *"turma da encrenca"*, e as freiras a julgavam desobediente, malcriada e que ela tinha *"o diabo no corpo"*. Mesmo naquela época, Bárbara já julgava que havia um discurso muito hipócrita dentro da instituição, especialmente pela religião. *"Eu via muitas situações que não coincidia com o que era pregado. As freiras eram muito agressivas. Sexta-feira elas começavam a ficar boazinhas, porque o final de semana era o dia da visita. Na segunda feira começava os castigos"*. Certa vez, por ter feito com uma turma algo muito grave, mas muito divertido, Bárbara levou um castigo de ter que lavar todas as mesas e cadeiras de madeira rústica e o chão do refeitório, ficando muitas horas esfregando. Também havia castigos com palmatória e de ter que ficar por um tempo presa em um lugar quadrado, escuro e apertado. Ao mesmo tempo em que Bárbara se sentia protegida por estar no orfanato, também sentia que precisava estar sempre alerta, não tendo uma vida tranquila.

Sua mãe nunca a abandonou. Buscava estar com ela sempre que podia, sempre cumpria o que prometia e dizia: *"É sempre eu e você! E eu sempre volto pra te ver. Isso é necessário, mas, um dia, isso vai mudar!"*. Porém, pelas regras do orfanato, o tempo de permanência de Bárbara estava se estendendo demais. O regime mudara, e o Estado passou a considerar Bárbara como abandonada de fato, podendo ir para a adoção. Bárbara se lembrava de sua mãe ter, excepcionalmente, uma

conversa alterada com as responsáveis do orfanato. Pega de surpresa, a mãe de Bárbara a tirou imediatamente do orfanato.

Sua mãe sempre falava muito da cidade de Assis, onde viviam seus familiares (tios e tias, irmãos da mãe de Bárbara), tentando prepará-la para uma futura mudança. Bárbara já tinha completado 8 anos. Porém, sua mãe tinha uma grande resistência em retornar, pois o estigma que carregava de mulher separada com filho era para ela muito pesado, devido às cobranças familiares:

*A minha família sempre teve isso. De não ser casada, engravidar e dar trabalho, voltar com filho e mãe solteira, sem marido. Sempre a imagem, assim, de homem sendo a legitimidade pra ser feliz e ter sucesso na vida. Tinha que ter um marido. Como não tinha, veio a fracassada que veio com filho, e é mais uma boca pra alimentar. Eu lembro que quando eu cheguei, isso era muito visível.*

Com a dificuldade de manter Bárbara em São Paulo, sua mãe decidiu ir com ela para Assis. Pegaram o trem e, no caminho, sua mãe ia lhe dando conselhos para que ela se comportasse muito. *“Dava pra contar no dedo as roupas que eu tinha, além da que eu tava no corpo. Acho que eu tinha um sapato só, e uma boneca. Eram as únicas coisas que eu tinha”*. Bárbara esqueceu sua boneca no trem.

Passaram a morar na casa oito pessoas. Um deles era o seu tio-avô, que havia criado os irmãos mais novos de sua mãe e que olhava para Bárbara com um olhar de desprezo. Para Bárbara, ele cheirava mal, pois muitas vezes ele não tomava banho e fumava muito e, por ser de idade, ele exigia que ele fosse a autoridade maior na casa. Também moravam lá quatro tias de Bárbara, irmãs de sua mãe. Com uma delas, Bárbara tinha que dividir a cama, o que ela não gostava, pois a tia ficava apoiando o pé em suas costas. E, finalmente, um tio de Bárbara, também irmão de sua mãe, que *“era um negão grandão que jogava capoeira, era muito sociável, tinha um sorriso muito bonito, mas ele tratava a gente com um desdém de doer. Ele era extremamente machista”*. A divisão por gênero era fortíssima em sua família, e havia uma clara misoginia:

*Esse tio meu, eu lembro que ele ficava tempos em tempos. Ele voltava, ele comandava a casa. Quando ele tava em casa. Ficava ele e meu tio de um lado e minha mãe e minhas tias de outro. Em uma casa minúscula! Você imagina a situação. Eu lembro que eu não podia falar, eu não podia brincar, não podia fazer nada que irritasse. As minhas tias também faziam um sentido de recuo que eu percebia muito claramente. Eu lembro uma vez que ele viu uma calcinha menstruada, ou algo assim, que ele fez um estardalhaço. Era uma coisa assim que eu tinha um verdadeiro ódio dele. E ele lembrava muito o meu pai.*

A mãe de Bárbara falava que havia na família um certo estigma de as mulheres não terem relacionamentos felizes com os homens, especialmente ela, justificado que tinha maus relacionamentos por ela ser *“preta, pobre, e não sei o quê, e outra hora jogava o motivo dessa situação para o lado espiritual”*.

Felizmente, Bárbara tinha duas tias que moravam em São Paulo, mas sempre viajavam para Assis, que enfrentavam a autoridade dos homens da família. Elas *“eram extremamente descoladas, vestiam diferente, tinham personalidade”*, elogiavam Bárbara, conversavam com ela e davam atenção a ela, falando que a situação que ela estava passando ia acabar, e dando esperanças de um futuro melhor para a sobrinha: *“Olha, você tem que entender essa situação que você tá. Logo você tem 18 e vai poder viajar”*. E elas eram as únicas pessoas que falavam sobre sexo naquela família, *“parecia que as outras pessoas não tinham sexo”*.

Bárbara foi para a escola, estando com quase 9 anos na primeira série, e teve que aprender a ir e voltar sozinha da escola desde cedo. Fazia serviços domésticos como qualquer pessoa adulta. Seus familiares eram todos muito pobres, tinham escolaridade muito baixa, e *“a vida era: receber, pagar as contas e no final do mês não sobrar nada”*.

Tinha uma coleguinha que morava ao lado de sua casa, atravessando um campinho de futebol, com quem Bárbara brincava durante o dia e ficou extremamente apegada. *“Eu lembro que a gente tinha momento de muito contato, mas sempre muito como brincadeira”*. Certa vez, quando Bárbara estava com quase 11 anos, estavam brincando de alguma coisa em que sentavam no colo uma da outra, e a mãe de Bárbara foi repreendê-las, falando que elas estavam muito próximas e que não podiam brincar daquele jeito: *“eu não lembro se a gente tava fazendo alguma coisa, ou se tocando ou se agarrando de alguma forma, que pra gente era brincadeira”*. Só muito mais tarde ficou claro que sua mãe a repreendeu com o sentido de censura ao erotismo dissidente. Quando voltou para casa, sua mãe lhe deu uma bronca dizendo para ela não conversar mais com a coleguinha, que ela não era uma boa menina, o que Bárbara, naquele momento, ficou sem entender o motivo. Quando foi deitar, sua mãe foi tentar amenizar a briga explicando que ela já era uma mocinha e não podia ter aquele tipo de comportamento. Mas, ainda assim, Bárbara não estava entendendo, e falou isso para sua mãe. Sua mãe explicou, explicou, e Bárbara continuou sem entender as justificativas de sua mãe, até que falou para sua mãe que enrolava as palavras sem dizer nada claro: *“Ah, tá bom, tá bom. Já entendi”*. Ficou um tempo sem ver a amiga e depois, aos poucos, reaproximaram-se, mas muito mais timidamente. Mas aquela havia sido a primeira vez que havia sido reprimida de ter contato íntimo com alguém de mesmo biocorpo.

Até os 12 anos, jogava burca, empinava pipa, brincava na escola, e aceitava qualquer desafio, especialmente dos meninos, pois não suportava ser considerada inferior por ser mulher. A partir de certa idade, a mãe de Bárbara falava enfaticamente, assim como para sua irmã caçula, que ela não podia ficar grávida, e que engravidaria se tivesse qualquer contato íntimo com um homem. A segunda regra era que ela não podia usar drogas, fumo e nem álcool, e a terceira, era que ela não podia roubar. Essas eram as três leis primordiais de sua mãe: não engravidar, não ter vício, não roubar.

A mãe de Bárbara conhecia uma senhora, a qual ela respeitava muito, que era extremamente religiosa, *“católica apostólica romana, mas uma fofoqueira de mão cheia”*. Ela morava com um filho e dois netos, era extremamente cuidadosa com sua casa, seu jardim, cozinhava muito bem e gostava muito de Bárbara. Quando a mãe de Bárbara disse a ela que a filha não era batizada, a senhora, preocupadíssima com o destino de sua alma, propôs para a mãe de Bárbara que a adolescente ficasse com ela em sua casa, fazendo companhia, ajudando-a com os serviços domésticos, que ela sustentaria Bárbara, a batizaria, cuidaria dela, e a tornaria *“uma verdadeira dona-de-casa, preparando para um bom casamento”*.

Bárbara morou com essa senhora até os 17 anos. A senhora ficou doente, e Bárbara ajudava nos seus cuidados, e isso possibilitou a aquele ser o período em que a adolescente aproveitou para sair muito com amigas na rua e ter mais autonomia sobre sua própria vida. Foi um momento muito agradável. Um dos netos da senhora se envolveu com drogas, e ele protegia Bárbara e impedia que ela também tivesse qualquer envolvimento com qualquer entorpecente, por saber que fazia mal a ele mesmo. Com o outro neto, que tinha quase a mesma idade de Bárbara, Bárbara teve um contato erotizado. Durante a noite, ele ia até a sua cama e ficava passando a mão em seu corpo, o que Bárbara não reclamava, e fingia que dormia. *“A gente não falava nada. Uma vez só que ele tentou avançar mais, e eu fiz menção que ia acordar. Ele ficava extremamente excitado, só que durante o dia, ele não falava comigo”*. Eles nunca conversaram sobre aqueles acontecimentos. Foi nesse período também que ela teve uma primeira paixão por um rapaz que era DJ, e chegou a *ficar* com alguns garotos, mas não teve nenhum envolvimento mais íntimo com ninguém, não deixando ninguém tocá-la, com medo de engravidar, pelo alarde que sua mãe sempre fez.

Bárbara estava no terceiro colegial escolar e a senhora com quem ela morava faleceu. De volta à casa de sua família, novamente, Bárbara sentia o ambiente como extremamente opressor. Por isso, resolveu logo arrumar um emprego para ficar o mínimo possível dentro de casa e sair de lá o mais breve que pudesse. Foi empregada doméstica, faxineira, balconista, ficando sempre poucos

meses em cada serviço, pois sempre procurava por algo melhor. Foi quando começou a pensar em mudar sua vida, e começou a estudar para o vestibular.

Tinha duas amigas mais presentes, com quem saía e às vezes dormia na casa de uma delas. Bárbara só tinha contato com pessoas que vivenciavam a heterossexualidade. Mesmo durante o período letivo, em final da década de 1990, ela nunca ouviu falar claramente sobre o erotismo dissidente. Quando se falava de sexo, era sempre sobre entre pessoas de biocorpo diferente. Bárbara tinha “*colegas homens que tinha jeito de menina*”, e ela achava-os muito divertidos, mas não tinha muito contato com eles.

*A gente nunca conversava sobre homossexualidade e, nossa, esse termo era uma coisa que não se falava. Era sempre gay, homens gays. Não lembro de ter contato, ou de nenhuma fala. [...] Algumas vezes, em casa, quando ouvia alguma coisa, era que era doença! E eu não tinha uma preocupação de saber se era doença ou não, ou de ter contato. Eu não tinha nenhum amigo gay, nem ninguém fora do padrão.*

Ela também não tinha lembrança de haver algum tipo de insulto ou chacota sobre esses rapazes mais femininos. “*Achava diferente, mas não lembro de nada de tirar sarro. Não era uma coisa como hoje. Eu não sei se é por ser mais aberto, hoje as pessoas são mais assumidas*”.

Bárbara andava com várias pessoas que consumiam bastante bebida alcoólica, drogas, e amigas que sempre tinham envolvimento com diversos rapazes, bem diferente de Bárbara, que permanecia virgem, o que as amigas achavam muito estranho. E Bárbara só gostava de sair à noite para dançar, e disse que preferia a companhia de “*um povo que não era muito bem visto, biscate, povo noiado, povo que bebe*”, à companhia de pessoas mais certinhas. Essa preferência se dava porque ela se identificava mais com os primeiros, mas não pela subversão, e sim porque “*o discurso batia com a prática*”.

Por estar sempre presente na casa de uma amiga, Bárbara ouvia comentários de conhecidos dando a entender que ela e a amiga podiam ter algum relacionamento, por estarem sempre juntas. Contudo, não foi nada que a incomodou e sua preocupação era apenas se sua amiga pudesse se importar com o boato, o que também não aconteceu. Isso também não lhe despertou nenhum sentimento ou desejo erótico.

Conheceu um rapaz chamado Henrique, com quem namorou. Os familiares dele tinham uma boa situação financeira. A mãe de Bárbara ficou tranquila com o relacionamento da filha, pois, como Bárbara disse: “*na cabeça da minha mãe, até os 18 anos, se eu não ficasse grávida, era lucro. Não usava droga, não fumava e não bebia, e trabalhava*”. Henrique foi até sua casa pedir



para a mãe de Bárbara para eles poderem namorar. Depois de seis meses de namoro, Bárbara planejou perder a virgindade com Henrique. Foi ao ginecologista, conversou com a médica, fez várias perguntas, fez o exame, começou a tomar anticoncepcional, e quando se sentiu preparada, foi ao motel com Henrique, com todo o controle da situação: *“foi exatamente do jeitinho que eu quis”*.

Bárbara passou no vestibular e foi fazer graduação na UNESP de Assis. Nessa época, Bárbara tinha dois amigos que ela acreditava serem dissidentes sexuais, pois eram bastante femininos. Henrique não gostava deles, achava que era errado e desprezível ser daquele modo. Bárbara se incomodava muito com a opinião de Henrique, e o assunto sempre gerava atrito entre os dois.

Com cinco anos de relação com Henrique, quando ela tinha seus 23 anos, por um único dia o anticoncepcional atrasado, Bárbara engravidou. Foi um choque inicial para os familiares de Bárbara, mas depois ela e Henrique casaram-se no civil, e quando o filho de Bárbara nasceu, foi um deslumbre para a família, pelo fato de ser um menino. As mulheres da família paparicavam-no muito: *“No geral, ele manda e desmanda na casa! Ele abre um sorriso e fala alguma coisa mais doce, elas se derretem”*.

Ela continuou trabalhando. Mudaram-se ela, Henrique e o bebê para uma casa. Montaram a casa, e Henrique *“levou de dois a três meses pra pegar todas as coisas dele e levar”*. Ficou por um ano se dedicando apenas ao bebê e ao lar, e depois voltou para a faculdade, terminou seu curso, se formou e deu aula na área de sua formação. E foi quando os atritos em seu casamento começaram.

Ele não a apoiava em seus projetos de independência ou incentivava sua autonomia, ao mesmo tempo em que sempre teve o costume de postergar muito as coisas, *“ele empurrava tudo com a barriga”*. Ainda, sempre era Bárbara que tomava as decisões finais na relação, ou sempre era dela a última palavra. Isso a incomodava, mas, na prática, ele nunca mudava. Seu casamento, para ela, não teve um sentido de conjugalidade, ela disse: *“eu só queria dar uma família pro meu filho”*. Depois de dois anos, Bárbara começou a questionar o sentido de tudo aquilo, e se a decisão de ter se casado não por seu desejo, mas pelo seu filho, havia sido correta. Até que outros modos de viver relacionamentos foram se apresentando em seu caminho:

*Eu lembro que, na faculdade, eu vi duas meninas se beijando, e me deu um certo ‘como é que é?’. Na verdade, acho que o que me chamou a atenção foi a sintonia. E eu lembro que elas eram namoradas, elas viviam tranquilamente, sempre juntas, mas não era aquela coisa grudada. Uma sintonia diferente. A minha relação com o Henrique, e eu convivia com casais hetero ao máximo, ou pelo menos que se diziam heteros, era sempre aquela questão de posse, ‘minha mulher’, ‘eu sou o homem’, ‘tem que ser assim e assado’ e tinha que ser tudo muito definido, e isso*

*me incomodava. Foi a primeira vez que eu senti alguma coisa no sentido de curiosidade. Mas também era um pensamento que me incomodava de eu ficar: 'Será que é certo eu pensar nisso?'*

Bárbara passou a ouvir discursos sobre a dissidência erótica na UNESP, e, tanto junto a pessoas que trabalhavam na faculdade quanto com colegas, ela sempre assumiu o discurso durante sua graduação, que: *“Não é da conta de ninguém. Se dá prazer e a pessoa não tá fazendo mal pra ninguém, que mal tem?”*. Bárbara, que teve amigos tanto que eram estudantes como funcionários da UNESP, percebia que, dentro da instituição da faculdade, a relação das pessoas com a dissidência erótica era do politicamente correto, mas que, veladamente, a hipocrisia imperava:

*E o pessoal da faculdade era extremamente hipócrita, extremamente preconceituoso e opressivo nesse sentido. Os discursos sempre eram assim: 'As bichinhas, a sapatõezinhas. É doença ou uma coisa moralmente errada. E pessoa que é assim não é uma pessoa confiável, ou a gente não tem esse tipo de desejo e não vê uma coisa legal nisso. Mas é uma coisa que a gente tem que aceitar, então você não pode fazer nenhum comentário sobre.'*

Em seu emprego em uma escola pública, Bárbara conheceu uma mulher assumidamente lésbica. Era uma garota jovem que expunha com muita tranquilidade sua vida pessoal. Foi a primeira pessoa com quem teve mais contato e com quem mais conversou sobre o erotismo dissidente. Bárbara a considerava uma pessoa normal, ou seja, como outra qualquer, com suas virtudes e problemas pessoais. Seu nome era Tatiana e acabaram ficando juntas. Nessa época, Bárbara tinha 28 anos.

*A primeira pessoa que eu fiquei foi a Tatiana. E eu sempre fiquei com ela no sentido de 'por que não?', ou 'como é que é?'. Sempre no sentido de curiosidade. [...] Eu não pensei muito quando eu fiquei com a Tatiana, eu não pensei que eu estava traindo meu marido. Se eu fosse pra julgamento, era uma esposa que tava traindo, mas pra mim, era uma coisa de que não contava. Pelo fato de que eu só tinha contato com casais hetero, eu só estaria traindo meu marido se eu tivesse relação com um homem.*

Com o passar do tempo, os sentidos de traição mudaram para Bárbara. Antes ela achava que se ela tivesse qualquer tipo de relação com uma mulher estando com um homem não poderia se considerar uma traição. Para ela, havia uma distinção nos relacionamentos, e depois ela viu que isso era *“preconceito também. Hoje acho que é um relacionamento como um hetero. Acho que minha 'aceitação', meu posicionamento melhorou com conversas, leituras, informação e vivências”*. Este sentido pode ter se alterado para Bárbara à medida que ela foi se dando conta que uma experiência

com uma pessoa de mesmo biocorpo não era somente uma experiência isolada de seu erotismo, mas que o erotismo dissidente podia ter o mesmo peso e sentido que uma relação heterossexual.

*Para ela, “começou basicamente no sentido de experimento. Eu não achei que ia me afetar tanto”.* Enquanto seu marido estava fora, trabalhando, Bárbara levava Tatiana para a sua casa. Tudo começou com uma brincadeira que acabou sendo levada a sério. Seu marido não desconfiou de nada, mesmo se os vizinhos comentassem algo, pois Tatiana, apesar de seu jeito masculino, era mulher e ele acreditava piamente que Bárbara nunca *ficaria* com uma mulher. Como Bárbara correspondia ao estereótipo de feminilidade heteronormativa, pra Henrique isso era a comprovação e segurança de sua heterossexualidade. Em algumas conversas, Henrique chegou a reclamar que Bárbara saía muito com Tatiana, e falou: *“Se ela fosse feminina tudo bem, mas ela tem um jeito muito de homem”.* Ele dizia isso no sentido de não gostar de elas serem amigas, pois, por Tatiana ser masculina, poderia dar motivo para as pessoas ficarem falando sobre Bárbara, o que ele não queria. Mas ele realmente não cogitava a hipótese de Bárbara estar tendo um caso com Tatiana. Ainda, certa vez ele fez um comentário de que não se sentiria tão ofendido se Bárbara o traísse com uma mulher ao invés de com um homem, mas se sentiria ofendido se ela assumisse uma mulher ao invés de um homem, demonstrando um claro machismo de desvalorização da figura feminina.

Bárbara começou a questionar sua própria sexualidade, vendo as diferenças em estar com um homem ou uma mulher, e que tinha prazer com ambos, mas ainda queria investigar mais sobre seu prazer. E, mesmo sabendo que estava fazendo algo moralmente errado, por estar traindo seu marido, ela se julgava no direito de experimentar seu prazer, seu corpo, e saber o que queria para si mesma, para seus relacionamentos e para seu erotismo, ciente de que seu corpo não era propriedade de ninguém.

Em seu trabalho, as pessoas também passaram a fazer comentários, pelo fato de Bárbara e Tatiana passarem a estar muito próximas, por Tatiana ser assumidamente dissidente sexual. Mesmo sem ninguém saber da relação entre elas, que só ocorria em segredo, quando os colegas proferiam alguns discursos homofóbicos contra Tatiana, Bárbara a defendia. E isso reforçou ainda mais a desconfiança de que as duas se relacionavam, e Bárbara começou a carregar o estigma dissidência erótica junto com Tatiana. Para Bárbara, pode ter havido um processo de homofobia de sua parte, por ela não querer ser muito vista quando saía junto com a Tatiana e as amigas dela. Também tinha receio de Tatiana não saber separar a experiência erótica da vida profissional, mas não teve grandes problemas com isso, pois Tatiana manteve a discrição necessária: *“Se eu falar pra você que eu me*

*preocupasse de alguém descobrir: ‘A Bárbara tá saindo com uma mulher’, eu não ficaria preocupada. A minha preocupação era no quesito profissional. Isso me fecharia algumas portas”.*

Conheceu a família de Tatiana. A mãe de Tatiana falou para Bárbara que ela daria uma ótima nora, mas, como ela era casada, considerava errado o que elas estavam fazendo. Houve uma breve situação constrangedora em que Bárbara estava com Tatiana na frente da casa da avó de Tatiana, e a senhora pediu que elas não ficassem “*ali na frente se esfregando*”. Não tinha a intenção de ofendê-las, mas mostrava certa discriminação, pois elas não estavam realmente “se agarrando”. Outra situação muito sutil que ocorreu ainda com as duas foi quando estiveram passeando em um shopping em outra cidade, de mãos dadas, e receberam alguns olhares inconformados e depreciativos.

Depois, Bárbara *ficou* com outras mulheres, mas sem assumir relação nenhuma também, sendo algo velado, em segredo. Com uma delas, acabou tendo um relacionamento mais intenso e envolvente, mas não deu certo porque a moça achava a situação desconfortável por Bárbara ser casada: “*Se você fosse tão resolvida da forma como você fala, você resolveria essa situação. Você está querendo ficar com o pé nas duas canoas, e eu não quero participar disso*”. E, talvez, porque essa mesma situação também impedia que Bárbara se dedicasse a um relacionamento sério com ela, e com qualquer outra pessoa. E Bárbara explicou:

*A questão de eu deixar meu casamento, não era só pela questão das minhas vontades homossexuais ou por uma questão sexual. Deixar meu casamento envolvia em: eu mãe, ele pai, o financeiro, o social, era um conjunto. Muito tempo depois eu fiquei pensando se eu me envolvi com a Tatiana e com outras mulheres por uma deficiência no meu casamento. Mas depois eu mesma me respondi que não. Não era uma necessidade de cama, não era uma necessidade de uma outra pessoa. Eu tinha muito claro pra mim que as minhas deficiências no casamento, nenhuma outra pessoa, no masculino ou no feminino, poderia resolver.*

Bárbara tinha raros amigos para quem contava sobre seus relacionamentos com mulheres. Eram duas ou três pessoas também dissidentes sexuais que eram confiáveis. Ela sempre foi muito discreta em compartilhar suas experiências afetivas, eróticas e sexuais com amigos. Seus “*amigos de confiança, na maioria, eram homofóbicos, no geral*”. Ela também não quis assumir um compromisso com nenhuma das mulheres que se relacionou, pois via nelas “*imaturidade para ter um relacionamento da forma que queria*”, ou seja, Bárbara queria uma relação sem compromisso de fidelidade e sem dar satisfação do que fizesse.

Bárbara teve um envolvimento com outra mulher, chamada Pietra, que tinha uma namorada e era “*muito mais descolada na cama que Tatiana, e tinha a facilidade de tirar a roupa com uma rapidez impressionante*”. Foi quando teve um real prazer erótico, a primeira vez que teve um orgasmo, e teve até certo encantamento por ela. *Ficaram* algumas vezes. Era uma época em que “*estava mesmo à caça*”, em busca de novas experiências sexuais. Ainda assim, era um momento em que ela não queria se envolver com ninguém de modo sério, “*independente do gênero*”. Chegou a se relacionar a três com Pietra e a namorada dela, em um acordo feito entre elas, e Bárbara ficou maravilhada com a experiência, mas não queria também interferir na relação nas duas. Aconteceu algumas vezes e quando um ciúme começou a acontecer, Bárbara se distanciou.

Nesse período, Bárbara começou a questionar profundamente seu casamento. Sentia que “*Henrique era, no quesito pai, um fiasco*”, que ter ficado com ele para dar uma família para seu filho tornou seu casamento ainda mais frágil, e viu que não precisava de um homem do seu lado para legitimar nada, o que sua família sempre pregava. Resolveu se separar, o que foi um período duro para Bárbara, pois Henrique ficou totalmente descontrolado.

Henrique, despeitado, tentou prejudicar Bárbara em seu ambiente de trabalho, enviando um e-mail difamatório sobre ela para seus colegas de trabalho, falando coisas relacionadas à sexualidade e até sua suspeita dissidência. Bárbara apenas não foi mandada embora por ser uma ótima profissional. Foi nesse momento que Bárbara percebeu que “*a pessoa pode ser homo, hetero ou trans, mas se a pessoa tem socialmente uma posição, se é bom, muito bom em alguma coisa, isso a sustenta*”. Henrique também ia à casa de Bárbara e ficava gritando na janela, dormia em sua porta. A título de tomar posicionamentos na vida, “*o que ele não fez durante o casamento, ele fez aí*”. Nesse momento, o apoio de Pietra foi fundamental, Bárbara estava emocionalmente abalada. Pietra havia terminado seu namoro e elas *ficaram* mais algumas vezes.

Depois que se separou de Henrique, muitas pessoas ficaram esperando que Bárbara fosse se relacionar com uma mulher e assumisse uma dissidência erótica, porém Bárbara não prestava contas pra ninguém. Henrique chegou a desconfiar dos relacionamentos de Bárbara com outras mulheres, mas, “*como ele sempre empurrava as coisas com a barriga, ele não ia atrás para saber*”.

Bárbara teve poucas experiências com mulheres, o que se deu mais por falta de encontrar uma pessoa que ela achasse interessante e pela falta de oportunidades também. Para *ficar* com uma mulher, sempre tinha que ser em lugares específicos, com encontros marcados, e não se agia espontaneamente. “*Aqui em Assis, com a coisa velada, é muito hetero, coisa muito velada*”. Teve duas jovens que quiseram *ficar* com Bárbara, mas ela recusou por serem pessoas muito imaturas.

Além disso, Bárbara, com a experiência, passou a reconhecer mulheres dissidentes da heterossexualidade com facilidade, além daquelas com o estereótipo masculino, que sempre é associado ao erotismo entre mulheres. Bárbara percebia que mulheres que tinham atração por mulheres, masculinas ou femininas, eram pessoas mais tranquilas, ela falou:

*Não é que seja mais delicada, não é questão de ser mais delicada. É menos ansiosa, e tem uma observação, parece que a percepção é diferente. Se você observar um grupo de mulheres só hetero em algum local e outro grupo de mulheres que tem uma lésbica no mesmo local, você vê que a postura é diferente, o posicionamento é diferente, o olhar é diferente. Enquanto as outras têm toda uma disputa entre si, tem uma necessidade de ser vista, a outra não, ela tem mais tranquilidade. É diferente. E é aí que chama atenção, para um bom observador chama atenção, porque fica distinto.*

Bárbara também nunca olhou para seu próprio desejo erótico como exclusivamente heterossexual, bem como as pessoas também não a viam assim. Ela era feminina, carinhosa, mas em alguns momentos demonstrava uma agressividade e uma independência, especialmente da figura masculina, incompatíveis com os pressupostos de feminilidade heterossexual socialmente esperada. Principalmente depois do fim de seu casamento e as brigas com o ex-marido, ela passou a não corresponder exatamente àquilo esperado da maioria das mulheres, “há um tempo atrás, eu tô numa posição muito ‘embativa’, muito de ‘vou te pegar na porrada se você encher muito o saco’. E isso, para as outras pessoas, não é coisa de mulher hetero”. Isso não era no sentido de literalmente bater em alguém, mas que não tinha mais muita paciência para ouvir algumas coisas, ser muito complacente e compreensiva. Ela explicou:

*Aconteceu uma situação, a gente tava no Porão [uma casa noturna], e lotado, e as meninas tavam dançando até o chão, dançando de forma um pouco sensual. Todo mundo hetero. E eu com uma roupa chamando atenção, uma outra moça, por si só, loira, alta, magra, todo aquele tipo, por si só chamando atenção, e outra menina muito bonita, 17, 18 anos, e aquela que tá inocente na história, e pela inocência e pela beleza chamando atenção. E a gente queria ficar dançando só nós três ali. E chegou três, quatro rapazes já meio mamado [bêbado], e já chegaram, coisa que já me irrita, aquela coisa que você tá dançando e a pessoa chega por trás fazendo como: ‘o seu homem chegou, e eu vou ficar aqui pra você me seduzir’, e enfim. E nós, muito de boa, afastamos, e não tava dando bola. E eles continuando, querendo uma aproximação, e a gente mostrando que não tava interessada. E o que eu fiz? Eu olhei, e tava na balada, aquele barulho, só sinalizei que não queria. E continuou. A gente tava em numa galera grande, todos bem próximos. E dois homens, acompanhantes, tavam naquela coisa de ‘ó, problemas com elas, vou lá socorrer’. Quando eles fizeram aquilo de querer socorrer, me irritou. Eu parei de dançar, virei para o cara, empurrei ele no peito e falei: ‘O que que é? Você quer que eu chame o segurança ou que eu dou na sua cara?’. E o rapaz ‘ah, não.’, os*

*outros pegaram ele e afastaram. E na hora que chegou o ‘socorro masculino’, eles chegaram ‘nossa, você ia bater no rapaz?’, e virou a piada. E eu fiquei brava. Eu não sou obrigada a deixar o outro ‘me comer’ ou me colocar em uma situação que é para mim humilhante pra dizer que eu sou mulher ou não. Eu não quero ninguém atrás de mim, dando uma de macho, e que eu não tô dando bola. Agora, se eu tô interessada nele, eu ia arrastar ele para a dança.*

Com o passar do tempo, em seu trabalho, Bárbara passou a ter um discurso mais aberto em relação à dissidência erótica. Tratava do assunto com naturalidade, o que seus colegas ainda estranhavam. Ficou estigmatizada, mas não se importava. Sempre que uma mulher suspeita de ser dissidente sexual entrava no recinto, o comentário era: “*É uma amiga da Bárbara*”. E sentia que era excluída de modo sutil e precisava sempre impor respeito.

Depois da separação de seu marido, a vivência erótica de Bárbara não se restringiu às mulheres. Casos um pouco mais sérios, Bárbara teve apenas com homens, mas nada muito duradouro. “*Acho que a melhor coisa que eu fiz na vida foi me separar (risos) [...]. Depois que eu me separei, eu tenho uma coisa assim: eu quero experimentar de tudo*”. Bárbara chegou a ficar mais algumas vezes com Pietra, e também teve “*um remember com Tatiana*”, mas não quis assumir um relacionamento sério com ninguém. Relacionou-se com um casal, a três, mas, neste caso, preferiu a mulher. Conheceram-se pela *Internet*, pelo *chat* da sala de Assis. Teve outros convites deste casal, mas Bárbara recusou, achando melhor evitar um conflito entre eles, pois via que a busca por um encontro sempre partia da mulher.

Bárbara também sentia que era bastante sexualizada por conta de sua cor. Por ser negra, tanto com homens como com mulheres, carregava o estigma de que “*é diferente, é mais quente, mais tesão, o estereótipo de que, com certeza, você vai me dar muito tesão na cama*”. Ela achava isso muito ruim, que as mulheres negras assumem isso para si, mas que “*se eu for quente na cama não tem que ser pela minha cor. Não é agradável. Eu acho depreciativo*”, porque a pessoa acabava sendo procurada por um parceiro ou parceira apenas pela questão sexual e racial.

*Se a mulher for negra e frígida, ela deixa de existir. Uma mulher branca pode ser morna na cama, ou quase sonsa, mas uma mulher negra não. Ela tem que suprir. A pessoa tem que gozar, ter orgasmos na cama, múltiplos e ter tudo, você está comprando um produto de qualidade. E aí, na verdade, não é a pessoa, é a cor, é todo o estereótipo construído. E aí o negro também ajuda a construir: ‘eu não tenho outras coisas a não ser isso. A mulher negra não precisa ser inteligente, basta ela ser gostosa, ela ter um corpo escultural.’*

Experimentalizar seu corpo e prazer de diversas formas e com pessoas diferentes passou a ser o que ela alçava, até que, no ano de 2010, Bárbara passou a se relacionar com o que ela chamava de “*um ser híbrido*”. Seu nome era Remy:

*A minha visão de homem, hoje, mudou. Porque uma coisa que eu sempre me perguntei era: como que a gente define uma mulher ou o que define um homem? Como que a nossa cabeça é construída na infância, na adolescência, na vida adulta a ponto de você se definir como uma mulher ou como um homem? Só porque você tem uma vagina ou um pênis, ou as práticas sexuais que você faz, ou como você se mostra pra sociedade. O que te define?*

Ela o considerava híbrido em todos os sentidos, exceto na estética masculina, talvez por defesa da sociedade. Ele escrevia recados, mandava coisas para ela, fazia surpresas, era romântico, tinha uma caixa na casa da Bárbara com vários objetos eróticos que ele deu a ela, e um painel no quarto dela com várias coisas escritas para ela. “*Ele parece uma mulher (risos)*”. Bárbara chamava Remy de “*híbrido no sentido de que ele não tem pudor. Eu achava que eu falava demais, mas ele fala. Ele tem uma necessidade de se expressar que me encanta. E quando eu vejo, ele parece mulher falando. E quando ele não fala, ele escreve*”. Ele chorava, abria a porta do carro, mandava flores, gostava de discutir relação, ia pra briga, gostava de velocidade, gostava de cozinhar, limpava a casa, ficava bravo nas discussões, gostava de servir e de ser servido, entre muitas coisas. No sentido erótico, entre Bárbara e Remy, podia tudo, tinha sempre que “*ter empatie*”, no sentido de ambos terem direitos iguais. Mas ele podia ser a mulher, ela podia ser o homem, ele usava calcinha e sutiã, mas também podia ser um “*macho exemplar*”, tudo o que Bárbara nunca viveu ou experimentou. Tiveram experiências sexuais com outras pessoas juntos: uma ex-namorada dele e com uma travesti, e tinham planos de ter outras. Contudo, o acordo era que eles fizessem tudo juntos, e mantivessem uma cumplicidade de que, sozinhos, seriam monogâmicos. Bárbara disse: “*É muito diferente! Foge de todos os meus padrões de pensar alguma coisa*”. Era algo que se pode descrever como *queer*, e foi o primeiro homem com quem Bárbara teve um orgasmo.

Teve uma época em que Bárbara chegou à conclusão de que “*gostava de tudo*”. Se ela fosse sair com uma pessoa, ela considerava que não ia beijar o sexo, ela beijaria a pessoa. Porém, ela via que, se tivesse um relacionamento com uma mulher, ela talvez tivesse dificuldade com seus familiares, e seria uma nova construção de relacionamento, adaptando seu filho à situação. Em 2010, sua opinião a respeito de um relacionamento com uma mulher era o seguinte:



*Seja um homem ou uma mulher. A minha questão é com o profissional. [...] Eu acho que eu mudaria [de Assis], teria que fazer uma adequação. Eu acho que hoje eu ficaria num grande dilema, mas, se eu me apaixonasse mesmo, eu acho que eu não faria uma escolha de não ficar com a pessoa porque eu acho a minha profissão mais importante. Até porque eu sei que eu poderia ir para outros lugares. Acho que seria mais fácil eu mudar e ir para outro lugar do que construir uma aceitação aqui. [...] E me irritaria menos. Vou ter que fazer mais enfrentamento, porque teria todo o meu histórico, a Bárbara, ex-mulher do Henrique, mãe, que de repente 'enlouqueceu' e... Enfrentaria uma situação de preconceito, lógico, mas eu só diria 'eu sou assim.'. [...] As pessoas pedem mais explicação, ou questionam bem mais. Eu acho que eu faria isso. Mas tem várias possibilidades, dependeria muito também da pessoa com quem eu estaria junto, da carreira dela. Eu acho que se eu visse que eu teria uma situação melhor ficando aqui, acho que ficava. Até porque não me incomoda, nem nunca me incomodou em relação a esse assunto.*

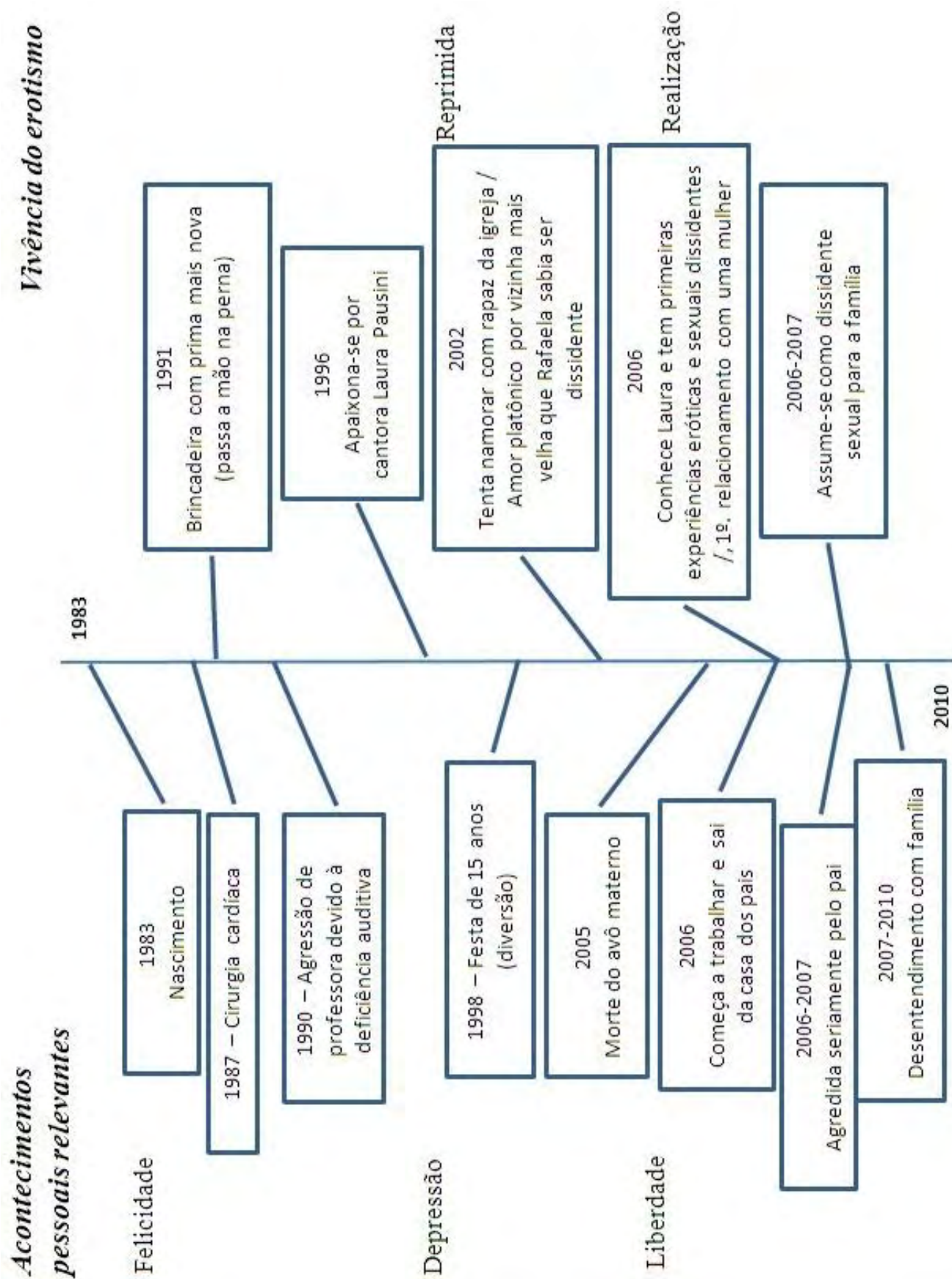
Depois de todas suas experiências e toda sua trajetória erótica, o que Bárbara mais identificava com o que ela esperava de uma relação aconteceu com duas pessoas: Pietra (uma mulher livre em relação ao seu erotismo) e Remy (um homem livre em relação aos quesitos de sexo/gênero).

Bárbara tinha claro que não tinha uma preferência por mulheres ou por homens. Sobre Pietra, o que a admirou foi a cumplicidade e a humanidade, mas Bárbara não acreditava que isso se devia ao fato de ela ser mulher, apesar de achar mais difícil encontrar esses atributos, da forma como ela esperava, em um homem. E em relação à possibilidade de seus relacionamentos, ela falou:

*Relacionamento tem que ter acordos, independente do acordo que seja. Tá bom pra ambos, ok. Você aceita ou você não aceita. Mas aí, cama tem que ser cem por cento, e você tem que ter uma cumplicidade. Tem que ter aquela questão de que, se você vai cair, você vai ter a outra pessoa pra te segurar. [...] E eu não fico pensando se é homem ou mulher. É independente a sexualidade que a pessoa assuma para si.*

Apesar de suas resistências, Remy a encantava por ser esse híbrido, porque “*ele tem metade-metade*”. Algo como uma mistura de feminilidade com masculinidade em uma pessoa só, sob vários aspectos, dentro de um relacionamento. Bárbara não sabia até onde ia esse relacionamento, estava na experimentação, que era o que ela mais buscava na sua vivência do erotismo. Sua última colocação foi que: “*eu estou naquela fase de investigar*”.

## 1.6. Rafaela



### *Narrativa da Rafaela – 1983*

*“Dissestes que se tua voz tivesse força igual à imensa dor que sentes, teu grito acordaria não só a tua casa, mas a vizinhança inteira. E há tempos nem os santos tem ao certo a medida da maldade.”<sup>54</sup>*

Rafaela nasceu no ano de 1983, era uma jovem de classe socioeconômica média-baixa. Ela me recebeu em sua casa em todos os nossos encontros, onde morava com sua companheira. Sua casa era bem simples, com poucos móveis. Ela era branca, tinha olhos castanhos e cabelos nos ombros, castanhos e lisos, usava calça jeans e blusinha *baby-look*, ou regata. Em muitos momentos sua companheira estava presente, contribuindo com lembranças, apontamentos e opiniões pessoais. Em outros momentos, Rafaela a chamava para ajuda-la a lembrar de algum detalhe ou a cronologia dos fatos, pois vivenciaram muitas coisas juntas. Rafaela tinha um jeito inseguro, apesar de parecer ser muito certa de seus posicionamentos. Conversamos na cozinha da casa. Elas ofereceram-me cerveja, que tomei com elas ao finalizar as entrevistas.

Rafaela veio de uma família evangélica. Seus tios, avós e pais eram todos evangélicos. Antes de conhecer sua primeira parceira, sua vida acontecia apenas dentro de casa, na Igreja, na escola e, no máximo, ela podia ir ao cinema ou comer um lanche em uma lanchonete nas redondezas de sua casa. Morava com seu pai, sua mãe e a irmã mais nova. Quando saía, tinha que estar em casa no máximo às onze e meia da noite, e para ir à casa de alguém, sua mãe tinha que saber quem era a pessoa, conhecer a família e avaliar se Rafaela podia ou não ir. Era sua mãe quem escolhia suas amigas, e nunca ela própria. Assim ocorreu até os seus 23 anos.

Durante a infância, uma professora da primeira série era muito agressiva com Rafaela, batia a régua em sua carteira e, perversa e propositalmente, fazia os ditados nas aulas em voz bastante baixa, sabendo que Rafaela tinha deficiência auditiva. Rafaela, quando não entendia, escrevia qualquer coisa para a professora não perceber, mas esta puxava o caderno de Rafaela e gritava com ela em frente à sala de aula, dizendo que não era aquilo que ela tinha ditado e que ela era surda. Ainda na escola, por causa de sua deficiência, Rafaela tinha que aturar colegas que tiravam sarro de sua condição, e falavam baixo para provocá-la e rir dela. Com isso, Rafaela já sentia o peso da discriminação.

A primeira vez que Rafaela desconfiou que sentisse atração por mulheres foi ainda na infância, por volta dos 8 anos, com uma prima de 6 anos. Estavam brincando sentadas lado a lado e

---

<sup>54</sup> Trecho da música “Há Tempos” – Legião Urbana.

tocavam-se com as mãos uma na perna da outra, o que Rafaela lembra que lhe dava prazer. Mas não contou sobre isso para ninguém.

Um pouco mais velha, com 13 anos, Rafaela conheceu a cantora italiana Laura Pausini, por quem se apaixonou da mesma forma como é “*aquela paixão que as meninas hetero têm pelos cantores*”, identificando-se com a música “Estranho amor” (*Strani Amori*). Com 14 anos, Rafaela pôde ter certeza de seus sentimentos eróticos quando se apaixonou por outra prima que residia em São Paulo. Quando a prima a visitava, Rafaela mudava o jeito de se vestir, se arrumava melhor, e até sua irmã caçula caçoava dela dando a entender o interesse pela prima. Rafaela guardou o sentimento para si, sabendo que não ocorreria nada entre elas.

A partir dessa paixão, Rafaela se conscientizou de sua atração por mulheres. Assistia à televisão e via mulheres bonitas e interessantes, e imaginava-se *ficando* com elas. Foi tentando, a partir daí, fazer amizade com mulheres que ela sabia que eram dissidentes sexuais, porém sempre interdita por sua mãe, que pesquisava a vida das pessoas que Rafaela se aproximasse. A busca de Rafaela era referenciada pelo estereótipo mais masculino de algumas mulheres, no uso de roupas mais largas, “*pelo comportamento, pelo papo, você percebe, né? E por não falar de homem*”. Também se aproximava das meninas da escola que jogavam futebol, pois Rafaela sabia que algumas delas se relacionavam com mulheres. Porém, Rafaela não intensificava a amizade com essas meninas, temendo que alguém falasse algo ao seu respeito. Na escola ou na rua, Rafaela escutava comentários de algumas colegas, entre elas, fazendo piadas e repudiando as meninas que vivenciavam um erotismo dissidente, e Rafaela não as defendia para que não pensassem que ela mesma pudesse ter atração por mulheres. Ainda na escola, por não se relacionar com ninguém, Rafaela era motivo de piadas. Ela dava a desculpa que não *ficava* com nenhum garoto “*porque achava que poderia ficar muito falada. Eu falava que eu não achava correto ficar porque os meninos vão comentar muito. Isso daí é coisa de garota fácil*”. Mas a verdade era que ela não sentia vontade alguma.

Teve uma segunda paixão por uma vizinha, que Rafaela considerava seu “*primeiro grande amor*”. Ela era dez anos mais velha e foi um amor platônico que Rafaela alimentou por quatro anos (dos seus 18 aos 22 anos), tendo conversado uma com a outra por dez minutos, duas vezes na vida. Rafaela sabia que essa moça era dissidente sexual, pois seu pai comentava dentro de casa sobre ela:

*Era um lote antes. Meu pai construiu uma casa nesse lote e foi morar lá. A mãe dela já morava lá há uns sete anos para mais. Então, os vizinhos já comentavam. E aí chegou a comentar com o meu pai quando ele tava construindo a casa. E meu*

*pai falou pra mim 'Tá vendo aquela menina lá? É sapatão'. Esse tipo de conversa que os outros fazem.*

Foi um sentimento nunca declarado, pois tinha medo dos comentários da vizinhança e que chegasse aos ouvidos de seus pais. Às vezes, Rafaela telefonava na casa da moça, e não falava nada, apenas para ouvir sua voz. Ao atender ao telefone, Rafaela desligava.

O discurso sobre o erotismo dissidente na família de Rafaela era que as pessoas dissidentes sexuais iam para o inferno, eram pecadores, ou estavam incorporados de pombas-gira ou demônios. Alguns outros membros de sua família achavam que era uma doença. Na Igreja, o pastor falava: *“homossexuais são pessoas endemoniadas, que vão para o inferno e estão condenadas [...] procurem orar por essas pessoas, intercederem por elas, para que tenham salvação e seu nome registrado no Livro da Vida”*. Rafaela, ao ouvir esses discursos nos encontros dos fiéis, ficava sem graça e chateada. Chegou a tentar fugir desses sentimentos, tentando ignorá-los ou não senti-los, por causa da religião e de sua família: *“achando que minha vida poderia não dar certo”*. Porém, eram discursos são insensatos que era difícil para ela crer que eram verdade.

Aos 19 anos, Rafaela teve um primeiro namorado da Igreja que frequentava, por sugestão de pessoas da Igreja. Nesta Igreja, havia regras para os namoros: *“Era três meses de oração primeiro pra ver se o namoro é de Deus mesmo. Se você ficar esses 3 meses junto orando, é porque é de Deus. Ai depois de três meses de oração que pode namorar mesmo”*. Assim, as pessoas diziam: *“O rapaz está afim de você, namora com ele, aceita orar com ele três meses, aí depois, se der certo a oração, namora, firma com ele porque ele é uma ótima pessoa, tem um ótimo emprego”*. Porém, Rafaela não chegou a um mês e meio de oração com este rapaz, e não conseguiu sequer beijá-lo. Já com 21 anos, ela nunca tinha tido relacionamento íntimo com ninguém. Havia uma pressão familiar muito grande para que Rafaela namorasse e, segundo ela, seus familiares já deviam desconfiar de sua dissidência erótica, instigando-a a arrumar logo um namorado. Seu pai dizia que se ela começasse a namorar, lhe pagaria uma faculdade, ou lhe daria uma carteira de motorista, e reclamava: *“O que os vizinhos devem estar pensando de você? Com 21 anos você ainda não arrumou namorado”*. Para disfarçar, Rafaela falava que achava algum rapaz atraente e que paquerava alguém. Com 22 anos tentou se relacionar com outro rapaz, porém o namoro não durou mais que um mês. Era grossa com o rapaz e não suportava ficar ao lado dele. Quando teve um primeiro encontro com o rapaz e o beijou, chegou à sua casa dizendo à sua mãe: *“Ah, foi nojento!”*.

Para a Igreja que Rafaela frequentava, era necessário seguir a palavra de Deus incondicionalmente, e um dos mandamentos a ser seguido era “honrar pai e mãe”, ou seja, respeitá-

los e obedecê-los em tudo, mesmo que pudessem estar errados: *“abaixar a cabeça pra eles”*. Por volta de 18, 19 anos, Rafaela começou a desejar sair, querer chegar tarde, e seu pai a considerava uma garota rebelde, tendo lhe dado uma primeira surra, com uma cinta. Pela agressividade do pai e controle da família, Rafaela esperou até o seu limite de subordinação para realizar algo que ela queria e esperava há muito tempo: *ficar com uma mulher*.

Rafaela buscava encontrar e paquerar garotas que ela suspeitava serem dissidentes sexuais: *“Quem é, sabe que a outra é ou não é, né? Algumas vezes se engana que é só por causa do cabelo, ou porque usa roupa mais masculina, mas não é. Só que eu ia por isso, com esse instinto”*. Mas seu contato com mulheres dissidentes sexuais foi inicialmente pela tia de uma amiga de sua irmã que frequentava sua casa, chamada Didi. A mãe de Rafaela comentava dentro de casa sobre Didi, falando que ela se relacionava com mulheres, sem ter certeza, mas no sentido de fofocar e dar o exemplo à filha do que não se devia fazer.

Até seus 23 anos, Rafaela não havia conhecido pessoas e lugares que quis conhecer, vivendo apenas em função de sua família e da Igreja. Apesar de todos esses discursos de exclusão em relação à dissidência erótica, Rafaela não se envergonhava de seus sentimentos e desejos: *“Eu não tinha vergonha de ser o que eu era, o que eu sou, que eu sou lésbica. Só que eu tinha, assim, que estar preparada pra assumir. Tanto que eu levei todo esse tempo, 23 anos pra me assumir”*.

Por meio de Didi, Rafaela conheceu uma vizinha de bairro chamada Laura, e por meio dela, outras pessoas dissidentes sexuais. Laura, à época estava em um relacionamento de muitos anos, já desgastado, com Alicia. Rafaela passou a frequentar a casa de Laura e foi percebendo o interesse de Laura também, por meio de olhares, por Laura insistir para ela ficar sempre um pouco mais. Assim, começaram um relacionamento em segredo. A desculpa que Rafaela dava aos seus pais era sempre que ia passear de bicicleta, uma atividade que ela gostava muito e para se exercitar. Porém, chegando cada vez mais tarde, além das onze e meia da noite, seus pais passaram a se questionar por onde ela andava e, por isso, passaram a pesquisar na vizinhança para saber se haviam visto Rafaela. A informação os levou até a casa de Laura: *“a casa que mora um casal de lésbicas, e ali só dá festa, muita festa ali naquela casa”*. Além de sua mãe vigiar a vida da filha, as pessoas da vizinhança também a vigiavam e a delatavam.

Os pais de Rafaela passaram a questioná-la e proibi-la de ir à casa de Laura, e Rafaela argumentava falando que Laura e Alicia não eram um casal, que eram apenas amigas, que Alicia fazia faculdade em Assis, mas era de fora, e apenas por isso morava com Laura. Para continuar se encontrando com Laura, Rafaela começou a faltar na Igreja para vê-la, ou, quando ia com sua mãe,

saía mais cedo falando que ia ao shopping com a turma da Igreja. Sua mãe descobriu algumas vezes que ela esteve na casa de Laura e, muitas vezes, ela aparecia no portão e “*fazia baixaria, ficava gritando*”, e forçava a filha a ir embora. Outras vezes, eram outros parentes de Rafaela que iam até o portão de Laura mandar Rafaela ir para casa, como sua irmã mais nova, uma prima ou um primo. Ao mesmo tempo em que sua mãe forçava Rafaela a ir para casa, também lhe induzia uma forte aversão e medo de voltar para casa, pois lá Rafaela ouviria insultos e ameaças de ser punida fisicamente. “*Eu preferia ficar aqui [casa de Laura, que passou a ser seu lar], mas quanto mais tempo eu ficava aqui, pior era lá [casa de seus pais]. Assim que eu chegasse lá, a situação ia ser mais complicada ainda*”.

Querendo estar com Laura e com as dificuldades que tinha com os familiares, e com a presença de Alicia ainda como parceira de Laura, Rafaela armou uma situação para dormirem juntas. Reservou um quarto de hotel no centro da cidade. Havia dormido na casa da avó no dia anterior para disfarçar. Pegou sua mochila e algum dinheiro, e foi ao hotel esperar Laura.

*Liguei de dentro do hotel para minha mãe falando que não ia dormir em casa, nem na casa da avó. Ai eu falei pra ela: ‘Fica tranquila que eu estou bem.’. Daí, eu peguei e desliguei o telefone. Ai ela: ‘Mas onde você tá? Eu quero saber onde você tá!’. Daí eu desliguei o telefone, e não falei onde que eu tava. E minha mãe, na cabeça dela, acha que eu fui pra Ourinhos, porque lá estava tendo jogos regionais.*

No dia seguinte, ficou se preparando pra ir embora para casa de seus pais morrendo de medo. Laura foi embora antes, para não serem vistas chegando ao bairro juntas. Rafaela deu um tempo na praça perto do hotel, e foi para casa. Sua mãe abriu o portão e Rafaela foi direto para seu quarto, deitou na cama e ficou “*esperando a hora que eu fosse ouvir um monte*”, mas a noite com Laura teria valido qualquer bronca. Sua mãe realmente foi, e lhe falou diversas coisas. Seu pai, quando chegou do trabalho, não falou com Rafaela. Ficou parado em frente ao computador ouvindo hinos evangélicos, segurando nas mãos um porta-retratos com uma fotografia de Rafaela, olhando fixamente para sua foto, sem falar nada – uma situação perturbadora.

Foi a primeira vez que Rafaela dormiu fora de casa com alguém. Alicia costumava viajar com frequência para a casa de seus pais, que era em outra cidade. Nesse ocorrido, ela estava viajando e, a partir dessa primeira vez que Rafaela e Laura ficaram juntas, Rafaela passou a posar mais vezes com Laura, enquanto Alicia não estava.

Um dos recursos que seu pai passou a usar para tentar impedi-la foi ameaçar que lhe daria uma surra. Mesmo assim, ela continuou indo à casa de Laura e após aproximadamente dez dias

dessa deleitosa teimosia, Rafaela levou uma surra grave de seu pai. Rafaela apanhou tanto que chegou a cair no chão e se encolher, e seu pai continuou batendo e chutando. Era de tarde, a Rafaela gritava dizendo que ia chamar a polícia, que o que estavam fazendo com ela não era justo e pedia ajuda. Sua mãe e sua irmã assistiam à cena e, preocupada com o que os vizinhos podiam pensar, sua irmã mais nova foi até a janela que dava para a rua, a abriu, e começou a gritar alto para todos ouvirem: “*É, Rafaela! Você merece apanhar, porque você fez coisa errada e está aprontando*”.

Após a surra, a mãe de Rafaela tinha que sair e chamou uma tia para tomar conta dela. Trancou o portão e a porta da sala da frente, apenas a porta da cozinha que dava para os fundos da casa ficou aberta. Rafaela pegou umas economias que tinha e foi para os fundos da casa. Pegou uma escada grande de madeira, apoiou em um muro que dava para um lote, passou a escada por cima do muro, desceu do outro lado e correu para a casa de Laura. Não tinha ninguém na casa, mas ela entrou e ficou no fundo do quintal, sentada sob uma árvore, encolhida e chorando. Laura chegou do mercado com Alicia e se deparou com Rafaela no fundo da casa, cheia de hematomas e arranhões.

Laura ficou inconformada e, como já sabia da surra anterior e tinha consciência política, além de ter amizade íntima com pessoas da UNESP e da ONG NEPS, falou para Rafaela denunciar seu pai, mas Rafaela não aceitou (neste período, o debate sobre a criminalização da homofobia já havia se iniciado no Brasil, e as organizações de defesa dos direitos dos LGBT já vinham criando argumentos em relação à discriminação e violência homofóbicas). Rafaela ficou quase um mês na casa de Laura. Todos os dias a mãe de Rafaela ia até lá para saber da filha e tentar convencê-la a sair de lá. Sua mãe chegou a pagar uma passagem de ida e volta para uma prima de Rafaela, com a qual Rafaela era muito apegada, para que ela fosse até Assis para convencer Rafaela a ir para São Paulo com ela.

Rafaela aceitou o convite para se afastar um pouco do tumulto que estava acontecendo à sua volta e, também, porque Alicia estava sempre presente e ela não podia ficar mesmo com Laura. Ficou na casa de seus familiares de São Paulo, que eram todos também evangélicos. Em São Paulo, todo o dinheiro que tinha gastava com cartões de telefone para ligar para Laura.

Quando voltou à Assis, foi para a casa sua avó paterna. Sua mãe foi para lá conversar com ela, aflita, e lhe perguntou: “*E então, você refletiu bastante sobre o que você fez? Está convencida de que vai mudar e não vai mais se encontrar com aquelas meninas?*”, e começou a chorar desesperada. Rafaela mentiu, comovida com a mãe, falando que não se encontraria mais com ninguém. No mesmo dia, foi à casa de Laura decidida a terminar o relacionamento delas, por causa de sua família: “*Eu pensava no sentimento da minha mãe, mas esquecia de mim. Eu estava sendo*



*injusta comigo mesma*". Entretanto, as duas já estavam muito envolvidas, e em pouco tempo Rafaela voltou a ver Laura e frequentar sua casa, mesmo com Alicia presente em muitos momentos: *"Eu acabei saindo de novo com ela, porque como eu já amava a Laura, por mais que meu pai e minha mãe quisessem proibir, o que eu tava sentindo por ela era maior"*.

Um dia em que Rafaela voltava para a casa de seus pais, Laura e Alicia foram atrás dela, desconfiadas de que algo poderia acontecer. Alicia disse: *"Vamos até a frente de casa dela que, se ela apanhar, a gente chama a polícia"*. Quando chegaram à frente da casa, e com as portas e janelas abertas para a rua, viram que o pai de Rafaela estava brigando e falando alto com ela. Quando ele as viu na rua, ele gritou: *"O que vocês querem aqui?"*, e Laura o encarou e respondeu: *"Eu queria ver o que o senhor ia fazer com ela"*. Ele disse: *"É, ela está andando em más companhias"*, e ela disse: *"E o que são más companhias?"*, tentando tirar dele uma resposta que denotasse homofobia. Ele respondeu apenas: *"Más companhias! Você sabe do que eu estou falando. Eu não quero que ela ande com vocês"*. O pai de Rafaela não falou em nenhum momento sobre a dissidência erótica, exatamente porque achava que Laura carregava um gravador escondido no bolso, a fim de denunciá-lo à polícia por discriminação. A mãe de Rafaela apareceu na frente da casa intrometendo-se na conversa, tentando falar alguma coisa: *"Ah, eu não quero que ela anda com vocês, porque vocês..."*, e seu marido gritou interrompendo-a: *"Cala a boca!"*. Laura continuou desafiando-o a falar sobre o assunto:

*Mas fala pra mim o por quê. O que a gente tem de errado? Eu e minhas amigas, o que a gente tem de errado? Qual que é o problema? Sua filha é maior de idade. Você não acha que ela tem o direito de escolher com quem ela anda e onde ela frequenta? Precisa de babá agora?*

E ele apenas disse: *"Enquanto ela estiver morando aqui debaixo do meu teto, ela vai seguir as minhas ordens"*. Rafaela saiu da casa de bicicleta, falando que ia dormir na casa de sua avó e o pai dela ficou gritando, mandando-a voltar. Ela continuou indo, e seu pai foi atrás, com sua mãe, de carro. Laura também foi atrás, e ficou observando tudo de longe à espreita, escondida atrás de um arbusto. Quando estava quase chegando à casa de sua avó, o pai de Rafaela a alcançou, a segurou pelo braço, deu uma tipo de rasteira nela e a colocou dentro do carro. Ela acabou indo dormir na casa de um tio, vizinho de sua avó.

No dia seguinte, por conta desse ocorrido, a mãe de Rafaela mandou a filha ficar um tempo na casa de outra tia, que morava do outro lado da cidade, para ela *"refletir um pouco"*. Sua tia a levava para a Igreja e mandava seu filho, primo de Rafaela, ficar de olho nela. Era toda uma

complexa rede de controle familiar. Por conta disso, Rafaela mantinha contato com Laura por telefones públicos ou em *Lan Houses*, conversando pela *Internet*. Um dia, Rafaela chegou a pular a janela do quarto e deixou a porta do quarto trancada, fingindo que estava lá, para ver Laura.

A estada na casa da tia não fez Rafaela e Laura separarem-se, e logo Rafaela já estava novamente frequentando a casa da Laura. Alicia começou a se irritar com a presença de Rafaela, desconfiada da relação secreta. Laura, que tinha uma boa relação com sua mãe, que sabia e aceitava sua dissidência erótica, foi conversar com ela para pedir um conselho e explicou-lhe toda a situação. Falou que estava apaixonada por Rafaela, que sua relação com Alicia já não estava mais dando certo, da situação que Rafaela se encontrava e os conflitos todos que ocorreram e ainda estavam acontecendo. A mãe de Laura disse então: *“Manda a Rafaela pra minha casa. Adoro a Alicia, mas eu estou gostando muito dessa menina. E na hora que a mãe dela aparecer na porta da sua casa, me chama, que se ela nunca ouviu merda na vida dela, ela vai ouvir”*. Rafaela, envergonhada, preferiu ficar com sua avó paterna, que mesmo sendo evangélica e não concordando com a vida que Rafaela estava vivendo, respeitava-a. A avó paterna de Rafaela se preocupava mais com o caráter da neta, que ela julgava ser uma boa pessoa. Rafaela continuou morando mais um tempo com sua avó, e às vezes dormia na casa de Laura.

Em pouco tempo Rafaela foi novamente obrigada a voltar para a casa dos pais, prometendo parar de ver Laura. Arrumou um emprego temporário na época do Natal e, saindo do trabalho, aproveitava para se encontrar com Laura na casa de uma amiga em comum, pois elas queriam evitar o encontro com Alicia que ainda estava com Laura, e evitar o conhecimento dos pais de Rafaela de seus encontros. Os pais de Rafaela vigiavam e controlavam seu horário. A mãe de Rafaela tinha uma amiga que trabalhava no mesmo local que a filha e dizia para ela passar em sua casa assim que saísse do serviço, pois assim, se a amiga chegava, Rafaela tinha que estar logo em casa também. Rafaela estava passando por um dos momentos mais difíceis de sua vida. Vivia ansiosa e preocupada com as decisões que tinha que tomar.

Em uma das noites que Rafaela estava com Laura, o pai e a mãe de Laura invadiram a casa de Laura por volta de uma hora da manhã, abriram a janela da sala e forçaram a porta de entrada. Pela janela, começaram a insultar Rafaela e Laura, mandando Rafaela voltar para casa aos gritos, e o pai de Rafaela ameaçou Laura falando: *“um dia eu te pego na rua, sua sapatão”*. O pai de Laura era seu vizinho de muro, e Laura, sendo ameaçada, gritou por seu pai. Devido a isso, os pais de Laura saíram, entraram no carro e foram embora correndo. *“A minha mãe entrou aqui de*

*madrugada. A Laura falou: ‘Eu não aguento mais, eu vou fazer um boletim de ocorrência contra seu pai e sua mãe, porque invadiram a minha casa, tentaram arrombar a porta.’”.*

Laura foi até a delegacia de defesa da mulher, no plantão, querendo falar com a delegada. Esta perguntou para Laura com quem ela era casada e Laura respondeu que era casada com Alicia, mas se relacionava com Rafaela. Explicou toda a situação, contou que os pais de Rafaela entraram no terreno da casa, e apenas não entraram na residência porque a porta estava trancada e havia grades nas janelas. A delegada disse: “*Nossa, mas hoje em dia ainda existem pais assim?*”, desqualificando a fala de Laura. Mesmo assim, Laura fez o B.O., e os pais de Rafaela foram chamados para dar depoimento. E Laura disse:

*Não deu nada! Eles falaram que eram de boa família, de família tradicional, que eles eram evangélicos. Que não bebem, não fumam, não têm vício, que as filhas vão casar virgem e vão dar uma casa pra cada uma. Que: ‘A Rafaela tá deixando tudo isso por causa dessa sapatão que tá influenciando a cabeça dela.’*

Laura encontrou o pai de Rafaela parado no semáforo alguns dias depois, e ele gesticulou para ela batendo a mão fechada na mão aberta com o significado de “tomou no cu”, e saiu dando risada, mostrando que os esforços de Laura em ir à delegacia fazer a denúncia tinham sido em vão.

Alicia finalmente saiu da casa de Laura e Rafaela resolveu mudar-se de vez para a casa de Laura, no início de 2007. Rafaela foi até sua casa pegar suas roupas. Era noite, e a mãe de Rafaela começou a falar um monte de absurdos. O pai dela carregava um gravador no bolso, provavelmente para tentar coletar provas de que a filha estava sendo induzida por Laura, e também falava alto com a filha. Rafaela, no meio do tumulto, mal conseguia pegar suas roupas. Ela vestia uma blusinha de Laura, que a mãe de Rafaela sabia não ser da filha. A mãe de Rafaela, puxando a filha, chegou a rasgar a blusa e a mochila que Rafaela carregava e pretendia colocar suas roupas. Rafaela queria levar apenas o necessário, mas recuperou apenas cinco peças de roupas suas.

No meio da confusão, o pai de Rafaela perguntou: “*Você é mesmo sapatão? Fala pra mim se você é sapatão. Fala na minha cara*”. E Rafaela respondeu: “*Eu sou lésbica*”. Quando ela disse isso, seu pai pegou no seu pescoço e começou a enforcá-la. Rafaela estava já ficando sem ar, sem conseguir falar direito. E sua mãe gritou para ele parar, com medo de Rafaela denunciá-lo, até conseguir convencê-lo de soltar o pescoço de Rafaela, que ficou arroxeadado. A prima de Rafaela de São Paulo estava presente, e assistiu à cena sem falar nada, perplexa.

Rafaela foi imediatamente para a casa de Laura e lembrou o que Laura havia lhe dito da vez passada que tinha apanhado do pai: “*Enquanto você não denunciar seu pai pela surra que você*

levou dele, ele vai fazer isso de novo”. Assim, Rafaela resolveu denunciá-lo à polícia. Fez o B.O. e os pais de Rafaela foram chamados. Foi uma situação muito difícil para ela:

*A minha mãe e o meu pai foram lá dar uma de família boa pra delegada, que eu que era a filha rebelde. Porque até a doutora lá, a delegada que notificou quando eu fui fazer a denúncia, e a Laura estava do meu lado, só que ficou meio assim, falando assim pra mim ‘Ah, mas você tem que entender seus pais. Não é fácil pra eles ter uma filha lésbica.’. Sabe? Assim, tipo dando razão pro meu pai ter feito isso. Tipo, ela meio assim que concordou. Ela falou assim: ‘Você quer mesmo levar adiante o caso? Você tem que entender que não é fácil pros seus pais ter uma filha lésbica. É difícil pra eles.’. E eu e a Laura ficamos doida [furiosas] com isso.*

Rafaela não levou o caso adiante, apenas fez a denúncia para colocar medo nos pais e ela não ser agredida novamente. Contudo, achava que a delegada tinha dificultado um pouco as coisas, e a mãe de Rafaela disse: *“Tá vendo? Até a doutora lá não levou o caso adiante porque ela concordou com a gente”*. Além disso, a própria delegada sugeriu para Rafaela que ela se encontrasse com seus pais sem que Laura soubesse, dando a entender que a delegada concordava que Rafaela estava sendo manipulada por Laura. *“A delegada falou: ‘Tenta conversar com seus pais escondido da Laura.’. Ela acha que eu, longe da Laura, não vai ter briga. Olha como eles acreditaram no meu pai e na minha mãe!”*. A delegada também disse que Rafaela fosse buscar suas coisas com calma, sem Laura por perto. E Rafaela argumentou: *“A primeira vez eu fui sem a Laura, e aconteceu exatamente isso. Então, eu não quero que se repita, porque eu tô com medo, pode ser pior. A mochila veio rasgada, a camiseta que eu tava no corpo veio rasgada”*.

Rafaela ainda queria entrar em sua casa para buscar suas roupas. Uma amiga de Laura que trabalhou no NEPS indicou o Centro de Referência LGTB da ONG para ajudá-las. Rafaela foi conversar com a psicóloga do CR, e também, com a advogada do CR, que deu apoio jurídico à Rafaela. A coordenadora e a advogada do CR e um oficial de justiça acompanharam Rafaela, por uma segunda vez, para que ela pudesse entrar na casa de seus pais e retirar seus pertences pessoais. A mãe de Rafaela estava achando que a filha desistiria de sair de casa, mas quando Rafaela colocou a caixa com suas coisas no carro do oficial, a mãe de Rafaela começou a fazer um escândalo, gritando: *“Você vai se arrepender”*. Rafaela ficou triste de estar saindo da casa de seus pais daquela forma. Ela gostaria de sair em paz, como se estivesse se casando e abençoada pelos pais.

Depois de um tempo, por uma terceira vez, Rafaela e Laura tiveram que fazer outro B.O. contra os pais de Rafaela. A mãe de Rafaela, junto com a filha mais nova, irmã de Rafaela, foi até o portão da casa de Laura com um papel na mão falando para Rafaela assinar um documento de

desistência da casa da família. Chamou Rafaela no portão, e esta ficou a uma distância da mãe de modo que ela falasse mais alto e Laura pudesse ouvir de dentro de casa. Rafaela se recusou a assinar, e sua mãe começou a falar alto: *“É por causa dessa sapatão, essa sapatão quer a minha casa. Ela não vai tomar”*. O pai de Laura, que era vizinho de lado, chegou por trás da mãe de Rafaela, ficou parado de braços cruzados e escutou todas as agressões verbais que a mãe de Rafaela falava para sobre sua filha. Laura saiu no portão e falou: *“Putz, você vem na porta da minha casa, eu já fiz dois B.O.s contra você, e você vem na porta da minha casa para me insultar?”*. E a mãe de Rafaela falou que Laura era interesseira mesmo, que estava com Rafaela por interesse. Laura falou: *“Pai, manda essa mulher calar a boca!”*. E a mãe de Rafaela, surpresa, viu que o pai de Laura estava escutando toda a discussão e se assustou, justificando-se, falando que seu problema era com Rafaela, e não com Laura. O pai de Laura pediu que ela fosse embora, e ela disse que não iria enquanto Rafaela não assinasse o papel. Laura perdeu a paciência e saiu portão afora, discutindo. A mãe de Rafaela colocava o dedo na cara de Laura e esta a empurrou, fazendo-a trombar no poste da rua. A irmã de Rafaela começou a chorar, e Laura pediu que alguém chamasse a polícia. O pai de Laura segurou a filha para que ela não agredisse a mãe de Rafaela falando: *“Você não vai se sujar por causa disso não!”*, mandou a mãe e a irmã de Rafaela sumirem dali, e elas finalmente se foram.

Laura foi novamente à delegacia, fez outro B.O. Perguntou: *“Cadê a justiça?”*. E o investigador falou para ela: *“Mas a gente não pode empurrar as pessoas”*, fugindo do assunto principal. Laura disse que estava sendo insultada na porta de sua casa, falou que teria que procurar a corregedoria, pois na delegacia nada tinha solução. A mãe de Laura compareceu à delegacia, tentando ajudar a filha, questionando até quando esse assunto se estenderia. A escritã, tal como a delegada havia feito no B.O. anterior, também disse: *“Mas você tem que entender que não é fácil pra uma mãe ver a filha virar uma homossexual por causa da sua filha”*. Laura, inconformada, disse: *“Escuta, ela é homossexual! Ela não é criança, ela tem 23 anos de idade. Para com isso!”*. Por ter falado isso, a escritã ameaçou dar voz de prisão para Laura. E Laura falou: *“Então dê! Porque o que você está falando é um absurdo. Você acha que tá falando pra qualquer besta que não tem noção de nada?”*. A delegada apareceu na sala perguntando o que estava acontecendo, e a escritã disse que Laura não estava respeitando a autoridade. E a mãe de Laura falou:

*Minha filha não tá errada! Não era eu que era pra tá aqui. Era a mãe da Rafaela. Era ela que vocês estavam tendo que chamar a atenção. Eu não precisava estar aqui. E outra [e se virou para a escritã e disse]: o que você está falando de homossexualidade? Você está sendo preconceituosa. E preconceito é crime!*

A delegada pediu que elas passassem por outra escritã, colocando “panos quentes” na situação. Depois de uma semana, os pais de Rafaela foram chamados. Eles passaram-se novamente por vítimas e de boa família, e quando cruzavam por Laura pela rua, ficavam rindo. Contudo, felizmente, depois disso, eles não apareceram mais na casa de Laura.

A mãe de Rafaela, várias vezes, “*deu baixaria*” com Rafaela e com Laura na rua, no shopping e no serviço de Rafaela, dizendo: “*Você vem se encontrar com essa sapatão?*”, constrangendo Laura e Rafaela diante de várias pessoas. Falava alto para todos ao redor ouvirem: “*Aquela menina que você tá junto, ela fez macumba pra você, é por isso que você é apaixonada por ela*”. Os familiares de Rafaela argumentavam que ela não era dissidente sexual, que foi Laura quem fez alguma coisa para ela se apaixonar (como uma macumba).

Em 2008, uma tia de Rafaela foi visitar a sobrinha em seu trabalho, pedindo que se encontrassem para conversar, na tentativa de “esclarecê-la” de sua “perdição” – como a tia dizia. Rafaela convidou a tia para ir à sua casa (onde ela morava com Laura), e ela apareceu no momento em que Laura não estava. Deu um presente para Rafaela, conversou um pouco com ela e, antes de sair, deixou uma carta com Rafaela, que ela pediu que a sobrinha lesse depois que ela fosse embora. A carta não demonstrava nenhum tipo de preocupação por Rafaela, e nenhuma consideração se ela estava feliz ou não. Apenas trazia preceitos evangélicos falando que a vida de Rafaela era apenas pecado, o serviço aos desejos da carne e ao “inimigo” (demônio), e seu desvio da salvação divina.

Em janeiro de 2009 ocorreu outro fato que deixou Rafaela muito triste. A escritura do lote onde foi construída a casa em que seus pais moravam estava no nome de Rafaela. Ao ir morar com Laura, a mãe de Rafaela “*fez o inferno*” na vida da filha, falando para Rafaela comparecer ao cartório para transferir o terreno do seu nome, pois acusava Laura e a filha de quererem tomar posse da casa que a família de Rafaela vivia. Rafaela não foi ao cartório, alegando que Laura já tinha sua casa e que ela também não tinha esse tipo de intenção. Por isso, os pais de Rafaela apareceram em seu serviço com um papel em branco e o nome de Rafaela embaixo, exigindo que Rafaela assinasse o papel, e seu pai disse: “*Como você está enrolando pra ir no cartório, assina então aqui que amanhã eu preparo o papel dizendo que você não é dona da casa e tudo, mas já tá com o papel assinado. Isso aqui é uma prova que você não quer nada nosso*”.

Rafaela assinou, tentando provar que não tinha nenhuma intenção de “roubar” a casa de seus pais. No dia seguinte, ninguém apareceu com papel algum. A mãe de Rafaela chegou a levar o carnê dos impostos exigindo que a filha o pagasse, sendo que quem tinha uso e fruto da moradia eram seus pais. Laura a confortou falando que ela não se preocupasse, pois eram necessárias

“testemunhas e que só podem assinar perante o cartório” para que um documento tivesse valor, e que os pais de Rafaela fizeram isso: “pra te pressionar, pra pirlar sua cabeça, porque eles sabem que você assinou e que você fica pirando”. E apesar de todo o sofrimento que passou, Rafaela estava certa dos caminhos que tinha tomado, mesmo tendo se afastado de sua família:

*Eu vou deixar de ser feliz pra ver meus pais feliz do modo deles? Eles querem que eu seja feliz do jeito deles, mas acontece que eu não vou ser feliz do jeito que eles querem. Eu acho que eu fico muito sentida com meus pais porque, que o mais importante pra qualquer pai e qualquer mãe é a felicidade do filho. Se você ama realmente seu filho, você quer ver seu filho feliz. Não importa se ele é gay, não importa se ele é hetero.*

Ainda, muitos dos colegas de serviço de Rafaela eram evangélicos, e uma das colegas que trabalhava no mesmo setor que ela, desde o dia em que Rafaela começou a trabalhar, não conversava com ela, não a cumprimentava e quando precisava falar com ela, era sem-educação e estúpida. Ainda, essa colega estava sempre comentando sobre a sexualidade das pessoas, inferiorizando e ridicularizando quem se relacionava com pessoas de mesmo biocorpo.

Devido à fofoca que acontecia dentro do trabalho, certa vez, Rafaela e mais três colegas foram chamadas na sala da gerência. Duas dessas colegas também eram dissidentes sexuais. Rafaela ficou surpresa com o chamado. O gerente “enrolou, falou, falou e não falou nada. Porque ele não tinha coragem de falar o que ele queria”. O coordenador, que acompanhava o gerente, explicou: “O que ele está querendo dizer é que caso pessoal é pra resolver lá fora”, dando a entender que as duas colegas de Rafaela estavam tendo um caso dentro do serviço, e Rafaela e a outra moça estavam lá para ouvir o exemplo do que não fazer, como um aviso, um alerta para elas. Poucos meses depois, essas duas colegas foram mandadas embora, sem motivo aparente. Rafaela disse que funcionários de seu serviço não podiam ter relacionamentos, mesmo um homem com uma mulher, mas quando era no caso de um casal heterossexual, se fazia “vista grossa”.

Durante 23 anos, Rafaela considerava que foi uma pessoa reprimida e deprimida. Chorava sozinha várias vezes por não poder viver seu desejo por mulheres. Uma tia de Rafaela disse a ela: “Volta pra nós. Mas eu quero que você volte como você era antes”. A irmã de Rafaela ia vê-la, mas sempre comentava como Rafaela estava malcuidada, a julgava mal, e se vangloriava das coisas que fazia em seu cotidiano, das regalias que tinha por morar com os pais, das ações na Igreja etc..

O pai de Rafaela não procurava vê-la. A última vez que ela o viu, foi quando ele foi até o serviço dela junto com sua mãe. Ele a tratava de forma fria, apenas cumprimentando a filha. Rafaela ficava chateada, e ao mesmo tempo, emocionada. Sentia falta do pai. Neste dia, depois que o pai

saiu com sua mãe, Rafaela teve uma crise de choro. A mãe de Rafaela falava que a filha, longe de Laura, era outra pessoa, e Rafaela se explicou: *“Na verdade, não é que eu sou outra pessoa. É que perto deles eu fico balançada, porque é minha família, né? Mas, ao mesmo tempo, eu me bloqueio, me fecho. Mas eu não consigo me bloquear de tudo”*. Sobre sua mãe, Rafaela disse que: *“Por mais de tudo que ela tenha feito, eu amo a minha mãe. Eu fico assim, chateada, sentida, mas eu amo a minha mãe”*. Aos 27 anos, a única pessoa da família de Rafaela que a respeitava era sua avó paterna. Não concordava com a vida que Rafaela levava, mas se preocupava com ela, a tratava bem, ia vê-la em seu trabalho e dava-lhe presentes de aniversário e Natal.

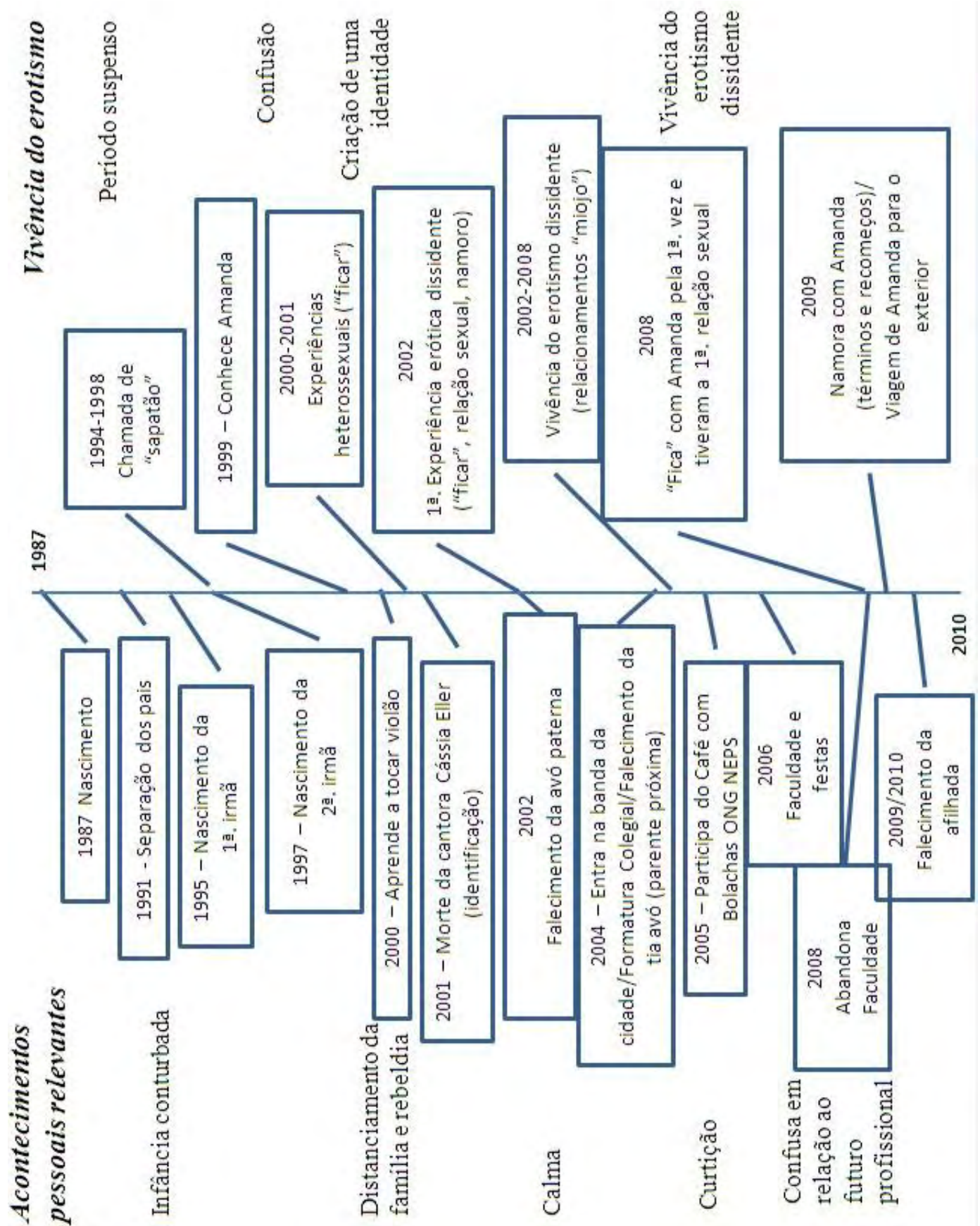
Rafaela sempre foi muito apegada à família, e amava seus familiares, mas não conseguia ficar perto deles. Quando se encontravam na rua, a mãe de Rafaela falava para ela ir para casa, que não fez nada para ela ter saído de casa. Rafaela não respondia nada. Ela não voltava à casa dos pais porque não tinha vontade e também por medo: *“Tenho medo de eles me trancarem dentro de casa e nunca mais deixar eu sair. Sabia que eu tenho esse medo? Não sei se é loucura minha, mas é tanta coisa que tem acontecido, que eu tenho esse medo”*.

Quando se assumiu para sua mãe, Rafaela disse: *“Eu não sou uma assassina, eu não sou uma prostituta, eu não sou uma drogada. Eu apenas sou lésbica. Só gosto de mulher, como se eu gostasse de homem”*. Sua mãe disse: *“Pra mim é tudo a mesma coisa o que você falou. Ser lésbica, ser drogada, ser prostituta, é tudo igual. É tudo da mesma laia”*. Quando assumiu seu modo de vivenciar o erotismo para seu pai, ele disse: *“Você é o maior desgosto que eu tive na minha vida”*.

Rafaela acreditava que não precisava estar em uma Igreja para falar com Deus. Acreditava em Deus, em Jesus Cristo, no Espírito Santo, mas não tinha vontade de frequentar a Igreja evangélica por causa das pessoas e do pastor, que eram muito rigorosos e se sentiam no direito de julgar. Gostava dos hinos que tocavam e da Bíblia – apenas do Novo Testamento, pois, para ela, *“no Velho Testamento as mulheres eram consideradas inferiores a um animal, um animal tinha mais valor que uma mulher, mulher era apenas para dar a luz, e se não desse a luz era uma pessoa inválida”*. Uma passagem do Novo Testamento que a marcou muito foi uma que conta sobre Jesus que andava no meio das pessoas pecadoras, e que foi questionado por defender uma prostituta: *“O que você está fazendo ali com aquela mulher impura?” E ele fala: ‘Que atire a primeira pedra aquele que não tiver pecado’*”.



## 1.7. Aimée



*Narrativa da Aimée – 1987*

***“Já estou cheio de me sentir vazio. Meu corpo é quente e estou sentindo frio. Todo mundo sabe e ninguém quer mais saber, afinal, amar o próximo é tão démodé”<sup>55</sup>***

Aimée era uma jovem de 23 anos, de classe social média-baixa, nascida no ano de 1987, e residente na cidade de Assis. Tinha segundo grau completo e trabalhava em funções diversas. Chegou a fazer dois anos de uma faculdade particular, mas parou por questões financeiras. Ela considerava-se negra, tinha a pele, olhos e cabelos escuros, apesar de ela mesma dizer que muitos não a consideravam negra por ter cabelos lisos, sendo que sua família de origem era composta por negros, índios, brancos e mestiços. Seus cabelos eram bem curtos, raspados em estilo moicano, vestia uma roupa masculina, calça jeans larga e camiseta comprida. Parecia um garoto, inteligente e tinha um jeito divertido, quase sarrista, de lidar com as dificuldades.

As entrevistas com Aimée foram feitas no apartamento de uma amiga em comum, na cozinha, e na própria residência dela, em seu quarto, que era uma república que ela dividia com dois amigos. Eles não estavam presentes nas vezes que conversamos. Não fomos interrompidas em nenhum momento, nem por celular.

As memórias de Aimée sobre sua vida começavam a partir da separação de seus pais, quando ela tinha 4 anos. Não se lembrava de seus pais juntos. Depois da separação de seus pais, Aimée ficou inicialmente morando com sua mãe.

Aimée era diferente da maioria das meninas de sua idade. Quando pequena, gostava de brincar apenas com os meninos, de futebol, bicicleta, *skate*, entre outras brincadeiras consideradas masculinas. Brincava com as meninas se fosse para desempenhar o papel de “pai” nas brincadeiras de casinha, que, segundo ela, era um personagem que não “*fazia nada mesmo*”. Também se vestia com roupas mais masculinas, e se divertia atormentando as meninas com armas de espoleta, por exemplo, para assustá-las. Em geral, era uma menina arqueira.

Por essas atitudes, era chamada, especialmente pelas crianças mais velhas e até mesmo por adultos, de sapatão – o que ela não sabia o significado, mas pela forma como diziam, sabia que era uma ofensa. Aimée era boa no futebol e fazia karatê na época, e quando os meninos mais velhos se irritavam com ela por ela jogar melhor do que eles, eles também a chamavam de sapatão. Ela os enfrentava e batia neles. Algumas vezes, por não saber o que significava, não dava atenção, especialmente se era alguém mais próximo. Mas, como ninguém a chamava assim perto de seus

---

<sup>55</sup> Trecho da música “Baader-Meinhof Blues” – Legião Urbana.

pais, ela não tinha quem explicasse a ela o que aquilo significava, e também não se interessava em saber ou perguntar.

Como Aimée já fazia o karatê, sua mãe exigiu que ela fizesse alguma atividade feminina. Por isso, entrou no jazz, mas não gostava nem da atividade nem das roupas coladas que tinha que usar. O atrativo do jazz, para ela, era a professora, que ela achava muito bonita. Mais tarde, ela resolveu que não faria mais o jazz e sua mãe a proibiu, por esse motivo, também o karatê.

Aproximadamente aos seus 7 anos, sua mãe e seu pai passaram a se desentender na disputa pela sua guarda na justiça e devido a novos relacionamentos de sua mãe. Assim, a menina passava a semana com sua mãe e os finais de semana com seu pai. Havia uma forte exigência por parte de sua mãe que ela fosse mais feminina. Isso refletia em seu vestuário cotidiano: durante a semana, quando ficava com sua mãe, tinha que usar vestidos, pentear o cabelo e colocar laços. Quando ia para a casa de seu pai, aos finais de semana, podia ficar à vontade, usando as roupas que quisesse como macacão, *all star* de cano alto e boné.

Por outro lado, mesmo que a mãe de Aimée exigisse que ela correspondesse aos padrões de gênero feminino, sua mãe nunca demonstrou discriminação pelo erotismo dissidente, deixando visível e explícito para Aimée o fato de amigos, vizinhos, conhecidos seus relacionarem-se com pessoas de mesmo biocorpo. O fato de sua mãe tratar a dissidência erótica como um fato comum fez com que ela própria não assumisse ideias homofóbicas e não pensasse negativamente sobre isso.

A última vez que se lembra de ter ouvido ser chamada de sapatão durante a infância (o que logo aconteceria na adolescência novamente) foi em um acontecimento dentro de sua família. A nova namorada de seu pai foi até a casa de sua mãe falar sobre a forma como Aimée se vestia e se comportava aos finais de semana. Sua mãe procurou o pai de Aimée para pedir explicações. Ele, encobrendo a filha, falou que Aimée apenas brincava com os meninos, mas não se portava de modo masculino. Devido à denúncia feita pela namorada do pai, a mãe de Aimée agrediu fisicamente a mulher que fez a fofoca, e a família de Aimée ficou toda a favor de sua mãe, protegendo Aimée dos comentários (que eram realidade).

De 8 a 9 anos, Aimée teve um namoradinho, que era mais um amigo. Brincavam de lutar boxe e ele a deixava bater nele e fazia tudo o que ela queria. Era seu vizinho de lado e ficavam conversando pelo muro: ele no muro e ela sobre os galhos de um pé de mamona próximo ao muro. Não ficavam de mãos dadas nem se beijavam, mas seus pais "*achavam bonitinho*", e as famílias dela e dele reconheciam como um namoro. Para Aimée, isso não mudou nada sua forma de ela agir ou se vestir, e não havia erotismo nenhum nessa relação. A família de Aimée, especialmente por

parte de sua mãe, tentava impor a ela uma certa feminilidade, seja no modo de se vestir ou de comportar, seja no reconhecimento de um “namoro heterossexual” que nem poderia ser caracterizado como tal. Já por parte do pai de Aimée, parecia haver um desinteresse quanto à forma como Aimée agia.

Na quinta série, quando Aimée devia ter por volta de 11 anos, ela passou a frequentar outra escola, passando a estudar no período da tarde. Cuidava de serviços de casa e de sua irmã mais nova de manhã, e ia à escola à tarde. E foi na escola que começou a ter amizade com meninas e começou a perceber que era um pouco diferente da maioria delas. Com uma amiga em especial, Aimée percebia que ela arrumava e pintava os cabelos, falava de meninos que sentia atração, *ficava* com eles, paquerava, namorava, e era feminina – o oposto dos comportamentos de Aimée. Também, essa amiga não tinha vergonha de tomar banho perto de Aimée, enquanto Aimée tinha vergonha de ficar nua perto da amiga. Ela ainda tentava controlar as roupas de Aimée, falando o que ela devia vestir e como ficava mais bonito, tentando fazer Aimée ser mais feminina. Aimée não gostava muito, porém aceitava pensando: “*Não, realmente, pode. Não sou menino*”.

Foi nesse período de sua vida, com 12 anos, quando ela ainda não pensava direito sobre seu erotismo, que conheceu Amanda, o futuro grande amor da sua vida. Amanda era amiga de sua irmã (por consideração) mais velha, Estela. Aimée foi junto com sua irmã ao aniversário de 15 anos Amanda. Não chegou a conversar com ela, mas desde então, não parou de pensar nela. Para ficar perto de Amanda, Aimée pulava o alambrado da escola durante suas aulas de educação física, durante o intervalo de aulas de Amanda. Para não transparecer muito o seu interesse por estar perto de Amanda, Aimée dizia que estava lá porque estava interessada em um amigo de Estela, “*bonitinho, loirinho, de olho verde*”.

Aos 13 anos começou a fazer aulas de violão, onde conheceu uma menina bonita que incentivava seu empenho em tocar chamada Priscila. Passou a tocar violão em um grupo de jovens da Igreja, com Priscila e outras meninas. Estudavam também todas na mesma escola. Aimée fazia tudo o que a Priscila queria, e as outras meninas começaram a suspeitar que Aimée sentisse alguma atração por ela. Uma delas, que era mais íntima de Aimée, perguntou: “*Aimée, você gosta de meninas?*”, e ela respondeu: “*Eu não sei. Já falaram uma vez, quando me chamavam de sapatão, que agora eu já sei o que significa. Mas eu não sei*”.

Um dia, chegou do ensaio do violão e sua mãe não estava em casa. Foi assistir a algo na televisão e encontrou um filme que exibia passeatas de mulheres carregando placas e cartazes falando sobre “*amores iguais*”, “*lésbicas*” etc., nas legendas. Tratava-se do filme *Desejo Proibido*.

Assistiu ao filme e o fato de ver mulheres se beijando não lhe causou estranheza alguma. Naquela noite, sonhou com uma cena erótica do filme, na qual, ao invés das personagens, eram ela e Amanda. O sonho ficou marcado em sua memória.

Poucos dias depois de ver o filme, um amigo em comum de suas amigas da escola perguntou, de novo, se ela não estava apaixonada por Priscila, pois era um comentário que as pessoas faziam com frequência. Ela disse que não e ele perguntou: “*Ah, então você não é lésbica?*”, e ela disse que não, mas já cheia de dúvidas.

Aimée, que era um pouco tímida, passou a ficar ainda mais quieta e pensativa por causa das coisas que vinha sentindo e pensando sobre o filme, sobre o sonho, sobre os questionamentos que faziam sobre seu erotismo e sobre si mesma: “*Será que eu sou lésbica?*”. E temendo ser repelida socialmente, buscou demonstrar que não sentia atração por meninas para as pessoas e para si mesma, aceitando *ficar* com meninos que já haviam pedido para *ficar* com ela e ela não tinha aceitado antes.

Uma de suas amigas percebeu que Aimée andava muito introspectiva e pediu para conversarem, e ela respondeu: “*Ah, tem umas coisas que tem passado pela minha cabeça que eu não sei o que eu faço*”. Aimée contou então sobre tudo o que vinha lhe ocorrendo. A reação da amiga foi tranquila:

*E ela ficou assim, normal, e disse: ‘Eu acho que você tem que ficar com uma menina pra descobrir.’. Aí eu falei: ‘Mas que menina? Eu não conheço nenhuma menina que fica com menina. Eu acho que eu sou a única. Você acha eu estranha?’, eu perguntei pra ela. E ela disse: ‘Não, eu não acho você estranha.’, até ela brincou e falou assim: ‘Vem cá, eu fico com você.’. Eu arregalei o olho e disse: ‘Não...’, e ela: ‘Estou brincando, sua tonta!’. E demos risadas. E aí a gente pegou o violão, eu peguei o violão e a gente foi conversando no meio do caminho. Aí eu falei assim: ‘Você acha que eu devo conversar com o padre?’. Aí ela falou: ‘Ah, se você achar que vai ser melhor pra você.’. Eu falei: ‘Mas vou falar o que pra ele?’, ‘Não sei.’.*

Aimée pensou em falar com o padre porque ela havia ouvido na missa que alguma passagem da Bíblia falava que “*o homem foi feito para ficar com a mulher para questões de multiplicação*”. Com o passar do tempo, Aimée foi tendo uma visão religiosa diferente, por não concordar com algumas coisas que leu na Bíblia e com o que o padre costumava falar. Aimée participava do grupo de jovens da Igreja católica e frequentava missas, e pensou: “*Nossa, será que eu vou pro inferno?*”. Mas acabou não indo falar com o padre por vergonha. Além disso, passou a se aproximar do espiritismo e deixou de frequentar os cultos católicos não apenas devido à imagem que o

catolicismo fazia do erotismo dissidente, mas por motivos próprios. Ela não levava as normas da Igreja ao pé da letra, fazendo suas próprias leituras das fundamentações religiosas.

Porém, na insegurança dessa forma tão nova e diferenciada de sexualidade, chamou aquela amiga para quem tinha falado sobre Amanda e sobre seu sonho e negou sua atração por mulheres. Falou para ela esquecer a conversa que tiveram e que estava mesmo era afim de um menino. *Ficou* com o menino, mas não foi adiante com a relação.

Nessa época, morava com seu pai e começou a jogar futebol de salão feminino na escola, com total apoio dele. Fez amizade com uma menina que jogava futebol, Poliana, que a levou para jogar futebol de campo. Conheceu pessoas novas e passou a reconhecer meninas que se pareciam com ela, algumas que se vestiam de forma mais masculina, e foi fazendo mais amizades. Foi nesse contexto que começou a conhecer meninas dissidentes sexuais.

Depois dos jogos de futebol regionais, na volta, mesmo que Assis não tivesse ganhado, Poliana chegou demonstrando muita animação e felicidade. Então, ela disse, na escola, na frente de todo o grupo de meninas que jogava bola, que estava apaixonada. Todas, inclusive Aimée, pararam para prestar atenção e Poliana, ingenuamente, falou em voz alta: *“Ah, o nome dela é Flávia”*. Após a declaração, as meninas se levantaram e saíram de perto de Poliana, e apenas Aimée ficou. Aimée falou para ela não se importar com as meninas que saíram e se interessou pelo que Poliana contava. A partir disso, passaram a ser mais amigas, e as dúvidas que Aimée tinha sobre o erotismo dissidente, ela passou a perguntar para Poliana, que respondia a tudo o que sabia.

Aimée contou a ela tudo que vinha acontecendo nos últimos meses com ela e Poliana disse: *“Mas não mexe com isso não. Mulher é uma droga, você vicia e não consegue parar mais”*. Aimée riu, e Poliana, tensa e chorando, a fez prometer que ela não *ficaria* com mulher. Aimée disse: *“Mas eu acho que eu não quero ficar com homem mais”*, e Poliana remendou: *“Então vira freira, mas me promete que não vai ficar com mulher”*. Aimée prometeu, mas sabia que não cumpriria a promessa.

Na escola, as meninas que Aimée julgava serem todas amigas se afastaram de Poliana, e apenas Aimée permaneceu sua amiga. Ambas fizeram amizade com um rapaz que dizia sentir atração por meninos e meninas, que perguntou à Aimée: *“E você?”*, e ela disse, já passando a se assumir sua atração erótica por mulheres e dizer: *“Ah, eu gosto, mas tecnicamente falando, eu nunca beijei mulher”*. Os três andavam sempre juntos na escola e todos começaram a falar sobre eles: *“O viado e as sapatões”*. Ela não se importava muito quando falavam apenas sobre ela, pois, naquele momento, estava começando a realmente se reconhecer enquanto dissidente sexual, e apenas não havia procurado ninguém para *ficar* por causa da promessa que tinha feito à Poliana.

Porém, defendia a amiga e, depois de Aimée quase bater em uma menina no intervalo por tê-las ridicularizado, as pessoas da escola passaram a ser menos ofensivas.

Pouco tempo depois, uma das amigas de Aimée, que se sentava na carteira atrás dela, passou um bilhete para ela na sala de aula dizendo: “*O que estão falando é verdade?*”, “*Sobre o quê?*”, “*Que você está namorando a Poliana*”. Aimée se virou e falou para conversarem frente a frente. Disse que achava que gostava mesmo de meninas, mas que não estava namorando a Poliana e que não tinha *ficado* com nenhuma menina ainda. Aimée perguntou: “*Você não vai parar de falar comigo?*”, e sua amiga disse: “*Não. De boa*”. Em pouco tempo, Aimée já estava tranquila e ciente de sua atração por meninas, já assumia isso para si e para os outros, mas ainda brigava com pessoas que demonstravam atitudes discriminatórias.

Aimée passou, então, a querer ter mais contato com Amanda, e sempre perguntava para sua irmã Estela quando ela chamaria Amanda para ir a casa delas. Um dia, sua irmã ia sair com Amanda e pediu que Aimée telefonasse para ela avisando que já estava pronta. Aimée ligou dando o recado e Amanda acabou a chamando para saírem todas juntas. Naquele dia, Aimée decorou o número do telefone de Amanda e nunca mais esqueceu. Estela costumava caminhar com Amanda no parque da cidade chamado Buracão, e Aimée passou a ir junto. Aimée chegava do treino de futebol e ia caminhar com as duas. Nesse período ocorreu a morte de uma cantora brasileira, chamada Cássia Eller, que era dissidente sexual assumida na mídia. Isso abalou muito Aimée, pois a cantora era para ela uma personalidade de identificação, “*tinha como um espelho, achava o jeito dela, o estilo de vida dela, uma identidade, tipo: não vou me prender à sociedade, ela é livre, quero ser igual a ela, livre, a liberdade que eu sentia ao vê-la no palco e cantando*”.

Aimée passou a jogar futebol com algumas meninas, algumas delas bastante masculinas, no mesmo parque Buracão onde antes ela caminhava com Estela e Amanda. Por isso, as duas passaram a desconfiar que Aimée sentisse atração por mulheres. Um dia, conversaram as três:

*Minha irmã falou assim: ‘Aimée, tô escutando uns comentários na vila...’ – e aí começou a surgir uns comentários na vila, e eu não sabia disso, porque como eu ficava pouco tempo em casa, essas coisas eu não escutava. E como meu tio sempre teve um mercado, e tal, todo mundo me conhecia, por causa dele. E chegou ao ouvido do meu tio e foi passando para a família, sabe? Foi passando pra família até que a minha irmã chegou pra mim e perguntou: ‘Você namora alguém?’. Eu falei: ‘Não.’, ‘Você não namora a Tereza?’ [outra amiga de Aimée], eu falei ‘Não.’, ‘Mas você é lésbica?’. Aí eu peguei e falei assim, e a Amanda esticou o pescoço, e eu falei: ‘Sou!’. Aí ela falou assim: ‘Eu tô perguntando porque, se alguém vier falar alguma coisa pra mim, eu tenho como te defender. Se você mentir pra mim, não contar a verdade, eu não sei o que falar. Que nem agora.’ ‘Por que você está falando isso?’, ‘Porque tá um comentário assim e assim...’, e*

*contou. ‘Nossa, que bando de fofoqueiro!’ – até fiquei brava no começo. Mas, em geral, não liguei muito. Ai a gente conversou, ela falou que tava tudo bem por ela. Ela perguntou se algum dia eu ia me assumir e eu falei que sim, quando eu encontrasse alguém, e o relacionamento fluísse, eu contaria. E ela: ‘Ah, tá bom então.’. Ai, até, ela entrou na casa da Amanda, e Amanda ficou preocupada e falou pra mim assim: ‘Muito legal da sua parte.’, ‘O quê?’, ‘Contar a verdade pra sua irmã.’. Eu falei assim: ‘Eu não tenho porque mentir pra ela nem pra ninguém. Como nunca ninguém perguntou pra mim eu não vou sair falando.’. Ela falou assim: ‘Mas legal também você ter contato perto de mim.’.*

Em sua casa, comparativamente à maioria das pessoas que assumem sua dissidência erótica para a família, as coisas foram tranquilas com relação à mãe de Aimée. Aproximadamente um mês depois de se assumir para sua irmã Estela e para Amanda, Aimée chegou à casa de sua mãe com Poliana e a namorada dela. A mãe de Aimée estava um pouco alcoolizada, e disse que queria conversar com todas elas. Primeiro, ela chamou as duas amigas de Aimée ao quarto. Aimée suspeitou que sua mãe fosse questionar sobre sua dissidência erótica e ficou apreensiva. Depois de alguns minutos, ambas saíram do quarto enxugando lágrimas e Aimée perguntou: “*Nossa, véio, o que aconteceu?*”, “*Não. A sua mãe é muito legal*”. Aimée ficou sem entender, e logo sua mãe a chamou para conversarem em particular. Chegando ao quarto, sua mãe estava arrumando algumas coisas e falou:

*‘Eu achava que você namorava a Tereza, mas agora eu sei, porque as meninas me contaram a verdade. Mas se você não namora a Tereza, quem você namora?’.* ‘Eu não namoro ninguém.’, ‘Ah, mas você gosta de alguém.’, ‘Eu gosto.’, ‘De quem?’, ‘Eu acho que eu gosto da Amanda.’. ‘Ah, mas desiste que a Amanda é namorada da Estela.’. ‘Ah, mãe, eu acho que não.’.

Assim, a princípio, sua mãe reagiu como se o erotismo dissidente fosse tão aceito socialmente quanto é a heterossexualidade, e até acreditava que Estela fosse namorada de Amanda, por elas andarem sempre juntas. Mas, com o passar do tempo, a mãe de Aimée se mostrou depressiva, chorava muito, mas Aimée não sabia se esse comportamento da mãe estava relacionado à sua dissidência erótica. A mãe de Aimée contou para toda a família que Aimée se relacionava com mulheres, e a novidade causou uma surpresa inicial, mas nenhuma mobilização negativa por parte da grande maioria dos parentes. Todos ficaram sabendo, inclusive o pai de Aimée, que foi o único que reagiu mal frente à notícia.

O pai de Aimée chamou a filha para conversar e perguntou se era verdade o assunto que circulava na família, e ela disse que sim. Ele brigou muito, falou que nunca achou que teria uma filha sapatão. Nesse momento, Aimée estava morando com sua mãe, e o pai de Aimée apenas



pagava a pensão de Aimée, ficando três meses sem falar com a filha. A mãe de Aimée tentava fazê-lo dar outros sentidos à situação, mas ele dizia: *“Não, porque eu não aceito uma coisa dessas. Isso é coisa de monstro”*. E sempre resmungava: *“Pouca vergonha, onde já se viu, o homem foi feito para mulher e a mulher para o homem”*. Seu pai também quis que ela frequentasse um psicólogo pelo fato de ela se relacionar com mulheres. Aimée achava que psicólogo era *“coisa de doido”*, e dizia que não iria porque *“não era doida”*. Seu pai insistiu falando que ela era doida sim, e apenas frequentando o psicólogo Aimée viu que psicólogos não lidavam apenas com a loucura. Foi bom para ela.

Com os familiares de Aimée também foi tranquilo ela assumir sua dissidência erótica. Diziam que a amavam da mesma forma, e que a única coisa que a preocupava era alguma possibilidade de Aimée ser agredida e sofrer preconceitos. Esse era também o medo da mãe de Aimée, e mais especificamente, ser agredida por algum homem que tentasse um *“estupro corretivo”* por ela ser dissidente sexual. Aimée dizia que saberia se proteger e se defender.

Aimée e Amanda foram ficando mais amigas, saindo juntas até sem a companhia Estela. Um dia, lembrando-se da suspeita de sua mãe em relação a um suposto namoro entre Amanda e Estela, Aimée perguntou à Amanda se ela já havia *ficado* com mulher. Ela disse que não e perguntou por que ela perguntava. Então, Aimée assumiu o que sentia por ela e Amanda reagiu com um pouco de estranheza. Aimée perguntou se ela ia parar de falar com ela e ela disse que não, e pediu desculpa pela reação, mas que estava daquele jeito porque nunca ninguém havia falado aquilo para ela, ainda mais uma garota. Continuaram conversando e, depois de um tempo de conversa, Amanda admitiu que, certa vez, estava bebendo com uma amiga dentro do seu quarto e a seguinte situação ocorreu: sua amiga perguntou: *“Amanda, você beija bem?”*, e ela respondeu: *“Não sei, nunca me beijei”*, *“É porque eu tenho uma dúvida se eu sei beijar direito. E eu pensei que a gente podia uma beijar a outra e você me fala como é o meu beijo te falo como é o seu beijo”*. Então, depois de tomar uma garrafa inteira de vinho, elas se beijaram.

Aimée perguntou: *“E aí?”*, querendo saber o desfecho da história. E Amanda disse que: *“Nada. Nunca mais fiquei com mulher. Não beijei mais ninguém depois. Só com homem mesmo”*. *“Mas e aí? E pra você, como foi isso?”*. *“Ah, normal. Beijo normal”*. Aimée e Amanda foram ficando muito mais próximas depois dessa conversa, andando às vezes de mãos dadas e criando certa intimidade. Quando Amanda terminou o colegial, passou um tempo viajando, visitando parentes de outro estado. E foi nesse tempo que Aimée teve seu primeiro relacionamento com uma mulher.

Ocorreu um jogo de futebol de Assis contra um time de fora, e Aimée foi assistir com suas amigas do futebol. Aquelas que se relacionavam com mulheres diziam no vestiário que ia ser uma “reunião de sapatão” e que iam “beijar muito”. Nesse evento, ela conheceu uma moça, chamada Fabíola, com a qual Aimée começou a *ficar* e depois a namorar. Porém, o sentimento de Aimée por Amanda ainda existia e elas ainda mantinham contato frequente, e quando Amanda estava para chegar de viagem, o namoro de Aimée foi decaindo.

A mãe de Aimée já aceitava o fato da filha se relacionar com mulheres, se preocupando apenas com o seu estereótipo masculino, e apenas pediu que Aimée fosse discreta dentro de casa, porque não queria que a irmãzinha de Aimée soubesse, pois achava que ela poderia não entender. Disse para a menina de 7 anos que apenas entrasse no quarto de Aimée se tivesse permissão, que sempre batesse antes na porta e aguardasse.

Um dia, Aimée estava com Fabíola no quarto, e sua irmãzinha quis entrar. Aimée falou que não podia, porque estava conversando um assunto sério. A menina deu a volta na casa e abriu a janela exatamente no momento em que Fabíola dava um beijo em Aimée. E quando a mãe de Aimée chegou, sua irmãzinha disse:

*‘Mãe, porque a Fabíola tava deitada em cima da Aimée hoje?’.* Minha mãe olhou pra minha cara assim, e falou: ‘Ah, ela devia estar espremendo umas espinhas.’ ‘Com a boca?’. Aí a minha mãe olhou pra minha cara: ‘Reunião, agora!’. e eu: ‘Espera a Fabíola chegar?’. ‘Tá’. Aí a Fabíola chegou e: ‘Oi, tudo bem?’. ‘Pro quarto, agora!’. Aí fomos nós três. E a minha mãe: ‘O que aconteceu?’. Aí eu falei assim: ‘Mãe, eu tranquei a porta, como você pediu, e fechei a janela, e ela inventou que queria entrar no quarto, e eu falei que não, que a gente tava tendo uma conversa séria.’. Aí ela falou: ‘Mas o que vocês estavam fazendo?’. ‘Nada! A gente tava deitada na cama. Aí eu falei que ela não podia entrar, ela deu a volta, abriu a janela e viu a gente se beijando.’. E ela: ‘Só isso?’. ‘Só.’. ‘Vocês não tavam sem roupa?’. ‘Não.’. ‘Ah, então tá bom.’. E chamou minha irmã e falou: ‘O que que você acha que você viu?’. ‘Eu acho que eu vi a Fabíola beijando a Aimée.’. Aí ela falou assim: ‘E pra você? É estranho?’. Aí ela pegou e balançou a cabeça que não, e aí minha mãe contou: ‘A Fabíola não é só amiga da Aimée, a Fabíola é namorada da Aimée’, e não sei o quê. ‘Ah, legal! Então você é minha... é minha...’, e ficou procurando o nome. Aí a Fabíola falou: ‘Cunhada.’. ‘É. Ah, legal.’. E saiu brincando, e foi assim.

A partir desse acontecimento, a mãe de Aimée, assumia a filha como lésbica para qualquer pessoa que frequentasse sua casa.

No dia em que sua avó faleceu, seu pai deu o primeiro abraço em Aimée desde o dia em que ele soube de sua atração por mulheres, e voltou a conversar com Aimée, mas sem tocar no assunto que tanto o incomodava. A mãe de Aimée não gostava muito de Amanda, pois achava que ela era

“em cima do muro, não sabia o que queria”, e fazia Aimée sofrer. Um dia, Amanda foi visitar Aimée e disse que precisava ir embora antes que sua mãe chegasse. Aimée deu um tapinha em Amanda, brincando, que respondeu: “Não bate que eu gamo”, e Aimée respondeu: “Se for pra gamar não vai ser batendo, vai ser assim...”, e beijou Amanda. Amanda tremeu. Era dois de setembro de 2002. Quando o beijo acabou, Aimée sentou-se e colocou a mão no rosto para se proteger, achando que Amanda lhe daria um tapa na cara. Amanda colocou a mão da cintura e apenas disse: “Nossa, foi tão ruim assim?”. Surpresa, Aimée levantou-se e continuaram conversando, sobre o beijo, sobre elas, e passaram a se relacionar a partir de então, mesmo que Aimée ainda estivesse namorando um rapaz.

Amanda pediu para que ninguém ficasse sabendo, que a relação entre elas ficasse sempre em segredo, independente de qualquer coisa, dizendo: “É minha vida, não importa o que os outros pensem e eu não gosto que as pessoas fiquem sabendo o que eu faço ou deixo de fazer”. As únicas pessoas que sabiam eram Estela, um vizinho de Amanda, e uma amiga de Aimée da escola. Porém, mesmo que Amanda quisesse que ninguém soubesse, Aimée e Amanda andavam de mãos dadas pela cidade inteira. Estavam já muito presentes uma na vida da outra, Aimée ainda mais envolvida, e finalmente o namoro com Fabíola terminou.

Aimée e Amanda ficaram juntas por três meses e, de repente, sem muitas explicações, Amanda resolveu terminar a relação com Aimée falando que era “melhor parar enquanto ainda tinham controle sobre as coisas”. Aimée aceitou o término, mas triste e inconformada. Anos depois, Aimée chegou a perguntar para Amanda o motivo, ela sempre respondia que não era o tempo certo de as coisas acontecerem.

Descobriu que Amanda estava *ficando* com um rapaz, e ficou emocionalmente alterada e um tempo sem falar com ela. Fez novas amizades, passou a frequentar festas e fazer contatos e amizades pela *Internet*. Ela estava com 16 anos nessa época.

Aimée voltou a falar com Amanda, que estava namorando o rapaz, o que a enraivecia. Mas as duas voltaram a se aproximar e, independente do namoro, Amanda sempre passava as datas comemorativas junto com Aimée, inclusive Natais e Anos Novos. Aimée, mesmo querendo, não procurou nenhum envolvimento com Amanda, respeitando seu relacionamento e sua decisão. Amanda se mudou de Assis para estudar e Aimée continuou em Assis, e teve outros relacionamentos, que ela chama de “namoros miojo”, que “é namoro instantâneo, só que ao invés de três minutos, terminam em três meses no máximo (risos)”, ou seja, relacionamentos de curta duração, mas nunca esqueceu Amanda. Ficaram sem se relacionar por sete anos.

Em agosto de 2008 Amanda mandou uma mensagem no celular de Aimée para se encontrarem. Em menos de uma semana voltaram a se relacionar, mas sem um compromisso estabelecido, porque Amanda não queria. Foi a primeira vez que tiveram uma relação sexual. Falavam-se sempre por *Internet* e telefone quando Amanda estava distante. Porém, Amanda não queria compromisso. Chamou a relação entre elas de “amizade solidária”: “*é assim: eu tô sozinha, tem um amigo que é bonitinho, engraçadinho, eu beijaria. A gente conversa, chega num acordo geral de que, se a gente ficar, a gente não vai perder a amizade e que não vamos nos apaixonar, e a amizade é a mesma*”. Para não perder Amanda, Aimée se permitiu viver somente uma amizade solidária, mesmo ainda, e novamente, envolvida por Amanda. E também, por ser apenas uma amizade solidária, Aimée teve outros relacionamentos com outras mulheres. Mas, quando Aimée se relacionava com outras mulheres, Amanda ficava mal e sentia ciúme – o que admitiu só depois de alguns anos. Aimée sempre amou Amanda, e sempre quis voltar a *ficar* e estabelecer um relacionamento com ela, mas Amanda não permitia um relacionamento com uma mulher se concretizar em sua vida. Para Aimée, isso era homofobia de Amanda sobre si própria.

Outra situação que parecia mostrar uma dificuldade de Amanda em assumir seu desejo por mulheres foi o fato de Amanda falar, quando estava com Aimée, que estava com uma “*pessoa independente do sexo*”. Ela dizia que só se via com Aimée, mas com nenhuma outra mulher. Aimée achava que o medo que ela tinha de as pessoas saberem que elas se relacionavam era o medo dela de enfrentar a homofobia – a sua própria e a dos outros perante ela.

No início de 2009, finalmente Amanda aceitou namorar Aimée, em oito de fevereiro. Como elas eram amigas há muito tempo, o relacionamento de Aimée com a família de Amanda era muito bom. A mãe de Amanda nunca se importou com o fato de Aimée *ficar* com mulheres, mas ainda não sabia que as duas se relacionavam. Amanda resolveu, então, contar para sua mãe que estava namorando Aimée, e sua mãe “*fez um carnaval contra nós. Falou em como ela podia fazer isso, estar comigo – uma menina infantil e imatura que não tinha nada a oferecer. Falou um monte de coisa. Falou que nunca ia aceitar, que não queria saber, que ia proibir*”. Assim, depois que a mãe de Amanda soube da relação das duas, as coisas mudaram bastante. A mãe de Amanda passou a ignorar a filha e tratá-la mal, a falar mal de Aimée para Amanda e dificultar seus encontros. A avó de Amanda também não aprovava a relação das duas, e disse para Aimée, no portão da casa da mãe de Amanda, na calçada da rua:

*‘Você acha o que você está fazendo bonito?’, ‘O que eu estou fazendo?’,  
‘Separando uma família de bem’. Comecei a dar risada: ‘Separando uma família*

*de bem? Como assim? Do que que a senhora está falando’, e ela falou: ‘Você acha que eu não sei da pouca vergonha sua e da Amanda? A Amanda ainda é pior, porque ela conhece a mãe dela, ela sabe como a família é, como a mãe dela é. Porque a mãe dela tá nervosa, porque, se o câncer dela voltar, eu vou culpar vocês. [...] ‘Só me responda uma coisa: é verdade?’, ‘Verdade o que?’, ‘Esse negócio de você e da Amanda.’. Eu peguei e balancei os ombros e falei: ‘Pergunta pra ela.’. Ai ela falou outros negócios e eu falei: ‘Minha senhora, eu nem sei o que eu tô fazendo aqui. Você me ligou pedindo pra falar comigo e eu achei que era alguma coisa importante. Agora a senhora me chama aqui pra falar um monte de coisa nada a ver’. ‘Nada a ver nada, você está destruindo...’, não é ‘bem’, como é que ela fala? Destruindo meio que a moral de uma família de bem, tradicional, porque na família dela as mulheres casavam e tinham filhos, porque a Amanda era feliz com o namorado dela.*

Aimée tirou sarro, e disse que se ela quisesse saber de alguma coisa, que perguntasse para Amanda. O problema é que a avó de Amanda financiaria para Amanda uma viagem para o exterior para ela estudar, e Aimée acreditava que a mãe de Amanda tinha contado à avó dela para atrapalhar os planos de Amanda. Ligou para Amanda contando sobre o que tinha ocorrido. Amanda ligou para sua mãe e discutiram intensamente, e sua mãe falou ironicamente: “*contei mesmo, não tinha mais o que fazer*”. Aimée falou sobre a família de Amanda:

*Parece que eles vivem num mundo cambista. ‘Eu só te dou esse celular se você fizer tal coisa pra mim’. Só a base de troca, não é a base de favor, não há uma base de família mesmo, tipo: ‘eu vou te ajudar porque eu sou sua avó e eu quero o melhor pra você.’. Tem condições de ajudar ela. Só que é aquela coisa assim: ‘Só te dou se você fizer por onde merecer, e por onde eu merecer é o que eu quero. Se você fizer o que eu quero, eu te dou. É claro, será cobrado um dia.*

A mãe de Amanda também contou para o pai dela sobre o relacionamento erótico das duas meninas, a fim de prejudicá-la. Eles eram separados, e o pai dela morava em outro estado. Felizmente, seu pai, muito sereno em relação à sexualidade na filha, não se importou com o fato da filha relacionar-se com uma mulher e frustrou a tentativa da mãe de Amanda. Ela também contou ao irmão de Amanda, e quando Amanda o procurou para conversar a respeito, ele disse a ela que: “*Não era o que ele queria para ela, mas se ela estava feliz assim, ele não ia fazer nada, mas que ele já estava desconfiado*”. A família de Aimée, que tinha certo contato com a família de Amanda, ficou muito desapontada com o fato de que, antes, mesmo sabendo da dissidência erótica de Aimée, a família de Amanda a tratava muito bem, mas, após o relacionamento dela com Amanda, passaram a vê-la negativamente. Aimée disse: “*dedo é dedo e língua é língua, é lindo no quintal dos outros*”.

Para conseguir viajar para o exterior, financiada pela avó, Amanda teve que fingir que estava separada de Aimée. Aimée foi temporariamente morar em São Paulo, e a metrópole era mais

próxima à cidade em que Amanda estudava. Desta forma, podiam se ver com mais facilidade, longe dos olhos da família de Amanda. Fingiam brigas por recados no Orkut, para que os familiares acreditassem na separação. Isso durou por volta de três meses, de abril a junho de 2009.

De volta em Assis, em julho de 2009, Amanda foi viajar para o exterior sem previsão de volta. Aimée e Amanda passaram os últimos dias se encontrando, e na véspera da viagem, ficaram juntas até de madrugada, o que chegou ao conhecimento da mãe de Amanda. No dia da viagem, a mãe de Amanda sequer se levantou da cama para despedir-se da filha, que falou para sua mãe antes de sair de casa: “*Você sempre faz isso e depois se arrepende, e vem me dizer qualquer desculpa depois*”. Na hora de Amanda pegar o ônibus, na rodoviária de Assis, Aimée estava lá, escondida, às oito horas da manhã, para vê-la embarcar. Vendo-a sozinha, despediram-se adequadamente, chorando e com promessas e declarações de amor. Continuaram relacionando-se à distância, com todas as dificuldades que um oceano entre as duas poderiam causar – términos, retornos, ciúmes etc. – mas ainda ambas dizendo que se amavam e do desejo de voltarem a estar juntas.

A relação das duas ficou em segredo, apenas bons amigos sabendo que elas ainda estavam em contato, enquanto a família de Amanda acreditava que finalmente a distância havia separado as duas. Porém, devido ao conflito que ocorreu, Aimée, que ainda residia em Assis, passava por situações homofóbicas com a mãe de Amanda.

*Houve um episódio que eu encontrei com ela numa loja de tênis, eu fingi que não vi, ela aparentemente fingiu que não tinha me visto. Só que a Amanda, quando me ligou no domingo [...] eu contei pra ela: ‘eu vi sua mãe, fingi que não vi, piripororó...’. E ela já não. Na segunda, quando a Amanda ligou pra ela, ela [a mãe] falou um monte. Falou que a vontade dela era voar no meu pescoço, me estrangular, porque ela tinha raiva, ódio de mim, não sei o que. Falou pra Amanda e a Amanda não tem o que falar. Ela me disse: ‘O que eu vou falar pra ela? A vontade que eu tenho de falar é que é ridículo, que eu tenho o direito de viver a minha vida, mas eu tô esperando o momento certo.’. E foi aí que a gente chegou ao consenso de fingir pra todo mundo que a gente não estava junto.*

Até 2010, com seu pai, assim como antes, Aimée não conversava sobre sua vida íntima e nada que estivesse envolvido com isso, como suas paixões, seus planos e seus relacionamentos. Ela sabia que, por terem uma forma de pensar diferente, um dia ela se distanciaria dele. Ele falou claramente para a mãe de Aimée que ele “*não aceita o estilo de vida dela [de Aimée], que nunca aceitou e acha que nunca vai aceitar*”, e foi isso que levou Aimée à decisão de sair de casa. Ela foi morar em uma república. Podia voltar a morar com o pai sempre que quisesse, porém, ela disse: “*a*

*liberdade que eu tenho de trazer amigos, possível ficante, ou possível namorada, lá não tem. E é uma coisa que eu gostaria que tivesse, como é na casa da minha mãe”.*

Aimée nunca teve restrições pessoais em *ficar* ou namorar em público e nunca teve nenhuma implicação homofóbica agressiva. Apenas evitava uma exposição pública se a mulher que a acompanhasse pedisse discricção. Gostava das Paradas LGBT, achava que mesmo que muitas pessoas considerassem a Parada um “*carnaval fora de época*”, a mensagem que se intencionava passar era passada, ou seja, que pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo existiam, que a Parada passava informações importantes, e mostrava pessoas reivindicando direitos.

Aimée finalizou a entrevista falando que estava pensando sobre a vivência da dissidência erótica e o preconceito:

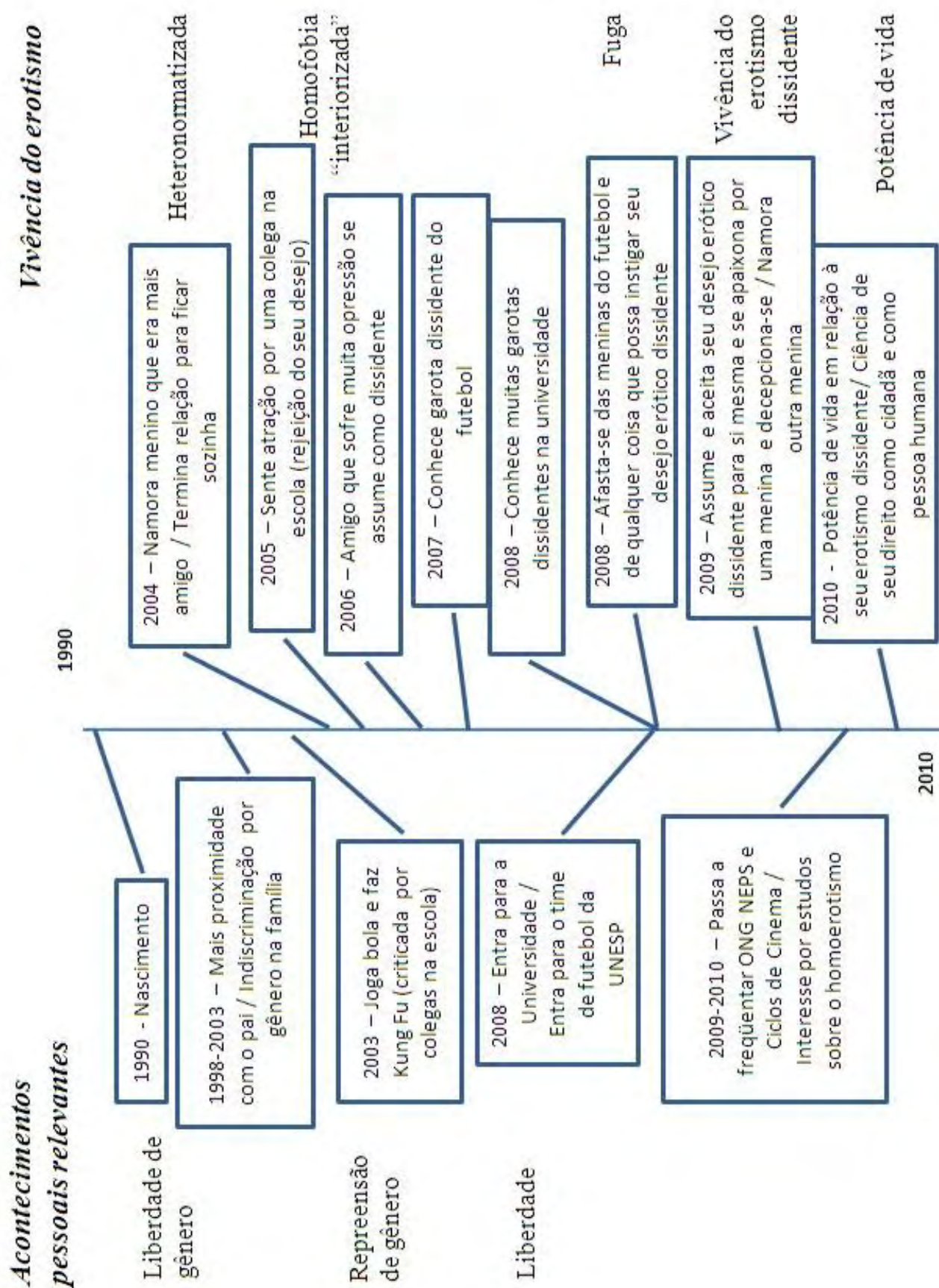
*E é engraçado. Hoje eu tava pensando: ‘preconceito’. E pensei: nossa, parece que eu tô sofrendo mais preconceito agora do que antes. Então, eu não posso... eu tenho que falar mesmo dessa questão da Amanda e da família dela, porque é o preconceito mais, assim, trash que eu tô tendo na minha vida inteira.*

Ao que tudo indica, era o momento de enfrentamento desses conflitos, pois Amanda chegaria do exterior em breve, e logo elas se encontrariam novamente. Com as entrevistas, Aimée percebeu como sua vida vinha girando em torno de Amanda. Ela disse: “*a impressão que dá é que eu tive uma mulher só a vida inteira [...] por mais ‘miojo’ que eu tenha comido durante esse tempo todo, parece que só teve ela*”. Ela achou isso estranho e assustador. Aimée disse que descobriu o que era o amor a partir de seu relacionamento com Amanda.

Percebeu que Amanda foi seguindo sua vida em diversos aspectos, mesmo precisando se afastar de Aimée, enquanto ela, ao contrário, fazia sua vida baseando-se em Amanda. A partir disso, Aimée conseguiu separar suas vidas profissional, familiar, amorosa, sem deixar sua vida amorosa interferir tanto em outros aspectos de sua vida, conseguindo então administrá-la melhor.

Ficou pensando como teria sua vida se não tivesse feito tudo o que fez, se não tivesse assumido seu modo de vivenciar o erotismo para sua família e para si mesma, se tivesse seguido o que exigia a religião, se não tivesse enfrentado as dificuldades que enfrentou, e se seria feliz se as coisas tivessem ocorrido de outra forma. Aos 23 anos, disse que: “*faria tudo de novo, mas beijaria a Amanda bem antes. (risos)*”.

## 1.8. Alexandra





*Narrativa da Alexandra – 1989*

***“Quantas chances desperdicei, quando o que eu mais queria era provar pra todo o mundo que eu não precisava provar nada pra ninguém”<sup>56</sup>***

Alexandra tinha anos 20 anos. Nasceu em uma cidade do interior de São Paulo a 100 quilômetros de Assis, mas viveu em uma vila com sua família perto desta cidade por toda sua vida, até se mudar para Assis para fazer faculdade na UNESP. *“É um lugarzinho bem pequenininho, onde todo mundo sabe da vida de todo mundo, onde setenta por cento da população é minha família”*. Morou com sua mãe, seu pai, seu irmão mais velho e sua irmã mais nova. Ao lado da casa de seus pais, moravam seus avós, e muito próximos, moravam tios, tanto paternos como maternos.

Alexandra me recebeu em sua casa, na república onde morava com diversas colegas. Considerava-se parda, pois sua mãe era negra, e entre seus familiares, *“é muita mistura”*. Ela tinha olhos e cabelos castanhos nos ombros, usava calça jeans e blusa *baby-look*. Avisou as colegas que estaria contribuindo com uma pesquisa, e não fomos interrompidas. Fizemos a entrevista em seu quarto. Por um momento ela teve que sair para receber alguém no portão, e retornou. Tinha um jeito calmo, mas curioso, como se estivesse mesmo num momento de estar passando por um processo.

Ela sempre foi criada com muita liberdade, *“como um molecão”*. Ela não sentia que ela tinha um tratamento diferenciado dos meninos ou proibições por ela ser uma menina. Ela também não deixava de realizar tarefas que exigissem força física só porque era uma menina. *“Sempre foi tratado igual eu, meu irmão e minha irmã”*. Também, Alexandra sempre foi muito mais próxima de seu pai, pois sua mãe teve muitos problemas pessoais, como depressão, e seu pai acabava cuidando e ficando muito mais próximo dos filhos. Quando iam comprar roupas, Alexandra e seu pai iam juntos e ela escolhia com o pai coisas que não eram muito femininas, e seu pai não exigia isso dela. Para seu pai, bastava que ela estivesse confortável e se sentindo bem com a roupa. A desigualdade de gênero não era algo que Alexandra percebia em sua família, apenas ouvia poucas expressões de um ou outro tio mais distantes. Já em relação ao racismo, Alexandra sempre ouviu piadinhas que ela nunca apreciou, mas nunca era um racismo direcionado diretamente a ela, por ter a pele mais clara.

Alexandra estudou em uma escola pequena. Ela sempre foi muito quietinha, mas fazia coisas diferentes da maioria das meninas da sua escola. Como seu pai nunca a proibiu que jogasse bola, levando-a para jogar com ele e com seus primos, na sexta série, ela e uma amiga foram jogar futebol, junto aos meninos. E, assim como era comum em pequenas cidades, *“o pessoal sempre*

---

<sup>56</sup> Trecho da música “Quase sem Querer” – Legião Urbana.

*comentava muito sobre a vida de todo mundo*". Pelo fato de Alexandra gostar de jogar bola, as pessoas falavam que aquilo era uma atividade de homem, que ela não podia fazer, sugerindo que aquilo era estranho para uma menina e com entonação de que aquilo podia refletir uma dissidência da heterossexualidade. Alexandra também fez *Kung Fu* e as meninas de sua escola falavam: *"Nossa, como você é estranha. Por que você faz isso? Por que você não vai jogar vôlei?"*.

Na oitava série, no *Kung Fu*, conheceu um menino que começou a namorar. *"Só que a gente ficou muito tempo junto e eu comecei a pensar assim: 'Meu, será que é isso que eu quero?'"*. Não se sentia feliz como um relacionamento, apenas gostava muito do garoto porque eles tinham uma grande amizade. Resolveu ficar sozinha, sem namorar ninguém, o que durou do primeiro ao terceiro colegial, questionando seus próprios sentimentos e desejos eróticos.

Foi nesse período, a partir do primeiro colegial, que começou a ter amigas muito próximas. Alexandra não estava acostumada com muitas manifestações de carinho, o que não era comum entre seus familiares. Diferentemente, uma das amigas de Alexandra criou com ela uma relação muito afetuosa. *"Ela me abraçava, me beijava, falava que me amava, e eu comecei a sentir que era uma coisa diferente. Que não era amizade só"*. Quando Alexandra se deu conta de sua atração erótica pela amiga, que era *"outra forma de gostar que não era amizade"*, e que isso vinha muito mais de sua parte que de sua amiga, começou a lutar muito contra isso, e as duas meninas começaram a ter brigas. Alexandra sabia que aquele sentimento estava ficando muito forte, e que sua amiga não corresponderia como ela gostaria e, apesar de conversarem muito e serem confidentes, sobre isso, ela não tinha coragem de conversar. *"A gente tinha conversas assim [íntimas]. Mas o fato da homossexualidade nunca foi mencionado em nenhum dos grupos de amigos. Então, até pra mim era difícil falar. Como que eu ia falar pra ela se até pra mim era difícil de admitir?"*.

Alexandra tentou se afastar o máximo que pôde. Tentava convencer a si mesma que não podia estar sentindo aquilo, e de que os carinhos da amiga refletiam apenas uma amizade, porque ela não era assim apenas com Alexandra. Ainda, ela não tinha com quem conversar sobre seus sentimentos com ninguém: *"Eu nunca vivi num lugar que me possibilitasse ter discussões sobre homossexualidade"*. Porém, a amiga continuava demonstrando uma intimidade diferente. Quando Alexandria ia à casa da amiga, ela a convidava para deitar na cama com ela e dormirem juntas. Foi muito difícil para Alexandra evitar pensamentos eróticos com ela. Alexandra sabia que aquilo se tratava de uma atração erótica, mas ela mesma tinha dificuldade de assumir esse desejo: *"O preconceito vinha até de mim"*.

Nesse mesmo período, um primo de Alexandra, que era casado e tinha três filhos, largou sua família para se relacionar com outro homem. A família inteira ficou comentando de uma forma negativa o ocorrido, tanto pelo fato de ele ter deixado a esposa e os filhos quanto pelo erotismo dissidente da heterossexualidade. Os familiares diziam na mesa de domingo: *“Ah, a gente já sabia, porque ele tinha um jeitinho feminino. A gente desconfiava desde o começo. Mas como ele teve coragem de constituir uma família? Como ele fez isso? Como vai ficar a cabeça dos filhos dele?”*. E esse fato deixou Alexandra mais tensa em relação à possibilidade de seus familiares saberem de seus desejos e o modo como sua família poderia encarar o que ela estava sentindo.

De certo modo, o tema da dissidência da heterossexualidade passou a ser bastante comentado entre os familiares de Alexandra a partir de sua adolescência. Porém, devido a um orgulho machista, quase ninguém tinha coragem de assumir que tinha um filho dissidente sexual e, também, raramente alguém se assumia diante da família. Sempre houve muitos comentários sobre primos gays: *“Um primo meu, dentro da família, ele chega em casa, é uma pessoa totalmente diferente. A gente vive uma coisa e chega lá, tem que viver outra. Atuando uma a-sexualidade: nem se diz hetero nem se diz homo”*. Os familiares tentavam incentivar esses membros da família ao namoro heterossexual, alguns por não desconfiarem de sua dissidência erótica e outros por pura negação dos fatos. A desculpa dada para não apresentarem namorado(a)s era que estavam em um período de estudos e que não seria bom arrumar uma parceria nesse período da vida.

As tias de Alexandra, quando viam um rapaz, sempre instigavam Alexandra a se aproximar dele. Ainda em relação a ela, as exigências eram um pouco maiores, pois sua irmã mais nova era *“muito paty”*, ou seja, representava o modelo de mulher socialmente exigido pela sociedade heteronormativa, ia para festas, *ficava* com meninos, bem diferente de Alexandra. Seu pai questionava porque ela não fazia o mesmo que sua irmã, e ela justificava falando que ia para festas para curtir e dançar, e não para namorar.

No terceiro colegial, Alexandra fez amizade com um garoto com quem ela tinha muita afinidade em modos de pensar. Ela sentia que ele era diferente da maioria dos outros meninos e perguntou a ele se ele era *gay*, o que ele confirmou. Passou a conversar com ele sobre a dissidência erótica, mas sem falar nada sobre si mesma. Ele contou a ela que seu pai havia o mandado para fora de casa e o obrigou a ir a um psiquiatra. Devido a isso, o rapaz tomava diferentes remédios sob os diagnósticos de transtorno bipolar, síndrome do pânico e transtorno obsessivo compulsivo. Alexandra ofereceu todo seu apoio caso ele precisasse conversar e, quando podia desabafar com ela, ela percebia que ele ficava mais aliviado.

O rapaz foi viajar por um tempo, e voltou transtornado. Ele contou à Alexandra que foi mandado para conversar com uma mulher no Paraná que dizia ter tirado um demônio do corpo dele, que era o que causava sua atração por homens e, por isso, ele passou a andar com um terço de orações. Obviamente que ele não deixou de sentir desejos eróticos por outros garotos, e foi mandado para uma clínica de reabilitação espiritual em Belo Horizonte. Lá, o próprio “médico” aliciou o garoto, e ele voltou ainda pior, chegando a falar que ia se matar. Alexandra, tentando ajudar, apresentou o amigo para outras amigas, para todas darem um suporte a ele, mas, com o tempo, ela mesma não deu conta de ajudá-lo mais, afastando-se. Ela nunca conseguiu contar a ele sobre os próprios desejos eróticos. Devido a tudo o que ocorreu com esse amigo, Alexandra ficou com medo de aquilo poder ocorrer com ela própria.

Alexandra havia passado no vestibular e estava prestes a se mudar da cidade em que morava com seus pais. Ela ainda jogava futebol, e nos jogos conheceu uma garota que ela sabia que se relacionava com meninas, porque as pessoas comentavam. Passaram a conversar por MSN, inclusive sobre a dissidência erótica, e Alexandra falava sua opinião quando ela lhe perguntava se ela tinha interesse em meninas: *“Eu acho que a pessoa tem a livre escolha de ficar com quem ela se sinta bem. E se um dia eu me sentir bem pra ficar com uma menina, eu vou ficar com uma menina”*. Esse discurso era o mesmo que Alexandra falava para qualquer pessoa que perguntasse a ela sobre o assunto. Porém, ela não aplicava seu discurso em sua vida. A sua atração e seu desejo por mulheres já tinham atravessado seu corpo há algum tempo, mas ela ainda duvidava de seus sentimentos e não se permitia a envolvimento nenhum com uma mulher.

Alexandra foi fazer faculdade na UNESP de Assis. Na faculdade, começou a participar do time de futsal, no qual algumas garotas que participavam assumiam sua atração por mulheres abertamente. A invisibilidade que poderia dificultar Alexandra em conhecer mulheres dissidentes sexuais foi um problema apenas em sua cidade de origem, mas não em Assis. Alexandra passou a ter fácil acesso a mulheres que se assumiam como dissidentes sexuais e não tinham problema algum em falar sobre isso. Tinha com quem conversar e obter informações sobre o erotismo dissidente, mesmo que apenas por experiências pessoais de outras pessoas. Quando voltou para casa de seus pais, mostrou fotografias dela com as amigas do time, abraçadas, beijando no rosto, com muito contato físico. Sua mãe falou claramente: *“Por que que você anda com esse monte de sapatão?”*. Alexandra a contrariou falando: *“Mãe, para! Pra que generalizar? Elas não são! O que que isso tem a ver também com a vida das meninas?”*. E a mãe dela retrucou e falou que, por Alexandra andar com essas meninas, um dia isso também “passava” para ela.

Alexandra insistia em falar sobre o erotismo dissidente de uma forma tranquila em sua casa, talvez até mesmo para testar as reações de seus familiares. Um dia, chegou até sua mãe para contar que estava feliz por um amigo que estava namorando, e completou a frase dizendo que ele estava se relacionando com outro menino. Sua irmã caçula, que escutou a conversa, falou: *“Credo! Ele tem AIDS. Porque só gay que tem AIDS e passa AIDS pros outros”*. Alexandra ficou furiosa com o comentário alienado da irmã e falou: *“Mãe, você vai deixar ela falar isso?”*, e sua mãe falou: *“O que eu vou fazer? É um pouco verdade”*. E Alexandra, indignada, disse: *“Meu Deus! É por isso que essa menina pensa desse jeito. A menina nunca vai pensar diferente se você vai ficar contribuindo para ela pensar dessa forma”*. Alexandra esbravejou contra os absurdos que sua irmã falou e, por estar defendendo o amigo e criticando a crença da irmã na associação entre a dissidência da heterossexualidade e a AIDS, sua irmã ainda a acusou: *“Você deve ser também pra estar defendendo”*. E Alexandra nem sequer negou, falando: *“Tem problema com isso também?”*. Já com o irmão mais velho isso não ocorria. Ele já não morava mais com os pais.

Em Assis, longe da família, mais próxima de pessoas que pudessem falar sobre o erotismo de uma forma não alienada, ou com professores capacitados na faculdade, Alexandra pôde começar a cogitar ter experiências eróticas com alguém de mesmo biocorpo. Ainda, colaborando com essa possibilidade, dentro da UNESP, havia certa visibilidade de pessoas que se assumiam em verbo e gestos, e de casais dissidentes da heterossexualidade mais corajosos em enfrentar olhares curiosos e discriminatórios, mesmo diante do preconceito sob o manto do politicamente correto. Porém, o caminho de Alexandra ainda foi árduo junto aos seus próprios pensamentos. Alexandra nunca demonstrou rejeição em aceitar a dissidência erótica das pessoas, mas apenas consigo mesma.

Durante o primeiro ano, ela aproximou-se das meninas do futebol, mas ainda pensava: *“Não, não é, isso não é certo. Não é isso que eu quero pra mim”*. Não criou vínculos fortes com elas, lutando muito para não se juntar a elas, falando consigo mesma em pensamento: *“Você tá escolhendo isso não por influencia de ninguém. Ninguém está te influenciando”*. Do mesmo modo, morria de vontade de ir à ONG NEPS, e falava para si: *“Eu quero muito conversar com o pessoal, ir lá, ver filme. E depois pensava: Não! Você não vai, porque você tem que firmar primeiro o que você quer. E agora eu vejo como eu fui idiota. (risos)”*.

Os acontecimentos no primeiro ano de faculdade de Alexandra foram o que a possibilitaram refletir melhor sobre os sentimentos e desejos que atravessavam seu corpo. No final do ano, começou a *ficar* com um garoto. Durante as férias, Alexandra foi para a casa dos seus pais, aproveitando para refletir sobre tudo que havia ocorrido aquele ano.

Quando Alexandra chegou à conclusão: “*Agora sim eu sei o que eu quero. [...] Eu tinha certeza do que eu queria sem provar, sem ter que testar*”, o rapaz que ela estava ficando em Assis foi até a cidade na qual os pais de Alexandra moravam procurá-la. Alexandra ficou desconcertada com a surpresa e, sem saber o que fazer, acabou recebendo-o na casa de seus pais. Seu pai disse: “*Nossa, ainda bem que é um menino. Achei que você nunca ia trazer um menino pra gente conhecer (risos)*”. O rapaz ficou o dia inteiro na casa dos pais de Alexandra com ela, e ela não queria que seus pais pensassem que eles estavam juntos. Não se sentou perto dele, explicou aos familiares que não estavam namorando, e depois que o menino foi embora, todos ficaram comentando que ele havia andado mais de duzentos quilômetros de moto para chegar lá e dar apenas um “selinho” em Alexandra. Ela ficou com pena do rapaz, mas disse que não havia pedido que ele fosse até lá. Quando chegou a Assis, conversou com ele explicando que não queria mais se relacionar, antes que o sentimento dele ficasse mais sério.

Alexandra estava em seu segundo ano de faculdade, bem no começo do semestre, e uma bichete (caloura) havia ido morar na república em que Alexandra morava, apenas temporariamente. Chamava-se Fabiana e Alexandra se sentiu atraída por ela. Nesse mesmo período, fez amizade com um rapaz que ela sabia ser *gay*. Ninguém falou para ela que ele era *gay*, mas ela sabia, simplesmente por saber, por sentir. Resolveu aproximar-se dele e rapidamente tornaram-se bastante amigos. Depois de muito tempo de dúvidas, decidiu assumir-se para seus amigos.

Alexandra e esse amigo saíram juntos para beber e quando já estavam um pouco alcoolizados, Alexandra falou. “*Estou apaixonada... por uma menina*”. O rapaz falou empolgadíssimo: “*Eu sabia que você era!*”. E ela disse: “*E eu sei que você é gay!*”. Conversaram bastante e Alexandra resolveu que deveria, a partir daquele momento, conversar com a turma de sua república. Contou para uma das colegas, enquanto iam para a faculdade:

*Eu cheguei e falei assim: ‘Preciso falar com você.’, ‘O que foi?’. Eu falei assim: ‘Eu gosto de menina.’, e ela falou: ‘Como assim você gosta de menina? Você já ficou com uma menina?’. ‘Não, eu só sei que eu gosto de menina.’, ‘Por quê?’, ‘Eu não sei porquê. Eu não consigo explicar’. Daí eu contei das minhas histórias, que eu sempre tive amigas muito próximas e que me despertavam desejos que não era só amizade. Aí ela falou assim pra mim: ‘Ah, eu sei o que é isso. Eu também já tive vontade de ficar com uma menina. Mas nem por isso eu sou lésbica’*

Apesar da estranheza inicial, a colega foi receptiva ao final da conversa. Fazia duas semanas que Alexandra havia conhecido Fabiana, e se assumiu para ela também: “*Eu gosto de menina*”. A menina questionou: “*Por que você está me falando isso?*”. Alexandra falou que era por confiar

nela, mas diferentemente do motivo que havia contato para a outra amiga, era, na verdade, para Fabiana saber que Alexandra estava aberta a possibilidade de se envolverem, caso ela se interessasse. Depois disso, seja por atração recíproca ou apenas pelo desejo egoísta de conquistar Alexandra sem corresponder, Fabiana começou a tratar Alexandra extremamente bem, abraçava-a, era carinhosa, falava que gostava muito dela, andavam sempre juntas, fazendo Alexandra apaixonar-se. Uma marca da relação das duas era que elas assistiam a filmes sempre juntas e de mãos dadas.

Um dia, com Alexandra deitada no colo de Fabiana, um claro gesto de intimidade, Alexandra declarou-se: *“Acho que estou gostando de você de verdade. Só que eu acho que você não quer”*, e a menina começou a explicar-se falando que não gostava de meninas. Alexandra falou, então, que precisaria se afastar um pouco, para amenizar aquilo que estava sentindo. Fabiana pediu imediatamente: *“Não, eu não quero que você se afaste de mim”*. Alexandra disse que precisava daquilo, que se Fabiana não podia correspondê-la e elas ficassem próximas, ela acabaria gostando mais dela e seria pior. Fabiana retrucou: *“Por que você quer se desapaixonar de mim?”*. Debateram sobre isso, e Alexandra continuou próxima de Fabiana, na esperança que em algum momento ela mudasse de ideia.

Essa situação durou todo um semestre. Fabiana saiu da república, indo morar em outro local, mas Alexandra ainda manteve contato constante com ela durante o semestre seguinte. Alexandra era iludida pela moça, sofrendo pela sua paixão não correspondida, e Fabiana aproveitando-se do sentimento de Alexandra para ser paparicada. Sempre que percebia que Alexandra começava a se afastar, ela buscava trazê-la para perto, com mimos e carinhos. *“Ela falava que não ia ficar comigo, mas deitava do meu lado, passando a mão na minha cabeça, me acariciando”*, assegurando que Alexandra não se esquecesse dela e, por outro lado, repelindo-a. Chegou à tortuosa e sádica situação em que a garota pediu que Alexandra fosse assistir a um filme com ela, junto com um garoto que a bichete estava *ficando*, os três juntos. Alexandra não viu o filme, foi embora chorando. *“Minha vida começou a desmoronar, eu chorava. Por que ela fez isso comigo?”*.

Nesse período, Alexandra assumiu sua atração por mulheres para as outras pessoas de sua república e outras amigas de sua sala. Assumir-se, pelo conflito em que Alexandra vivia com Fabiana, foi sofrido em alguns momentos. Alexandra estava sentada na cama com algumas amigas em volta, chorando, e dizia: *“Eu não sei como eu vou te falar isso”*. Uma de suas amigas pedia calma e para ela falar logo o que estava havendo. Alexandra chorava, até que revelou: *“Eu tô gostando da Fabiana. Eu gosto de menina”*. E sua amiga disse, levando a situação na tranquilidade:

*“Eu não acredito que é isso! Como você é idiota! Por que você está causando com uma coisa assim?”*. Depois de todas suas amigas sabendo de sua dissidência erótica, Alexandra ficou aliviada de ser aceita e ver que suas amigas apenas queriam vê-la feliz. Depois, outras pessoas foram sabendo, mesmo sem Alexandra precisar contar: *“Eu tô tão à vontade com a forma como eu tô vivendo que eu acho que eu não preciso chegar e falar pra ninguém”*.

Vendo a situação em que Alexandra se encontrava com Fabiana, suas amigas da república, revoltadas, diziam: *“Não deixa ela fazer isso com você!”*. Mas Alexandra, mesmo percebendo a atitude egoísta de Fabiana, na cegueira da paixão, não conseguia evitar. *“A situação foi ficando muito tensa, muito tensa, porque ela não me deixava sair de perto dela. E eu comecei a gostar muito dela, e a frustração foi aumentando, porque ela nunca ia me dar o que eu buscava”*. Isso durou até o último dia de aula do segundo ano de faculdade. Alexandra foi, de novo, e pela última vez, atrás de Fabiana, depois de uma semana sem falar com ela:

*Cheguei na casa dela e ela pegou e falou assim: ‘Você tá bem?’, ‘Tô bem.’, ‘Você quer ficar aqui?’, ‘Não sei.’. Ai ela falou: ‘Você não quer dormir aqui?’, Ai eu: ‘Você não tá namorando?’. Ela: ‘Ah. A gente tá ficando só.’. Daí eu falei: ‘Tem problema eu ficar aqui?’. ‘Não, fica aqui. Vamos ver um filme comigo.’. Falei: ‘Ah, tá bom.’. Ai, de repente eu pensei, nesse dia, nesse momento: Nossa! Olha tudo a merda que já aconteceu já. Por que que eu tô aqui? Por que eu tô procurando mais tortura? Porque eu que fui procurar aquilo, eu que fui atrás dela, ela estava sem falar comigo. Daí eu deitei no sofá, ela deitou junto comigo, falou: ‘Ah, eu vou deitar junto com você.’. A gente começou a assistir ao filme. Ai ela dormiu. Eu levantei e mudei de sofá. Ai, nisso, fiquei pensando. Ai eu pensei: Porque eu tô repetindo toda vez a mesma história? [...] Eu não quero isso. Não quero, cansei. Isso já há cinco meses nessa tortura emocional. Eu sei que eu saí de lá, cobri ela, virei as costas, não falei nada, e fui embora. Realmente eu tirei um peso enorme de mim.*

Como comemoração de final do segundo ano, Alexandra e algumas amigas organizaram um churrasco. Alexandra sempre foi muito brincalhona com as pessoas e, neste churrasco, criou uma intimidade diferente com uma colega de sua sala, chamada Camila. Ela, ao contrário de Alexandra, era sempre séria. Porém, nesse dia, foi mais espontânea. Alexandra ia escrever uma mensagem para Fabiana para mandar de seu celular e Camila chegou até ela e tomou o celular de sua mão dizendo: *“Não, você não vai mandar mensagem pra ela”*. Foi inesperado para Alexandra, mas ela gostou da atitude que demonstrava por um lado proteção, por outro lado, ciúme. Ainda, desde quando olhou para Camila pela primeira vez, ela suspeitou que Camila sentisse atração por mulheres.

Poucos dias depois, Alexandra estava em casa, ia assistir a um filme e seu celular apitou. Era uma mensagem de Camila: *“O que você vai fazer hoje?”*. Ainda com receio de se envolver com



alguém e se apaixonar novamente, marcaram de assistir a um filme na casa de Camila, e acabaram *ficando* aquele dia. Cada uma conversou sobre suas paixões e suas vidas pessoais. Depois de dois dias, *ficaram* novamente, e Alexandra estava gostando muito daquela experiência. Porém, era início de férias. Cada uma foi para as casas de seus respectivos pais, e Alexandra pensou entristecida, com baixas expectativas: *“Puf, acabou. Eu vou voltar pra casa, ela vai voltar pra casa dela, a gente vai se ver só na aula e uma não vai conseguir olhar no olho da outra, porque a gente ficou e não ficou muito esclarecido como ficou”*. Entretanto, Camila entrou em contato. Elas passaram as férias inteiras conversando por telefone, celular, MSN e mensagens.

Camila tinha 21 anos e se relacionava com mulheres desde os 17. Os pais dela não sabiam que ela se relacionava com mulheres. Suspeitavam, mas preferiam acreditar que não. Alexandra e Camila começaram a namorar, e quando Alexandra ia para a casa de seus pais, ficava mais complicado para ela fingir que Camila não era uma pessoa muito presente e especial em sua vida. *“Ficou muito mais tenso ir pra casa, porque, de repente, todo comentário que eu tenho, está incluso ela. Ai, você quer falar, daí você pensa: não eu não posso falar”*.

Ao final do segundo ano de faculdade, mesmo sem nunca terem conversado muito, a mãe de Alexandra passou a tentar dialogar mais com a filha, e o tema em foco sempre era a dissidência erótica. Ela chegou até Alexandra e perguntou: *“Na sua faculdade tem muita gente que é? O que você acha disso? É genético?”*, e acabavam tendo juntas conversas um pouco esclarecedoras. Seu pai disse: *“Se a pessoa gostar, o que é que a gente vai poder fazer, né?”*, mas, de repente, a mãe dela falava depois das conversas: *“Mas Deus me livre ter um filho assim!”*, deixando Alexandra um tanto confusa sobre a real opinião de seus pais.

Sua irmã sempre fazia comentários provocativos, mas no fundo, Alexandra achava que a irmã tinha-a um pouco como modelo e se frustrava pela sua dissidência erótica. Um dia, Alexandra estava ouvindo músicas da cantora brasileira Maria Gadu (que era muito apreciada pelo público dissidente sexual), e sua irmã comentou: *“Tá vendo, mãe. Ela só escuta música de sapatão”*. Poucos dias depois, Alexandra ouviu sua irmã escutando a mesma música. Já em relação ao irmão, Alexandra acreditava que a relação entre eles era tão tranquila e consolidada que, no dia que ela se assumisse, ele encararia sua atração por mulheres apenas como mais um aspecto de sua personalidade. *“Não vai ser isso que vai estremecer nossa relação”*.

O avô de Alexandra tinha 70 anos, e era muito inteligente. Certo dia ocorreu uma discussão mais intensa sobre a dissidência erótica na mesa do almoço, e todos emitiam suas opiniões a respeito, uns defendendo, uns condenando. O avô falou:

*'Ah, não vou falar que é normal.'. E eu falei assim: 'Ah, vô, o que que é normal nesse mundo?'. Aí ele falou assim. 'Mas se um neto meu chegar pra mim e falar que é e, antes de falar que tá com outra pessoa, ele me falar que tá feliz, eu vou tá feliz por ele. Porque ele tá feliz independente de qualquer coisa. Daí eu olhei assim: 'Nossa, vô, que da hora! Como que você pensa assim? Minha irmã que tem 17 anos pensa com a cabecinha desse tamanho.'.*

Alexandra ficou feliz com a fala do avô, mas disse que, em geral, os comentários em sua família não eram muito positivos. Seus familiares ficavam querendo descobrir um motivo para as pessoas serem dissidentes sexuais. Um dia, a mãe de Alexandra, de certa forma procurando condenar o responsável pela dissidência erótica ou pela dissidência de gênero de alguém, disse: *“É a forma como os pais criam!”*, falando que *“os pais criam mal”*, e Alexandra remendou dizendo: *“Será mesmo, mãe?”*, querendo fazê-la pensar melhor no que dizia.

Devido a essas manifestações homofóbicas, Alexandra buscava conversar sobre o assunto dentro de sua casa sem se colocar como protagonista das situações que ela levantava. Geralmente ela usava a televisão, as novelas, os exemplos do dia-a-dia para debater. Um dia a avó de Alexandra falou: *“Fica passando esses casais de gay aí na novela pra influenciar o pessoal a virar gay”*. E, a partir desse comentário de sua avó, Alexandra promoveu uma conversa sobre o fato de pessoas não escolherem as pessoas pelas quais sentem atração e desejo erótico. Depois, sua avó disse que *“é moda”*, e o bate-papo corria, e Alexandra dizia que pode até haver pessoas que *fiquem* com alguém de mesmo biocorpo por moda, mas que uma pessoa não escolheria se relacionar assim por muito tempo apenas por ser moda, ficando a mercê de violências e discriminação.

A família de Alexandra era católica, e Alexandra deixou de seguir o catolicismo, porque descreditou na instituição religiosa, por observar comentários e pregações religiosas homofóbicas. *“A Igreja como instituição eu não acredito mais”*. Ela ia à Igreja, às vezes, com sua mãe, porque gostava de cantar no coral. Alexandra percebia que não foi a religião que influenciou os discurso de sua família contra o erotismo dissidente, apenas um pouco o de sua avó. Em relação à sua mãe, que era com quem Alexandra mais se preocupava, ela observava que seu discurso *“é algo dela mesmo”*.

Seu pai, diferente da família em geral, era ateu. Não acreditava em Deus, mas tinha um modo de vida muito ético. Viveu sua juventude no período da ditadura, e teve vários amigos dissidentes sexuais. Ele era bem mais liberal que a maioria das pessoas da família. *“Eu nunca vi ele falando nada, assim, que é uma doença”*. Alexandra achava que, quando se assumisse, não teria problemas com ele. Ela também achava que, em sua família, a visão sobre o erotismo dissidente ia pouco a pouco positivando, porém, ainda muito longe de chegar ao que se pode chamar de ideal.

Para Alexandra, sua mãe já estava na expectativa que ela se assumisse, mas como ela tinha amigos que assumiram sua dissidência erótica para seus pais que passaram por problemas, ela optou por ainda esperar mais um tempo para contar. Ela sabia que a situação se agravava quando o dissidente sexual era o filho, e não o filho do vizinho. Ela imaginava que não seria uma situação muito difícil, mas não tinha certeza disso. *“Mas eu quero chegar e falar. E a minha mãe é a única coisa que me preocupa mais”*. Ela também queria levar Camila para conhecer a casa de seus pais, mas ainda não se sentia preparada para apresentá-la como sua namorada para sua mãe.

Aos 19 anos, Alexandra passou a buscar estudar sobre a temática da dissidência erótica. Achava que era importante, já que estava sentindo e vivendo uma relação, saber o que havia publicado sobre isso, para ter referências além das experiências que ela estava vivendo, ampliando seu leque de opiniões. Ela e Camila dialogavam bastante e, depois que começaram a namorar, Alexandra tinha mais a convicção de que não devia nada a ninguém, que não estava fazendo nada de errado e que não era diferente de ninguém, nem anormal, e nem uma categoria de nada que alguém quisesse impor a ela. Tinha vontade de sair de mãos dadas com Camila e abraçá-la em público. Não achava legal, assim como nas relações heterossexuais, *“dar uns amassos na frente de um monte de gente”* em sua namorada, vendo isso como algo íntimo, mas dizia: *“eu gosto que as pessoas vejam e sintam o afeto que existe entre a gente. São demonstrações de carinho”*.

Alexandra queria se sentir à vontade para namorar Camila em qualquer lugar, tanto na UNESP como nas ruas de Assis. Ela disse: *“Eu liguei um foda-se geral”*. Camila concordava com a forma como Alexandra pensava e queria agir, mas tentava contê-la, devido à possibilidade alguém falar algo de negativo sobre elas. Camila ainda dizia que existiam lugares que se podia expressar carinho, e existiam lugares que não podia, e que Alexandra estava vivenciando as coisas ainda muito recentemente, não havia vivido o que ela viveu, e nem passado pelo que ela passou. Alexandra falava para Camila:

*Eu tenho consciência disso, mas, se eu continuar achando isso, não vai mudar nada nunca. Nunca o pessoal vai mudar se eu tô tendo o pressuposto de que eles não me acham normal, agindo como eles esperariam. Se eu não puder andar de mãos dadas com você que é a minha namorada porque eu acho que o outro não vai gostar de me ver andando de mão dada com você, eu tô só alimentando pra que ele continue achando isso. Então, eu tô andando de mão dada com você, não é porque eu quero que ele veja que eu estou de mão dada com você. É porque, no momento, eu quero você junto comigo, eu quero sentir sua mão, eu quero você perto de mim.*

Alexandra tinha conhecimento de que homofobia era um crime, do mesmo modo como era crime qualquer forma de discriminação, e que existiam leis que protegiam os dissidentes da heterossexualidade. Gostava de ter a oportunidade de dar informações esclarecedoras sobre o erotismo dissidente para as pessoas e conversar sobre o tema. E, mais importante que isso, ela tinha claro para si seu direito de expressão de afeto e de vivência de seu erotismo.

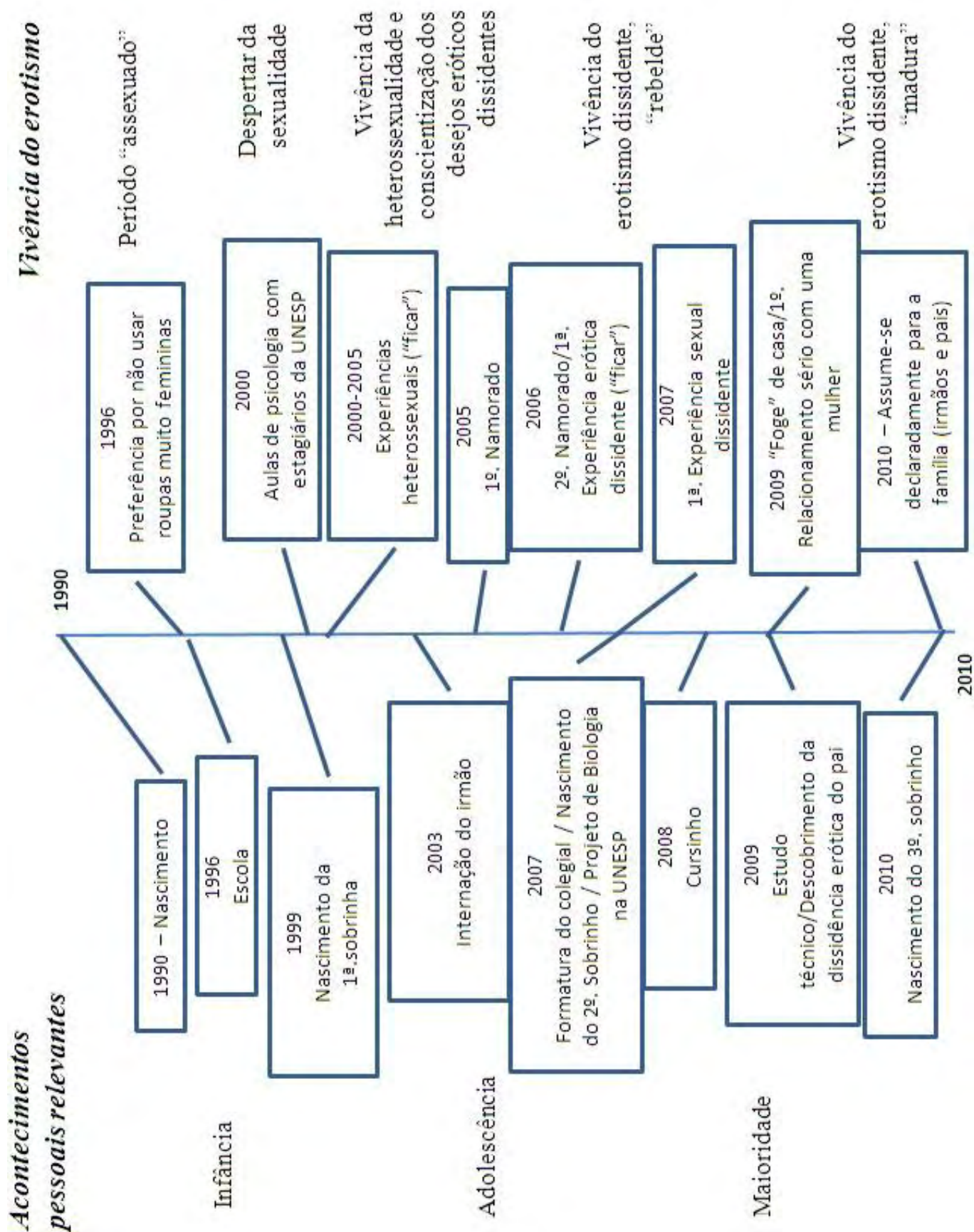
Na faculdade da UNESP de Assis, Alexandra conheceu muitas pessoas diferentes. Por haver um discurso mais aberto sobre a dissidência da heterossexualidade e muitas pessoas assumidas como lésbicas ou *gays* na UNESP, sempre se comentava de forma espontânea (com ou sem caráter de fofoca ou maldade ou intencionalmente discriminatórios) sobre quem se relacionava com pessoas de mesmo biocorpo. Também, por se interessar pela temática de gênero e diversidade sexual, participando de eventos acadêmicos e também de atividades da ONG NEPS, Alexandra acabava também tendo contato com pessoas afins das temáticas, e muitas delas dissidentes sexuais. Porém, seu círculo era restrito aos unespianos e Alexandra ainda não conhecia nenhuma pessoa dissidente da heteronormatividade que tivesse nascido em Assis e não fosse da faculdade.

*Na cidade que meus pais moram, você não vê a galera ficando, se relacionando assim. Aqui, se você vai numa festa no DA, você vê. Eu já tava achando que, se fosse pra acontecer alguma coisa, tinha que ser uma coisa natural, e tava vendo as coisas acontecerem naturalmente, eu pensei: 'Tô na faculdade certa.' [...] Eu vim já pensando nisso: conseguir vir aqui e ter alguém com quem conversar sobre esses conflitos. Eu vou conseguir ter esse diálogo com alguém, que eu não conseguia ter lá na cidade que meus pais moram.*

Para Alexandra, não era mais fácil ou mais difícil ser mulher, dissidente sexual e parda. Claro que, levando em conta o olhar do outro, o machismo, o racismo e a homofobia eram coisas que iriam dificultar a vida da pessoa. Porém, ela não estava, naquele momento de sua vida, se importando muito com o que pudessem falar sobre ela:

*Você tem que lutar pra mudar a visão do outro, não impor algo, mas mostrar que existe algo diferente. [...] Eu quero que as pessoas me vejam, me conheçam, pelas coisas que eu tô promovendo, pelas coisas que eu faço, pelo fato de eu não desejar mal a elas. Pelo fato de eu não olhar para ela achando que ela é uma pessoa má. Assim como eu dou créditos às pessoas, eu quero que as pessoas deem crédito a mim pelas coisas que eu faço. Eu acredito mais no que eu posso fazer de bom. Eu não sou só uma sexualidade, eu não sou só uma raça, eu não sou só um gênero.*

## 1.9. Júlia



*Narrativa da Júlia – 1990*

***“Quero colo, vou fugir de casa, posso dormir aqui com vocês? Estou com medo, tive um pesadelo. Só vou voltar depois das três”<sup>57</sup>***

Júlia era uma jovem de 19 anos, branca, classe social média, nascida no ano de 1990, e residente na cidade de Assis. A recebi no apartamento de uma amiga em comum, onde fizemos todas as entrevistas, na cozinha. Júlia ficava apreensiva com a possibilidade de seu celular tocar e ser sua mãe, mas ela não ligou. Ela tinha olhos e cabelos castanhos, corte de cabelo bem curto, e usava calça esportiva masculina e camiseta regata masculina, e um cordão no pescoço. Nas primeiras entrevistas, Júlia tinha um jeito inseguro e semblante triste, e depois de seis encontros, parecia ter tido uma mudança potencial, como querendo transformar o mundo.

Ela tinha segundo grau completo e se preparava para prestar o vestibular. Desejava entrar em uma universidade pública fora de Assis. Ela era a caçula de quatro irmãos, e a única menina. Morava com a mãe e o pai, que eram aposentados, e com um dos irmãos. A única coisa que se lembra da infância era que não gostava de usar saias e vestidos.

Quando Júlia iniciava a entrada na adolescência aos 13 ou 14 anos, um acontecimento marcante ocorrido com um de seus irmãos fez a concepção de família para Júlia ser a de união, de compreensão e de cuidado. Seu irmão foi usuário de drogas e ninguém da família suspeitava. Um dia, a mãe de Júlia recebeu uma ligação anônima denunciando-o e pouco tempo depois a polícia chegou com o irmão de Júlia e com seus utensílios de uso de drogas: *“chegaram com as coisas que meu irmão tava usando, chegou com o cachimbo, chegou com a pedra, chegou lá em casa num dia de semana de noite e [disseram]: ‘Ó, pegamos seu filho’”*. O irmão de Júlia acabou “confessando” o uso de drogas, e pediu ajuda para se livrar do vício.

Ele passou nove meses internado em uma clínica de recuperação. Júlia acompanhou todo o tratamento do seu irmão junto com seus pais. Foi um período em que a família de Júlia deu atenção total ao irmão e em nenhum momento os pais de Júlia deixaram de apoiá-lo e falar palavras de carinho e incentivo, havendo muito diálogo entre todos. Ele se livrou do vício.

A partir desse ocorrido, Júlia passou a ter os pais como referência de “porto seguro”, mais até que os amigos. Ela pensava: *“Putz, eu sei que eu posso contar com meus pais pra tudo. Porque se eles não negaram o meu irmão que usava droga, qualquer coisa que eu precisar, eu posso*

---

<sup>57</sup> Trecho da música “Pais e Filhos” – Legião Urbana.

*contar com eles*”. A visão que Júlia tinha de sua família era a de um sistema acolhedor, compreensivo e no qual, pelo amor, se superaria qualquer diferença.

E foi nesse período em que os pais de Júlia estavam com os olhares atentos na recuperação de seu irmão que uma outra diferença naquela família estava sendo percebida pela própria Júlia, em sua subjetivação: que as meninas pareciam ser, para ela, mais interessantes que os meninos. Desde a quinta-série, quando Júlia devia ter por volta de 11 ou 12 anos, ela já percebia algo diferente em seu olhar: ela ‘admirava’ a beleza de outras mulheres mais do que a de rapazes.

O que a chamou sua atenção foram aulas que ela teve com estagiárias do curso de Psicologia da UNESP, nas quais as estagiárias falavam sobre vários assuntos referentes à sexualidade e uma das temáticas era a diversidade sexual, inclusive o erotismo dissidente. Muito provavelmente, nas aulas era apresentada uma visão não patologizante e/ou negativa da dissidência erótica, apontando essa forma de vivenciar o erotismo tão legítima e válida quanto é a heterossexualidade.

Nos anos seguintes, na sexta e sétima série, Júlia já *ficava* com meninos, mas, enquanto as amigas de Júlia sempre comentavam sobre os meninos e quais deles achavam atraentes, Júlia não emitia uma opinião. Júlia também não correspondia ao padrão social de feminilidade: gostava de calças mais largas e camiseta, e jogava futebol. Ou seja, se reconhecia com uma estética identitária mais masculina e percebia a sua própria diferença: “*Ué, eu não gosto dessas coisas. O que será que tá acontecendo? Será que é normal não ficar falando de menininho? Será que é normal ficar jogando bola?*”. Eram questionamentos que ela não dividia com ninguém.

No início do ensino médio, a consciência de sua atração por meninas foi ficando cada vez mais clara: “*Ué! Parece que eu tô achando menina mais legal que menino*”. E, nesse processo de conscientização, Júlia em nenhum momento teve rejeição pelo seu próprio desejo. Tinha apenas dúvidas de seus desejos por ter sido produzida desde a infância para vivenciar a heterossexualidade. Essas dúvidas foram diminuindo à medida que seu desejo por mulheres ficava mais claro, e também quando ficava mais clara sua falta de interesse nos homens.

Júlia namorou meninos. Gostava deles para conversar, trocava ideias interessantes e tratava-os mais como amigos do que como namorados. No segundo colegial, namorou um rapaz durante um ano, o último namorado que teve, que ela até achava ser um garoto bacana. Conversavam sobre tudo, mas ela percebia que seu interesse erótico não era nada significativo. Durante esse período, ocorreram duas ou três investidas por parte do rapaz para que eles tivessem uma relação sexual, o que Júlia não permitiu ocorrer. Quando começou a namorar esse rapaz, ela já tinha certeza de seu desejo por mulheres. Porém, ela julgava que o grande dificultador para se relacionar com uma

mulher era o fato de não conhecer nenhuma menina dissidente sexual. Júlia não tinha amizade com nenhuma pessoa que se intitulasse *gay* ou *lésbica*, e não sabia como identificá-las. Ela pensava: “*Nossa, será que é só eu? Acho que só eu no mundo gosto de mulher. Mais ninguém gosta de mulher*”. Assim, tinha medo de paquerar ou dar uma investida em alguma garota e receber uma resposta negativa. O namoro com o rapaz, ela “*estava mesmo empurrando com a barriga*”.

Quando estava com quase 17 anos, um dia, conheceu uma menina no grupo de jovens da Igreja católica que participava. Essa menina, Clarisse, a convidou para jogar futebol, ficaram de marcar um dia, foram tornando-se amigas e, após certa intimidade estabelecida, em uma conversa entre elas no MSN, ela contou para Júlia que havia *ficado* com uma menina. No mesmo momento Júlia perguntou se Clarisse gostaria de *ficar* com ela. Terminou seu namoro em seguida e, sem parar para pensar se ela era ou não o seu perfil de mulher, imediatamente passou a *ficar* com Clarisse, assumindo um tipo de namoro.

Estavam juntas o tempo todo, sentavam-se sempre lado a lado, uma estava sempre na casa da outra, uma queria dormir na casa da outra. Passou a ficar óbvio para as pessoas que ali havia mais que uma amizade e, somando-se ao estereótipo masculino de Júlia, não havia muitas dúvidas. O ex-namorado de Júlia, que também era do grupo de jovens, inconformado, passou a espalhar para as pessoas que Júlia era uma dissidente sexual.

E para Júlia, aquilo estava sendo vivido com naturalidade, sem necessidade de fazer nada escondido. Júlia não costumava beijar Clarisse ou ficar de mãos dadas com ela na frente de todos, mas também nunca teve esse hábito com os namorados. Elas foram simplesmente vivendo e demonstrando, pela forma como se comportavam e agiam uma com a outra, que ali havia afeto e atração, tal qual se sentem autorizados a fazer os casais heterossexuais quando se beijam no supermercado, andam de mãos dadas na rua, sem que ninguém os oprima ou os condene por isso.

Havia certa ingenuidade da parte de Júlia sobre a visão das pessoas a respeito da dissidência erótica, especialmente àquelas pessoas vinculadas à religião. No grupo de jovens, um discurso muito presente era de que todas as pessoas sempre são bem-vindas, não importando a sua diferença, um discurso muito marcante para Júlia. Então, ela acreditava que, mesmo que todos soubessem que ela e Clarisse estivessem *ficando*, não haveria julgamentos, críticas ou tratamento diferenciado. Depois ela percebeu que esse discurso era apenas teórico, mas que na prática, as coisas eram bastante diferentes. Da mesma forma, ela pensava a respeito de sua família:

*Sabe quando o ambiente: ‘Não, vocês são aceitas em todos os lugares, imagina.’, ‘Família é família, a família te ama como você é.’, ‘Então tá bom.’. Até que eu*



*quebrei a cara e vi que isso aí é só teoria. [Você achava que era uma coisa tranquila, que você poderia circular na rua, na escola...] Nossa, super sossegada: 'Meus pais vão me aceitar, porque eles me amam. Imagina. Eles me amam. Vai ficar tudo numa boa'. Sonhou! (risos) Acho que nem em sonho mais isso é possível.*

Assim, as pessoas do grupo de jovens da Igreja passaram a tratar Júlia e Clarisse de forma diferenciada, mesmo pregando que: *“Você era muito amado por Jesus Cristo, por todos eles do grupo”*. Cumprimentavam-nas e tratavam-nas de forma irônica e Júlia percebia a falsidade das palavras, e que falavam delas quando elas não estavam por perto. Havia, além de Júlia e Clarisse, outras pessoas dissidentes sexuais no grupo, mas que não assumiam a sua diferença. Desde que não assumidos e que não demonstrassem o erotismo, eram aceitos e respeitados, mesmo que estivesse claro que todos soubessem da dissidência erótica.

E, do mesmo modo que os membros do grupo de jovens perceberam o comportamento diferente de Júlia em relação à Clarisse, seus pais também perceberam. A mãe de Júlia, desconfiada, passou a segui-la na rua, na escola, na academia, passou a gravar conversas dela no MSN, pois Júlia não tinha muita experiência com computadores, até sua mãe um dia descobrir que o que ela desconfiava era real. O computador foi um grande denunciador dentro da família de Júlia.

Um dia, ficando com Clarisse até mais tarde no grupo de jovens, voltaram juntas para suas casas, por volta de 22h30. Clarisse acompanhou Júlia até parte do caminho, abraçaram-se e se despediram. Quando Júlia chegou a sua casa, seu pai falou que sua mãe estava na rua procurando-a, e que devia tê-la visto. E a viu com Clarisse e seguiu a menina. Júlia não tinha como telefonar para Clarisse e avisá-la sobre a vigilância de sua mãe. A mãe de Júlia encontrou-se com Clarisse e falou-lhe muitas coisas desagradáveis. Clarisse estava com um amigo, que escutou junto tudo o que a mãe de Júlia falou, e este *“amigo disse que ele prefere esquecer, porque foi um dos piores momentos da vida dele”*.

Quando a mãe de Júlia chegou, imediatamente foi perguntar à filha há quanto tempo ela estava *ficando* com uma menina e que Deus não aceitava esse comportamento. Júlia argumentou:

*'Mãe, isso a gente não escolhe. Eu sou sua filha. Você tem que me aceitar como eu sou. Se não quer me aceitar pelo menos você me respeita.'* [A mãe disse:] *'Não, você não é minha filha, você sempre gostou de meninos, você era feliz antigamente e depois que você começou a ficar com uma menina você começou a ficar mais rebelde'. Aí eu falei pra ela: 'Não é por causa disso que eu fiquei mais rebelde. Antes eu era uma coisa que eu não era. Agora eu sou o que e sou, e se você não quer aceitar eu não sei o que eu posso fazer.'*

Os pais de Júlia, alarmados com a dissidência erótica da filha, criaram um efeito dominó. A informação foi para a escola, a vizinhança, os parentes mais distantes, virou boato que se espalhou e todos ficaram sabendo de uma forma ou de outra. Um verdadeiro escândalo foi feito sobre a dissidência erótica de Júlia, fazendo-a ficar submetida ao parecer das pessoas, sem saber como se portar quando todos já sabiam, pois não sabia suas reações a partir do conhecimento de sua dissidência erótica, que, em realidade, ela não pretendia revelar.

Na semana seguinte àquela noite, Júlia foi mandada para conversar com o padre da Igreja que frequentava. Sua mãe havia marcado o encontro entre eles. O padre perguntou sobre a relação dela com os pais e sobre ela parar de frequentar o grupo de jovens, mas não mencionou nada sobre a dissidência erótica. E mesmo se ele perguntasse, Júlia negaria, por ter certeza que ele falaria que a relação entre pessoas de mesmo biocorpo não era correto, o que ela não queria ouvir.

Júlia foi impedida pela mãe de continuar frequentando o grupo de jovens, podendo apenas ir à missa. Sua mãe trocou o dia que ia à missa, passando a ir aos sábados – que era anterior ao grupo de jovens – ao invés de aos domingos, para seguir a filha. Sentindo-se perseguida e vigiada, Júlia parou de frequentar também a missa. Ela pensou: *“Como? Você tá vindo aqui só pra me procurar? Pra saber se eu tô aqui? Putz, você vai me seguir até na Igreja? Então eu prefiro nem vir”*.

Com esses ocorridos, Júlia desvinculou-se um pouco da religião, e bastante da Igreja, e também o que fez com que Júlia diminuísse sua crença foi a própria compreensão do catolicismo sobre a dissidência erótica: *“tem o homem e a mulher, que tudo se encaixa e que tem que continuar a vida ali. E Deus não aceita o homossexual”*. Ela acredita que nenhum católico saberia explicar exatamente por que o erotismo dissidente não é aceito. Ela sentia falta de frequentar o grupo e a missa por causa da forma como é, ao menos teoricamente, passada a mensagem de amor e respeito ao outro. Ela acredita que se *“quiser encontrar Deus eu não preciso ficar indo na Igreja. Sabe, eu posso estar no meu quarto, eu posso estar na cozinha que eu sei que eu posso ter Deus comigo”*.

Com a descoberta da relação pelos pais de Júlia, e conseqüentemente os de Clarisse, as meninas se encontravam ainda às escondidas, sempre sendo seguidas pelos pais. Clarisse pelos dela e Júlia pelos seus. O pai de Júlia a levava e/ou buscava na escola muitas vezes, dificultando seus encontros, a seguia em todos os lugares, e elas acabaram diminuindo e perdendo o contato uma com a outra. Clarisse nunca contou à Júlia o que a mãe desta lhe disse naquela noite.

A mãe de Júlia viu que a conversa entre Júlia e o padre não havia tido o resultado que ela esperava e encaminhou a filha para um psicólogo. Júlia fez quase um ano de terapia, o que não a agradava. O discurso do psicólogo centrava-se muito na ideia de que Júlia tinha que entender a

forma como os pais dela agiam, porque era difícil para eles compreenderem a dissidência erótica de um filho. Júlia esperava que ele a ajudasse mais, pois estava em um momento conturbado de sua vida. Atrelado a tudo o que vinha se passando em relação aos seus pais, ela ainda tinha as próprias questões de mudança por causa de seu modo de vivenciar o erotismo, o preconceito, as decepções, o vestibular, o desejo de passar na faculdade e mudar de cidade, ir embora e se libertar da situação complicada a que estava submetida. Ainda, ela não tinha com quem conversar, estando descrente dos amigos. Ela pensava: *“Quem mais me ama não me aceita, imagina se eu falar pros meus amigos? Eu vou ficar sem ninguém”*.

No início das sessões, Júlia ficava muitas vezes em silêncio. Não queria conversar, pois achava que o psicólogo contaria o que ela dissesse para os seus pais. Com o tempo, passou a contar sobre suas experiências e se estava *ficando* com uma menina ou não e, coincidentemente, pouco tempo depois, a mãe de Júlia passava a desconfiar do que ela havia contado. Isso fez com que Júlia acreditasse ainda mais que o psicólogo estava delatando-a, especialmente porque ela sabia que seu pai ia pagar os honorários e que seus pais já haviam ido ao psicólogo perguntar sobre ela. Mesmo que o psicólogo tivesse dito a ela: *“Você é minha cliente, você que consulta comigo, então você fica sabendo que seus pais vêm aqui. Mas eles não ficam sabendo o que a gente conversa”*, seja um sentimento persecutório ou não, ela passou a desconfiar dele ainda mais, contando menos sobre si.

O psicólogo ainda disse a ela que *“nenhum pai é feliz pelo filho ser homossexual”* (uma frase que pareceu pesar muito para ela) e, por isso, ela não tinha que ser tão rebelde. Com isso, ele acabava barrando que ela reivindicasse sua própria liberdade de vivenciar o erotismo produzindo culpa em Júlia. Com o tempo, Júlia foi burlando as idas até parar finalmente de ir. Seus pais falaram que achavam bom ela voltar a frequentar o psicólogo e ela questionou: *“Porque que vocês não vão também?”*. E eles nunca foram, dizendo que era ela quem precisava, para se curar.

A mãe de Júlia deixou bem claro que não aceitava e não respeitaria a dissidência erótica de Júlia. Júlia achava que seu pai fosse mais liberal que sua mãe, pois o psicólogo lhe contou que seu pai falou que queria que Júlia fizesse sua faculdade e fosse feliz, independentemente do modo como vivenciasse seu erotismo. Contudo, ele parecia concordar com a mãe, sendo passivo em relação a ela. Ainda, especialmente o pai de Júlia era escravo da moral social, tendo como grande preocupação *“o que os outros vão pensar?”*.

Os conflitos foram crescendo e a situação para Júlia ficava cada vez mais insustentável. Os pais de Júlia tentavam acreditar que, na realidade, ela não sentia atração por meninas, mas que era influenciada pelas mulheres que a acessavam, como se ela não tivesse autonomia nenhuma sobre

seus desejos. Ela não tentou fingir que gostava dos meninos, não tentou levar amigos para fingir que eram seus namorados.

Por conta dessa vigilância, a todo o momento Júlia precisava controlar seus atos, monitorar-se para não expor qualquer indício de “saída dos eixos”. Sair de casa, chegar tarde, matar aula no cursinho, ir a uma festa podia ser sempre entendido, pelos pais de Júlia, como uma tentativa de burlar as regras da heterossexualidade que lhe era imposta. Saber que Júlia se relacionava com mulheres fez, para seus pais, com que ela perdesse toda e qualquer credibilidade.

Distanciada da família, Júlia passou a confiar mais nos amigos. Com o tempo, Júlia foi contando, um a um, sobre sua dissidência erótica. Alguns, que tinham uma visão negativa, mudaram de opinião sobre o erotismo dissidente depois de saber sobre Júlia. Outros não se importaram e alguns até ajudavam Júlia quando ela precisava se encontrar com uma garota, dando cobertura. Alguns amigos ainda tentavam ajudar sugerindo se passarem por namorados de Júlia na frente dos pais dela, o que ela não aceitava: “*Você fala que é minha namorada, que você mudou, que era só uma fase. Tudo vai ficar mais tranquilo pra você.*”. *Aí eu falei: ‘Não! Já que eu tô nessa, eu sou mesmo, e eu gosto de mulher e vou assumir, eu vou até o fim’*”. Apenas uma amiga de Júlia que se afastou dela de forma significativa, pois causa dos pais da menina que alegaram que as pessoas poderiam achar que ela também fosse uma dissidente sexual. Júlia e a menina apenas se cumprimentavam quando cruzavam pela rua, e os pais da menina nem “oi” falavam para Júlia.

Após os primeiros conflitos entre Júlia e seus pais, Júlia passou a ficar rebelde e assertiva: “*Tô namorando mesmo! E daí? O que você vai fazer pra impedir?*”. A atitude mais extrema que Júlia tomou foi sair de casa durante quase um mês. Isso ocorreu a partir de um novo relacionamento com uma garota. Ela tinha o costume de ficar conversando do lado de fora de sua casa com suas amigas, e esta menina estava sempre presente. A mãe de Júlia passou a desconfiar que a menina fosse namorada de Júlia também pelo modo como ela se vestia (com roupas mais masculinas).

A relação durava apenas um mês, e Júlia vinha reclamando para a menina da péssima relação que ficou entre ela e seus pais. Esta a chamou para ficar em sua casa argumentando que sua mãe sabia que ela se relacionava com mulheres e que era tudo tranquilo. Um dia, a conversa entre Júlia e a menina passou da meia noite, e sua mãe foi ver com quem ela conversava. E discutiram:

[...] e o clima pesou de novo. *‘Você pensa que você é quem, você tá na nossa casa. Você tem que respeitar. Não pode trazer esse tipo de gente aqui. O que está acontecendo?’*. E o meu pai: *‘Você tá ouvindo o que eu tô falando? Você fica andando com esse tipo de gente. Você não era assim. Depois que você começou a conviver com esse tipo de gente você começou a ficar desse jeito.’* De responder,

*de ser mal-educada em casa. Ai eu falei: 'Então tá, vou sair de casa, a partir de amanhã eu não venho mais nessa casa.'*

No dia seguinte, Júlia arrumou suas coisas e disse: *“Tô saindo de casa. Eu não volto pra casa. Vocês não me aceitam. Vocês não me respeitam. Tô saindo”*. Seus pais ligaram no mesmo dia perguntando se ela não voltaria para casa, lembrando o irmão que usou drogas, e apontando o tipo de gente com quem ela andava. Ela respondeu que não voltaria.

Quando chegou à casa da menina, a mãe dela, na verdade, não sabia de nada, e Júlia teve que ficar na casa de outras pessoas, conhecidos apenas da menina com quem Júlia se relacionava. A menina deu a desculpa de que Júlia era de fora e estava passando uns dias em Assis. Júlia mal sabia o que estava acontecendo, confiando cegamente na menina. Até que percebeu o tipo de ambiente em que estava: *“As pessoas não sabiam que eu ia ficar lá e era barra pesada o clima, de gente usando droga e muita coisa, briga de soco na cara. Sei que foi horrível”*. Teve que conseguir dinheiro para cumprir com seus compromissos, não tinha lugar para dormir, dormia na sala, só tomava água, e mal se alimentava, ficando alguns dias sem comer. E a menina com quem ela estava se relacionando mal conversava com ela e, também, não demonstrava tanto interesse e afeto por Júlia. Ainda assim, Júlia pensava:

*[...] qualquer lugar ia tá melhor que a minha casa. Então eu aceitava aquela situação, aceitava o jeito que ela me tratava. Qualquer coisa era melhor que estar na minha casa. Qualquer coisa! Se eu morasse na rua era melhor que estar na minha casa. Sabe, quando dá essas crises na minha mãe de: 'A gente não te aceita! Você tem que mudar!', é terrível, entendeu? É horrível!*

Depois de vinte dias fora de casa, e já arrependida de ter se colocado na situação que em se colocou, Júlia decidiu voltar para a casa de seus pais. Chegou e foi direto para o seu quarto colocar as roupas sujas no cesto. Foi recebida pelo pai, dizendo que estava feliz por ela ter voltado, que estava preocupado, e tentando agradá-la. A mãe encarou de forma negativa, não sendo receptiva e dando uma entonação de como se Júlia tivesse “parado com a palhaçada”. Júlia acreditava, pelo menos com a reação de seu pai, que as coisas iam se tranquilizar, mas isto não ocorreu.

Júlia até concordava que, quando era mais nova, devia dar satisfação de onde estava e o que fazia, mas que já estava madura o suficiente para não ser tão controlada. *“Não sei se é o fato que eu sou mulher que perguntam isso ou se juntou as duas coisas, de ser lésbica”*. Ainda, mesmo que Júlia lavasse e passasse suas roupas, lavasse seu banheiro, estudasse, e aos finais de semana, sempre que possível, trabalhasse, ela era o tempo todo criticada. Como tinha que prestar contras de tudo nos

mínimos detalhes, Júlia procurava sempre pensar duas ou três vezes antes de falar alguma coisa ou planejar alguma coisa, sempre avaliando as consequências de seus atos, vendo se poderia acabar prejudicando a si mesma, seja pela forma como seus pais iriam agir, seja por atitudes tomadas por impulso. Ficava, então, em constante estado de alerta e estresse.

Outra coisa que incomodava muito a Júlia era o tratamento diferenciado que os pais dela passaram a ter com ela a partir da desconfiança e do conhecimento de sua dissidência erótica. Seus pais eram sempre muito simpáticos, compreensivos e prestativos com visitas, de modo que, quem conhecesse os pais dela, ouvindo-a contar a forma como eles a tratavam, achavam que ela era uma mentirosa. Porém, eles eram frios com Júlia, seguiam-na e investigavam sobre sua vida, tendo o tempo controlado. Mesmo quando estava em casa, que era a maior parte do tempo, seus pais controlavam seus atos. Falavam *“Deixa a janela aberta. Deixa a porta aberta!”* para saber o que ela estava fazendo em seu quarto e se estava estudando, e a criticavam por qualquer desorganização. Ao contrário, seus irmãos tinham total liberdade de circulação e não passavam por nenhum questionamento ou implicância.

Em festas de família, o tratamento dos pais de Júlia com seus irmãos era animado e caloroso, enquanto ela era tratada de forma diferente. Ela ficava excluída ou mesmo se excluía, por não suportar a situação e, geralmente, ficava em seu quarto lendo ou ouvindo música. Seus irmãos podiam sair e casa e ela ficava em casa. Existia, ainda, uma grande preocupação dos pais com o bem-estar e a felicidade dos irmãos de Júlia, sendo que ela, se chegasse em casa transparecendo estar péssima, ninguém se mobilizava. Seus pais a julgavam como antissocial e antipática, porque, quando iam visitas em sua casa, ela preferia não conversar. E ela justificava: *“Não é que eu não trato bem. Eu só não quero fingir... que tá tudo bem aqui em casa. Não quero ficar fingindo que está tudo certo”*.

Júlia sempre quis passar no vestibular da UNESP e continuamente teve incentivo dos seus pais, assim como seus irmãos, para estudar. Porém, sentia falta de apoio dos pais para os estudos. Seu pai comprava qualquer material de estudo que ela precisasse, mas não conversava com ela, não se disponibilizava a ajudá-la, não se preocupava se ela estava tendo algum sucesso ou dificuldade e não era presente. Ela sentia a ausência do pai e o modo como sua família passou a funcionar diante de sua dissidência erótica a deixava depressiva. Ainda, sua mãe acabou por boicotar seu vestibular propositalmente, por um simples e bobo desentendimento. Sua mãe sempre punia Júlia quando ela tentava impor suas vontades, e fazendo com que qualquer desejo de Júlia (escolher o dia que desejava fazer a prova) fosse motivo para castigá-la. Uma colher em cima da pia, um tênis na sala

era motivo para sua mãe brigar com ela. Júlia era frequentemente maltratada e acreditava que isto tudo estivesse relacionado ao fato de se relacionar com mulheres, fazendo-a sentir um imenso desgosto pela vida:

[E você acha que nessas brigas por todos esses pequenos motivos banais, tênis na sala, colheres em cima da pia, tá relacionado com o fato de você gostar de meninas?] *Tá!* (voz embargada). *Pior que eu acho que é tudo pra... porque o meu irmão também faz a mesma coisa! E esses tipos de perguntas que ela faz pra mim, esse tipo de questionamento não acontecem com ele. Acontece só comigo. [Entendi.] Só comigo que acontece. Briga. Meu irmão com minha mãe, é o amor. Aff, é o amor. Agora, eu, não.* (pausa) *É tudo diferente comigo. É tudo diferente comigo.* [E você nem questiona isso pra eles, porque se você questionar...] *Não, eu nem procuro, sabe? Porque, tipo assim, por parte, eu perdi acho que o gosto de muitas coisas. Assim, muita coisa que eu queria fazer eu acabo não fazendo. Pra não ter mais briga, sabe? Tô lotada já de... qualquer coisa, sabe? Tipo assim, é aniversário de um amigo sábado e no domingo de um outro, em Ourinhos. É provável que eu não vá em nenhum dos dois. Sabe? Porque eu sei que podem falar: “Não, e blá blá, blá blá, e blá blá”. Então, eu já nem questiono. Não vou nem comentar que tem aniversário porque eu sei que não vou poder ir. Não vou nem comentar. Depois de ter perdido o meu vestibular, eu acho que qualquer coisa pra falar ‘não’ agora é simples.*

O distanciamento de Júlia de sua mãe, e também de seu pai, foi grande após o descobrimento de suas experiências eróticas. Eles nunca estavam nos mesmos cômodos dentro de casa, e só conversavam o necessário: “*Você vai almoçar?*”, “*Não, não vou almoçar*”. “*Tá*”. Júlia reclamava que não existia apenas uma questão de não-aceitação, mas uma exigência para que ela mudasse, justificada pelo fato de ela já ter se relacionado com rapazes anteriormente. O controle sobre Júlia acabou dominando as relações com toda a família. Os pais de Júlia deixavam de viajar por causa dela se não pudessem levá-la, ou acabavam não dormindo muito tempo fora de casa para que ela não ficasse sozinha. A situação ficou deste modo durante quase 4 anos.

Sobre os parentes mais distantes de Júlia, como tios, primos que moravam em cidades próximas à Assis, Júlia acreditava que todos eles já soubessem de sua dissidência erótica, por meio do alarde que seus pais fizeram quando souberam: “*Eu acho que todo mundo sabe, mas fingem que não sabem, assim como eu finjo que eu não falo, que eu não sei. (risos)*”. Ninguém tratava Júlia mal, mas ela passava por uma pessoa que estava sempre solteira. Tudo isso fez com que a imagem positiva de família que Júlia tinha esmorecesse. Ela deixou de gostar de festas em família, vendo as relações como uma hipocrisia:

*No Ano Novo, no ano passado, não, no ano retrasado, eu tive que ir arrastada. Eu não queria ir, sabe? Eu não suporto esse tipo de coisa. Natal, Ano Novo, nossa... essas festinhas. Eu acho uma chatice, sabe? Ah, Natal, abraça, não sei o quê, sabe? Aqueles parentes que não te vê faz tempo, quem nem liga pra saber como você está e naquele momento finge que tá tudo bem. Eu não suporto esse tipo de coisa.*

Assim, Júlia procurava se fortalecer nas coisas que mais queria: em passar na faculdade e em um futuro que ela mesma pudesse construir. Já tinha em vista o curso que pretendia fazer e a intenção de passar em uma universidade pública fora de Assis para sair da casa dos pais, ainda que sua mãe parecesse tentar boicotar suas tentativas de sair de casa, de forma que pudesse continuar controlando sua vida.

Depois de anos tentando enfrentar os pais, Júlia passou a ser mais discreta, buscando outras estratégias para vivenciar seu erotismo, diferentes daquele modo impositivo e impulsivo de antes. Ela deixava os pais ficarem na dúvida se ela estava com alguém ou não, falando o mínimo possível de si mesma. Da mesma forma, os pais também pouco perguntavam sobre sua vida, vez ou outra arriscando saber alguma coisa, quase não querendo também ouvir a resposta. Quando discutiam, a conversa chegava a um ponto em que a discussão acabava porque seus pais viam que era aquilo mesmo que eles pensavam. Ela preferia, então, ficar quieta para não magoar seus pais, e para não se magoar. A relação entre eles ficou fria.

Para namorar ou *ficar* com alguém, ela sempre tinha que inventar, mentir ou omitir uma parte dos acontecimentos. Com o passar do tempo, foi ficando mais ardilosa, e acabava conseguindo fazer quase tudo que queria, mas se incomodava com o fato de não poder ser sincera: *“Eu tenho que ser artista, né? (risos) É tranquilo assim, porque eu consigo fazer o que eu quero, mas, não é, porque eu sei que eu tô mentindo. E isso não é bom pra mim e pra eles”*.

Até o fim de 2009, Júlia ainda não havia conversado com seus irmãos sobre de sua atração por mulheres. Ela achava que eles já soubessem, por conta de seu modo de se vestir, corte de cabelo, e pelo alarde feito por seus pais; e por, durante três anos consecutivos, ela não ter mais levado nenhum namorado em casa, sendo que seus irmãos sempre perguntavam sobre um possível namorado e pediam para que ela o levasse para que eles o conhecessem. Ela e os irmãos eram muito amigos, íntimos, e eles super carinhosos com ela. *“Nossa, e quando eles vêm em casa, sabe, nossa, e abraça, e beija, e aperta, é da hora”*. Seus irmãos nunca questionaram se ela estava com um menino ou uma menina, mas ela tinha receio de contar para eles:



*Porque, tipo assim, eu sempre pude contar muito com meus irmãos, pra qualquer coisa mesmo. E, tipo, a gente nunca brigou. [Isso todos os três?] Os três. Nós quatro, tudo que precisar é ‘Toma! Te dou agora’, [...] Tudo que um puder fazer pelo outro não pensa duas vezes antes de fazer. Qualquer hora, de manhã, de tarde, de madrugada, o que for. E a gente é sempre assim. Então, eu penso que, seu eu contar, eles podem muito bem conversar com os meus pais e a situação toda mudar. Ficar muito melhor pra mim. Mas, ao mesmo tempo que eu penso, eu falo: ‘Putz. Será que eu não posso acabar com tudo isso?’. Porque, com família, é uma coisa. [‘Acabar com tudo isso’ você que dizer essa relação legal que vocês têm?] Sim. É, acabar com todo esse carinho que a gente tem um pelo outro. Posso estragar a família por causa disso.*

Para Júlia, seus irmãos não demonstravam ter nenhum tipo de preconceito, mas a política deles talvez fosse de “é melhor não perguntar, porque também não vou saber o que fazer se a resposta for sim”. Contudo, levando em conta o carinho dos irmãos por Júlia, eles pareciam surgir como pessoas que poderiam ser aliados dela na tentativa de uma positivação do pensamento dos pais acerca da sua dissidência erótica.

Para evitar que as pessoas pudessem comentar ainda mais sobre sua vida pessoal e falar algo para seus pais, o que causaria mais restrições em sua vida, Júlia evitava expor seu erotismo em público, mas não evitava tanto a ponto de afastar uma garota caso esta lhe roubasse um beijo em público. Ela acreditava que, saindo de Assis, poderia ter mais liberdade: “*Mudando de cidade, nossa, eu levo numa boa. Porque é aquela coisa, eles me sustentam. Eles me sustentam. Eu fico sossegada por isso, porque eles me sustentam, eu tô na casa deles e vou respeitar tudo o que eles colocarem pra eu fazer*”.

Talvez um dos mais surpreendentes relatos da história de Júlia foi sobre um fato ocorrido por volta de outubro de 2009, o que Júlia só contou na segunda entrevista, no início de 2010. Algumas coisas mudaram em sua vida naquele momento. Júlia estava começando a aprender a mexer no computador para apagar as mensagens que trocava com sua namorada pelo MSN, e esta tentava ensiná-la, pelo telefone, falando que ela entrasse no histórico da *Internet*, e mostrando-lhe passo a passo o que fazer. Quando conseguiu chegar aos bate-papos, Júlia viu que tinham conversas lá que não eram dela, mas de um homem conversando com outro, marcando encontros e falando de práticas eróticas entre homens; e havia, inclusive, descrições de relações sexuais virtuais lá gravadas. Os únicos homens que moravam em sua casa eram seu pai e seu irmão. Seu irmão tinha um computador próprio, e a única pessoa que dividia o computador com ela era seu pai. Se aqueles encontros entre os homens se concretizavam ou não, Júlia não tinha como saber, mas, por meio daquelas mensagens, ela podia saber que seu pai tinha relações, ou, no mínimo, desejos eróticos por outros homens.

Júlia ficou chocada. E depois do choque, inconformada. Não quis contar sobre as mensagens de seu pai para sua mãe. Mesmo que não concordasse com as possíveis traições, o que mais pesou para ela foi a hipocrisia com que seu pai a tratava. Ela não se conformava com o fato de o pai controlá-la e puni-la tanto por causa de suas vivências eróticas, sendo que ele mesmo tinha desejos por outros homens e possivelmente encontros com eles. Em sua opinião, seu pai deveria assumir sua atração por homens, e não enganar sua mãe encontrando-se com outros homens e menos ainda reprimi-la por se relacionar com mulheres. Para Júlia não havia problema algum em seu pai ser *gay*, mas sim em enganar sua mãe e principalmente ser hipócrita em relação a ela. Porém, ela não quis usar o segredo do pai como instrumento de coerção, da mesma forma como o pai fazia com ela. Guardou o segredo.

Certo dia, sua mãe implicou insistentemente com o fato de que ela fosse sair para um passeio. Depois de muito discutir com a mãe, Júlia acabou indo até seu pai, já com as mensagens do computador em mente. Negando a ela a autorização para sair, ela lhe lançou o questionamento:

*'Pai, a mãe não me deixa sair. Qual o problema? Ela sempre fala não.'. Ele respondeu: 'Você só pensa em sair, todo dia só quer sair.'. Então Júlia disse: 'Eu sei das conversas no computador, no MSN'. Seu pai respondeu: 'Que conversas? Não tem conversa nenhuma!'. E ela justificou: 'Só nós dois usamos o computador, e aquele MSN é seu'. Ele: 'Vai jogar na cara agora?'. 'Não pai. Eu te amo como você é. Eu só quero um pouco mais de liberdade.'*

O pai de Júlia entendeu sobre o que ela falava e, talvez por receio que ela falasse algo, ou por ela ter agido de forma compreensiva, seu pai não implicou mais dela sair aquele dia. Mas, estava, então, já declarado por Júlia que o segredo de seu pai já não era mais segredo.

Em dezembro de 2009, o pai de Júlia vinha passando por alguns problemas de saúde e acabou ficando por quatro dias internado. Júlia ficou bastante abalada com o fato, pois foi excluída pela família de toda a comunicação sobre o que de fato estava acontecendo com seu pai, achando até que o pai podia ter morrido. Ao fim, era uma pedra na vesícula que o levou para a UTI. Todos já haviam ido visitá-lo, menos Júlia. E não era pelo fato de ela não querer, mas porque ela tinha uma aversão incontrolável a hospitais. Sua cunhada começou a questionar se ela não amava o pai e Júlia, que já estava abalada, tentou explicar-se. Seu irmão, o mais amoroso com Júlia, tentou acalmá-la, chamou-a de lado e sugeriu que ela fizesse um desenho para o pai, desenhasse o contorno de sua mão e, no meio desse processo, inesperadamente, a cunhada de Júlia pegou-a pelo braço e levou-a ao quarto falando que elas tinham que conversar.

No quarto, sem motivo nem justificativa, sua cunhada impôs uma verdadeira confissão à Júlia, aproveitando de sua fragilidade, questionando sobre seu erotismo: *“Já faz tempo que eu quero conversar com você, não precisa mentir pra mim. Você gosta de mulher? Está na dúvida? É só uma fase?”*. Júlia, que já estava abalada com a situação do pai e a preocupação de acharem que ela não se importava, com o susto da pergunta, começou a chorar. Finalmente respondeu que era verdade sim. Sua cunhada ficou questionando-a, lembrando que Júlia já tinha namorado meninos, se ela não gostou, e Júlia, nervosa, mal conseguia falar. A cunhada de Júlia chamou o seu marido no quarto, irmão de Júlia, e contou a ele sobre a conversa que estavam ali tendo e a resposta de Júlia, sem sequer pedir autorização para ela. O irmão disse que não era, para ele, algo fácil de aceitar, que ele não era feliz de ela ser assim, mas que ele continuaria a amando e ela seria sempre a mesma Julinha para ele. A cunhada disse também que gostava muito dela, que a conhecia há algum tempo, e que Júlia continuaria sendo a mesma para ela, mas que era algo triste na família, e que era do mesmo modo como foi o caso do seu irmão com as drogas. Imediatamente o irmão de Júlia corrigiu, não gostando da comparação. Falou que não era nada igual, que o caso com as drogas era algo que ele poderia escolher e poderia largar. De modo meio contraditório, ele disse: *“Ela escolheu a opção sexual dela”*. E foi assim que Júlia contou para o primeiro irmão sobre sua dissidência erótica – uma verdadeira imposição de admissão da sua dissidência e a cunhada e o irmão ainda sentiram-se no direito de julgá-la.

Logo no dia seguinte que o pai de Júlia havia saído da UTI, Júlia havia levado lichias para sua namorada Emília e ela foi até a casa de Júlia levar um sorvete para agradecer, porém, sem demonstrar nenhum carinho ou afeto de cunho erótico entre elas, passando-se por uma amiga. Assim que Emília foi embora, o pai de Júlia fez um escândalo, gritava alto, falava que ia mudar-se de cidade, pois ali todos já deviam saber que ele tinha uma filha sapatão, e falou tantas outras coisas ofensivas e em tom alto. Pegou o carro e saiu nervoso pela rua afora. A mãe de Júlia veio falar com ela e disse que ela e o pai eram iguais, que, quando se irritam com alguma coisa, ficam gritando e saem sem razão. Depois ela disse: *“Mas pessoas comentam mesmo que você e essa menina têm alguma coisa”*.

Júlia negou, preocupada com Emília. Não negaria a sua dissidência erótica caso fosse questionada, mas com receio de que seus pais pudessem fazer algo com Emília, ou falar coisas desagradáveis para ela tal como foi feito com Clarisse no passado, negou que Emília fosse sua namorada. Falou para sua mãe que Emília tinha um namorado, que ia ligar para Emília para falar sobre o que as pessoas estavam comentando. A mãe de Júlia falou que ela não ligasse, mas Júlia

ligou e, na frente de sua mãe, disse para Emília que as pessoas estavam falando que elas estavam juntas e teatralizou que Emília tinha um namorado e, ainda, que ela nem sabia que Júlia se relacionava com mulheres, e pediu desculpas por não ter contado. A mãe de Júlia escutou a conversa e, de certa forma, Júlia acabou por declaradamente assumir sua dissidência erótica na frente de sua mãe quando disse para Emília ao telefone: *“Desculpa, você não sabia que eu sou, mas eu quis te avisar porque as pessoas estão falando de mim, mas também estão falando de você”*.

Depois dessa situação com sua mãe, faltava estar verbal e claramente declarado o fato de Júlia se relacionar com mulheres apenas para seus outros dois irmãos. O irmão que mora com Júlia era mais discreto, menos afetivo com ela, e mais seco e direto para tratar qualquer assunto. Mesmo assim, Júlia sentia a necessidade de abrir-se. Chegou perto de seu irmão, que trabalhava em seu computador no momento, e falou que precisavam conversar. Falou que ela gostava de meninas e, referindo-se aos seus pais, disse que a relação dentro de casa estava muito difícil, e que ela chegou a pensar em fazer alguma besteira (referindo-se a pensamentos suicidas).

Seu irmão, sem tirar os olhos da tela do seu computador e nada solidário a com irmã, disse que, enquanto ela morasse com os pais, ela teria que aguentar o que eles impunham. Porém, Júlia achou que não pareceu ser muito relevante para seu irmão o fato de ela se relacionar com mulheres ou não. Assim, já explodindo por ter que guardar tantos segredos, contou sobre o segundo assunto. *“Eu também queria falar outra coisa. É sobre o pai. Sobre umas conversas dele que eu vi no computador”*. Seu irmão finalmente se mobilizou, virou para ela e perguntou: *“Você também sabe das conversas?”*. Júlia se surpreendeu tanto quanto ele. Ambos já sabiam do segredo do pai, e o irmão de Júlia sugeriu que ela não contasse nada para ninguém, que, um dia, reuniriam os irmãos e conversariam sobre isso e o que fazer a respeito.

Mesmo que o fato de Júlia relacionar-se com mulheres já fosse visível na família, especialmente para seus pais, faltava apenas verbalizar. E depois de verbalizado, Júlia julgou que as coisas ficaram mais calmas na sua casa, isto é, houve menos controle para ela sair, menos questionamentos, menos vigilância e perseguições, e estavam mantendo um diálogo amigável, exceto em relação aos assuntos relacionados ao erotismo dissidente, onde se iniciavam novos desacordos. Ou seja, a calma pôde se dar exatamente para que o assunto que tanto incomodava não viesse novamente à tona.

Júlia até acreditava que o fato de as coisas terem melhorado poderia ser porque um sobrinho novo nasceu e estava todo mundo feliz (ou seja, simbolicamente, a herança genética da família estava garantida), ou porque seu relacionamento com sua namorada (Emília) estava estremeado e

ela não saía tanto de casa (assim, ela não visibilizava publicamente seu erotismo dissidente), ou mesmo porque ela estava uma filha exemplar: estudando muito e seus pais conseguiam ver o seu empenho, e realizando tarefas sem reclamar para não causar mais atritos: *“tô fazendo pra não ter esse bate-boca, faço tranquila, faço até antes, faço até mais para realmente não ter motivo nenhum para ficar falando de mim”*. Júlia gostaria de poder questionar:

*‘Olha, como é que tá hoje? Será que vocês não perceberam que, depois desse tempo, eu não me envolvi com mais nenhum menino. Será que vocês não percebem que eu realmente gosto de meninas? Será que vocês não conseguem enxergar o que eu sou por dentro? A maneira de eu me vestir ou algumas outras atitudes? Será que vocês não conseguem ver o tipo de pessoa que eu sou? Que eu não tô envolvida com tranqueira. Que eu quero um futuro muito bom pra mim. Será que vocês não conseguem aceitar isso? Como eu sou. Me respeitar. Não precisa aceitar, mas respeita que eu gosto de mulher, que não é brincadeira ou uma fase da adolescência.’*

Júlia acreditava que conseguiria pelo menos respeito da parte de seus pais em relação à sua dissidência erótica com a sua entrada na faculdade e sua eminente desvinculação financeira dos mesmos, pois, a partir do momento em que não fosse mais dependente deles, o discurso de *“Você tá morando na minha casa e você vai ter que fazer o que eu quero”* não faria mais sentido. Sobre isso, eu perguntei a Júlia:

*[E como vão ficar os laços depois que você sair e for fazer o que quiser da sua vida?] Bom, eu... não parei pra pensar nisso. (pausa) Não parei mesmo. Eu penso assim, tipo, depois que eu sair da minha casa, sou eu e, quem quiser, fica comigo. Se não quiser ficar comigo... eu não me importo. Tô bem fria nessa parte. [Tipo, tentando não pensar?] É, também. Vai ser difícil, não vai ser nada fácil. Mas não fui eu que escolhi, aconteceu, é assim, eu sou assim.*

Por um lado, em relação à sua família mais distante, Júlia não se incomodava muito de passar por solteira. Se seus pais falassem que iriam respeitar a ela e seu relacionamento com outra mulher, já seria o suficiente para ela, e ninguém mais da família precisaria saber. Era o que ela mais esperava de seus pais.

Júlia não pretendia se afastar da sua família, e essa magoa que ela tinha dos seus pais, ela pretendia, um dia, apagar. Para ela, vivenciar um erotismo dissidente não mudava sua maneira de pensar, não mudava a pessoa que ela era e o que queria ser, nem a forma como tratava as pessoas. Contudo, sua vida mudava porque ela sabia que não podia ficar se assumindo pra todo o mundo, que tinha que ter o cuidado de não demonstrar sua atração por mulheres e tinha que permanecer em

silêncio sobre muitas coisas de sua vida, pelo menos naquele momento. Ela gostaria de deixar claro que a atração e o desejo erótico por uma pessoa não se escolhe. Sua esperança era que, com o passar do tempo, a dissidência erótica não fosse mais estigmatizada, sendo vista como uma possibilidade dentre diversas formas de vivenciar o erotismo. Da mesma forma como o divórcio não era aceito há algum tempo e passou a ser extremamente comum, ela esperava que esse tipo de discurso: “*Ah, a minha mãe e a minha mãe vêm me buscar na escola* [referindo-se à homoparentalidade]” fosse algo frequente e bem visto. Apesar de todas essas adversidades que ela passou e ainda passava no momento das entrevistas, ela pensava:

*É bom gostar de mulher. Porque antes, quando eu achava, eu sabia que eu gostava das meninas, mas eu achava que eu gostava de meninos. Sei lá, por ficar com menino, fica subentendido isso. Sabe, eu não tava sendo eu. Tava sendo outra pessoa. Realmente, eu gosto de mulher, eu sou feliz assim.*

Júlia via que, em Assis, as pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo não expunham o erotismo publicamente. Ela não presenciava ninguém que andasse de mãos dadas ou braços dados da rua, e achava que isso era muito negativo para quem estava começando a reconhecer atração e desejos por pessoas de mesmo biocorpo, como foi para ela. Ela, adolescente controlada como era, não frequentava a cena noturna onde poderia ter conhecido essas pessoas.

Para Júlia, quanto maior fosse a exposição e visibilidade do erotismo dissidente, mais pareceria comum e mais as pessoas poderiam reconhecer sua dissidência erótica a partir das referências dos assumidos e, assim, saberiam como vencer os preconceitos. Ela acreditava que, além de manifestações públicas massivas, como a Parada do Orgulho LGBT, deviam ser feitas, cotidianamente, pequenas atitudes que destruíssem o preconceito: dissidentes sexuais não se esconderem atrás de máscaras, pais ajudarem os filhos, filhos ajudarem os pais, encarar o preconceitos nas pequenas cidades, questionar-se: “*Porque será que eu não aceito? Será que eles tão errados? Será que o homossexualismo é doença? Será que eu que não aceito, ou eles que tão errados?*”.

Algo que muito prejudicou Júlia foi não saber como seria vivenciar o erotismo dissidente e a homofobia. A invisibilidade da dissidência da heterossexualidade, o fato de não ter conhecido ninguém que tivesse passado por experiências similares às que ela passou a fez enfrentar as pessoas e as situações que viveu com muita ingenuidade e imaturidade. Com a experiência que passou, Júlia passou a alertar seus amigos que também começavam a dar-se conta de sua dissidência erótica:

*“Com o filho dos outros é sempre de boa. Na sua casa é diferente. Você sabe tudo que eu passo. Eu não quero isso pra você. Se você quiser enfrentar, você conta”.*

Júlia sempre deixava claro em seu cotidiano a pessoa que ela era e como vivia. Não se importava com a discriminação de desconhecidos, enfrentando-as quando podia. Estava ciente que existem leis de punição à homofobia, sentindo-se armada para reivindicar seus direitos, e não se sentia inferior, reivindicando vivenciar o erotismo dissidente com liberdade e aspirando mudanças positivas em sua vida.

Em relação aos seus pais, o grande incômodo era mentir. Deixar de mentir era poder existir junto a eles. Seu direito à existência ser legitimado na simples possibilidade de falar de si:

*[E o que você acha que deixa de fazer que você faria se não gostasse de mulher?] Eu deixaria de mentir, né? Porque eu acho que é o máximo. Eu só minto, é a principal coisa. Porque eu não posso falar: ‘Tô indo visitar minha namorada.’ [Você faz tudo o que você gostaria de fazer.] Faço. Mas eu gostaria de fazer de outra forma. [Então a única coisa que você não faria se pudesse ser tudo tranquilo em relação a ficar com meninas é mentir] É mentir. Só. É o suficiente. [Então você ‘dá seus pulos’.] Consigo, mas não como eu queria. Eu queria falar, tipo, eu não vejo necessidade de eu mentir durante duas horas: ‘Não, eu preciso tirar um xérox na faculdade e vai demorar um pouco pra eu voltar’. Sabe? Na verdade eu queria falar assim: ‘É meu horário de almoço, 12:00, 12:30, e eu vou lá ver a minha namorada e já volto’. Sabe? Pouca coisa, coisa mínima, que pra muita gente, muita gente não dá importância pra isso. Pra mim, nossa, isso seria tudo. Ter essa liberdade de não mentir. É muito bom não mentir.*

Alguns meses após a última entrevista, Júlia me contou por e-mail um acontecimento em sua vida que não tive como deixar de contar como fim de sua história. Esse fato me sugeriu um forte avanço pessoal de Júlia que apareceu na primeira entrevista como uma menina magoada e conformada com uma vida de exclusão que vivia devido à sua relação familiar e, depois, como uma potência reivindicatória de expressão de si.

Júlia começou a fazer cursinho com uma turma nova, na qual ela não conhecia ninguém. O cursinho ocorria na sede de uma ONG de Assis que tinha como objetivo a luta contra o racismo. Júlia começou uma amizade com uma garota e um garoto e acabou se relacionando com a menina. O menino apoiava a relação das duas. Porém, devido ao aparente relacionamento das duas, muitas pessoas da sala começaram a fazer comentários em voz alta, para todos ouvirem: *“Ah, agora entendi... ih, agora confundiu minha cabeça”*, e apontavam Júlia e os amigos, fazendo menção à com quem Júlia estava se relacionando, se era com o amigo ou com a amiga. Ou seja, estavam, descaradamente, especulando sobre a vida amorosa de Júlia. Ela entendeu essas falas como

discriminatórias e, irritada, falou com a garota com quem se relacionava: *“Meu, vamos lá na frente, falar pra esse povo ficar quieto”*. A menina se recusou a se expor justificando que não queria que sua família viesse saber sobre sua dissidência erótica, e que, se ela fosse lá à frente da sala, seria uma humilhação. Ao contrário, seu amigo deu total apoio e escreveu uma carta falando sobre o preconceito dentro do cursinho. A carta seria lida em um sarau organizado para a turma do cursinho, porém, como os alunos não apareceram, Júlia tomou outras providências.

Ela conversou com a coordenadora do cursinho e disse que estava ocorrendo atitudes discriminatórias em sala de aula, que estava se sentindo mal de frequentar o cursinho *“porque é muito chato você chegar num lugar onde se combate um tipo de preconceito e você enfrentar outro. Eu acho que isso aqui dentro não tem como se admitir”*. Assim, Júlia foi conversar com a sala, em uma próxima aula. Seu amigo pediu licença pra a professora para falar frente à sala e chamando Júlia ao seu lado, leu a carta. Júlia conta que o nome auto-atribuído àquela turma do cursinho era “Guerreiros”, e na carta, seu amigo dizia que *“então, vamos guerrear contra o preconceito. Estamos num instituto contra o racismo, que combate esse tipo de preconceito e vamos aceitar esse outro tipo de preconceito aqui dentro?”*.

Após a leitura da carta, Júlia falou como se sentiu frente aos comentários feito ao seu respeito, inclusive apontando as principais pessoas, que eram quatro garotas que encabeçavam os falatórios. Disse que todo mundo tem o direito de rever suas próprias opiniões, pois talvez elas nunca tivessem presenciado duas mulheres juntas e estranharam. E, por fim, falou para elas que pelo menos respeitassem as duas. Depois disso, algumas pessoas da sala se manifestaram falando sobre preconceito e discriminação durante aproximadamente quarenta minutos.

As consequências disso foram que as meninas que eram as que mais faziam comentários sobre Júlia ficaram três dias sem ir ao cursinho após esse episódio e mudaram suas atitudes. Os comentários cessaram, o ocorrido teve uma grande repercussão no cursinho entre alunos e professores, Júlia fez mais amigos, e todos ficaram sabendo que Júlia se relacionava com mulheres: *“agora todo mundo sabe, pá, as gatinhas ficam sabendo e a coisa flui (risos), ajuda!”*.

Quando ela fazia novos amigos, ela procurava sempre contar sobre sua dissidência erótica já nos primeiros dias de amizade, pois *“se não tiver amizade com eles eu já fico sabendo agora. Eu não quero me apegar aos amigos e depois largar a amizade”*. E, felizmente, era comum ouvir coisas como: *“Ah, é isso? Ah, vá cagar. A amizade que a gente, quem se importa com esse tipo de coisa?”*, *“Putz! Era isso que você tinha pra falar pra gente? Achei que era uma coisa séria, achei que era uma coisa que a gente ia se importar”*. Desde que assumiu sua atração por garotas para



seus pais e mais publicamente, seu círculo de amizades mudou pouco e, no que mudou, mudou pra melhor. O que mudou foi o fato de ter passado a conhecer mais pessoas dissidentes sexuais.

Para Júlia, o olhar de uma pessoa sobre outra não deveria se alterar relativamente à sua vivência erótica, mas a partir de suas ações, suas formas de se relacionar e tratar as pessoas. Isto é, julgam-se sim as pessoas, mas não as vendo como pessoas dissidentes sexuais, apenas vendo as pessoas como pessoas, cidadãs, seres humanos.

A partir daqui, finalizo o caráter romanesco desta pesquisa com um quadro comparativo de categorias de análise, que não é conclusivo desta pesquisa, mas aponta como se relacionam tais categorias com os esquemas de vulnerabilidade a que as participantes ficam sujeitas em seu encontro com a heteronormatividade. E, mais adiante, entro em uma análise mais profunda da articulação da homofobia, da invisibilidade e do desejo na vivência do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino.

Tabela Comparativa (pessoal)

Nome	Idade em 2010	Cor (raça)	Religião	Escolaridade	Classe sócio econômica	Territórios	Idade em que tomou ciência de / "despertou para" seu desejo erótico dissidente	Idade em que iniciou a vivência da dissidência erótica	Motivo do atraso (se houve)	Visibilidade da dissidência erótica de modo pessoal	Sente vergonha ou restrição pessoal quanto ao erotismo dissidente (em 2010)
<b>Milla</b>	48	Branca	Evangélica praticante (pouco)	Médio	Média-média	Morou em Assis e em uma cidade de 260 mil habitantes do Estado de SP	18	19	Invisibilidade	Não pública (assume, se questionada)	Vergonha
<b>Helena</b>	46	Parda	Católica praticante (pouco)	Univers. Incompleto	Média-média	Morou em um sítio em um município de 2,5 mil habitantes, perto de Assis e em Assis	9	13	Não se aplica	Pública (pessoas sabem)	Restrição
<b>Carla</b>	42	Branca	Evangélica praticante (pouco)	Médio	Média-baixa	Morou em um município de 15 mil habitantes perto de Assis e em Assis	17	36	Pessoal	Pública (pessoas sabem)	Não
<b>Solange</b>	34	Branca	Espírita	Univers. Completo	Média-média	Morou apenas em Assis	15	16-17	Pessoal	Pública (assumida)	Não
<b>Bárbara</b>	30	Negra	Ateia	Univers. Completo	Média-baixa	Morou em uma cidade de 480 mil habitantes do Estado de SP e em Assis	28	28	Não se aplica	Não pública (assume, se questionada)	Restrição
<b>Lívia</b>	29	Branca	Espírita crítica	Pós-Graduação	Média-alta	Morou em uma cidade de 200 mil habitantes do Estado de SP e em Assis	8	16-17	Pessoal / Invisibilidade	Pública (assumida)	Não
<b>Rafaela</b>	27	Branca	Evangélica não praticante	Médio	Média-baixa	Morou apenas em Assis	8	21	Família / Invisibilidade	Pública (pessoas sabem)	Não
<b>Aimée</b>	23	Negra	Espírita/Católica / Afro	Univers. Incompleto	Média-baixa	Morou apenas em Assis	14	15	Pessoal / Invisibilidade	Pública (assumida)	Não
<b>Alexandra</b>	20	Parda	Católica não praticante	Univers. Incompleto	Média-baixa	Morou em um sítio em município de 25 mil habitantes perto de Assis e em Assis	15	19	Pessoal / Invisibilidade	Pública (assumida)	Não
<b>Júlia</b>	19	Branca	Católica não praticante	Médio	Média-média	Morou apenas em Assis	12	16-17	Invisibilidade	Pública (assumida)	Não

Tabela Comparativa (interpessoal)

Nome	Visibilidade do Afeto (carinho)	Visibilidade do Erotismo (beijo na boca e além)	Religião da família	Aceitação da mãe		Aceitação do pai		Homofobia Familiar	Homofobia religiosa ou pastoral	Homofobia no espaço público
				Início	Em 2010	Início	Em 2010			
<b>Milla</b>	Apenas no privado e espaços de socialização LGBT	Apenas no privado	Evangélica praticante	Não	Não	Não se aplica	Não se aplica	Indiretas, exclusão, chantagem, vigilância, controle	"Conversa" com pastor	Não (invisibilidade)
<b>Helena</b>	Em público	Apenas no privado	Católica praticante	Não	Pouca	Não sabe	Sim	Indiretas, exclusão, chantagem	Tomar hóstia na comunidade vizinha	No trabalho (suspeita)
<b>Carla</b>	Em público com restrições da namorada	Apenas no privado e espaços de socialização LGBT	Evangélica praticante	Não	Sim	Não	Não	Agressão verbal do pai	No culto religioso, pastoral (pastor)	No trabalho, no shopping, na rua
<b>Solange</b>	Em público com restrições da namorada	Em público com restrições da namorada	Católica praticante	Não	Não	Não	Não	Agressão verbal e física do pai e da mãe, indiretas, exclusão, segregação, vigilância, controle	Indireta	Na escola, no trabalho e na rua
<b>Bárbara</b>	Apenas no privado e espaços de socialização LGBT	Apenas no privado e espaços de socialização LGBT	Católica / Espírita	Não sabe	Não sabe	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Não houve	No trabalho, no shopping
<b>Livia</b>	Em público com restrições da namorada	Em público com restrições da namorada	Católica / Espírita (pai ateu)	Não	Sim	Não	Pouca	Indiretas, exclusão, segregação, chantagem, vigilância e controle	Indireta	Escola, espaço de socialização noturno, no shopping, na rua
<b>Rafaela</b>	Em público com restrições da família	Em público com restrições da família	Evangélica praticante e radical	Não	Não	Não	Não	Verbal e física do pai e da mãe, exclusão, chantagem, vigilância, e controle.	No culto religioso	No trabalho
<b>Aimée</b>	Em público com restrições da namorada	Em público com restrições da namorada	Católica (pai)/ Espírita e Afro (mãe)	Sim	Sim	Não	Pouca	Indiretas, exclusão, segregação	Indireta	Na rua e na escola
<b>Alexandra</b>	Em público com restrições da namorada	Em público com restrições da namorada	Católica (pai ateu)	Não sabe	Não sabe	Não sabe	Acha que sim	Indiretas	Indireta	Na escola (suspeita)
<b>Júlia</b>	Em público com restrições da família	Apenas no privado e espaços de socialização LGBT	Católica praticante	Não	Não	Não	Não	Verbal do pai e da mãe, indiretas, exclusão, segregação, vigilância e controle	"Conversa" com o padre, grupo de jovens da Igreja	Na escola

## Resumo Comparativo das Narrativas

- a) A maioria das participantes tinha ensino universitário incompleto ou completo, ou alçavam a isso;
- b) As participantes tinha menos compromisso religioso que suas famílias de origem;
- c) Todas moravam em Assis, tendo mais da metade vindo de outros locais (6 de 10);
- d) A maioria tomou ciência de / “despertou para” seu desejo erótico dissidente antes da maioridade;
- e) O principal motivo de não vivenciar o erotismo dissidente assim que se deu conta do mesmo foi pessoal (“homofobia interiorizada”) ou por conta da invisibilidade;
- f) Quanto mais jovens, menos sentimentos de vergonha ou restrição pessoal a respeito da dissidência erótica surgiram;
- g) Quanto mais jovens, mais elas eram publicamente assumidas em sua dissidência erótica de modo pessoal, afetivo e erótico com as parceiras;
- h) É mais frequente a visibilização do afeto (carinhos, mãos dadas, abraço, olhares) que do erotismo (beijo na boca e outros comportamentos erotizados) no espaço público;
- i) As famílias menos religiosas, ou com religiões minoritárias (espírita e afro) parecem ser menos homofóbicas;
- j) A maioria das participantes reconheceu em suas histórias momentos de discriminação religiosa, no mínimo, indireta (ouvir que é pecado, errado, imoral), sendo que aquelas que vieram de famílias evangélicas ou católicas praticantes sofreram formas de discriminação religiosa ou pastoral mais incisiva;
- k) Todas as participantes que tiveram um mínimo de exposição pública de seu erotismo dissidente sofreram algum tipo de discriminação ou violência por esta exposição, por mínima que tivesse sido. Apenas Milla, que não se expressava nem afetiva nem eroticamente em nenhum espaço público, não sofreu discriminação homofóbica neste contexto.

## II – TECNOLOGIAS DE OPRESSÃO E NORMATIZAÇÃO DO EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS

### 2.1. Erotismo entre biocorpos femininos: entre o poder e o desejo

A ideia de *biopoder* foi desenvolvida por Foucault (1998) em suas reflexões sobre as práticas disciplinares que se voltavam para o corpo das pessoas nos séculos XVIII e XIX, para sua normatização e adestramento através das diversas instituições modernas em espaços de confinamento (a escola, a fábrica, o hospital, a prisão etc.), deixando-os aptos para a produtividade e fabricando modos de subjetivação necessários ao mundo moderno e capitalista.

À medida que o Estado passou a ocupar-se da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade, da mortalidade, da longevidade etc., um poder sobre a vida passou a ser exercido, ligado diretamente à formação das Ciências Humanas, como a medicina, a psiquiatria, a psicologia e a pedagogia. O conceito de *biopoder*, que apresenta este sufixo por ser uma poder que se exerce sobre a vida, agiria sobre o corpo-organismo, levando em conta seus processos biológicos. Segundo Rabinow e Dreyfus (1995), dentro da chamada sociedade disciplinar, esta ação sobre a vida produz um crescente ordenamento em todas as esferas sob o pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações, revelando uma ordem estratégica sem ser dirigida por ninguém e tendo a todos nela emaranhados.

Lembrado que política é a arte da negociação, podemos falar também em *biopolítica*. Temos o *biopoder* (estruturas e funções do poder) e a *biopolítica* (o que legisla de modos formais e informais sobre a ação do poder) agindo ainda por meio de mecanismos disciplinares sobre os corpos, e mecanismos regulamentadores sobre a população, mecanismos estes que não estão no mesmo nível, mas não se excluem estando articulados um com o outro. Assim, podemos entender a heteronormatividade como biopolíticas de manutenção da heterossexualidade.

Para melhor definir a *biopolítica* e o *biopoder*, trazemos a distinção que Deleuze fala sobre a passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle a partir da segunda metade do século XX, característica da contemporaneidade (DELEUZE, 1992). Segundo Deleuze – diferente do poder institucionalizado dos espaços de enclausuramento, característico das sociedades disciplinares – o controle se espalha em rede, formando um tecido social, e se exerce não apenas sobre os corpos e seus comportamentos, mas sobre as relações, sobre os modos de pensar, por modulações flexíveis e constantemente aperfeiçoáveis, tornando-se inlocalizável e difuso.

Ou seja, o controle está interpenetrado nos espaços, com a suposta ausência de limites espaciais definidos e da ação do tempo (a automatização de controle produzida pelos próprios corpos controlados), agindo em uma rede complexa. Por isso Deleuze (1992) diz que o cenário da sociedade de controle remete a mais alta perfeição da dominação, que toca tanto a fala como a imaginação, e que funciona como controle contínuo e comunicação instantânea. Porém, ainda segundo o autor, como nunca antes, todas as pessoas, as minorias, as singularidades foram potencialmente permitidas a tomar a palavra e elevar seu grau de liberdade.

Na sociedade de controle, as técnicas de poder sobre os corpos e sobre as populações passam a ser tema de discussão central da política, visando modificar o corpo, os comportamentos, as relações, os serviços, os discursos, os modos de existência e de subjetivação, e transformá-los, aperfeiçoá-los e produzir conhecimento sobre eles de modo a manipulá-los ainda mais. O *biopoder* e a *biopolítica* passam a gerir a vida em toda a sua extensão, organizando-a, vigiando-a, controlando-a e produzindo leis normalizadoras para regulá-la (e dentre essas leis, a lei de uma sexualidade regular), que são constantemente aperfeiçoadas, agindo em redes flutuantes e flexíveis.

A partir do século XVIII, uma grande rede discursiva, formada principalmente do discurso científico, passou a se exercer como ferramenta do *biopoder* e da *biopolítica*, no controle das sociedades, veiculando, estrategicamente, rituais, tradições e modelos em nome da saúde, da felicidade e da produtividade. De acordo com Foucault (1988), a partir desse momento, uma rede sutil de proliferação de discursos, saberes, prazeres e poderes sobre uma verdade sobre o sexo passou a funcionar, produzindo um dispositivo de controle sobre os indivíduos e as populações – o dispositivo da sexualidade, que para o autor corresponde a:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos [...] é isto um dispositivo: estratégias de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. (FOUCAULT, 1979, p. 244-246)

Especialmente a partir do início do século XIX, esse dispositivo passou a atuar exercido pela inventividade e produção de métodos e procedimentos de controle com o aparecimento das tecnologias médicas de sexo. Essa importância fundamental dada à sexualidade se deve ao fato de ela estar localizada “[...] exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (FOUCAULT, 2000, p. 300). A

partir das tecnologias de poder da disciplina (sobre os corpos individuais) e da regulamentação (sobre as populações) foram sendo produzidos corpos úteis e dóceis, servis aos interesses políticos e econômicos de dada sociedade – isto significa corpos agindo correspondentemente à sexualidade regular – aquela sexualidade exercida por um casal formado por um homem e uma mulher, a qual se acredita controlada pelas instituições do Estado, produtiva e higiênica (assim, reprodutiva e monogâmica).

Por essa importância dada à sexualidade, as relações entre pessoas de mesmo biocorpo foram entendidas de formas diferentes com o passar dos séculos. Até antes do século XIX, as pessoas podiam *ter* práticas afetivo-sexuais com outras de mesmo biocorpo (prática da sodomia, uma atividade pecaminosa ou criminosa à qual qualquer um poderia sucumbir), sem que isso configurasse uma identidade de gênero ou sexual:

Embora a homossexualidade tenha existido em todos os tipos de sociedade, em todos os tempos, e tenha sido, sob diversas formas, aceita ou rejeitada, como parte dos costumes e dos hábitos sociais dessas sociedades, somente a partir do século XIX e nas sociedades industrializadas ocidentais, é que se desenvolveu uma categoria homossexual distinta e uma identidade a ela associada. (WEEKS, 2000, p. 65)

A partir do século XIX, as pessoas passaram a ser categorizadas segundo suas relações e preferências eróticas. O termo *homossexual* foi cunhado pelo escritor austro-húngaro, Karl Maria Kertbeny (batizado como Karl-Maria Benkert) na Alemanha em 1869, publicada em manuscritos clandestinos, dirigidos ao governo alemão visando combater o Código penal 143 prussiano que criminalizava a prática erótica entre membros do mesmo biocorpo<sup>58</sup>. Kertbeny argumentava que não se podia criminalizar uma condição que ele acreditava ser inata e natural compartilhada por muitos homens de bem na história. O homossexual (juntamente com o heterossexual) é, portanto, uma criação moderna (KATZ, 1996).

A partir de 1886, o termo *homossexual* passou a ser utilizado pelas ciências médicas, porém não segundo um viés militante como originalmente, mas de cunho patologizante. O sexólogo alemão Richard von Krafft-Ebing, professor de Psiquiatria e Neurologia na Universidade de Viena, utilizou formalmente o termo em sua obra *Psychopathia sexualis with Especial Reference to Contrary Sexual Instinct: A Medico-Legal Study*, em 1886 e publicada em inglês, nos Estados Unidos, em 1893 (KATZ, 1996). De acordo com Katz (1996), Krafft-Ebing dizia que o desejo

---

<sup>58</sup> Apenas em 1994 a relação entre pessoas de mesmo biocorpo deixou de ser crime na Alemanha.

erótico por pessoas de biocorpo diferente (heterossexual) tinha como intuito a reprodução e, por ser implicitamente reprodutivo, era considerado normal e sadio, enquanto seu gêmeo (homossexual) seria patológico por não ser reprodutivo. Assim, o termo que surgiu de uma iniciativa militante de Kertbeny, com a ação do *biopoder* e da *biopolítica*, se tornou, em poucas décadas, signo de uma identidade patológica (HABOURY, 2003). Passando as relações entre pessoas de mesmo biocorpo de pecado e crime à doença, as práticas de regulação e disciplinarização da sexualidade começaram a atuar de modos específicos e diversos sobre as pessoas que passaram a ser chamadas naquele momento de *homossexuais* e sobre todos os corpos individuais e toda a população de modo a garantir a “sexualidade regular”.

Segundo Foucault (1979), em nossa sociedade, a sexualidade não é apenas aquilo que faz as pessoas se reproduzirem e tampouco terem prazer. Em nossa sociedade, o discurso sobre a sexualidade atribui uma “verdade” sobre o sujeito humano, na medida em que o discurso sobre a verdade é atravessado pela sexualidade. Ou seja, segundo este ponto de vista, o discurso sobre a sexualidade diz quem você é, se é homem ou mulher ou um dissidente. E se é um dissidente, se é doente, se é pecador, se é criminoso. Se for homem ou mulher, se é normal ou anormal, ou ainda, como nos fará ver Rubin (1989) se é superior ou inferior; se merece respeito ou difamação; ou se é digno de pena ou de destruição; se é “bom” ou “mau”, “certo” ou “errado”, “sublime” ou “animal”, se é “puro” ou “nefasto”.

A finalidade de colocar em funcionamento estes regimes de verdade não foi propriamente a de reprimir as sexualidades. Ao contrário, como uma prática muito mais poderosa, tratou-se de instaurar modos hegemônicos de sexuação, de prazeres, de práticas sexuais, normalizando algumas expressões sexuais em detrimento de outras. Portanto, o objetivo de dizer a “verdade” sobre o sexo está na vigilância, no controle e na produção de normativas sobre a sexualidade que garantissem sua regulação. Para isso, era preciso que se falasse, que se confessasse as verdades sobre o sexo, produzindo regimes de verdade. O que antes se fazia nas confissões instauradas pela Igreja Católica, mais recentemente passou a ser feito pelas ciências investigativas como a Medicina, a Psicologia e a Pedagogia, produzindo assim incitações, manifestações e valorizações dos discursos sobre o sexo. “A tese de Foucault é que a sexualidade foi inventada como um instrumento-efeito na expansão do biopoder” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 185).

Para Foucault, o poder consiste em manifestações provenientes de relações de força, ampliando para muito além do aparelho do Estado – pode-se dizer que este está inserido nas malhas de poder, e nunca o contrário (FONSECA, 1995). A operacionalidade das relações de força se



caracteriza muito mais pela produtividade que pela repressão, por isso, vemos nos estudos de Foucault, que a ação estratégica do poder enfoca mecanismos produtores de ideias, palavras e ações. Muito mais que os efeitos de proibição, do não falar, do inibir, do restringir, do fazer ouvir, as relações de força que se definem pela suscitação, a incitação e o fazer falar. Ou seja, mais que proibitivo, o poder é produtivo. Por isso, produzir a verdade (sobre a sexualidade), ao invés de apenas reprimir as dissidências da sexualidade regular se tornou muito mais eficaz em termos de controle da população. A verdade se instaura nos modos de subjetivação não sendo mais preciso um agente externo que controle o sujeito. O próprio sujeito (assujeitado) passa a se controlar segundo as normativas do poder.

Deleuze concorda com Foucault (1988) em sua afirmação sobre a característica produtiva do poder:

[...] os dispositivos de poder não se contentam em ser normalizantes, mas tendem a ser constituintes (da sexualidade). Eles não se contentam em formar saberes, mas são constitutivos da verdade (verdade do poder). Já não mais se referem a ‘categorias’, apesar de tudo negativas (loucura, delinquência como objeto de confinamento), mas a uma categoria dita positiva (sexualidade)<sup>59</sup>. (DELEUZE, 1995, p. 4)

Contudo, ainda que concorde com o caráter produtivo do poder, Deleuze (1995) afirma seus efeitos repressivos, pelo menos como implicação de uma causa produtiva. Ele exemplifica falando sobre o procedimento de assentar toda a sexualidade sobre a redutibilidade do ‘sexo’:

Mesmo que os procedimentos desse rebatimento não sejam repressivos, o efeito (não ideológico) é repressivo, uma vez que os agenciamentos são rompidos não só em suas potencialidades, mas em sua microrrealidade. Desse modo, os agenciamentos só podem existir como fantasmas, que os mudam ou os desviam completamente, ou como coisas vergonhosas... etc.<sup>60</sup> (DELEUZE, 1995, p. 8)

A criação das categorias homossexual e heterossexual instituiu, assim, uma “norma ao redor da qual as pessoas assim definidas eram constringidas, até bem recentemente, a viver suas vidas” (KATZ, 1996, p. 68), bem como instituiu uma patologia com sentido de interioridade àqueles

<sup>59</sup> Minha versão do original em espanhol: “[...] los dispositivos de poder ya no se limitan a ser normalizadores, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (verdad del poder). Ya no se refieren a ‘categorias’, negativas a pesar de todo (locura, delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad)”.

<sup>60</sup> Minha versão do original em espanhol: “[...] aunque los procedimientos de este movimiento no son represivos, el efecto (no-ideológico) es represivo, en tanto que las disposiciones se rompen, no sólo en sus potencialidades, sino en su micro-realidad. Entonces ya sólo pueden existir como fantasmas, que las cambian y las distorsionan completamente, o como cosas vergonzosas... etc”.

dissidentes desta norma. O que antes foi diagnosticado como apenas uma qualidade do desejo erótico (heterossexual, bissexual e homossexual) produziu uma identidade com características específicas.

A partir de seu efeito produtivo, o *biopoder* e a *biopolítica* moldam a forma como assumimos os processos de subjetivação. A mesma produção de subjetividade que instituiu a ideia de identidade de gênero (homem e mulher) no século XVIII relacionada à distinção dos sexos e dos gêneros, fez-se em relação ao advento da medicina do século XIX no âmbito da sexualidade. Do mesmo modo que se instituiu o sistema sexo/gênero, também foram sendo produzidas categorias de desejos, erotismos e outras identidades de gênero e sexuais “normais” e “anormais”, formando uma grande hierarquia (RUBIN, 1989).

As mesmas tecnologias de gênero (LAURETIS, 2000) difusas que nos produzem homens e mulheres e, como norma, produzem compulsoriamente a heterossexualidade, os imperativos biológicos de parentesco e a obrigatoriedade do matrimônio, fazem parte do dispositivo da sexualidade. Esse dispositivo é a grande ferramenta de que o *biopoder* e a *biopolítica* se utilizam para a manutenção do controle sobre os corpos e as populações de modo que todos se adéquem a uma sexualidade regular, ou, no mínimo, que a tenham como referência de sanidade, santificação, naturalidade, moralidade e normalidade, naturalizando e reificando o sistema sexo / gênero / desejo / práticas sexuais em acordo com a heteronormatividade. As figuras que compõem a dissidência desta normativa passam a ser entendidas como monstruosidades ou como abjetas<sup>61</sup>, produzindo toda forma de exclusão.

Foucault (2003), em *A Ordem do Discurso*, vai falar sobre três procedimentos de exclusão que funcionam em nossas sociedades: a interdição, a segregação e a vontade de verdade, sendo que o último deles remonta aos dois primeiros, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los. Observamos nas Narrativas de Histórias de Vida das participantes que a interdição e a segregação são bastante presentes como tentativa de oprimir a experiência do erotismo dissidente, mas que a vontade de verdade, ou seja, a ação de discursos revela-se como o grande agente da exclusão. A vontade de dizer o discurso verdadeiro coloca em jogo o desejo e o poder e, de acordo com Foucault, apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre outros discursos uma espécie de pressão, um poder de coerção.

As Narrativas de Histórias de Vida apresentam exemplos claros da ação do discurso. Para alguns pais das participantes, inclusive os meus, as justificativas deles sobre a vivência do erotismo

---

<sup>61</sup> Cf. p. 54.

dissidente se sobrepunham ao nosso próprio discurso ao falarmos sobre nosso erotismo. Para eles, havia: influência de mulheres dissidentes sexuais (éramos Maria-vai-com-as-outras) ou uma rebeldia (vendo a dissidência erótica como um modismo); alguma disfunção hormonal ou algum trauma psicológico (buscando algum aparato científico); almas conduzidas pelo demônio (arguindo pela fundamentação no discurso religioso). Ou seja, para todos eles, não éramos verdadeiramente dissidentes sexuais, mas algo causou isso, e nem mesmo nosso próprio discurso e afirmação legitimava nosso erotismo. Os discursos deles (“popular”, “científico”, “religioso”) desautorizavam o nosso próprio discurso, que era o discurso do desejo. Foucault pontua:

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como a sociedade de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas ela também é reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído [como, atualmente, através da mídia e do marketing]. (FOUCAULT, 2003, p. 17)

De acordo com o autor, essa vontade de verdade é a de que menos se fala, mascarada pelo que é entendido como a própria verdade. A vontade de verdade é “uma prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto a ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade [...]” (FOUCAULT, 2003, p. 20). Navarro-Swain (2008) aponta para uma *política do esquecimento*, na qual se produz uma verdade (sobre a sexualidade), faz-se esquecer de que esta verdade foi uma criação e naturaliza-se essa verdade como se ela fosse algo dado, e não produzido. Sobre isso, lembramos com Nietzsche (2009), em sua crítica a moral, que o ato de esquecer não é uma simples força inercial, mas uma ação ativa, inibidora e positiva no mais rigoroso sentido. Segundo o filósofo, o esquecimento é “uma espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” (NIETZSCHE, 2009, p. 19). Que seria de nós se recordássemos que as normas sob as quais vivemos e as existências sobre as quais nos afirmamos são ficções criadas por nós mesmos?

Foucault (2003) também fala de outros procedimentos internos de exclusão, sendo o discurso ele mesmo: princípios de classificação, ordenação, distribuição, que compõem os textos

religiosos, jurídicos, literários, e científicos. Esses discursos, que tem papel positivo e multiplicador, mas de função restritiva e coercitiva, são as:

[...] narrativas que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza [...] os discursos que ‘se dizem’ no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que o pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que indefinidamente, para além da sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e ainda estão por dizer. (FOUCAULT, 2003, p. 23)

Relativamente a este estudo, podemos considerar que a situação estratégica de ação do *biopoder* e da *biopolítica* sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino age pelo sexismo, e em atinência e se apoiando no casal heterossexual monogâmico, institucionalizado pelo casamento e em planejamento de formação familiar com filhos. A pirâmide erótica de Rubin (1989) é expressiva neste aspecto quando nos aponta que no topo do reconhecimento está este casal e, à medida que se desce à base da pirâmide, perdendo as características desta normativa, perde-se a respeitabilidade, acesso a bens de serviço de qualidade, possibilidades de emprego, e inclusive perde-se contato social e interação humana (amizades e família) ao se aproximar da abjeção.

A rigidez da atribuição de papéis e identidades de gênero, o androcentrismo e a heteronormatividade são as táticas do *biopoder* e da *biopolítica* sem estrategistas definidos, visando à manutenção de uma ordem da sexualidade humana. São essas estratégias de manutenção da ordem sexual que funcionam na produção dos processos de exclusão, é no interstício, no espaço de onde os modos de subjetivação envolvidos circulam, no qual acontece o jogo de forças e as relações de dominação. É assim que as normas baseadas em regimes de verdade são “inseridas na lei civil, nos códigos morais, nas leis universais da humanidade, que tentam prevenir o homem contra a violência supostamente existente na ausência das coerções impostas pela civilização” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 123). Porém, estes jogos de poder são os próprios meios pelos quais a dominação avança.

Os(as) dissidentes da norma, em uma ampla e descentralizada rede de poderes, por meio da interdição, da segregação e pela atribuição de regimes de verdade sobre eles são inseridos na categoria de inferiores na pirâmide hierárquica das sexualidades (RUBIN, 1989). Guattari e Rolnik (1996, p. 41) também afirmam que:

É como se a ordem social para se manter tivesse que instaurar, ainda que da maneira mais artificial possível, sistemas de hierarquia inconsciente, sistemas de escalas de valor e sistemas de disciplinarização. Tais sistemas dão uma consistência subjetiva às elites (ou às pretensas elites) [podemos considerar também as ‘elites’ da pirâmide erótica de Rubin (1989)], e abrem todo um campo de valorização social, onde os diferentes indivíduos e camadas sociais terão que se situar. Essa valorização [...] se inscreve [...] contra todos os modos de valorização do desejo, todos os modos de valorização das singularidades.

Tal como apontam Rabinow e Dreyfus (1995), em seu trabalho sobre Foucault, para o bom funcionamento do *biopoder*, é preciso tratar os seres humanos como objetos a serem moldados, ignorando, minimizando e silenciando progressivamente sua dimensão significativa por meio de técnicas e táticas – é preciso que eles entrem em constantes processos de individuação (ou normatizadores) e que os processos de singularização sejam barrados. A “padronização da operação, da eficácia e a redução de significação necessitam uma aplicação constante e regular. [...] todas as dimensões de espaço, tempo e movimento devem ser codificadas e exercidas incessantemente” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 170). Essa padronização codificada e exercida são efeitos da produtibilidade do *biopoder*, gerados pela repetibilidade dos discursos e dos atos performáticos dos regimes de verdade (produzindo hierarquias fictícias) sobre as diversas formas existência, instaurando normas, enquadrando formas específicas de existência aceitas dentro do sistema hegemônico da heterossexualidade que não levam em conta a economia legítima do desejo.

Porém, o poder produz as dissidências para que possa exercer a disciplina, controle e regulação sobre elas. Tal como afirma Deleuze (1988, p. 101), “o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder [de modo que] os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência”. Muito além da norma, existem as repetições descontextualizadas do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais heteronormativo, consideradas enquanto “performatividades *queer*” (BUTLER, 1993, 2000, 2003a). Destas emergem práticas que interrompem a reprodução dos padrões de gênero e sexuais, abrindo espaço para produção de micropolíticas de resistências (contra-discursos e contra-poderes), mesmo que a maioria das pessoas siga em maior ou menor medida as normativas hegemônicas. Contudo, a instauração de resistências é o desejo podendo fluir sem direcionamentos, sem moldagens, sem afunilamentos, correndo apenas por sua ética, afinal, “o desejo só pode ser vivido em vetores de singularidade” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 47).

Deleuze (1995) dirá, complementando a teoria foucaultiana, que é o desejo, e não o poder, que agencia o campo social. Segundo ele, os dispositivos de poder se acham produzidos por esses

agenciamentos ao mesmo tempo em que os esmagam. O desejo circula em agenciamentos heterogêneos em uma espécie de simbiose, une-se aos agenciamentos, havendo um cofuncionamento. São tais agenciamentos de desejo que produzem os dispositivos de poder, dentre eles o dispositivo da sexualidade. Na composição do dispositivo da sexualidade, as linhas de desejo dissidentes são linhas objetivas que atravessam uma sociedade, na qual a dissidência instala-se aqui ou ali para fazer um circuito, uma recodificação. Em linhas gerais, o poder androcêntrico e heteronormativo está em todas as esferas cotidianas. É por isso que as “minorias” não podem ser vistas como fora do dispositivo, elas são criadas dentro deste mesmo dispositivo pelos agenciamentos de desejo – é o que nos permite ver dissidentes sexuais e de gênero homofóbicos, negros racistas, mulheres machistas etc.. Tal como Guattari afirma, “o que faz a força da subjetividade capitalística é que ela se produz tanto ao nível dos opressores, quanto dos oprimidos” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 44).

“Em suma, não seriam os dispositivos de poder que agenciariam ou que seriam constituintes, mas os agenciamentos de desejo é que disseminariam formações de poder segundo uma de suas dimensões. [...] o poder é uma afecção do desejo<sup>62</sup>” (DELEUZE, 1995, p. 7). Eu poderia dizer, então, que o poder heteronormativo provém de agenciamentos de desejos heterogêneos, desejos estes que, em contato com a diferença e capturados pelo dispositivo da sexualidade, passariam a ser caracterizados como: desejo de apropriação dos espaços, desejo de colonização, desejo de dominação, desejo de autoridade, desejo de categorização, desejo de homogeneização, de hierarquização e de opressão.

Assim, Deleuze (1995, p. 8) afirma o primado do desejo sobre o poder, sendo que os dispositivos de poder “não esmagam o desejo como um dado natural, mas as pontas dos agenciamentos de desejo<sup>63</sup>”. Podemos junto com Deleuze (1995) afirmar que em uma sociedade tudo está em constante processo de desterritorialização e reterritorialização, justamente porque estamos a todo o momento produzindo encontros e porque a vida é um grande plano de imanência do desejo. Segundo Peixoto Junior (2004, p. 124), “o desejo é entendido como uma resposta produtiva à vida, cuja força e intensidade se multiplicam no curso de uma troca com a alteridade”.

A partir dessa reflexão, entendemos que o desejo não tem uma direção específica e tampouco é desejo de um objeto. O desejo é processual. A partir dos estudos foucaultianos e

<sup>62</sup> Minha versão do original em espanhol: “En resumen, los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones. [...] el poder es una afección del deseo”.

<sup>63</sup> Minha versão do original em espanhol: “no aplastan el deseo como dato natural, sino los puntos de disposición del deseo.”

deleuzeanos, apreendemos que o que nos faz crer que o desejo seja desejo de algo, ou em direção a algo ou alguém, é o fato de que o desejo, neste caso, foi capturado pelo dispositivo da sexualidade, de modo que, a partir dos discursos que são produzidos pelo dispositivo, passamos a crer que o desejo seja hetero, homo ou bissexual. É assim que podemos afirmar que o desejo é pré-gênero, pré-sexo, pré-orientação sexual. O desejo só passa a ser categorizado como erótico, homossexual, masculino, feminino etc. depois de entrar no dispositivo de poder da sexualidade. Segundo Guattari, o questionamento da vida cotidiana é uma das possibilidades de revolução molecular que cria mutações na subjetividade das pessoas e dos grupos sociais.

A ideia de revolução molecular diz respeito a todos os níveis: infrapessoais (o que está em jogo no sonho, na criação, [sonhos, nos sistemas de percepção, de valor, de modos de memorização, orgânicos, fisiológicos] etc.); pessoais (por exemplo, as relações de autodominação, aquilo que os psicanalistas chamam de Supergo). E interpessoais (a invenção de novas formas de sociabilidade na vida doméstica, amorosa, profissional, na relação com a vizinhança, com a escola, etc. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 46)

E é a partir daqui que podemos começar a buscar respaldos teóricos sobre o que vimos nas histórias de vida de Milla (48), Helena (46), Carla (42), Solange, Bárbara (30), Rafaela (27), Aimée (23), Alexandra (20), Júlia (19), e a minha (29), vendo como a vontade de potência dessas vidas se exercia como uma força disruptiva do discurso hegemônico e como se instauravam pequenas revoluções moleculares em níveis diferentes e em momentos diferentes de suas existências (bem como também o desejo era constantemente recapturado pelos modos de subjetivação calcados no dispositivo da sexualidade).

## 2.2. Expressões desejanter e tecnologias de gênero

Na experiência de vida das participantes da pesquisa, pudemos elucidar momentos em que o desejo enquanto vontade de potência se exercia, ainda pré-discursivamente, produzindo estados de existência incompatíveis com as determinações do *biopoder* e da *biopolítica*.

As lembranças da infância de experiências dissidentes da heteronormatividade foram recorrentes nas falas das participantes. Aimée (23), Júlia (19), Alexandra (20) e eu (29), durante a infância, tínhamos afinidades com um território o qual fomos entender já nos primeiros anos de vida com o título de “masculino”, tendo tido preferência por roupas “de menino”, e somadas a nós, mais Milla (48) e Helena (46) que também preferiam brincadeiras e brinquedos “de meninos” (carrinhos, bolinhas de gude, bola, pipa). Ademais, em brincadeiras com outras meninas nas quais eram formados pares românticos, Milla (48), Helena (46), eu (29), Rafaela (27) e Aimée (23) tivemos em comum a experiência de fazer recorrentemente o papel masculino (sendo o marido ou o namorado), inclusive dando beijos na boca das coleguinhas – muitas vezes reconhecendo o erotismo e o prazer com estas brincadeiras, bem como logo ficando cientes da proibição dessas experiências. E Bárbara (30) traz a lembrança de mensagens cifradas de sua mãe de proibição do contato mais íntimo com uma amiguinha da infância (por brincar no colo da amiguinha), do que ela só foi entender os fundamentos depois de adulta.

Carla (42), Solange (34), Alexandra (20) e Júlia (19) não mencionaram sobre brincadeiras infantis com amiguinhas, tendo falado de sua atração por garotas a partir da adolescência (por volta dos 14 anos), mas as três últimas também circularam em performatividades e estéticas masculinas no período da adolescência: Solange vestia coturnos e calças rasgadas, brigava na rua; Alexandra fazia karatê, Júlia, no momento em que foram realizadas as entrevistas, apresentava uma estética masculina clara em seu modo de vestir e corte de cabelo; e as três jogavam futebol. É interessante ver como os esportes são referência para as jovens que estão buscando vivenciar o erotismo dissidente. No basquete e no futebol (ou futsal), principalmente, várias participantes disseram encontrar possíveis parceiras ou com quem se identificar pela dissidência erótica. E finalmente, Bárbara, que sempre foi esteticamente feminina correspondendo aos padrões de feminilidade heterossexual, não apresentava uma postura nem de delicadeza e menos ainda de submissão ao masculino.

A masculinidade entre pessoas de biocorpo feminino é associada à dissidência erótica há séculos (DOVER, 1994). A rígida oposição entre os gêneros faz crer que a masculinidade pressuponha a atração erótica pelo feminino, deste modo, mesmo a masculinidade exercida por



mulheres daria a entender que seus agentes se direcionariam de modo desejante a outras mulheres (TOLEDO, 2008). E tais pressupostos acabavam por entrar em acordo com as teorias acadêmicas acrílicas sobre este aspecto.

A título de ilustração, temos na Psicologia que muitas teorias tradicionais, baseadas especialmente na psicanálise freudiana, se interessaram pelo estudo deste “fenômeno” da masculinidade em biocorpos femininos (FREUD, 1925/1976). É também interessante pensarmos que três dentre as dez participantes da pesquisa tinham rejeição a roupas femininas, mais duas delas preferência por brinquedos e brincadeiras “de menino”, ou seja, pelo trânsito no território da masculinidade na infância, e mais cinco participantes exerciam performances e apresentavam estéticas masculinas na adolescência. Ainda, quatro erotizavam as brincadeiras de infância. Isso nos levaria a fazer uma análise superficial e pensar que Freud estivesse certo em relação à resolução do Complexo de Édipo para as meninas que entrassem em um complexo de masculinidade, direcionando sua libido para a imagem materna e tendo como fim a vivência do erotismo dissidente, o que Freud chamava de “inversão”. Freud (1925/1976, p. 313-314) disse:

Aqui, aquilo que foi denominado de complexo de masculinidade das mulheres se ramifica. Pode colocar grandes dificuldades no caminho de seu desenvolvimento regular no sentido da feminilidade, se não puder ser superado suficientemente cedo. A esperança de algum dia obter um pênis, apesar de tudo, e assim tornar-se semelhante a um homem, pode persistir até uma idade incrivelmente tardia e transformar-se em motivo para ações estranhas e doutra maneira inexplicáveis. Ou, ainda, pode estabelecer-se um processo que eu gostaria de chamar de ‘rejeição’, processo que, na vida mental das crianças, não aparece incomum nem muito perigoso, mas em um adulto significaria o começo de uma psicose. Assim, uma menina pode recusar o fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que realmente possui um pênis e subsequentemente ser compelida a comportar-se como se fosse homem. As consequências da inveja do pênis, na medida em que não é absorvida na formação reativa do complexo de masculinidade, são várias e de grande alcance. Uma mulher, após ter-se dado conta da ferida ao seu narcisismo, desenvolve como cicatriz um sentimento de inferioridade. Quando ultrapassou sua primeira tentativa de explicar sua falta de pênis como uma punição pessoal para si mesma, e compreendeu que esse caráter sexual é universal, ela começa a partilhar do desprezo sentido pelos homens por um sexo que é inferior em tão importante aspecto, e, pelo menos no sustentar dessa opinião, insiste em ser como um homem.

É pela difusão dessas teorias que vemos o aparecimento de termos acusatórios tomados como descritivos ou até mesmo identitários nas Narrativas das participantes, como no caso de Aimée (23) e no meu (29), que antes mesmo da percepção de nossos desejos eróticos por pessoas de mesmo biocorpo, já éramos chamadas de “sapatão” ou “Maria-João” nos nossos círculos sociais por

gostarmos de atividades masculinas ou também receber o título de “estranha”, como ocorreu com Alexandra (20) por jogar bola e fazer karatê, obviamente, todos estes termos trazendo a tona o título de ‘homossexual’. O nome do desejo vem se criando a partir da injúria – imposição de um constrangimento (ERIBON, 2008) – sobre uma identidade imposta (sapatão, mulher-macho), até ficar claro, geralmente na adolescência, de que se trata de “homossexualidade”.

Contudo, não podemos incorrer a esse reducionismo simplista das teorias ortodoxas da Psicanálise. Primeiro, porque, como vimos, não podemos reduzir o desejo a uma unidade dialética de uma lei repressiva. Segundo porque basta a observação para sabermos que a masculinidade não é inerente às pessoas de biocorpo masculino, mas incutida, forçada, incorporada e “encorpada” nos nascidos de biocorpo masculino por uma obrigação social não dita, mas óbvia, do mesmo modo que é interdita às mulheres. Mesmo assim, mulheres em todas as culturas, independente da forma como vivenciam o erotismo, exercem atividades ditas masculinas e apresentam-se em performatividades e estéticas ditas masculinas. Ainda, a masculinidade é variável de cultura a cultura e de tempo histórico a tempo histórico, de modo que era inimaginável que mulheres usassem chapéu e gravata e participassem da política em alguns períodos de nossa história. Até concepções pessoais sobre a masculinidade e a feminilidade podem ser variáveis de pessoa a pessoa de um mesmo meio social. Sabemos também que nem todas as mulheres dissidentes sexuais são masculinas ou tiveram “identificação” com o masculino em qualquer período de suas vidas – sendo muitas delas femininas inclusive segundo os padrões de gênero heteronormativos.

O que sabemos é que a instituição do gênero no corpo se dá por automatismos em nossos modos de subjetivação. Algumas pessoas de biosexo feminino não absorvem todas as tecnologias de gênero que produzem a feminilidade em seus modos de subjetivação, e permitem que os fluxos de desejo direcionem-se a espaços “proibidos” (como a masculinidade para as mulheres), e acabam por absorver outras coisas que as tornam pessoas diferentes. Não se trata de uma inversão, como a Psicanálise diz sobre as mulheres dissidentes sexuais, mas de uma absorção de outras tecnologias de gênero. Aí se instala a questão: porque algumas participantes não assimilaram as mesmas tecnologias de gênero que a maioria das mulheres? E, além disso, porque, já desde jovens, recusavam muitas próteses e tecnologias de gênero que conduziriam à feminilidade? Talvez não seja possível entender porque os processos ocorrem de um ou de outro modo, pois isso se trata da expressão dos fluxos de desejo como vontade de potência – a mais autêntica complexidade do ser humano. Como vimos, o desejo não se dá pela falta, mas pelo excesso e a permissividade pessoal dessas participantes ao território da masculinidade foi o que as fez acessar outras tecnologias de

gênero que para muitas mulheres são impensáveis. Talvez houvesse apenas mais desejo que poder heteronormativo sobre seus corpos. Ou, talvez, heteronormatividade demais sobre o corpo da maioria.

Sobre isso, basta aqui entender que existe uma ditadura da feminilidade imposta às mulheres, o que não as impede de produzir modos outros e múltiplos de criar suas existências. Ademais, a permissividade ao território masculino não exclui a experiência da feminilidade. A feminilidade que atravessa os modos de subjetivação de “mulheres masculinas” acaba por conduzi-las a sensibilidades outras que não na estética e na performance de gênero esperada da mulher heterossexual, mas em outros lugares, como na escolha da profissão, em características da personalidade, em preferências e gostos etc., ou muitas vezes até esquecida das linhas de possíveis de suas existências tal qual exige-se das pessoas de biocorpo masculino.

O que explicaria a alta incidência de performatividades e estéticas masculinas entre as participantes que vivenciam o erotismo dissidente (que no momento da pesquisa eu classificaria como 3 estética e performaticamente “mais masculinas”, 3 “mais femininas” e 4 “nem masculinas nem femininas”) poderia ser justamente o fato de que são elas que mais se colocam visíveis e têm mais autonomia de expor sua dissidência erótica (por exemplo, tendo sido mais disponíveis à pesquisa que aquelas que assumem estéticas e performances femininas). Também, podemos pensar que pessoas de biocorpo feminino dissidentes sexuais são menos afetadas por uma normativa de feminilidade heterossexual, permitindo-se a viver mais em acordo com seus desejos (de brincar de bola e de boneca, de vestir saias e usar boné) e menos em acordo com as exigências da feminilidade de infância (apenas brincar de boneca, apenas vestir saias) ou atrativa aos homens (unhas pintadas, roupas justas, maquiagem etc.). Portanto, menos capturadas pelos processos homogeneizantes da feminilidade heterossexual permitindo-se viver em vários momentos de suas vidas em acordo com os desejos interditos.

Com isso, vemos que as relações com os brinquedos e brincadeiras de infância podem ser vistas como verdadeiras próteses e tecnologias de gênero. Segundo Haraway (2009) e Preciado (2009), a prótese é semiótica, é produção de significado dos corpos visando uma comunicação carregada de poder. Do mesmo modo que os brinquedos e as expressões masculinas das brincadeiras de infância admitidas por essas meninas produziam o significado da dissidência de gênero e, conseqüentemente, a dissidência erótica, carregadas do poder subversivo do desejo, recebiam, em contraponto, um poder repressivo dessas expressões através da produtividade de uma feminilidade chamada de “adequada” aos seus corpos, baseadas em uma moral heteronormativa.

Nietzsche (2009) afirma que necessitamos criticar os valores morais, verificando se os juízos de valor que criamos obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do ser humano, se são indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida, ou se, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida. Ou seja, o autor levanta a hipótese (com a qual concordo) de que “a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo [humano]<sup>64</sup>” (NIETZSCHE, 2009, p. 04). A partir disso, o autor alega a necessidade da realização de uma genealogia dos valores morais, elucidando como discursos e instituições (como a Psicologia ou a Religião) esforçam-se na tarefa de criar um apequenamento do homem criando o sujeito do ressentimento, o sujeito da moral escrava, produzindo uma verdadeira desvalorização da vida. Tal como aponta Deleuze (1988, p. 114):

[...] nós esquecemos rapidamente os velhos poderes que não se exercem mais, os velhos saberes que não são mais úteis, mas, em matéria de moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem mesmo cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas. (DELEUZE, 1988, p. 114)

Percebemos que tecnologias de opressão e normatização do erotismo dissidente envolvem todas as brincadeiras e performatividades dissidentes de gênero desde a infância, mesmo sem a enunciação de um discurso direto. De algum modo, ainda que sem a consciência do desejo erótico e em sendo nada dito a respeito do erotismo dissidente, todas as participantes, em algum momento, geralmente sem serem advertidas, souberam que beijar as amiguinhas na boca ou se expressar de formas erotizadas com elas era algo proibido, que tinha que ser em segredo e longe dos adultos, o que é bastante expressivo nos beijos secretos, na mão em regiões eróticas do corpo debaixo de cobertas ou de mesas, e na fala confusa da mãe de Bárbara (30) em pedir que a filha não brincasse com a amiguinha “daquele jeito” (no colo da amiga).

Assim, vemos que o desejo (no caso, relacionado a experiências estéticas ou performáticas de gênero) aparece antes dos marcadores sociais da diferença, assim, antes da instituição do sexo e do gênero nos corpos, pois o desejo é criatividade em potência. Antes de qualquer identidade de gênero ou sexual, antes de uma vivência do erotismo nominada, antes de ser homem ou mulher, o desejo já existe e movimenta a vida. É sua captura pelos dispositivos de poder que os traduzem em desejo de algo, desejo de ser algo, desejo de tornar alguém algo (o que se inicia na instituição do

---

<sup>64</sup> No original, Nietzsche faz uso da palavra ‘homem’, no lugar de onde inseri ‘humano’, por eu entender ser menos sexista.

nosso sexo ainda na barriga de nossas mães “é uma menina!”). É com isso que podemos falar sobre a ética do desejo, e lembrar por toda a leitura deste trabalho, o que Chauí (1999, s.p.) já dizia sobre a ética:

[...] uma ação só será ética se consciente, livre e responsável e será virtuosa se realizada em conformidade com o bom e o justo. A ação ética só é virtuosa se for livre e só o será se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior do próprio agente e não de uma pressão externa. Evidentemente, isso leva a perceber que há um conflito entre a autonomia da vontade do agente ético (a decisão emana apenas do interior do sujeito) e a heteronomia dos valores morais de sua sociedade (os valores são dados externos ao sujeito).

Chauí (1999, s.p.) complementa que “a ação só é ética se realizar a natureza racional, livre e responsável do sujeito e se este respeitar a racionalidade, liberdade e responsabilidade dos outros agentes, de sorte que a subjetividade ética é uma intersubjetividade socialmente determinada”. Deste modo, podemos dizer que exercer uma ética do desejo é fazer da fluidez do desejo um ato livre, consciente e responsável, e não manipulado por um discurso de disciplinarização e regulação, portanto, de controle normativo, restringindo e apequenando a vida.

O desejo é pré-discursivo, e quando este produz modos de existência incompatíveis com as determinações do *biopoder* e da *biopolítica*, o que se instala sobre o desejo são discursos e práticas discursivas produzindo normas e moldando esses modos de existência. Os dissidentes, então, são interpelados pelos procedimentos de exclusão. A captura da potência do desejo produz uma tendência de enfraquecimento que limita o mesmo à repetição do normativo, como se desejos esperados fossem construídos pela eficiência dos processos normativos, produzindo desejos de norma, normas do desejo.

### 2.3. A dobra subjetiva da homofobia: tecnologias de opressão e normatização

No âmbito da sexualidade e da produção de identidades sexuadas e generificadas, o termo atualmente utilizado para o efeito violento (as produções de subjetivação e os comportamentos negativos dela consequentes) da força heteronormativa que atua sobre os agenciamentos de desejo intencionando que este passe a se adequar às normativas da sexualidade é *homofobia*, um efeito discursivo que produz e é produzido pelos processos de exclusão (FOUCAULT, 2003).

Diante das problematizações sobre poder e desejo, buscamos Deleuze (1988) para nos distanciar de uma visão individualista, buscando teorizar como essas instâncias parecem “entrar” em nossos modos de subjetivação, dando a entender que partem de nós mesmos, que são naturais, que se produzem em nossa individualidade. Este modo de entender o poder e o desejo como “interior” produziu, por exemplo, o conceito de homo“fobia”, sugerindo existir um pânico “natural” diante da dissidência erótica, quando em verdade a homofobia se aproxima mais de processos de subjetivação baseados em um sistema de prazer (de hierarquia, de opressão, de superiorização). O que poderíamos considerar se aproximar da ideia de “fobia” seria a insegurança aterrorizante de se igualar ao abjeto, ao temor deste abjeto nos coconstituir. E não devemos ter a ilusão de que a abjeção não está em cada um dos sujeitos modernos, pois tanto a norma como a abjeção nos coconstitui a partir da “dobra” da subjetivação. Essa dobragem que constitui a subjetividade irá se fixar a depender do plano de intensidade e de violência pela qual são impostas as significações.

Tal como Deleuze (1988) aponta no título de seu texto, as dobras seriam “o lado de dentro do pensamento”. A dobra exprime o caráter coextensivo do “dentro” e do “fora”. Esse “lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras” (DELEUZE, 1988, p. 104), e são essas dobras que “constituem um lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora” (DELEUZE, 1988, p. 104).

O conceito de dobra fundado por Deleuze (1988) exprime a invenção de diferentes formas de relação consigo e com o mundo em determinado período (época, contexto, situação) e ao longo do tempo. Por isso, os modos de subjetivação que produzem a homofobia enquanto tal são consequência da modernidade (da industrialização, do crescimento urbano, da produção médica do dimorfismo sexual e das identidades patológicas associadas à sexualidade, das traduções heteronormativas e de opressão do feminino entre muitas outras tecnologias de normatização e opressão). Se produz a flexão ou curvatura de um certo tipo de relação de forças sobre o processo de subjetivação, ou seja, se produz uma curvatura das próprias forças que constituem essas

subjetividades. E a ideia de dobra deleuziana distancia-nos do binário, pois não há mais dentro (interior ao sujeito) e fora (exterior ao sujeito).

Assim, de acordo com o posicionamento deleuziano, quando falo de homofobia, não estou falando de uma projeção do interior, é, ao contrário, uma apreensão dobrada dos modos de subjetivação do lado “de fora”. Não se trata de uma emanção do “eu”, é a instauração da imanência de um exterior em mim. O “dentro” não existe exatamente enquanto interior, ele é o “fora” dobrado. O “dentro” se significa pelo “de fora”. A subjetivação se faz por dobras, portanto, a homofobia é formada por uma rede de produções e práticas discursivas que provêm de diversos fatores heterogêneos negativos e de complexas práticas de poder difusas no campo social sobre a dissidência erótica e de gênero, como: determinantes históricos, políticos, religiosos, culturais etc., que interpelam as pessoas e se “dobram” em seus modos de subjetivação sendo tomados como naturais e próprios.

São vítimas da homofobia não apenas aquelas pessoas que têm relações e práticas sexuais com pessoas de mesmo biocorpo ou que evidenciam o desejo erótico dissidente, pois a homofobia tem sua construção não apenas na compulsoriedade heterossexual do desejo, mas também na desigualdade entre os sexos e os gêneros. Ou seja, não se restringe às pessoas dissidentes sexuais, mas a todas as pessoas que não se encaixam na heteronormatividade. Assim, a homofobia pode abranger formas específicas de processos de exclusão e violências contra as pessoas que assumem ou são ditas como assumindo uma dissidência erótica e/ou de gênero e identidades e performances de gênero e sexuais diferentes da norma “macho, então masculino, então homem” e “fêmea, então feminina, então mulher”. Ou seja, a homofobia exige das pessoas (independente de como vivenciam o erotismo) posturas rígidas de conformação com um padrão estipulado de gênero onde os homens só podem ser masculinos e as mulheres só podem ser femininas, mesmo que sejam dissidentes sexuais ou em situações muito breves. Tal como complementa Junqueira (2007, p. 152), as normas de gênero de Butler “[...] parecem operar aí com toda a sua força, evidenciando que a homofobia age e produz efeitos sobre todos os indivíduos, homossexuais ou não, mulheres e homens – caprichosamente sobre os homens heterossexuais”. Borrillo (2010) dirá que a homofobia é uma forma específica de sexismo e complementa dizendo que:

A homofobia torna-se, assim, a guardiã das fronteiras tanto sexuais (hetero/homo), quanto de gênero (masculino/feminino). Eis porque os homossexuais deixaram de ser as únicas vítimas da violência homofóbica, que acaba visando, igualmente, todos aqueles que não aderem à ordem clássica dos gêneros: travestis, transexuais, bissexuais, mulheres heterossexuais dotadas de forte personalidade, homens

heterossexuais delicados ou que manifestam grande sensibilidade... (BORRILLO, 2010, p. 16)

Ademais, a homofobia exige também que as pessoas que vivenciam a heterossexualidade mantenham relações íntimas de amizade, coleguismo ou mesmo familiar apenas com outras que também vivenciam a heterossexualidade (segregando e excluindo de seu convívio amigos e parentes dissidentes sexuais e de gênero) para que não sejam pressupostos como coniventes com o desvio ou também como desviantes, de modo que a homofobia acaba por atingir e prejudicar a todos, por também influenciar negativamente nas relações interpessoais.

A manifestação da homofobia se dá desde a ridicularização, a inferiorização e a injúria até assassinatos brutais. Borrillo (2010, p. 13) pontua que, “do mesmo modo que a xenofobia, o racismo ou o anti-semitismo, a homofobia é uma manifestação arbitrária que consiste em designar o outro como contrário, inferior ou anormal”, não humano, estrangeiro, “aquele com quem é impensável qualquer identificação” (BORRILLO, 2010, p. 14), visando à manutenção de uma hierarquia sexual e de gênero. Por isso, há um terror pelo reconhecimento humano ou legal da dissidência erótica, devido à angústia dos que se dizem “normais” da perda dessas hierarquias. O que hoje chamamos de homofobia contornou as diversas formas como a relação entre pessoas de mesmo biocorpo foram entendidas no percurso histórico:

À semelhança de qualquer forma de exclusão, a homofobia não se limita a constatar uma diferença: ela a interpreta e tira suas conclusões materiais. Assim, se o homossexual é culpado do pecado, sua condenação moral aparece como necessária; portanto, a consequência lógica vai exigir sua ‘purificação pelo fogo inquisitorial’. Se ele é aparentado ao criminoso, então, seu lugar natural é, na melhor das hipóteses, o ostracismo e, na pior, a pena capital, como ainda ocorre em alguns países. Considerado doente, ele é objeto da atenção dos médicos e deve submeter-se às terapias que lhe são impostas pela ciência, em particular, os eletrochoques utilizados no Ocidente até a década de 1960. Se algumas formas mais sutis de homofobia exibem certa tolerância em relação a lésbicas e gays, essa atitude ocorre mediante a condição de atribuir-lhes uma posição marginal e silenciosa, ou seja, a de uma sexualidade considerada como inacabada ou secundária. (BORRILLO, 2010, p. 16-17)

A homofobia se produz (se dobra) nos modos de subjetivação de todas as pessoas (sem distinção de sexo, gênero, vivência do erotismo ou práticas eróticas), tanto no sentido de as pessoas submeterem-se aos modos de subjetivação homofóbicos (serem homofóbicas) como de serem afetados por pela homofobia (serem alvos dela – seja pela vivência do erotismo dissidente, seja por



práticas, relações, estéticas e desejos dissidentes das normativas de gênero, e ainda seja por afetar negativamente as relações interpessoais).

Nos capítulos seguintes tentarei abranger as principais formas de atuação da homofobia sobre as participantes da pesquisa, passando por temáticas como a invisibilidade, a homofobia na família e nos circuitos sociais em que estas pessoas vivem e frequentam. Não tratarei a temática da violência doméstica (NUNAN, 2004) com aprofundamento, uma vez que não fez parte do repertório das Narrativas das participantes da pesquisa, provavelmente por elas não verem relação entre homofobia e violência doméstica, achando tratar-se de uma questão individual de cada casal, independentemente da forma como se vivencia o erotismo. E sim, elas estariam certas se pensavam que a homofobia não é determinante da violência doméstica. Porém, a homofobia potencializa o problema e pode ser causada por uma forma de homofobia da própria pessoa dissidente sexual – tema do qual tratarei adiante. Os modos como a violência pode ser potencializada pela homofobia se dariam pelos seguintes motivos: o casal dissidente da heterossexualidade é mais isolado de outros circuitos sociais de amizade; tem menos reconhecimento pelas instâncias formais (família) e informais (justiça); nas relações eróticas entre pessoas de mesmo biocorpo no Brasil há raros rituais de demarcação da relação com altos valores simbólicos (noivado, casamento, divórcio); devido ao temor da discriminação e o medo do isolamento, a pessoa dissidente sexual ou dissidente de gênero que sofre violência doméstica não procura ajuda; devido à dupla estigmatização (por vivenciar o erotismo dissidente e por ser vítima de violência doméstica – especialmente entre os casais *gays*).

Mais especificamente em relação à invisibilidade, podemos já apontar que, no Brasil, as pesquisas tendo como objeto específico o erotismo entre mulheres são poucas e, em específico, foi a partir de 1980 que “emergiram os primeiros estudos sobre aspectos do desenvolvimento da homossexualidade tendo por referência a mulher como sujeito psicologicamente saudável” (FACCHINI; BARBOSA, 2006, p. 18), tendo muitos deles despontado apenas nos últimos anos em decorrência do crescimento dos movimentos sociais. Segundo Selem (2007, s.p.):

As relações entre mulheres teriam sido silenciadas ou narradas a partir de categorias pré-estabelecidas, fundando e/ou reafirmando discursos totalizantes que norteiam as possibilidades interpretativas do mundo, [...] ou contribuindo para as permanências de poderes e hierarquias.

Além da invisibilidade, o que faz a homofobia sobre o erotismo entre mulheres ser particular é também o que a reifica: a misoginia e a desigualdade entre os sexos e os gêneros. Como vimos, dentro de uma cultura sexista (machista), acredita-se na “pseudo natureza superior dos homens”

(WELZER-LANG, 2001, p. 460) em relação às mulheres, elaboração construída a partir do paradigma naturalista das ciências biológicas, que impõe, portanto, uma desigualdade entre estes e, por conseguinte, uma dominação deles sobre elas; e uma “visão heterossexuada do mundo na qual a sexualidade considerada como ‘normal’ e ‘natural’ está limitada às relações sexuais entre homens e mulheres” (WELZER-LANG, 2001, p. 460), sendo barrada a possibilidade erótica com o mesmo biocorpo.

Mesmo que uma mulher não se relacione afetivo-sexualmente com homens, ela ainda participa e se constrói dentro desse sistema de dominação, como assinalam Perrin e Chetcuti (2002, s.p.):

De fato, se elas não mantêm relações privadas com os homens (por meio do casamento ou do concubinato), elas continuam, entretanto, remuneradas como mulheres no mercado de trabalho, podem ser o alvo da violência masculina, sob a forma de assédio ou de estupro (real ou sob a forma de ameaça), e geralmente são reconduzidas à sua posição sexuada em suas interações com o sistema heterossexual.

E como esclarecem Parker e Aggleton (2001, p. 28),

Porque são excluídas das estruturas de poder e dos processos decisórios existentes, as mulheres se vêem frequentemente sem oportunidade de participar na comunidade de igual para igual, e estão sujeitas com frequência a leis, normas e práticas punitivas que exercem controle sobre seus corpos, suas relações sexuais e seu potencial reprodutivo.

Viñuales (2002, p. 112), antropóloga da Universidade de Barcelona, Espanha, afirma que o “preconceito sobre a lesbianidade mascara uma profunda misoginia, já que nega [às mulheres] a possibilidade de experimentar a sexualidade, a feminilidade, em suma, de celebrar a vida senão ao lado e abaixo do olhar tutelar de um homem”. Além da opressão de gênero como elemento constitutivo dos processos de exclusão sobre o erotismo entre mulheres, não podemos deixar de levar em conta os processos de exclusão direcionados às pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo de forma geral. Tal como afirma Rubin (1989, p. 184-185):

[...] a ideologia feminista lésbica analisou a opressão das lésbicas principalmente em termos de opressão das mulheres. Contudo, as lésbicas também são oprimidas enquanto homossexuais e pervertidas, em decorrência da estratificação sexual, e não de gênero. Embora talvez seja doloroso para muitas lésbicas pensar sobre isso, a verdade é que elas partilham muitos traços sociológicos e sofreram muitas das

punições sociais impostas aos homens gays, sadomasoquistas, travestis e prostitutas.<sup>65</sup>

Os processos de exclusão sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino seriam então permeados por um misto de sexismo, misoginia e heteronormatividade. Dentro desse sistema de poder, como existe uma percepção sexualizada das pessoas a qual influencia na produção de diferenças de valoração a partir de processos sociais e de hierarquias sexuais, aquelas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente participam de duas categorias consideradas inferiores. Primeiro, pelo gênero (sentir-se como e/ou ser vista como mulher); segundo, por sua dissidência erótica (relacionar-se afetivo-sexualmente com pessoas de mesmo biocorpo). Assim, existem vulnerabilidades e violências específicas sofridas por elas em seu cotidiano, estimulados pela intersecção de valores culturais normativos, poder e diferença percebida.

---

<sup>65</sup> Versão minha do original em espanhol: “la ideología feminista lesbiana ha analizado la opresión sobre las lesbianas, principalmente en términos de opresión de la mujer. Sin embargo, las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros. Aunque quizá les duela a muchas de ellas pensar sobre ello, el hecho es que las lesbianas han compartido muchos de los rasgos sociológicos y muchos de los castigos sociales con los varones gay, los sadomasoquistas, los travestidos y las prostitutas”.

## 2.4. Dissidentes acionando tecnologias de opressão

Como já vimos, a partir da instituição da heterossexualidade compulsória, todas as pessoas, salvo raríssimas exceções, nascem, crescem, são educadas e aprendem a vivenciar a heterossexualidade e rejeitar a vivência do erotismo dissidente e a dissidência de gênero. Visando controlar e impor a heterossexualidade, as experiências eróticas dissidentes são rechaçadas com todas as forças, sendo estigmatizadas, invisibilizadas, excluídas, agredidas; e através da produção de modos de subjetivação homofóbicos pautados em sentimentos como a aversão, o nojo, o medo, e o ódio sobre tudo o que foge à heterossexualidade. Estamos falando de modos discursivos de negação, contenção, rejeição, segregação, interdição e exclusão.

No processo de produção de subjetividades sexuadas e generificadas hegemônicas, as obrigatoriedades de se relacionar com alguém de biocorpo diferente e de corresponder aos padrões de gênero determinados para seu biocorpo começam a gerar fortes implicações subjetivas. Segundo o psicólogo López (s/d), para um bem-estar psicológico e emocional, é preciso que a pessoa possa aceitar a forma como vivencia o erotismo e poder manifestá-lo ao seu entorno. Dos primeiros anos de vida até a juventude, quando as pessoas em geral se definem (e são definidas) em uma identidade de gênero e sexual, já se inicia a produção serial de modos de subjetivação normatizados, de modo a tornar uma pessoa de biocorpo masculino menino e homem, e uma pessoa do biocorpo feminino menina e mulher, para a vivência da heterossexualidade.

Neste mesmo período da vida é quando ocorre, segundo o autor, a produção dos traços de personalidade, da autoestima, do controle na busca de apoio social, da previsibilidade dos acontecimentos ao seu redor, do sentimento de segurança, de suas metas de vida etc.. Assim, aquelas pessoas que começam a perceber-se com desejos, atrações e sentimentos diferentes daqueles programados e que são delas esperados, passam por um difícil processo normatizador de captura pelos processos homogeneizantes homofóbicos, pois já cristalizam em seus modos de subjetivação qualidades (em sua grande maioria negativas) que escutam e veem sobre aquilo que estão começando a sentir e perceber em si mesmas. López (s/d) descreve esse processo:

Diríamos que o indivíduo cresce e se desenvolve em uma sociedade heterossexista vai adquirindo ideias e conceitos negativos pelas outras orientações sexuais de modo natural e de vários lugares, alguns deles significativos para ele (a família, o contexto escolar, a televisão, a Igreja etc.) [...] Quando a pessoa descobre que é lésbica, gay, bissexual ou transexual, é fácil perceber que se tornará muito mais complexo para ela, que vinha interiorizando mensagens negativas e flagelantes sobre as orientações sexuais minoritárias, a elaboração satisfatória das distintas

fases de seu desenvolvimento sem sentir emoções como o medo ou a repulsa por sua orientação sexual. [...] Uma sociedade heterossexista pode influenciar negativamente no desenvolvimento da identidade sexual, e este fato afetará negativamente, com maior probabilidade, as demais variáveis como: a autoestima; o controle de seu entorno, a segurança e confiança pessoal, a percepção de apoio social, as expectativas de futuro etc. A influência negativa do heterossexismo sobre o desenvolvimento da identidade sexual e sobre o resto das variáveis biológicas e psicológicas do crescimento como pessoa se manifesta, às vezes, como um sentimento negativo sobre sua própria orientação sexual<sup>66</sup>. (LÓPEZ, s/d, p. 3)

Isso é o que autores da área das ciências psicológicas vem chamando de *homofobia interiorizada*, um termo muito comum nas psicoterapias de modelo de “afirmação-gay”, sendo considerado um conceito central nas intervenções com dissidentes sexuais. Como aponta Castañeda (2007), em seu estudo sobre a experiência de dissidentes sexuais, suas famílias e seus terapeutas no México, quando uma pessoa é exposta, desde sempre, a certa ideia, acaba por “interiorizá-la”, adotando-a, tornando-a sua. A “homofobia torna-se ‘natural’: torna-se um valor implícito e inconsciente, gerando reações imediatas, automáticas e aparentemente instintivas” (CASTAÑEDA, 2007, p. 143). Isso significa que a homofobia pode se manifestar a partir das próprias pessoas dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero: em relação a si mesmas; sobre outras pessoas dissidentes da heteronormatividade; ou em relação qualquer coisa que faça referência ao erotismo dissidente em geral.

Esta homofobia “interiorizada” se trataria justamente da dobra deleuziana da força heteronormativa. “É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo” (DELEUZE, 1988, p. 107). As múltiplas dobras do “fora” irão produzir os diferentes modos expressão da subjetividade, e, portanto, de relação com o mundo e consigo mesmo. Tratarei “interiorizada” entre aspas – que alguns autores também chamam de “internalizada” – justamente pelo entendimento da subjetivação como “nada além do lado de

---

<sup>66</sup> Versão minha do original em espanhol “Diríamos que, el individuo que va creciendo y desarrollándose en una sociedad heterossexista, irá adquiriendo ideas y conceptos negativos hacia el resto de orientaciones sexuales de manera natural y por varios frentes, algunos de ellos, significativos para él (familia, contexto escolar, T.V., iglesia, etc.). [...] Es fácil adivinar que, resulta mucho más complejo para una persona que ha interiorizado mensajes negativos y catastrofistas hacia las orientaciones sexuales minoritarias, la elaboración satisfactoria de las distintas fases sin sentir emociones como el temor o la repulsión hacia su orientación cuando descubre que es lesbiana, gay, bisexual o transexual. [...] una sociedad heterossexista puede influir negativamente en el desarrollo de la identidad sexual, este hecho, afectará negativamente con mayor probabilidad al resto de variables como; la autoestima, el control del entorno, la seguridad y confianza personal, la percepción de apoyo social, las expectativas de futuro, etc. La influencia negativa del heterossexismo en el desarrollo de la identidad sexual y en el resto de variables biológicas y psicológicas del crecimiento como persona, se manifiesta, en ocasiones, como un sentimiento negativo hacia la propia orientación sexual”.

fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora” (DELEUZE, 1988, p. 104). Guattari e Rolnik (1996, p. 16) explicam:

Eu nem diria que esses sistemas são ‘interiorizados’ ou ‘internalizados’ de acordo com a expressão que esteve muito em voga numa certa época, o que implica uma ideia de subjetividade como algo a ser preenchido. Ao contrário, o que há é simplesmente uma produção de subjetividade. Não somente uma produção de subjetividade individuada – subjetividade dos indivíduos – mas uma produção de subjetividade social [...]. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 16)

Tais atravessamentos da subjetividade estão sempre tendendo a processos normatizadores, ou seja, podemos nos submeter a essa subjetividade sem questionar o sistema de poder hegemônico (assumindo para nós a homofobia), mas também podemos re-apropriarmos dela produzindo possibilidades de criar processos singulares de expressão da vida. É por isso que podemos pensar que todos (independente da forma como vivenciamos o erotismo) somos atravessados pela homofobia, e enquanto um processo normatizador, a tendência é que todos nós nos tornemos pessoas homofóbicas, o que configuraria entre os dissidentes sexuais o que se chama de *homofobia interiorizada*. Contudo, também sabemos que não somos meros receptáculos dos valores hegemônicos, e que a vontade de potência também se opera sobre nós fazendo-nos fugir dos processos homogeneizantes. Usarei o termo *homofobia “interiorizada”* (com aspas), por se tratar de um termo mais conhecido no meio acadêmico, especialmente na área da Psicologia, mas com ciência de que este é tão inadequado quanto o termo *homofobia*, como já descrevi anteriormente.

A instituição da dominação masculina, a obrigatoriedade da heterossexualidade e a consequente produção de rejeição do erotismo dissidente se caracterizam na homofobia “interiorizada” vivida pelas participantes da pesquisa. Algo interessante que observamos nas Narrativas de Histórias de Vida foi que todas as participantes, desde a infância, pareciam não ter aversão alguma pela dissidência erótica em si ou por pessoas dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero. As únicas que chegaram a atos homofóbicos foram Solange (34), já adolescente, que era coagida por suas amigas a jogar pedras em um casal de garotas, pois temia ser vista também como dissidente sexual, caso não o fizesse; e eu (29) que dizia automaticamente “*Lésbicas? Eca!*”, junto com minhas amigas de adolescência, negando meus desejos e sentimentos eróticos, por ter, de modo automático, me adequadado ao discurso heteronormativo a partir do início de minha adolescência. Quando era possível visualizar situações de expressão da homofobia “interiorizada” entre as participantes, geralmente isso se dava direcionando e prejudicando a elas próprias, seus

modos de vivenciar o erotismo, a sexualidade e seus relacionamentos, mas raramente em direção a outros dissidentes.

Dentre essas manifestações, observamos: diminuição da autoestima; rejeição, temor, desprezo e desconfiança de seus próprios desejos e sentimentos, vendo-os como ilusórios, irrealis, sujos, perversos ou até perigosos; dificuldade e incapacidade de expressar sua atração e desejo erótico por outra mulher; comportamentos e pensamentos autodestrutivos; obrigar-se a *ficar*, se relacionar e ter relações eróticas e sexuais heterossexuais sem o querer; afastar-se de amigos dissidentes da heteronormatividade e da própria parceira para não ser reconhecida como uma dissidente sexual; ter dificuldade em assumir um relacionamento sério com uma mulher; relegar sua relação de casal para um plano secundário ao fazer projetos sem levar a parceira em conta; criar a sensação de estar em desvantagem; duvidar de si mesmas, suas capacidades e ambições, interiorizando estereótipos associados à dissidência erótica como o fracasso, a limitação, o defeito etc.; ter dificuldade ou incapacidade de reivindicar o direito da vivência de seus desejos eróticos; envergonhar-se de expressar-se publicamente ou achar que fazê-lo é algo errado e desrespeitoso; e ter dificuldade ou incapacidade de reconhecer seu direito de equivalência de direitos e de expressão diante das pessoas que vivenciam a heterossexualidade.

Esta percepção distorcida sobre a vivência do erotismo dissidente faz com que as pessoas que sentem atração por outras de mesmo biocorpo tracem um projeto de vida em desvantagem frente aos que vivenciam a heterossexualidade. Para Castañeda (1999), esta sugestão de desvantagem é dada pela imposição de isolamento afetivo e social aos quais muitos dissidentes da heteronormatividade tiveram de se submeter durante a vida.

Algo importante a ser levantado aqui é sobre uma frase dita por uma das participantes em relação aos seus motivos de não exposição ou verbalização pública do erotismo dissidente: “*temos que respeitar as pessoas, em ambiente familiar ou com criança*” (e que eu mesma ouvi de outras pessoas dissidentes sexuais em Assis e em vários outros lugares). Tal afirmação sugere a crença de que o erotismo entre pessoas de mesmo biocorpo é “impuro”, que ultrapassa os limites morais diante de entidades sociais consideradas “puras” como a família e a infância, mesmo quando os mesmos comportamentos são expressos por um casal heterossexual sem qualquer questionamento.

Isso parece subsumir resquícios nada sutis do movimento higienista, incidente no Brasil no século XIX e início do século XX, que trazia preocupações da área sanitaria e um ideal de saúde da população, mas que acabou abrangendo pressupostos morais através do estabelecimento de normas e hábitos que conservassem (“aprimorassem”) a saúde coletiva e individual. Em nome da

“saúde coletiva” e do “impedimento de epidemias” nos centros urbanos, a moral dominante das elites estabelecia regras que autorizavam a perseguição das classes de pessoas mais atingidas por “doenças” e “vícios”, sob o pretexto de contágio (JÚNIOR, 2002). Esse discurso parece se atualizar na situação evidenciada por Milla (48) em relação à invisibilização do erotismo dissidente e o afastamento de dissidentes sexuais de crianças e grupos familiares, o que aponta para uma subjetivação binária, moral e asséptica.

Para Schulman (2010), as pessoas dissidentes sexuais sofrem falsas acusações por meio de declarações imprecisas e enganosas sobre elas (regimes de verdade), para que seu *status* de subordinação seja mantido. Segundo a autora, uma dessas falsas acusações sofridas é a de que elas deveriam ser mantidas distantes de crianças, por serem perigosas – o que ofusca a questão real de que se pretende privar crianças do convívio com pessoas dissidentes da heteronormatividade, pela equivocada crença de “contágio” ou “influência” de uma sexualidade não-heterossexual. A contrariedade dessa afirmação já está mais que ratificada nos óbvios fatos que a maioria das pessoas dissidentes sexuais é criada por pais de uma relação heterossexual, e que muitos filhos de famílias homoparentais irão futuramente vivenciar a heterossexualidade. Mais precisamente, o objetivo neste afastamento das crianças do convívio com os dissidentes da heteronormatividade é que estas crianças não vejam este modo de vivência do erotismo como uma via possível no percurso da sexualidade, seja para os outros, seja para si mesmas.

Forst e Meyer (2009) falam que a homofobia “interiorizada” é o direcionamento de atitudes sociais negativas de uma pessoa dissidente sexual para si mesma caracterizada como um conflito intrapsíquico (e não uma doença). A partir disso, Williamson (2000, p. 97) lembra que é preciso cuidado no uso deste conceito para que este não seja usado acriticamente, como muitos teóricos o fazem, re-patologizando dissidentes sexuais como doentes (como os dizendo possuidores de uma orientação sexual “egodistônica”<sup>67</sup>) e retirando a atenção do foco dos mais importantes componentes culturais da homofobia e da heteronormatividade.

Para Forst e Meyer (2009), a homofobia “interiorizada” é um dos maiores causadores de prejuízo por homofobia sobre os dissidentes sexuais e dissidentes de gênero, pois se manifesta a

---

<sup>67</sup> De acordo com o CID 10 - F66.1, a chamada “Orientação sexual egodistônica” diz-se respeito aos aspectos do pensamento, dos impulsos, atitudes, comportamentos e sentimentos que contrariam e perturbam a própria pessoa. Assim, caracteriza-se quando pessoa tem atração e desejos eróticos em desacordo com a própria imagem idealizada de si mesmo, causando ansiedade e um desejo de mudar tais pensamentos, impulsos, atitudes, comportamentos e sentimentos ou tornar-se mais confortável em relação a eles. A crítica que não se faz disso é que a ansiedade e desejo de mudança não é relacionada à pessoa dissidente sexual, mas ao social homofóbico que a envolve. Ademais, questionamento: se uma pessoa dita heterossexual apresenta um diagnóstico de Orientação sexual egodistônica, os terapeutas a ajudariam a se direcionar para o caminho do erotismo dissidente se este fosse o caminho para o qual ela se sentisse inclinada?



partir da própria pessoa mesmo quando não estão sofrendo atitudes ou em situações de discriminação. Chauvin (2003 *apud* NASCIMENTO, 2010), em seu *Dicionário da Homofobia*<sup>68</sup>, diz que, analisada em nível individual, a homofobia “interiorizada” interfere nas experiências existenciais, antes mesmo de as pessoas assumirem a dissidência erótica em suas vidas para si mesmas e/ou para as pessoas ao seu entorno. Ou seja, a homofobia “interiorizada” interfere negativamente no reconhecimento do próprio desejo erótico, de modo que se não fosse a homofobia, talvez algumas participantes da pesquisa (e certamente muitas outras pessoas) percebessem seu desejo e atração por pessoas de mesmo biocorpo muito mais cedo do que comumente perceberam (ou do mesmo modo como percebem as pessoas que vivenciam a heterossexualidade quando se interessam por alguém ou se apaixonam pela primeira vez).

Castañeda (2007) detalha outras diversas consequências da “interiorização” da homofobia, dentre elas: fazer com que pareça normal para os dissidentes que seus familiares e amigos critiquem sua/seu parceira/o e ela/ele mesmo critique e ignore sua/seu parceira/o; levar os dissidentes a reprimir ou negar a raiva derivada das agressões sofridas, que, voltada para eles mesmos, pode ter como consequência uma depressão ou se manifestar em trágicas condutas como assassinatos e suicídio<sup>69</sup> (TEIXEIRA-FILHO; RONDINI, 2012) – o que passou pelo pensamento de algumas participantes da pesquisa; e fazer com que os dissidentes se sintam observados, julgados, excluídos, debochados, ofendidos ou desprezados, mesmo que não o sejam. Assim, a homofobia “interiorizada” pode gerar sobre aqueles que se percebem dissidentes da heteronormatividade sentimentos, como: angústia, ansiedade e produção de reações defensivas, uma preocupação exagerada e obsessiva com a estigmatização, autodesqualificações e desvalorizações pessoais, níveis elevados de estresse, expectativas negativas quanto ao futuro, estado de alerta, baixa autoestima relacionada com a percepção de não disponibilidade de apoio social, participação em circuitos variados e diferentes de mentiras e segredos, e até identificação com o agressor homofóbico (LÓPEZ, s/d) pelo engendramento do ódio contra si mesmo. Muitas dessas consequências também pareceram se apresentar na vida das participantes, mas de modo que não ficou evidente em seus relatos de história de vida.

Além destes sentimentos e sem querer colocá-los como de menor importância, é em especial o sentimento de vergonha e culpa que levaremos aqui em conta, pois é um dos elementos principais

---

<sup>68</sup> CHAUVIN, Sébastien. In : Honte. In TIN, Louis-Georges (Ed.), *Dictionnaire de l'homophobie* (pp. 222-226). Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

<sup>69</sup> “Discriminação leva jovens homossexuais ao suicídio”, retirado de: <<http://www1.folha.uol.com.br/folhateen/822698-discriminacao-leva-jovens-homossexuais-ao-suicidio.shtml>>. Acesso em: 5 de junho de 2012.

que faz com que os dissidentes da heterossexualidade se sujeitem às violências perpetradas pela homofobia, não reivindicem seus direitos e se sobrepujem às regras sociais. É o sentimento dos valores morais apontados por Nietzsche (2009), na criação do sujeito do ressentimento.

Os sentimentos de vergonha e culpa acompanham a descoberta do desejo erótico dissidente (bem como da dissidência de gênero heteronormativa), independente da idade em que esta ocorra. Fernandes e Crepaldi (2008) dizem que o sentimento de vergonha é um dos efeitos da violência, e está relacionada com sentimentos de humilhação e indignidade. Mason (2002), em suas pesquisas sobre segredo nas relações familiares, confirma que quem relata o evento de vergonha, em geral, é a vítima das agressões no seio familiar, e não o agressor. Ou seja, pessoas que colocam a agressão sofrida em segredo são as vítimas, impulsionadas pelo sentimento de vergonha. “A relação permeada pela violência incute na vítima um senso de impotência e de inutilidade, fazendo-a acreditar que é menos digna que outros seres” (FERNANDES; CREPALDI, 2008, p. 45), já que, segundo Chauí (1982), na ação da violência, a vítima é objetificada. Assim, “a violência [...] trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos e inertes ou passivos” (CHAUÍ, 1999). Ou seja, o atravessamento de diversos modos de violência nos modos de subjetivação da vítima produz nesta o sentimento de vergonha como consequência de sua constante objetificação. A vergonha é “uma emoção que denuncia e marca tanto a posição que o outro nos confere, quanto a que nós nos atribuímos na estratificação social” (ASSADI, 2010, p. 30). Segundo Fernandes e Crepaldi (2008, p. 45), em seu trabalho sobre violência intrafamiliar:

Crianças que crescem sob a violência podem vir a acreditar tão profundamente em sua própria desvalia que quando se tornarem adultos podem pensar a si mesmas como seres desmerecedores e incapazes de estabelecer relações afetivas seguras, confiáveis e duradouras, assim como constituir um projeto de vida pessoal e profissional. Não é incomum encontrar a delinquência e uso abusivo de drogas (lícitas e ilícitas) entre pessoas que foram vítimas de alguma forma de violência e/ou negligência.

O sentimento de vergonha vai além da desmoralização ou embaraço diante de algo pelo que se sente culpa por ter realizado uma ação “errada” ou “inadequada” e do que se tem consciência e pode-se desculpar-se. Mason (2002) explica que:

A vergonha é frequentemente confundida com culpa. Entretanto, a vergonha e a culpa estão em extremos opostos do *continuum*. A culpa emana de uma consciência e valores integrados. O sentimento de culpa é um ativador que nos diz que

enfrentamos a possibilidade de violar um valor. A culpa diz respeito ao comportamento; a vergonha diz respeito ao *self*. Em outras palavras, a culpa relaciona-se ao que *fazemos*; a vergonha diz respeito ao que *somos*. Com culpa, eu *cometo* um engano; com a vergonha, eu *sou* um engano. Com a vergonha, não podemos dizer ‘Estou enganado, desculpe, cometi um erro’. Dentro da culpa há um caminho de volta, um modo de fazer reparações. (MASON, 2002, p. 51).

Segundo Assadi (2010), existem três matizes fundamentais da vergonha. A primeira delas está na capacidade de perda da transparência sobre algo, a possibilidade de construção de uma barreira sobre uma informação, assim, a capacidade de estabelecer segredos. O “segundo processo que acompanha a vergonha é a interiorização do Outro em nós” (ASSADI, 2010, p. 12), ou seja, a interpelação das normas estabelecidas por valores morais, estéticos e cognitivos. “É por isso que podemos sentir vergonha sem que ninguém tenha de fato visto ou recebido o ato que repudiamos, pois afinal, nós mesmos sabemos que foi realizado” (ASSADI, 2010, p. 13). A terceira matriz da vergonha “nos introduz no espaço de dissimulação dos afetos, no processo civilizatório, em que a polidez, o encobrimento e a mentira têm papéis decisivos” (ASSADI, 2010, p. 14). Dentro desta terceira matriz, podemos apontar a distinção feita no século XVIII entre público e privado, sendo o âmbito familiar (privado) o lugar dos afetos, da honra, da culpa e, portanto, da vergonha.

O envergonhado experimenta o forte sentimento de exclusão, daí a afinidade entre vergonha e solidão. Sente-se excluído na posição que acredita que o Outro espera dele, mas ao mesmo tempo sente-se incluído por essa instância, na medida em que experimenta o poder de seu olhar e suas expectativas. Mas excluir-se e separar-se não é a mesma coisa. Aquele que se sente excluído geralmente está alienado na razão mesma que produz essa exclusão, ou seja, ele acredita e reconhece o critério de exclusão que, na verdade, foi estabelecido pelo outro. (ASSADI, 2010, p. 35-36)

Assadi (2010) diz que quando imersos em um universo de transparência, ficamos desprovidos da capacidade de nos envergonhar. Isso supõe que o processo de assumir a dissidência erótica seja um processo positivo para a saúde mental e psicológica. Teixeira-Filho e Rondini (2012) apontam em seu estudo sobre ideações e tentativas de suicídio entre adolescentes LGBT que dentre o grupo de adolescentes não heterossexuais, os mais vulneráveis eram os que se autodefiniram bissexuais e “outros”, constituindo o grupo de pessoas menos assumidas.

Segundo Forst e Meyer (2009), a homofobia “interiorizada” pode nunca ser completamente desconstruída, podendo afetar as pessoas dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero por muito tempo depois da descoberta de sua diferença. Lembremos Bianca, companheira de Helena (46), que mesmo ciente da produção social da homofobia e feliz em seu relacionamento, sentia-se a

responsável pela causa de qualquer sofrimento que os filhos pudessem ter passado quando pequenos por terem uma mãe que se relacionava com outra mulher, carregando um forte sentimento de culpa.

Em relação à culpa, podemos dizer que “a culpabilização é uma função da sociedade capitalística. A raiz das tecnologias capitalísticas de culpabilização consiste em propor sempre uma imagem de referência” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 40), como a imagem da família nuclear perfeita, do casal heterossexual perfeito, do modelo de homem e de mulher perfeitos. Assim, é exigido das pessoas que correspondam sempre a essa imagem, e quando não podemos corresponder, “é como se nosso próprio direito de existência desabasse. E aí se pensa que a melhor coisa que se tem a fazer é calar e interiorizar esses valores” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 41). Guattari diz que quem afirma tais referências e valores não são necessariamente pessoas pontuais, professores ou pais etc., mas “algo de nós mesmos, em nós mesmos e que nós mesmos reproduzimos. Instâncias de supergo e instâncias de inibição” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 41).

Além disso, o autor afirma que “a segregação é uma função da economia subjetiva capitalística diretamente vinculada à culpabilização” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 41). A pessoa movida pela homofobia “interiorizada” também se afasta da convivência com outras pessoas dissidentes sexuais e de gênero, afetando negativamente a qualidade de suas amizades, com seus familiares e outros relacionamentos íntimos (FORST; MEYER, 2009). Em muitos casos, pessoas que vivenciam o erotismo dissidente desprezam seus iguais nas vivências cotidianas quando estes se aproximam dos perfis mais estigmatizados da dissidência heteronormativa, que geralmente são dissidentes sexuais não monogâmicos (“promíscuos”), publicamente assumidos e/ou dissidentes das normativas de gênero, como lésbicas masculinas, *gays* femininos, travestis, transexuais e transgêneros etc.. Do mesmo modo, sob a ação da homofobia “interiorizada”, dissidentes sexuais ridicularizam, desprezam e humilham outros dissidentes sexuais que não correspondem a padrões de beleza, de *status* social e cultural, de raça/etnia usando essas qualidades como bode expiatório de sua homofobia. Percebemos que se trata de homofobia “interiorizada” quando tal hostilidade por raça/etnia, estética, nível social e cultural e a ausência de outras características socialmente valorizadas são direcionadas apenas a outros dissidentes, não ocorrendo o mesmo diante de pessoas que vivenciam a heterossexualidade com os mesmos atributos.

Pereira e Leal (2002) fizeram uma pesquisa quantitativa com 304 homens dissidentes sexuais na cidade de Lisboa, Portugal<sup>70</sup>, relacionando escalas de maior ou menor homofobia

---

<sup>70</sup> Os autores recolheram essa amostra junto a membros da Associação ILGA-Portugal e frequentadores do Centro Comunitário Gay e Lésbico na cidade de Lisboa, nos bares/discotecas ‘Bric-a-bar’ e ‘Max’, e através do método ‘bola de neve’.

“interiorizada” com a adoção de comportamentos para a saúde. Alguns resultados encontrados por esses autores nesta amostra foi que os homens que apresentavam nível mais elevado de homofobia “interiorizada” tinham melhores hábitos alimentares e menos problemas de saúde em geral, além de comportamentos sociais mais “adequados”, o que entendemos como mais em acordo com normativas socialmente estabelecidas para seu sexo e gênero. Isso se explica quando pensamos que a ação prejudicial da homofobia “interiorizada” sobre a autoestima pode ser sobrecompensada pela adoção de comportamentos mais bem aceitos socialmente. Para “compensarem o ‘defeito’ de serem homossexuais, constroem uma saúde física isenta de falhas, demonstrando para si próprios que é aceitável, apesar de tudo, serem homossexuais” (PEREIRA; LEAL, 2002, p. 111-112). Castañeda (2007) também diz que a homofobia “interiorizada” pode fazer com que os dissidentes sexuais se portem demasiadamente atentos aos desejos e necessidades dos outros para serem aceitos e por dificuldade de afirmar ou defender seus próprios desejos e necessidades:

Paradoxalmente, essa sensação difusa de inferioridade ou de insuficiência pode provocar um esforço contínuo para compensar o ‘defeito’ da homossexualidade em outras áreas da vida. O homossexual pode (inconscientemente) tentar provar que é ‘aceitável’ apesar de tudo, segundo o critério da sociedade heterossexual. Essa supercompensação pode levá-lo a se tornar demasiadamente perfeccionista e exigente com ele mesmo: ele pode sentir que não está ‘à altura’ em inúmeros campos. Como qualquer minoria discriminada, tentará constantemente provar que pode satisfazer as demandas da maioria (CASTAÑEDA, 2007, p. 152).

Esse caso talvez seja um dos raros momentos em que vemos a expressão da homofobia “interiorizada” na Narrativa de Júlia (19), quando ela começou a tentar corresponder às expectativas de boa filha para os pais. Como se devesse algo para eles, Júlia passou a ser a filha exemplar: arrumava a casa, não saía, estudava muito, trabalhava sempre que tinha tempo aos finais de semana, fazias as tarefas do cursinho e de casa sem reclamar *“faço tranquila, faço até antes, faço até mais para realmente não ter motivo nenhum para ficar falando de mim”*. Não podemos afirmar categoricamente que esse era o caso de Júlia, mas podemos afirmar, em muitos momentos, que pessoas dissidentes sexuais precisam desfazer-se de suas realizações pessoais e demasiadamente se empenhar para serem amadas e reconhecidas pelos pais, amigos, colegas de trabalho etc. como se tivessem que compensar a vivência do erotismo dissidente que os desagradava. Júlia poderia ser muito empenhada por desejo próprio, para ter sucesso, para alcançar seus objetivos, mas não para agradar seus pais visando não ser oprimida. Ela simplesmente não deveria ser oprimida.

Em suas conclusões, Pereira e Leal (2002. p. 112) atribuem à ação da homofobia “interiorizada” o fato de que, “para se ser um homossexual mais livre, há que ser ‘menos’ homossexual”, quando dizem que “evitam a imagem do *gay* efeminado, e desejam cada vez mais alternativas ao sexo fácil, tentando formar relacionamentos estáveis”. Discordo dos autores nesta leitura quando afirmam que é preciso ser “menos homossexual”, dando a entender que há uma essência homossexual de “inversão” de gênero e de inerente promiscuidade e desapego afetivo. Homens e mulheres dissidentes sexuais podem evitar assumir aspectos e performances de gênero não esperadas para seu sexo por ação da homofobia “interiorizada” quando o fazem automatizando a reprovação social que compõem os processos de subjetivação hegemônicos. Porém, muitas mulheres e homens que vivenciam a dissidência erótica sentem-se perfeitamente bem com a estética, as expressões e os comportamentos de gênero esperados para seu sexo sem que isso caracterize uma rejeição pela dissidência de gênero. Assim, a legitimidade do desejo de uma pessoa dissidente sexual não se perde por ela assumir uma estética e performances de gênero tal como socialmente esperada para seu sexo apenas porque hegemonicamente se espera que dissidentes sexuais assumam tal dissidência de gênero. Em resumo, não é porque uma mulher é lésbica que ela deva ser masculina; não é porque um homem é *gay* que ele deva ser feminino. Isso seria um “avesso” da heteronormatividade – uma homonormatividade.

Da mesma forma, a busca por relacionamentos mais estáveis sugere para Forst e Meyer (2009) a superação da homofobia “interiorizada”, e não o oposto – o que também não significa que a busca por relações fortuitas seja movida apenas pela homofobia “interiorizada”. Há poucas décadas, quando a vivência da dissidência erótica sofria de uma estigmatização muito mais vigorosa que atualmente, em *status* de patologia, insanidade e promiscuidade, era muito mais complicado para os que sentiam atração por pessoas de mesmo biocorpo assumir esse desejo (para si mesmos ou para outras pessoas) e se unirem em relacionamentos estáveis e prolongados, devido à grande invisibilidade e exclusão social. Além da formação de casais extremamente clandestinos, uma das alternativas, especialmente para os homens (mais subjetivados para a experiência da sexualidade sem compromisso conjugal que as mulheres, pela simples produção da masculinidade no âmbito sócio-histórico-cultural), eram os encontros fortuitos para a prática erótica, mas sem o estabelecimento de um compromisso de relacionamento, sendo muitos destes praticantes casados com mulheres, mantendo a imagem esperada de heterossexual e a tradição social. Segundo Rotello (1998), esse comportamento de prática erótica descompromissada, forçado pela estigmatização e

invisibilidade, acabou tornando-se constituinte da identidade *gay* dos anos 1960-1970 nos grandes centros urbanos.

O que Forst e Meyer (2009) dizem é que, pessoas dissidentes que apresentam altos níveis de homofobia “interiorizada”, para encobrir sua atração e desejos eróticos, acabam evitando relações com outros membros dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero, e até deixando de assumir relacionamentos afetivo-sexuais estáveis e duradouros. Segundo os autores, a homofobia “interiorizada” se manifesta em problemas na qualidade das relações íntimas dessas pessoas<sup>71</sup>. Eles explicam que, para aliviar qualquer um dos sentimentos causados pelo processo normatizador da homofobia:

[...] indivíduos podem evitar relacionamentos duradouros e profundos com outras pessoas LGB e/ou buscar caminhos por expressão sexual desprovidas de intimidade e aproximação interpessoal. Dentro de um relacionamento conjugal romântico, o parceiro e as experiências compartilhadas servem como uma constante lembrança da própria orientação sexual. A homofobia interiorizada pode, assim, levar a problemas relacionados à ambivalência, conflito relacional, mal-entendidos, e objetivos discrepantes (Mohr & Fassinger, 2006<sup>72</sup>)<sup>73</sup>. (FORST; MEYER, 2009, p. 98)

Nunan (2007) também aponta algo da mesma ordem:

[...] assumir um relacionamento homossexual duradouro implica em assumir a própria homossexualidade, ao passo que experiências sexuais isoladas podem ser racionalizadas como sendo apenas uma contingência do momento, permitindo que o sujeito mantenha sua suposta heterossexualidade. (NUNAN, 2007, p. 53)

Tal como pontuam os autores, comprometer-se em um relacionamento profundo e estável com alguém de mesmo biocorpo é estar constantemente afirmando sua dissidência erótica e, para alguém submisso aos modos de subjetivação homofóbicos hegemônicos, isso se torna tarefa torturante cotidiana. Destarte, também é comum que a pessoa evite relacionamentos íntimos

<sup>71</sup> Os autores deixam claro que, embora seu estudo sugira que os discursos e práticas homofóbicas que dissidentes da heteronormatividade direcionam para si mesmos e outros dissidentes seja uma fonte significativa de problemas de relação entre esses indivíduos, eles levam em conta que existe ainda um espectro cheio de fatores que podem afetar qualidade de suas relações (como níveis de compromisso discrepantes, desaprovação da família e amigos, e outros estressores), os quais eles não puderam avaliar naquele estudo.

<sup>72</sup> MOHR J. J.; FASSINGER R.E. Sexual orientation identity and romantic relationship quality in same-sex couples. *Pers Soc Psychol Bull.* 32 (8), p.1085-1099, Aug, 2006.

<sup>73</sup> Versão minha do original em inglês: “individuals may avoid lasting and deep relationships with other LGB people and/or seek avenues for sexual expression devoid of intimacy and interpersonal closeness. Within coupled romantic relationships, one’s partner and shared experiences serve as constant reminders of one’s own sexual orientation. Internalized homophobia can thus lead to problems related to ambivalence, relational conflict, misunderstandings, and discrepant goals”.

prolongados e profundos e, quando os têm, é mais frequente que tenha problemas com suas/seus parceiros/as (inclusive dificuldades sexuais) e se esforce menos para resolvê-los. Em geral, a relação acaba tendo menor durabilidade, menos intensidade e sendo mais empobrecida comparativamente àquelas pessoas que apresentam baixos níveis de homofobia “interiorizada” (FORST; MEYER, 2009).

Deste modo, se pessoas dissidentes sexuais não têm relacionamentos sérios, estáveis e duradouros, não é porque elas são mais promíscuas ou sentem maior liberdade em vivenciar relações sem compromisso, não monogâmicas e praticar sexo com várias/os parceiras/os. É preciso ser um tanto cínico para achar que na vivência da heterossexualidade as pessoas não têm as mesmas ações e desejos, não se tratando de uma característica de pessoas dissidentes sexuais. Contudo, nestes modos de vivência das relações eróticas dissidentes, parcela disto *pode* estar na ação da homofobia “interiorizada”.

Finalmente, há também outros processos especialmente automatizados pelo discurso heteronormativo de prejuízo que dissidentes sexuais causam a si mesmos, movidos pela sujeição aos modos de subjetivação homofóbicos. Pereira e Leal (2002) falam que recentemente já existem dados empíricos que comprovam que os estados emocionais e de atitude influenciam os processos fisiológicos do corpo. Assim, o que ele e outros autores (FORST; MEYER, 2009 e WILLIAMSON, 2000) chamam de “estresse de minoria” pode afetar os que sofrem de homofobia “interiorizada” de modo a comprometer algumas dimensões de sua saúde física e mental.

Forst e Meyer (2009) dizem que o estresse de minoria exige das pessoas que compõem a “minoria” mudanças na forma de se comportar e requer adaptação em um ambiente social inóspito – onde é preciso constantemente avaliar se o ambiente é ameaçador, trabalhar expectativas de rejeição, encobrimento da dissidência erótica e esforços para se contrapor ao estigma, como vimos muito claramente nas Narrativas de Júlia (19), Rafaela (27) e Solange (34). Segundo os autores, o estresse de minoria, portanto, produz diferenças essenciais na vida de pessoas que vivenciam o erotismo dissidente comparativamente às pessoas que vivenciam a heterossexualidade.

Segundo López (s/d), a discriminação homofóbica aumenta o número de estressores sociais além do comumente vivenciado pelas pessoas em geral, o que aumenta a probabilidade de desenvolvimento de alguns transtornos psicológicos e emocionais. López (s/d, p. 4) diz que “parece ser que, os transtornos de ansiedade, de estado de ânimo e o abuso de drogas se relacionam em muitos casos com fatores sociais” e que pesquisas “tem demonstrado o aumento da vulnerabilidade para desenvolver transtornos de estado de ânimo e de ansiedade e talvez maiores proporções de



transtornos psicológicos”<sup>74</sup> entre dissidentes sexuais e dissidentes de gênero. Assadi (2010), por exemplo, nos ilustra como um sentimento de persecutoriedade pode atingir os dissidentes submentidos ao sentimento de vergonha de seu próprio erotismo:

Desconhecendo o fato de que o desejo do outro é composto também pelo seu próprio desejo, o envergonhado exagera os olhares alheios, imaginando-se notado por todos de tal forma que seus mínimos gestos seriam observados através de lentes de aumento. Paradoxalmente, ele sente-se pouco importante, mas na verdade experimenta subjetivamente um estado em que exagera sua importância naquela configuração social. (ASSADI, 2010, p. 38)

E Forst e Meyer (2009) reafirmam que:

É importante notar que apesar de internalizado e insidioso, o quadro do estresse de minoria localiza a homofobia interiorizada em sua origem social, provenientes do heterossexismo e do preconceito social, e não de uma patologia interna ou de uma personalidade a ser tratada. (Russell & Bohan, 2006<sup>75</sup>)<sup>76</sup> (FORST; MEYER, 2009, p. 97-98)

Castañeda (2007) fala que uma emoção disparada pela violência que é frequentemente refreada pelas pessoas dissidentes da heteronormatividade é a cólera, pois elas são objeto de agressões contínuas muitas vezes já em idades bem prematuras. As gozações, piadas, etiquetas e humilhações relativamente constantes e conscientes às quais são expostas no cotidiano por conta da homofobia obviamente que as afeta, sem levar em conta as violências verbais, psicológicas ou mesmo físicas de que são vítimas. “A pergunta a ser feita não é a de saber se tudo isso as afeta ou não – pois é evidente que sim –, mas a de saber o que fazem com a cólera que normalmente deveriam sentir” (CASTAÑEDA, 2007, p. 149), e com todos os outros sentimentos despertados pela ação da homofobia, como a tristeza, a revolta, a indignação, a ansiedade, a insegurança e o desamparo. Segundo pesquisas, a implementação do ódio contra si mesmos, deslocando essa cólera para si, pode produzir atitudes autodestrutivas. Temos como exemplo mais crítico a tentativa de suicídio, que é significativamente mais alta entre adolescentes e jovens dissidentes sexuais comparativamente aos que vivenciam a heterossexualidade. Lembremos que a adolescência é um

<sup>74</sup> Versão minha do original em espanhol “parece ser que, los trastornos de ansiedad, del estado de ánimo y el abuso de drogas se relacionan en muchos casos con factores sociales” [...] “han mostrado el aumento de la vulnerabilidad para desarrollar trastornos del estado de ánimo y de ansiedad y quizá mayores proporciones de trastornos psicológicos”.

<sup>75</sup> RUSSELL, G. M.; BOHAN, J. S. The case of internalized homophobia: Theory and/as practice. *Theory & Psychology*, 16, p. 343-366, 2006.

<sup>76</sup> Versão minha do original em inglês: “It is important to note that despite being internalized and insidious, the minority stress framework locates internalized homophobia in its social origin, stemming from prevailing heterosexism and sexual prejudice, not from internal pathology or a personality trait”.

momento de forte afirmação da masculinidade pelos rapazes e de feminilidade pelas moças, e que é constante a vigilância que jovens fazem uns dos outros nessa afirmação, especialmente em ambientes grupais como na escola (LOURO, 1997; 2005). Hersch, (1991<sup>77</sup> *apud* SANDERS, 1994) diz que, jovens dissidentes sexuais e de gênero estão três vezes mais propensos a tentar o suicídio que os jovens não dissidentes, e até 30% de todos os suicídios que ocorrem na adolescência podem estar relacionados com questões de identidade sexual e de gênero. Entre as participantes, Solange (34) achava que “*devia morrer*” quando tomou ciência de sua atração erótica por mulheres aos 14 anos, achando-se uma aberração, e eu e Júlia (19) tivemos o claro pensamento de suicídio devido às dificuldades encontradas nas relações com a família no período da adolescência.

No Brasil, em estudo empreendido com mais de dois mil adolescentes de escolas públicas da região do Oeste Paulista em 2009 (TEIXEIRA-FILHO; RONDINI, 2012), apresenta-se outras estatísticas igualmente afirmando uma considerável maior vulnerabilidade dos jovens dissidentes sexuais e, nas análises dos dados, encontrou-se que os entre os adolescentes, independente da orientação sexual, as respostas das meninas “demonstraram uma prevalência maior, 81,4%, de tentativas suicidas que os meninos – 18,6%”; entre a totalidade de meninos e meninas, “os não heterossexuais da amostra apresentaram ‘aproximadamente’ o dobro de chances de pensar em suicídio, comparativamente aos heterossexuais”, e “os não heterossexuais têm ‘aproximadamente’ o triplo de chances de tentar suicídio, comparativamente aos heterossexuais” (TEIXEIRA-FILHO; RONDINI, 2012, p. 658), confirmando os dados internacionais.

Para Cooklin e Barnes (1994), os comportamentos autodestrutivos desempenhados por pessoas que vivenciam a dissidência erótica poderiam advir de uma tentativa de implementação de vida. Também vemos exemplos desses comportamentos autodestrutivos nas Narrativas de Júlia (19), que, com a forte opressão que sentiu dos pais assim que eles souberam de sua dissidência erótica, teve sua autoestima afetada, isolando-se dos amigos, achando que poderia não ser aceita, e posteriormente, da própria família, fugindo de casa, passando fome e necessidades; e de Solange (34) que, durante sua adolescência e juventude, consumiu muita bebida alcoólica e tabaco, o que ela mesma acreditava estar associado principalmente à dificuldade que ela tinha de enfrentar a rejeição de sua família, ou seja, uma defesa diante da discriminação que sofria. Também, seu comportamento agressivo e brigão durante a adolescência e juventude era uma forma de dar vazão às violências (físicas, emocionais ou psicológicas) que ela sofria. Porém, todas essas formas de lidar

---

<sup>77</sup> HERSCH, P. *Secret Lives*. Family Therapy Networker, p. 36-39, jan/fev. 1991.

com a homofobia as colocavam sempre em situações de risco e acarretavam em prejuízos à suas saúdes física, emocional e mental.

Segundo os autores, esses comportamentos irresponsáveis com a vida podem demonstrar “uma tentativa, embora incompetente, e distorcida, de criar maior flexibilidade ou causalidade em um sistema rígido, sem um desafio direto à ordem social” (COOKLIN; BARNES, 1994, p. 293). Esses sistemas rígidos, nos quais as pessoas estão inseridas, podem estar na família, nas relações no trabalho, na igreja, em um contexto baseado em fundamentalismos morais e religiosos homofóbicos; ou mesmo a nível infrapessoal e pessoal, na vivência do erotismo dissidente pautada em rígidas normativas da heterossexualidade.

É importante reafirmar que os que vivenciam o erotismo dissidente não têm, por sua atração e desejos eróticos, a predisposição a transtornos mentais, mas que os estressores sociais causados pela homofobia produzem mais chances de dificuldades emocionais surgirem nas pessoas dissidentes sexuais que vivem sob pressão social, familiar, institucional etc. da homofobia, culminando até em processos patológicos, pois sofrem altos níveis de imprevisibilidade e estresse na vida cotidiana. Ainda segundo López (s/d, p. 5), também por isso, as mulheres dissidentes sexuais tem um maiores riscos de desenvolver dependência a álcool e outras drogas, enquanto os homens dissidentes sexuais têm mais prevalência de transtornos de ansiedade que pessoas que vivenciam a heterossexualidade. O motivo para ressaltar tal ponto está no empreendimento de alguns psicólogos que, movidos por opiniões e fundamentações pessoais a respeito da dissidência erótica, propõem uma “terapia reparativa”, considerando a possibilidade de uma reversibilidade para a heterossexualidade.

Sobre tais práticas psicológicas, a Associação Americana de Psiquiatria afirma que os comportamentos, a atração e a orientação sexual e erótica dissidentes da heterossexualidade são normais e variações positivas da sexualidade humana – em outras palavras, não indicam nem desordens mentais nem de desenvolvimento. Também aponta que não existem provas científicas publicadas que atestem a eficácia da terapia “reparativa” como tratamento capaz de modificar a sexualidade de uma pessoa, a qual é formada por atrações românticas e sexuais, sentimentos e comportamentos profundamente enraizados na subjetividade. A experiência clínica sugere que as pessoas que tentam a “terapia de conversão” (outro modo como é chamada) o façam por causa da homofobia e não por causa da dissidência erótica. Ainda, o relatório da APA afirma que este tipo de

terapia pode ser flagelante, causando depressão, ansiedade e comportamentos autodestrutivos<sup>78</sup>, visto que potencializa a homofobia “interiorizada” ao invés de desconstruí-la.

Segundo Dunker e Kyrillos Neto (2010), a importância desta discussão não está apenas no cinismo, no preconceito patente da proposição de uma “terapia reparativa” ou a ambígua pertinência clínica das discussões sobre essa temática, mas no discurso que apoia que aquilo que é descrito como anomalia deve, automática e necessariamente, ser erradicado, invertido ou curado.

Como vimos, no Brasil, o Conselho Federal de Psicologia inseriu em seu Código de Resoluções (01/1999<sup>79</sup>) uma resolução que estabeleceu normas de atuação para os psicólogos, estabelecendo que psicólogos não atuarão em serviços que proponham tratamento e cura de pessoas que vivenciam um erotismo dissidente da heterossexualidade, entendendo que esta forma de vivenciar a sexualidade “não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão”, e que associar o atendimento à cura de algo que não é doença contribui para o fomento de preconceitos e exclusão de parcela significativa da população brasileira.

López (s/d, p. 8) sugere que a luta contra a homofobia e as mudanças sociais comecem pelos próprios dissidentes sexuais, “para que se ouça a voz do oprimido, evitando a vitimização como única ferramenta de pressão”<sup>80</sup>. Nascimento (2007) propõe a resignificação da experiência erótica dissidente, sugerindo que ao invés de vergonha *gay*, significar o orgulho *gay*, que visa “antes de mais nada, uma (re)apropriação da identidade homossexual que reverteria o estigma em orgulho, tanto privado quanto público, reivindicando sua identidade de maneira a desbancar o discurso heterossexista” (NASCIMENTO, 2007, p. 68-69).

No início do movimento LGBT, por volta do ano de 1968, os gays, lésbicas e travestis e outros dissidentes da heteronormatividade eram humilhados, insultados e agredidos, sendo a palavra de ordem: “Você não tem vergonha de ser isso? Que sem vergonhice!”. A resposta foi assumir, ao invés da vergonha, o orgulho de ser um dissidente sexual ou um dissidente de gênero. Atualmente ainda muito se atribui a vergonha à vivência do erotismo dissidente (inclusive pessoas que o vivenciam). Portanto, enquanto existirem esses modos de pensar, faz sentido uma política dos dissidentes em permanecer dizendo que têm orgulho de ser quem são, pois é preciso resistência à heteronormatividade, produção de modos de subjetivação singulares e permissão da ação do desejo enquanto vontade de potência para assumir e viver uma vida tão oposta ao que o cotidiano, as

---

<sup>78</sup> American Psychiatric Association. Position Statement on Psychiatric Treatment and Sexual Orientation, 1998. Disponível em: <http://www.apa.org>. Acesso em 2 de setembro de 2012.

<sup>79</sup> Disponível em: [http://pol.org.br/legislacao/pdf/resolucao1999\\_1.pdf](http://pol.org.br/legislacao/pdf/resolucao1999_1.pdf).

<sup>80</sup> Versão minha do original em espanhol “para que se oiga la voz del oprimido, evitando la victimización como única herramienta de presión”.

famílias, as instituições e o mundo todo exigem. Os dissidentes dizem ter orgulho de ser o que são, pois a vivência do erotismo dissidente não interfere na ética a favor da vida humana e porque são o que são ‘graças’ ao seu modo de vivenciar o erotismo (CASTAÑEDA, 2007), ou seja, o fato de serem dissidentes da heteronormatividade produz neles modos de subjetivação ímpares que talvez nunca fossem acionados em seus modos de existência se não fossem pessoas dissidentes. As palavras da participante Solange apresentam claramente este sentimento:

*Todas as lésbicas e todos os gays é muito corajoso, porque enfrenta um mundo. É um mundo que você tem que enfrentar. E, pra você seguir em frente, você tem que ter muito peito pra isso, muita força, porque tudo machuca. Como que eu vou dizer? Você sofre muito, você é muito machucada, você tem que ter força a hora que você acha que você não tem e não sabe da onde sai aquela força.*

Para encorajar as pessoas dissidentes sexuais e de gênero a produzirem processos de singularização na experiência com a violência homofóbica, ou seja, desconstruírem a homofobia “interiorizada”, Forst e Meyer (2009, p. 98) dizem que “pessoas que veem a si mesmas negativamente por conta de serem lésbicas, gays ou bissexuais estão mais predispostas a serem percebidas como parceiras menos atrativas para relacionamentos que aquelas pessoas que têm uma imagem positiva de si mesmas”<sup>81</sup>. Os autores complementam:

[...] Além de esforços feitos para combater o estigma social a nível macrossocial, é preciso dar atenção às pessoas LGB ajudando-as a negociarem esse estigma e desenvolverem um autoconceito positivo em face disso, através de aconselhamento e serviços de prevenção. [...] O nosso estudo sugere que os esforços destinados a reduzir a homofobia internalizada e seus efeitos na vida dos LGB precisam ser específicos, e se estender para além de ajudar as pessoas LGB a saírem do armário e estabelecer laços com a comunidade, como os modelos de desenvolvimento da identidade têm sugerido. Terapeutas que trabalham com clientes LGB que lutam contra a homofobia internalizada devem se concentrar em ajudá-los a desenvolver uma autoestima mais positiva, combater os sintomas depressivos resultantes,

---

<sup>81</sup> Versão minha do original em inglês: “individuals who view themselves negatively because they are LGB are likely to be perceived as less attractive relationship partners than individuals who have more positive views of themselves”.

desenvolver redes de apoio social e relacionamentos íntimos saudáveis<sup>82</sup> (Gonsiorek, 1988<sup>83</sup>). (FORST; MEYER, 2009, p. 107)

A interpelação pelos processos de subjetivação homofóbicos hegemônicos potencializa as vulnerabilidades dos dissidentes sexuais e dissidentes de gênero a partir da produção de sentimentos que impulsionam a ações negativas. Uma análise propriamente política da homofobia converge, deste modo, para a crítica dessa ordem social heteronormativa de modo a produzir saúde psicológica, mental e física a todos os atingidos pela homofobia. É aí que não podemos pensar que o oposto de saúde é doença, mas que o oposto de saúde é sofrimento, produzido pela homofobia e que atinge a todos.

Sabemos que ninguém escapa à interpelação dos regimes de verdade que compõem os modos de subjetivação homofóbicos. Do mesmo modo como não é uma escolha voluntária para onde o desejo erótico<sup>84</sup> se direciona (pois se produz a partir de complexas e recônditas experiências, sensações e afetos que compõem a subjetividade), ser homofóbico também não é uma escolha, mas um efeito discursivo. Porém, a vivência do erotismo dissidente não muda o que somos em caráter, mas a homofobia sim, e o que somos depende, inclusive, do modo como vivenciamos nosso erotismo.

Deleuze (1988, p. 122) fala de nossa passagem por três condições irreduzíveis que entrelaçam a subjetivação aos saberes e poderes: o Ser-saber, o Ser-poder e o ser-si. O primeiro é “determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciável em determinado momento”; o segundo se refere às “relações de forças, as quais passam, elas próprias, variáveis por singularidades conforme a época”; e o ser-si é “determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos locais por onde passa a dobra”. Essas condições irreduzíveis permitem ao ser, ao “si” o que saber, ver e enunciar; o que fazer, visar, resistir e opor-se; e o que ser e como se produzir como sujeito. Trata-se de um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-se/Vê-Se, Combate-Se, Vive-Se. É nesse

<sup>82</sup> Versão minha do original em inglês: “in addition to efforts being made to combat social stigma at the macrosocial level, attention needs to be paid to helping LGB individuals negotiate this stigma and develop positive self-concepts in the face of it through counseling and preventive services. [...] Our study suggests that efforts targeted at reducing internalized homophobia and its effects on LGB lives need to be specific, and extend beyond helping LGB people come out of the closet and establish ties with the larger community, as models of identity development may suggest. Counselors working with LGB clients who struggle with internalized homophobia should focus on helping them develop more positive self-regard, combat resultant depressive symptoms, and develop healthy social support networks and intimate relationships”.

<sup>83</sup> GONSIORREK, J.C. Mental health issues of gay and lesbian adolescents. *Journal of Adolescent Health Care*, 9(2), p.114-122, 1988.

<sup>84</sup> Podemos fazer o mesmo apontamento em relação à dissidência de gênero, que também não é uma escolha, assim como a dissidência erótica. Contudo, como estamos aqui tratando de pessoas que vivenciam situações de discriminação e violência especialmente por conta da dissidência erótica, apenas por uma questão de limpeza textual, estamos levando em conta apenas a linha do erotismo para fazer a análise teórica dentro desta temática.

aspecto que “cabe à relação com o fora colocar novamente em questão as forças estabelecidas e, finalmente, cabe à relação consigo chamar e produzir novos modos de subjetivação” (DELEUZE, 1988, p. 128), ou seja, a apropriação que cada um faz do fora é singular e faz “surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria” (DELEUZE, 1988, p. 107).

Por isso, podemos entender que a homofobia não é destino fatal diante do moderno modo de subjetivação homofóbico. Deleuze (1988, p. 109) diz que “a ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles”, pois “haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes; a relação consigo é, inclusive, uma das origens desses pontos de resistência” (DELEUZE, 1988, p. 111).

Com “a emergência da democracia social [...] vemos uma tentativa de inflexão do dispositivo [da sexualidade] com o surgimento de termos que denunciam a opressão da lógica binária e seus efeitos políticos e de sofrimento psíquico” (NARDI, 2010, p. 152), como homofobia, heterossexismo, heteronormatividade. Atualmente, com os estudos recentes dentro das Ciências Humanas, vemos que a regulação da população e disciplinarização dos corpos para a prática da “sexualidade regular” tornam-se medidas burlescas, visto que não se trata mais da necessidade de produção de corpos diante de tantas técnicas de reprodução humana tanto naturais como desenvolvidas pela Medicina; não se trata do tratamento de um adoecimento psíquico causando por um desejo não-natural, visto que nem heterossexualidade nem homossexualidade são naturais, mas produções discursivas; não se trata de uma destruição da tradição social visto que muitos relacionamentos heterossexuais não originam famílias e casamentos e pessoas que vivenciam a heterossexualidade podem ser promíscuas tal qual pessoas que vivenciam o erotismo dissidente também formam famílias e vivem em situação conjugal com suas/seus parceiras(os).

Vemos que se trata de disputas de poder fundamentadas no já muito debatido, no já muito problematizado, mas que ignorantemente ainda retorna às justificativas originais (pecado / doença / crime / depravação) da atração por pessoas de mesmo biocorpo para a manutenção de redes de poder perversas que apenas produzem dor e sofrimentos a uns e a satisfação de uma normalidade e privilégios a outros. Ainda agimos de modo automatizado em nome da manutenção da dominação masculina e da heterossexualidade compulsória, pelo fato de serem poucas as pessoas que se disponibilizam a modos de vida críticos, singulares, produtores de micro e macropolíticas que vão contra o modo de organização social (sexual) em que vivemos, e que se permitem a novos fluxos de desejo.

Por conta disto, lembramos Chauí (1999) que disse que uma ação ética (consciente, livre e responsável) deve respeitar a racionalidade, liberdade e responsabilidade dos outros agentes. Sobre isso, em momento algum podemos dizer que uma pessoa dissidente sexual ou de gênero deve acatar a modos de subjetivação homofóbicos privando-se de seu direito de expressão de afeto e erotismo por seus pares quando a expressão de afeto e erotismo é permitida aos demais cidadãos e não lhes é proibida a livre vivência do erotismo. Isto seria um fascismo. Se a democracia e a equivalência entre as pessoas é o nosso ideal de sociedade, a democracia deve existir inclusive no âmbito da ética do desejo. Assim, podemos nos mover de acordo com o desejo como vontade de potência nietzschiana, permitindo-nos a produzir transgressões positivas, produtoras de diferenças e criadoras de novas possibilidades estéticas e éticas de existência.

Na medida em que a diferença não é mais entendida como um pré-requisito para a identidade, a diversidade não mais se apresenta como aquilo que deve ser trabalhado, suplantado ou conceituado. Mais propriamente, a diferença torna-se condição de alegria, de um sentido acentuado de prazer, de aceleração e intensificação do jogo de forças [...]. (PEIXOTO JUNIOR, 2004, p. 121)

Portanto, seguimos com a análise da homofobia sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino, apontando as estratégias do desejo por meio das Narrativas de História de Vida de Milla (48), Helena (46), Carla (42), Solange (34), Bárbara (30), Rafaela (27), Aimée (23), Alexandra (20), Júlia (19) e a minha (29).



### III - TECNOLOGIAS DE (IN)VISIBILIDADE DO EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS

A existência ou a vivência do erotismo entre pessoas de biocorpo feminino pesa ou importa (BUTLER, 2000)? Esta existência pronuncia-se, se anuncia, se evidencia, se torna visível para mostrar sua importância, seu peso, reivindica existir, reivindica existência? Faz política?

É de longa data a invisibilização do erotismo entre mulheres. Em minha dissertação de mestrado (TOLEDO, 2008) realizei um apanhado histórico das relações entre pessoas de biocorpo feminino nas sociedades ocidentais, desde os gregos até atualmente, evidenciando o vazio desta existência na inscrição histórica. Mais recentemente, apesar do movimento político LGBT investir na política de visibilidade, ainda observa-se o apagamento das experiências e modos de existência de pessoas de biocorpo feminino das mais sutis e violentas formas, além da negação da legitimidade do erotismo feminino dissidente e as tentativas de sua “reversibilidade” no cotidiano.

Buscarei apontar aqui algumas tecnologias de invisibilidade do erotismo entre biocorpos femininos que foram socio-historicamente empreendidas, acabando por refletir nos modos de expressão e subjetivação das participantes da pesquisa, com o intuito de avaliar a política da instauração de poderes e produção de regimes de verdades sobre essa vivência, a qual manipula e direciona o desejo para o interior do dispositivo da sexualidade.

A primeira tecnologia de invisibilidade que podemos apontar seria justamente a desigualdade de gênero – a submissão do feminino e sua manutenção no universo privado. Na História humana, na grande maioria das sociedades Ocidentais ou Orientais, existe a prevalência da dominação masculina (BORDIEU, 1996; WELZER-LANG, 2001). Por isso, as práticas disciplinares de feminilidade agem sobre as e nas pessoas de biocorpo feminino tornando-as dóceis e disciplinadas de forma distinta das pessoas de biocorpo masculino. Em seu estudo sobre sexualidade no Brasil, Parker (1991, p. 90-91) diz que “[...] o potencial sexual feminino precisa ser culturalmente moldado, delineado e, mais importante, controlado – mantido na linha com as expectativas socialmente determinadas do papel tradicional feminino, como a passividade e submissão que são as marcas da feminilidade no Brasil”.

Deste modo, muitas informações e direitos foram, por muito tempo (e ainda são nos dias atuais em muitos lugares do globo), negados às mulheres, de modo que, sem acesso ao conhecimento, elas foram submetidas a modos de subjetivação normalizadores produzidos a partir

de sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão por muitos anos de sua História e, assim, não colocaram seus próprios modos de existência em evidência da arena pública.

No Brasil, foi no final do século XIX, com a instauração da República, que uma elite de mulheres brancas, letradas, cultas, e de maior poder econômico liderou um movimento sufragista, influenciadas pela Primeira Onda Feminista que ocorria na Europa e EUA. Elas buscavam acesso à cidadania e mais educação e instrução para que transcendessem o mundo privado. Devido a essas reivindicações, as mulheres sofreram muitas críticas da imprensa:

A mídia difamava as sufragistas; os editorialistas diziam nas revistas que o feminismo ‘era destrutivo para a felicidade da mulher’; os romances populares atacavam as ‘mulheres carreiristas’; os clérigos se insurgiam contra ‘os males da revolta feminina’; os pesquisadores acusavam as mulheres de incentivar o divórcio e a infertilidade; e os médicos afirmavam que o controle da natalidade estava provocando ‘um aumento de insanidade, tuberculose, doença de Bright, diabetes e câncer’. (FALUDI, 2001, p. 69).

De acordo com Faludi (2001), por mais absurdas que essas “verdades” pudessem parecer, elas eram amplamente difundidas nos EUA e as pessoas acreditavam nelas. Era uma espécie de contra-ataque às reivindicações das mulheres, que também se espalhavam pelo mundo, inclusive no Brasil. Tal como diz Haraway sobre o conhecimento positivista e masculinista: “todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade” (HARAWAY, 1995, p. 9). Vemos nas Narrativas de Histórias de Vida que algumas participantes viveram ou ainda permaneciam nesse sistema de dominação durante a adolescência e juventude, e até após a maioridade. Mesmo antes da revelação da dissidência da heterossexualidade de Rafaela (27) e Carla (42) para seus pais e familiares, já eram privadas do espaço público, isoladas de grandes contatos sociais. Carla, não podia sair na rua, sendo restrita a conversar com as pessoas do portão de sua casa. Dentro de casa ela era obrigada aos afazeres domésticos desde a infância e não podia sequer assistir à televisão. E Rafaela, do mesmo modo, só podia circular em espaços restritos (escola, Igreja e redondezas de sua casa) ainda estando sob o aval da mãe em relação às escolhas das amigas, que por sua vez tinha o apoio de seu marido.

O controle sobre as mulheres não se dava apenas privando-as de direitos e sobre sua circulação no espaço privado/público, mas inclusive privando-as de informações sobre seu próprio corpo e sexualidade. Parker (1991, p. 91) afirma que “explicações e informações concernentes à própria existência sexual da menina são rigorosamente evitadas, e o caráter e os processos de seu

próprio corpo permanecem encerrados num silêncio que se torna mais completo à medida que o tempo passa”. Ele complementa:

Pelo fato de a feminilidade ser entendida como tão interior e, ao mesmo tempo, tão ameaçadora, ela precisa ser rigidamente controlada e regulada. A recusa de informação é, pelo menos, um meio de se obter esse controle. Ainda assim, se isso é uma estratégia especialmente eficaz, é apenas uma das possibilidades abertas para o sistema se perpetuar. Talvez igualmente proeminente seja a estratégia na qual o silêncio dê lugar às palavras, às repetidas proibições que têm tradicionalmente restringido a legítima expressão sexual por parte das mulheres na cultura brasileira. (PARKER, 1991, p. 94)

Por isso, muitas participantes não sabiam sequer o que era a dissidência erótica antes de senti-la como sentimento ou sensação ou se depararem acidentalmente com ela. Segundo Almeida (1996, p. 6), “as mulheres viam no acesso ao letramento e ao conhecimento o caminho mais direto para a liberação feminina das limitações a que estavam sujeitas, considerando que a educação e a instrução promoveriam avanços significativos na existência feminina”. Segundo a autora, de fato, a educação das mulheres no Brasil só começou efetivamente no final do século XIX. Antes disso, no Brasil colonial, os jesuítas monopolizaram o ensino até o final do século XVIII, e não se ocuparam da educação delas em seus colégios. Até o final do século XIX apenas as mulheres de elite tinham oportunidade de estudos, especialmente em casa ou em conventos, restringindo-se ao aprendizado de boas maneiras, preparando-se para serem boas mães, esposas e donas-de-casa.

Almeida (2000) fala que, com a Proclamação da República no Brasil, em 1889, as mulheres passaram a exigir mais escolas e o direito de instruir-se e educar-se para terem uma profissão assalariada. Porém, “o trabalho assalariado significava para a mentalidade ainda impregnada do colonialismo uma coisa vergonhosa, mais apropriada para ambos os sexos das classes baixas” (ALMEIDA, 1996, p. 75). O único ofício considerado nobre para as mulheres era o de mestra de crianças, pois era como a extensão do cuidado dos filhos no mundo doméstico, visto como função “natural” da mulher.

Portanto, o incentivo à educação das mulheres de dava desde que elas se mantivessem no lugar de submissão aos homens. Tal como diziam as premissas dos republicanos da época: “A mulher educada era o esteio da família e o alicerce da pátria, a reprodutora da raça e formadora dos futuros cidadãos” (ALMEIDA, 2000, p. 6). Contudo, eram os homens quem ditavam o que as mulheres deviam aprender, idealizavam a organização e o funcionamento dos liceus femininos,

colégios e internatos, influenciavam na organização dos currículos e nos programas, atendendo a uma perspectiva domesticadora.

As mulheres foram cada vez mais adentrando o mercado de trabalho e, em 1932, conquistaram o direito ao voto no Brasil, mesmo com as mulheres adotando um “discurso emancipatório ameno, emprestado das formulações ideológicas dominantes” (ALMEIDA, 2000, p. 6) das feministas inglesas e americanas. Pouco a pouco, mais por meio de estratégias de persuasão e convencimento dos homens que com a luta e o confronto direto que as americanas e inglesas se valiam, as brasileiras foram ocupando o espaço público e passando a reivindicar saber público, aceitando cada vez menos as intermediações masculinas. Porém, poucos anos depois, com a implantação do Estado Novo, o regime político autoritário e centralizado implantado por Getúlio Vargas no final da década de 1930 produziu um silêncio feminista.

Ainda assim, outro influenciador estrangeiro fatalmente estava ocorrendo e continuaria em prol da emancipação das mulheres e do feminismo. Foram os novos modos subjetivação produzidos entre as mulheres nos períodos de guerra. Nos anos iniciais do século XX, as guerras mundiais acabaram retirando, quase à força, as mulheres do mundo doméstico. Com a ida dos homens aos campos de batalha, urgiu a necessidade do trabalho assalariado das mulheres, em substituição às vagas abandonadas por eles. As mulheres passaram a conquistar um espaço público nunca antes atingido (nas fábricas, no comércio, nos setores de produção etc.), possibilitando a emergência de um novo tipo de mulher. O Brasil, mesmo não diretamente ligado aos conflitos bélicos, sofreu fortes influências ideológicas:

Apesar de o Brasil não ter se envolvido diretamente no conflito e o grosso do contingente masculino não estar nos campos de batalha, as notícias vindas da Europa e dos Estados Unidos, e veiculadas pela imprensa, mostravam mulheres trabalhando nos mais diversos setores, cuidando sozinha da família e transitando no espaço público. As brasileiras acompanhavam essa movimentação feminina e pelo plano ideológico isso deve ter-lhe vislumbrado um novo mundo e uma nova maneira de ser. (ALMEIDA, 1996, p. 73)

Poucas décadas depois, sob influência também do Feminismo internacional, na década de 1960 e 1970, com a publicação de *A Mística Feminina* de Betty Friedman, denunciando a manipulação da mulher pela sociedade de consumo, a elite do início do século mais um público ainda maior e mais heterogêneo de mulheres no Brasil passaram a reivindicar direitos: “intelectuais, operárias, donas-de-casa, empresárias, professoras, advogadas tentaram sair das fímbrias do sistema que as condenava à obscuridade” (ALMEIDA, 1996, p. 72). Elas passaram a reivindicar o direito

ao prazer, não apenas erótico como o de não viver sob a opressão masculina, tendo sido, em 1977, instituído oficialmente no Brasil, como emenda constitucional, o direito ao divórcio.

Com a apropriação de uma consciência feminista, foi a conquista do direito ao voto, à educação, à instrução, à equivalência de direitos e ao trabalho das mulheres além dos muros domésticos que permitiram a elas a entrada definitiva no espaço público. Com direitos civis e políticos garantidos, a possibilidade de estudos e pesquisas feministas, e a conquista de liberdade e autonomia garantidas pelo trabalho, as mulheres puderam começar a reivindicar outros espaços antes apagados dentro de uma demanda maior de equivalência entre homens e mulheres – os Direitos Sexuais. Além da busca e reconhecimento do próprio prazer, a sexualidade das mulheres passou a ser foco de estudo, como um corpo de potencialidade complexa e múltipla. Aí se iniciaram os estudos sobre o erotismo dissidente, dando importância à experiência feminina.

De acordo com Brown (*apud* BELLINI, 1989, p. 34) “em geral, o fato de as mulheres terem sido relegadas à esfera privada, suas vidas circunscritas à família e ao mundo doméstico, impediu a formação, entre elas, de subculturas homossexuais como as que existiram entre homens”. Por isso, com a entrada no mundo público, mais mulheres puderam reconhecer seu desejo erótico dissidente da heterossexualidade, produzindo novos modos de subjetivação possíveis aos corpos femininos e vivenciando novos modos de erotismo. Foi desta forma que no Brasil iniciaram-se os movimentos políticos com mulheres que já se autodenominavam lésbicas ou que assumiam a dissidência erótica, propondo, luta que dura até hoje, a promoção da visibilidade desse modo de existência.

### 3.1. Tecnologias de (in)visibilidade nos movimentos políticos

De acordo com Almeida (2005, p. 86), a invisibilidade “[...] é considerada pelo movimento uma das grandes dificuldades da identidade lésbica”, suprimida até mesmo dentro do movimento LGBT. O autor diz que “essa tendência se manifesta, especialmente, quando o que está em jogo é a obtenção de espaços simbólicos, como os de visibilidade na mídia” (ALMEIDA, 2005, p. 86).

Pinafi (2008) realizou um estudo sobre o Movimento de Lésbicas no Brasil a partir de boletins, jornais e revistas de temática lésbica no *Arquivo Edgard Leuenroth*<sup>85</sup>, da Unicamp, desde a década de 1960. Ela verificou que, de todas as publicações produzidas no Brasil que ela encontrou, foi apenas em 1980 que surgiu uma primeira referência ao erotismo entre mulheres. Ela diz que, com sua pesquisa:

[...] ganha evidência o descaso das publicações dos anos 60 e 70 com relação à temática lésbica. Foi necessário que quase duas décadas se passassem para que as mulheres que se relacionam com outras mulheres ganhassem a primeira referência, e mais outros dois anos para que viesse à tona uma primeira colunista lésbica. (PINAFI, 2008, p. 13).

A autora ainda fala que, frente aos boletins divulgados na década de 80 e 90 no Movimento Homossexual, os boletins voltados ao público de mulheres dissidentes da heterossexualidade era ínfimo diante da contrapartida masculina. Existia como representativo apenas o chamado *Chanacomchana*, que durou de 1980 a 1987, com 12 edições em boletim e uma edição em jornal, e a Revista *Um Outro Olhar*, que iniciou em 1987 como substituta do *Chanacomchana*, e foi editada até 2002.

Ainda, Pinafi (2011) realizou um estudo descrevendo as grandes dificuldades que as mulheres tinham e têm dentro do movimento LGBT em suas relações inter-gêneros. Desde 1978, quando surgiu na cidade de São Paulo o primeiro grupo homossexual organizado no Brasil (SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual), um fato significativo era a ausência de mulheres. Depois, com a entrada das mulheres, percebeu-se que, “ainda que a busca pela igualdade entre homossexuais e heterossexuais seja comum tanto aos gays quanto às lésbicas, as diferenças individuais de sexo resultam em uma assimetria entre os interlocutores do Movimento Homossexual” (PINAFI, 2008, p. 16). Assim, em menos de dois anos depois da fundação, as mulheres que tinham se inserido no grupo acabaram formando um subgrupo (LF – Lésbico

<sup>85</sup> De acordo com Pinafi (2008), o Arquivo Edgard Leuenroth, da Unicamp, abriga a maior coleção, em uma instituição pública, de material sobre o Movimento Homossexual no Brasil.

Feminista) justamente por perceberem um “comportamento machista das bichas” (*Lampião da Esquina*<sup>86</sup>, 1979, p. 8, *apud* PINAFI, 2008, p. 17), que depois acabou por se desvincular totalmente do grupo SOMOS, criando outras facções.

Almeida (2005) diz ainda que outro fator que contribuiu para a invisibilidade das mulheres comparativamente à visibilidade dos homens no Movimento Homossexual político no Brasil e em diversas partes do mundo foram as reivindicações em torno da saúde sexual por conta da AIDS e as consequentes iniciativas de prevenção junto ao poder público pelos homens dissidentes sexuais, o que não teve a mesma amplitude junto às mulheres. No âmbito das pesquisas acadêmicas, de acordo com Castañeda (2007), com a crise da AIDS e o aumento dos estudos epidemiológicos nos anos 1980, muitos pesquisadores deram prioridade ao estudo do erotismo entre homens e a dinâmica dos casais *gays* em detrimento dos estudos sobre o erotismo entre mulheres, já que eles eram mais afetados pela doença. Assim, de uma forma ou de outra, a epidemia da AIDS trouxe alguns aspectos positivos para a o erotismo dissidente em geral, e para os *gays* mais especificamente, garantindo-lhes maior visibilidade, e consequentemente, reconhecimento.

Em relação ao Movimento Feminista, a partir da década de 1970 e 1980, com a Segunda Onda do movimento que tinha como foco a luta pelo fim da discriminação por sexo, as mulheres dissidentes da heterossexualidade aliaram-se às feministas buscando discutir a temática da sexualidade. Essa aliança contribuiu para certa visibilidade do erotismo dissidente feminino e, dos anos 1990 em diante, quando o número de mulheres autodeclaradas lésbicas e feministas aumentou, pressionando o movimento para a discussão dos Direitos Sexuais (BUTLER, 2003a; NAVARRO-SWAIN, 2004). Contudo, com o ataque das lésbicas militantes à instituição da heterossexualidade compulsória, o Movimento Feminista acabou abafando as demandas das dissidentes sexuais, apontando suas reivindicações como de segunda ordem (PINAFI, 2008).

Temendo que o Movimento Feminista carregasse os estigmas da dissidência erótica, passou a ocorrer uma óbvia exclusão das militantes dissidentes sexuais pelas feministas que vivenciavam a heterossexualidade (ou as feministas dissidentes sexuais não assumidas), com a justificativa que as primeiras acabavam manchando a imagem do Feminismo. Algumas feministas eram claramente contra a visibilidade do erotismo dissidente no movimento, e impediam qualquer pronunciamento público contra a opressão homofóbica ou qualquer manifestação de solidariedade com elas, alegando que a “*defesa do lesbianismo comprometeria a imagem do grupo ou de que esta não*

---

<sup>86</sup> Fala uma das lésbicas membro do grupo LF – *Lampião da Esquina*, ano 2, n. 16. Rio de Janeiro, set. 1979, p. 8.

*cabia na estratégia ou no horizonte político do movimento [Feminista]” (ChanacomChana<sup>87</sup>, 1983, p. 4, apud PINAFI, 2008, p. 46).*

Pinafi (2008) fez um apanhado detalhado de ações realizadas no Brasil pelo Movimento de Lésbicas, sendo que um documento achado pela autora merece destaque, o que foi distribuído para feministas que se reuniram em uma aparição pública no dia de comemoração do Dia Internacional da Mulher em oito de março de 1982:

#### SOBRE VIOLÊNCIA

*Estamos aqui para expor a nossa opressão, olhem para nossos rostos e verão máscaras.*

Estamos aqui para mostrar como temos que viver diariamente; temos que viver assim, com máscaras.

Temos que viver mascaradas nas casas de nossos pais para não perdermos relações afetivas que nos são caras.

Temos que viver mascaradas nas escolas para não sermos ridicularizadas, humilhadas, agredidas e, até mesmo, impedidas de conseguir um nível mínimo de educação.

Temos que viver mascaradas no trabalho porque lesbianismo é causa de demissão e não há nada que nos proteja.

Temos que estar aqui mascaradas porque não podemos denunciar nossa opressão sem máscaras, porque corremos o risco de perder nossas famílias, nossos empregos, nosso direito de estudar sem qualquer tipo de pressão.

A sociedade nos propõe a esquizofrenia como prática de vida e nos deixa num beco sem saída na medida que, praticamente, impossibilita até a própria denúncia dessa situação.

Precisamos romper esse círculo vicioso.

*Queremos tirar a máscara antes que ela nos cole à face e não possamos mais nos distinguir dela. Queremos que cada mulher tire a sua máscara.*

*Queremos propor que o movimento feminista seja um espaço onde as mulheres homossexuais não precisem utilizar nenhum tipo de máscara.*

Queremos propor que o movimento feminista não reproduza o discurso político machista das lutas gerais contra as lutas específicas e que todas as questões referentes a todas as mulheres sejam igualmente prioritárias. Igualmente prioritárias, mesmo porque a mulher homossexual também é negra, a mulher homossexual também é mãe, a mulher homossexual também é dona de casa, a mulher homossexual também é prostituta, a mulher homossexual também é operária, a mulher homossexual também está na periferia e calar a respeito dessas múltiplas opressões também nos torna cúmplices da violência.

Grupo de Ação Lésbico-Feminista (GALF<sup>88</sup>, 1982 apud PINAFI, 2008)

Deste modo, o Movimento Feminista contribuiu para despertar as mulheres da dominação masculina, colocando-as mais participativas no espaço público e alçando posições de poder junto aos homens, mas não teve criticidade suficiente para entender a heterossexualidade como uma

<sup>87</sup> ChanacomChana, n. 3. São Paulo, maio 1983, p. 4, grifo da autora.

<sup>88</sup> *Sobre violência*, documento do Grupo Ação Lésbica Feminista – GALF, São Paulo, 1982.



instituição opressiva e a vivência erótica com uma pessoa de mesmo biocorpo como um viés positivo e desejável da experiência feminina. Ou seja, se o feminismo rompeu com as amarras do gênero, não conseguiu romper com as amarras da heteronormatividade.

Temos, portanto, que, do mesmo modo, junto ao Movimento Homossexual, como efeito do sexismo, e junto ao Movimento Feminista, pela heteronormatividade, as dissidentes sexuais foram muitas vezes invisibilizadas: Segundo Góis (2003, p. 11),

[...] confrontos reais entre atores dos movimentos feminista e gay brasileiros – aí incluídas situações de antagonismo que, no limite, chegaram à violência física, à expulsão de lésbicas de grupos feministas e de grupos gays e a episódios de misoginia explícita, ainda que muitas vezes gerados nos marcos de esforços de desenvolvimento de ações conjuntas (OKITA, 1981<sup>89</sup>; MICCOLIS, 1983<sup>90</sup>) – parecem ter gerado ressentimentos a serem ainda superados.

Além disso, a formação de grupos de lésbicas, seja no Movimento Feminista ou no Movimento Homossexual (hoje LGBT), de acordo com Almeida (2005), se dava por razões diferenciadas dos motivos politizados dos *gays* e, talvez, até mesmo das demandas das feministas. As mulheres que vivenciavam o erotismo dissidente que se associavam buscavam os grupos especialmente por questões pessoais e para otimizar sua rede de relacionamentos, possivelmente devido a essa mesma invisibilidade que prejudicava suas vivências erótico-sexuais dificultando a formação de parcerias (por exemplo, devido aos poucos lugares de encontro e lazer direcionados ao público de mulheres dissidentes sexuais). E não podemos encarar isso como um descompromisso coletivo por parte das dissidentes sexuais que se filiavam ao movimento, mas que, além de direitos políticos, elas demandavam, antes de tudo, o direito de vivenciar, na prática, seu erotismo. Tal como Almeida (2005, p. 120) diz:

Para começar, as frequentadoras procuram os grupos muito menos por motivos ligados a uma lógica de racionalidade política e, muito mais, por necessidade de partilharem questões referidas ao plano de sua subjetividade. Neste âmbito se inclui a necessidade de otimizarem sua rede de relacionamentos afetivo-sexuais, ampliarem suas chances de reação a sentimentos de auto-rejeição e rejeição de terceiros (com muita frequência dos familiares) e conquistarem novas alternativas de lazer e entretenimento (permanece o grupo como alternativa ao gueto).

<sup>89</sup> OKITA, Hiro. *Homossexualismo: da opressão à libertação*. São Paulo: Proposta Editorial, 1981.

<sup>90</sup> MÍCCOLIS, Leila. "O movimento homossexual brasileiro organizado - esse quase desconhecido". In: DANIEL, H.; MÍCCOLIS, L. (Orgs.). *Jacarés e lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

Portanto, seus interesses estavam mais voltados ao âmbito subjetivo da vivência da sexualidade que na luta objetiva (política da militância) que vinha sendo, há séculos, exercida apenas pelos homens. E, é claro que as mulheres se focariam com mais facilidade em questões relativas ao plano de suas subjetividades, familiares e conjugais, que eram reações que gestavam o que seria futuramente os estudos sobre a invisibilidade (o armário), a conjugalidade homossexual e a homoparentalidade – elas estiveram por muito tempo no universo privado se preocupando com tais questões.

Ainda, os grupos de lésbicas eram formados especialmente por mulheres brancas, de classe-média e universitárias. Isso dificultava o reconhecimento de mulheres dissidentes sexuais de classe mais baixas com o movimento político, especialmente porque estas reproduziam modelos estereotipados de relacionamentos (uma com estética e performatividade de gênero masculina que se relacionavam com outra com estética e performatividade de gênero feminina), o que as militantes entendiam como reprodução do modelo heterossexual e, portanto, criticavam<sup>91</sup>. Gimeno Reinoso (2005, p. 271) fala que algumas historiadoras privilegiam as dissidentes sexuais masculinas, que elas chamam de *butches* (“sapatões”) por “serem as primeiras lésbicas claramente visíveis, as primeiras a construir uma subcultura lésbica e as primeiras também em conquistar espaços de liberdade para as lésbicas”<sup>92</sup>. Assim, ao recusar o estereótipo masculino de algumas mulheres, o Movimento de Lésbicas também acabava reforçando a invisibilidade, pois não se apresentava uma enunciação lésbica a partir da estética masculina de muitas mulheres. Para elas, lésbicas tinha que parecer mulheres – portanto, tinham que ser femininas.

De acordo com Mesquita (2004), a partir da década de 1990 no Brasil, as militantes dissidentes sexuais passaram a atuar a partir de grupos mistos ou exclusivamente composto por mulheres, em fóruns, redes, articulações e partidos políticos, debatendo temas de interesse como sexualidade, saúde, gênero, combate à violência e diversidade:

A década de 1980 é marcada por uma presença ainda tímida de grupos lésbicos. A partir da década de 1990, a organização lésbica começa a ocupar o cenário brasileiro de forma menos isolada, através da criação de outros grupos compostos somente de lésbicas, ou através do fortalecimento de núcleos de lésbicas atuantes nos grupos mistos ou através de ativistas independentes. Torna-se difícil precisar o número exato de grupos de mulheres lésbicas, no Brasil, mas arrisco afirmar, a partir dos informativos impressos e do levantamento em sites e dos escassos registros públicos de encontros de lésbicas que existem cerca de 40 organizações

---

<sup>91</sup> Para mais informações sobre essa temática, ver Toledo (2008, pp. 157-173).

<sup>92</sup> Versão minha do original em espanhol: “ser las primeras lesbianas claramente visibles, las primeras en construir una subcultura lesbiana y las pioneras también en conquistar espacios de libertad para las lesbianas”.

entre as formadas somente por lésbicas e os núcleos de lésbicas nos grupos mistos. (MESQUITA, 2004, s.p.)

No movimento político, as atuantes dissidentes da heterossexualidade buscam visibilidade, voz, reconhecimento, em geral são mulheres já assumidas em sua dissidência erótica, e fortalecidas por uma identidade feita como bandeira de luta. Essas mulheres, segundo Mesquita (2004), estão difundidas em torno de 40 organizações formadas por lésbicas ou núcleos de lésbicas nos grupos mistos. Alguns dos grupos expoentes são: o *Costela de Adão*, o *Legau – Lésbicas Gaúchas* e o grupo *Outra Visão*, em Porto Alegre; a *Associação Lésbica Feminista de Brasília – Coturno de Vênus e Sapataria – Coletivo de Mulheres Lésbicas e Bissexuais do Distrito Federal*, em Brasília; o Grupo *Mo.Le.Ca – Movimento Lésbico de Campinas* e *LOBAS – Lésbicas Organizadas da Baixada Santista*, no estado de São Paulo; a *ARTEMIS – Associação Paranaense de Lésbicas*, no Paraná; e o Grupo *LAMCE - Liberdade do Amor entre Mulheres no Ceará*, no Ceará. Contudo, apesar da luta pela promoção da visibilidade lésbica, esta avança muito lentamente. Se o segmento de militantes continua distante da visibilidade, o que dizer para além dos muros do movimento político, e além do circuito acadêmico científico que tem ampliado o leque da investigação sobre as diversidades nos últimos anos, junto aos estudos feministas, de gênero e de sexualidade? O que dizer da visibilidade do erotismo entre mulheres nas pequenas cidades do interior do Estado de São Paulo? Se o movimento político não chegava ao interior dos Estados, chegaria a mídia?

### 3.2. Tecnologias de (in)visibilidade na mídia

No final dos anos 1990, a promoção da visibilidade lésbica saiu das escassas revistas voltadas ao público de mulheres dissidentes da heterossexualidade produzidas pelas raras militantes e mais conhecidas nas grandes cidades e por um número limitado de pessoas, e passou timidamente para a mídia virtual e mais timidamente ainda para a mídia televisiva.

Atualmente vivemos um momento em que o debate sobre a homossexualidade está presente nos veículos de comunicação, seja em filmes, novelas e minisséries que mostram personagens estereotipados ou não, seja nas diferentes manifestações públicas em prol da visibilidade e dos direitos dos homossexuais a adoção, ao casamento, a herança entre outros direitos civis acessíveis aos casais heterossexuais, e vedados aos casais homossexuais. (BASSALO, 2009, s.p.)

Pinafi (2008) lembra uma cena midiática muito pontual (provavelmente uma das primeiras vezes, senão a primeira, que se abordou a temática do erotismo entre mulheres na mídia televisiva brasileira) descrita pelas militantes dissidentes sexuais brasileiras no boletim *Chanacomchana*. Ocorreu em maio de 1985 uma apresentação no programa de Hebe Camargo, famosa apresentadora de televisão no Brasil, uma discussão sobre mulheres e dissidência erótica. No referido programa, a apresentadora deu voz, inicialmente, a uma funcionária pública que prestaria seu depoimento enquanto mãe de lésbica, que, aconselhando outras mães a vigiarem suas filhas e suas amigas sem que elas percebessem, disse: “eu eduquei minha filha para casar e ter filhos; dei a ela uma boa educação cristã; prefiro que ela seja infeliz o resto da vida do que ver ela com outra mulher; isto não é normal, vai contra as leis de Deus; por que ela não procurou um homem?” (*ChanacomChana*<sup>93</sup>, 1985, p. 8 *apud* PINAFI, 2008, p. 62).

Outra convidada do programa era uma representante lésbica assumida do GALF (Grupo Ação Lésbica Feminista, antigo LF). Ela versou sobre os preconceitos expressos pela mãe e a discriminação da sociedade frente à dissidência da heterossexualidade. Segundo a autora, apenas devido a este debate, a censura televisiva julgou o programa como aliciador, de alta permissividade, e de fazer apologia ao erotismo dissidente, e agiu de modo a silenciar o debate:

A apresentadora recebeu uma carta do chefe do serviço de Censura Federal de São Paulo, Dráusio Dornellas Coelho que dizia: ‘– demonstrando não ter pulso e nem saber conduzir o tema enfocado, a apresentadora Hebe Camargo permitiu que seu programa se transformasse numa tribuna livre de aliciamento, indução e apologia

<sup>93</sup> *ChanacomChana*, n. 8. São Paulo, ago. 1985, p. 8.

do homossexualismo feminino. Assim colocado, solicito ao digníssimo diretor da conceituada rede, enérgicas providências junto a (sic) apresentadora e sua produção e que seja elevada a faixa etária do programa em referência, com gravação prévia'. (*ChanacomChana*<sup>94</sup>, 1985, p. 10 *apud* PINAFI, 2008, p. 62)

Segundo Beleli (2009), a visibilidade da dissidência erótica na mídia televisiva, quando realmente se começou a abordar a temática, esteve marcada por estereótipos que faziam referência a mulheres e homens dissidentes sexuais bastante caricaturados nas dissidências de gênero, especialmente submetidos ao escárnio em programas humorísticos. Nos últimos anos, ainda sendo mantidas as caricaturas em programas de humor ou causadores de polêmica de alta audiência pública, o cenário tem se alterado quando se trata especialmente de telenovelas, ainda timidamente.

A autora analisa novelas exibidas no maior canal de televisão do Brasil nos anos de 2006 e 2008, “no sentido de perceber como o discurso interno à trama privilegia modelos de se viver como lésbicas e gays” (BELELI, 2009, p. 115). Esses modelos apresentam que o erotismo dissidente não deve ser publicamente manifesto – beijos na boca e outros atos eróticos são vetados, quando entre casais heterossexuais são amplamente explícitos. Ainda, esses modelos apresentam os personagens cumprindo com a estética e comportamentos exigidos para seu gênero (homens correspondendo à masculinidade viril e mulheres à feminilidade passiva), em relações monogâmicas e estáveis, restringindo famílias de pessoas dissidentes aos polos da conjugalidade, adotando filhos, assegurando a continuação da família. Segundo Beleli (2009, p. 128), é excluída a “troca material, a variedade dos parceiros/as [...], uniões desfeitas e [a] busca de novos parceiros parece não fazer parte do universo homossexual” e, quando ocorrem, a solução é o retorno à heterossexualidade. Ainda, a tendência é “privilegiar relações estáveis, cujos cônjuges não têm amigos gays e lésbicas, não frequentam lugares que possam ser identificados como GLS e, na maioria dos casos, não enfrentam reações na família ou no trabalho” (BELELI, 2009, p. 128).

Além disso, segundo Schulman (2010), raramente as representações contemporâneas retratam os seres humanos como complexos e afetados pela homofobia (independente da vivência do erotismo). Beleli (2009, p. 116) afirma que “seria um erro não reconhecer os esforços dos agentes de comunicação em apresentar imagens que não se reduzem aos estereótipos”, porém, a representação midiática acaba por, ao invés de questionar novas formas de vivência da sexualidade, informar como o erotismo dissidente deveria ser, unificando modos de ser. Isso se configura em “uma forma de tornar a imagem palatável ao público em geral” (BELELI, 2009, p. 116), mostrando

---

<sup>94</sup> *ChanacomChana*, n. 8. São Paulo, ago. 1985, p. 10.

que os antigos estereótipos estão sendo substituídos por novos modos de vivenciar a dissidência erótica, mais próximos das convenções estabelecidas, e claramente segundo os modelos normativos da heterossexualidade.

Trata-se da mesma questão de Butler (2003b): por que as pessoas dissidentes sexuais deveriam ter que aderir à instituição do casamento para serem aceitas e terem garantidos seus direitos civis e humanos? Do mesmo modo, haveria que ter um único modelo de vivenciar o erotismo dissidente aceito na mídia ou em qualquer outro espaço público? Vemos que a dissidência erótica aceita é aquela que corresponde ao padrão moral heterossexual, sem dissidências de gênero e, acima de tudo, discreta, invisível, de modo que o próprio erotismo não seja visível – o que se traduz em uma verdadeira normatização da dissidência.

Especialmente em relação ao erotismo entre mulheres na mídia, Borges (2007) fala que esta temática se configura em um assunto de alta audiência nas telenovelas. As personagens dissidentes sexuais correspondem a certos modelos: são mulheres brancas, de camadas altas e médias, bonitas, refinadas, escolarizadas ou profissionais. Corroborando com Beleli (2009), a autora fala sobre o caráter duplo dos processos de (in)visibilização na mídia: “ao possibilitar a visibilidade de uma determinada posição de pessoa, simultânea e necessariamente outras possibilidades são excluídas e invisibilizadas” (Borges, 2007, p. 373). Assim, são excluídas personagens de mulheres dissidentes sexuais masculinas, pobres, negras, gordas, deficientes, pouco atraentes, com muitas parceiras, que exibem seu erotismo etc..

No universo midiático, o erotismo entre mulheres apenas é permitido na pornografia, e mais raramente na publicidade, direcionado ao público masculino. Obviamente, aí também se aplica o modelo de feminilidade que se julga “ao gosto” dos homens. Navarro-Swain (2004, s.p.) também concorda que “na produção pornográfica é mesmo comum relações entre mulheres à espera de um homem, quando então o ‘verdadeiro’ sexo começa”. Isso está na percepção social das mulheres como objetos de consumo. O sexo entre elas é então visto como espetáculo pornográfico – um rótulo que se estabeleceu para reforçar a ideia de dominação das mulheres pelos homens –, considerando o relacionamento entre elas, e para o prazer delas, como ilegítimo.

Faludi (2001) fala que foi a partir da era vitoriana que os meios de comunicação surgiram como elementos potentes de coerção das aspirações femininas de liberdade. Segundo ela, os acontecimentos deste período histórico fez surgir os meios de comunicação de massa e populares que se revelavam como ferramentas eficazes na contenção de aspirações femininas, funcionando melhor que qualquer castigo ou repressão: “Elas governam com o bastão da conformidade e não da

censura: afirmam representar a opinião das mulheres e não poderosos interesses dos homens” (FALUDI, 2001, p. 67). Dentro desta percepção, “o lesbianismo é um segredo, não aparece, é invisível, mas, ao mesmo tempo, é constantemente exposto à luz pública, como um subtexto evidente”<sup>95</sup> (GIMENO REINOSO, 2005, p. 294).

Esse modelo de “lésbica pornográfica”, do mesmo modo que na mídia da televisão aberta em telenovelas, apresenta apenas um modelo de erotismo entre mulheres, que se pode considerar “nada lésbico”, pois direcionado para suprir a libido dos homens, cumprindo com todos os pressupostos de feminilidade heterossexual. Para Faludi (2001, p. 29-30), as verdades veiculadas pela mídia que “caem no agrado da opinião pública são justamente aquelas que deveriam despertar em nós as maiores dúvidas”. Ela afirma que a ampla aceitação de algumas informações não se dá por elas serem verdadeiras, “mas por defenderem preconceitos maciçamente sustentados pela mídia”.

A difusão e repetição desses modos de normatividade sobre modos de existência, desejos e práticas eróticas dissidentes criam regimes de verdade ou invisibilizam outras possibilidades de vivência do erotismo. Esses processos de subjetivação característicos de um modo de organização heteronormativa, funcionam como uma linha de montagem subjetiva disseminada por todo o corpo social veiculando uma verdadeira violência através da segregação do múltiplo. Isto é, a invisibilidade não é um simples efeito da homofobia, a *invisibilização* de modos de existências dissidentes da heterossexualidade é uma das formas de expressão da homofobia. Tal como afirma Schulman (2010, p. 76):

A indústria das artes e entretenimento – os produtores de cultura popular – reforça a crueldade ao ativamente manterem essas experiências não representadas. Nesse sentido, os perpetradores da homofobia continuam a não serem responsabilizados. É um sistema dinâmico de perpetuação da dominação através da censura de experiências humanas

Concomitantemente à invisibilidade na mídia televisiva, a partir de meados da década de 1990, esse cenário começou a se alterar com o surgimento da *Internet*:

A partir de 1997, a internet comercial iniciou seu processo de expansão no Brasil transferindo, ampliando e até mesmo recriando o espaço para a socialização de sexualidades dissidentes. A rede expandiu códigos do universo lésbico e *gay* metropolitano (sobretudo de São Paulo e do Rio de Janeiro) para o resto do país,

---

<sup>95</sup> Versão minha do original em espanhol: “El lesbianismo es un secreto, no aparece, es invisible, pero, al mismo tiempo, es constantemente expuesto a la luz pública, como un subtexto evidente”.

assim como o inseriu mais diretamente em um circuito internacional. (MISKOLCI, 2009a, p. 175-176)

Com a criação da *Internet*, multiplicaram-se blogs, sites de relacionamento (Orkut, Facebook e Twitter) e informativos, salas de bate-papo (chats), anúncios de procura de parcerias e amizades e programas de troca de mensagens instantâneas como o MSN e outros instrumentos que possibilitaram o encontro, o reconhecimento e formação de parcerias, e a possibilidade de acesso a informações sobre a dissidência erótica, especialmente para os adolescentes e jovens dissidentes da heterossexualidade. Ampliou-se o acesso à materiais informativos sobre o erotismo entre pessoas de biocorpo feminino, mesmo que ainda muito deturpado e comprimido pelo modo hegemônico que busca modelos heteronormativos. Porém, o diferencial da *Internet* é que, além da mídia virtual, também passou a ser possível a intercomunicação anônima de pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero. A “internet como uma rede de informação e comunicação, é também apontada como um poderoso instrumento de aproximação de culturas e indivíduos que de outra forma jamais manteriam contato” (BASSALO, 2009, s.p.). O ato de ‘surfear na *internet*’ pôde ser equiparado a um verdadeiro fluxo desejante.

Assim, essa produção sobre a dissidência erótica na *Internet* passou a proporcionar mecanismos de inserção e de cidadania. Segundo Vieira (2010), em seu estudo sobre sociabilidade entre pessoas dissidentes sexuais na cidade de Coimbra:

[...] a Internet constitui-se como o espaço virtual de maior importância (64%) para os inquiridos. Este facto tem sido exaustivamente estudado por cientistas sociais, os quais salientam, a centralidade que o espaço virtual teve nas mudanças das sociabilidades lésbicas, gays e bissexuais, ao promover formas de contacto facilitadas entre os membros desta população (BROWN, MAYCOCK & BURNS, 2005<sup>96</sup>), em especial em populações fechadas e com pouco acesso a locais exclusivos de encontro homossexual [...]. Na Internet, essa população promove, deste modo, formas de criar novos laços gerando, é verdade, novos vínculos sociais e comunitários [...]. Utilizando uma metáfora espacial, muito usada por especialistas desta área, as comunidades virtuais reconstituem-se como espaços, talvez perdidos, que metaforicamente poderão ser vividos como ‘praças públicas’, em particular devido à importância dos ‘chats’ e dos sistemas de conversa em tempo real. A Internet é, por isso, um ‘espaço’ de importância fundamental na construção das redes informais que constituem o núcleo duro das sociabilidades da população estudada e que se sedimentam, através das ‘redes de amigos’. (VIEIRA, 2010, p. 9)

---

<sup>96</sup> BROWN, G.; MAYCOCK, B.; BURNS, S. Your picture is your bait: use and meaning of cyberspace among gay men. *The Journal of Sex Research*, v. 42 (1), p. 63-73, 2005.



Segundo Miskolci (2009a), no Brasil, especialmente para aquelas pessoas que fazem segredo de sua dissidência erótica, atualmente com a *Internet*, o cenário se torna completamente diferente de há alguns anos. “A possibilidade de estabelecer contato sem exposição alçou a rede a um papel central na vida de boa parte desses sujeitos, a ponto de muitos nem conseguirem se imaginar ‘desconectados’” (MISKOLCI, 2009a, p. 172). Assim, a *Internet* possibilita contato entre os dissidentes sexuais, criando uma rede de sociabilidade *online*, como gírias específicas e demais componentes, intrinsecamente relacionado à vida não-virtual. O uso da *Internet* aparece neste aspecto em especial na minha (29) Narrativa, na de Júlia (19), de Alexandra (20) e de Aimée (23). Note-se aí a questão geracional. Possivelmente essa busca virtual por experiências eróticas dissidentes não ocorreu com Rafaela (27) e Bárbara (30), por questões de religiosidade e classe socioeconômica respectivamente.

Por outro lado, podemos falar da criação de um novo tipo de “gueto homossexual”, o virtual. A problematização feita aqui sobre a virtualização dos relacionamentos não é relativa ao distanciamento dos corpos, ao descompromisso, à indisposição para a convivência como tendência ao desrespeito às diferenças e, portanto, prejudicial às relações íntimas no uso da ferramenta da *Internet* para a intercomunicação entre pessoas que vivenciam o erotismo dissidente, visto que a *Internet* (e os espaços de socialização direcionados ao público dissidente sexual ou dissidente de gênero) é visivelmente facilitadora de estabelecimento de contato e produção de relações entre pessoas discriminadas em um universo homofóbico. Porém, se de acordo com Miskolci (2009a, 175), internautas colaboradores de sua pesquisa na cidade de São Paulo “reiteram uma relação intrínseca entre vida *on-line* e *off-line*”, não apontando como excludentes estas duas formas de sociabilidade, associando o uso da *Internet* à constituição de contatos na vida social, em pequenas cidades do interior, as limitações de encontros são bem maiores. Tal como o autor apontou, o problema é quando a *Internet* é o único “meio”. Sobre os recantos do interior do país, o autor diz que:

Nestes locais, a maioria jamais quis (ou pôde) se expor de forma a frequentar algum local claramente *gay* ou lésbico. Estes indivíduos, os quais, pelas razões as mais diversas (geográficas, econômicas, puro e simples preconceito), se consideram ‘fora do meio’, encontraram na *web* uma forma de conhecer parceiros e até fazer amizades sem o ônus da exposição de seus interesses eróticos no espaço público. Vista dessa forma, a internet revela sua dupla face: facilitadora de contatos e constituição de redes, mas mantenedora da imagem dominante do espaço público como sinônimo de heterossexualidade. Se ela, de um lado, permitiu o rompimento do isolamento de homens e mulheres que tendiam a imergir em crises existenciais profundas pela falta de alguém para compartilhar temores, dores e sonhos, de

outro, auxiliou a manter a visão dominante de que qualquer ‘meio’ compartilhado por homo-orientados seria moralmente duvidoso. Em outras palavras, a internet tomou o lugar dos antigos guetos urbanos ou o ‘mito’ cultural do ‘meio’ e se tornou passagem quase obrigatória para sujeitos que nutrem desejos homoeróticos em sua autodescoberta, contatos sexuais ou amorosos e a criação de redes de apoio. (MISKOLCI, 2009a, p. 176)

Ainda, as relações entre pessoas de mesmo biocorpo no contexto virtual são forjadas sob um pacto cuja regra principal é o segredo compartilhado, fazendo o nexo de união ser o que frequente e paradoxalmente causa separação (MISKOLCI, 2009a). A problemática que levanto sobre a produção de espaços de sociabilidade virtuais ou reais voltados para o público dissidente se resume no fato de as pessoas que vivenciam a dissidência erótica ficarem restritas a poucas vias de comunicação e expressão de seus afetos e de seu erotismo com autenticidade e naturalidade (como permitidas aos que vivenciam a heterossexualidade) apenas nesses espaços. Deste modo, podemos visualizar o gueto ou “o meio” como um dispositivo sócio-organizador, produto e instrumento do poder, que se caracteriza como um modo especial de violência coletiva concretizada no espaço urbano (WACQUANT, 2004).

### 3.3. “Gueto homossexual” ou “o meio”: uma subtecnologia de invisibilidade

Os espaços de socialização direcionados ao público de pessoas dissidentes sexuais e de gênero, marcadamente reconhecidos como “espaços *gays*”, GLS, privados e virtuais, acabam funcionando como um espaço de gueto. Visto como um instrumento de cerceamento e controle, o gueto é uma boa forma de analisar a desigualdade social. É composto por quatro elementos, que seriam: o *estigma*, o *limite*, o *confinamento espacial* e o *encapsulamento institucional* (WACQUANT, 2004). Tem característica bifacetada, servindo para o grupo dominante (geralmente hostil) como dispositivo de segregação, circunscrição e controle e, para o grupo dominado, como “um recurso integrador e protetor na medida em que livra seus membros de um contato constante com os dominadores e permite colaboração e formação de uma comunidade dentro de esfera restrita de relações criadas” (WACQUANT, 2004, p. 159), assim, de florescimento institucional e consolidação cultural. Wacquant (2004, p. 155) diz que:

[...] o gueto denota uma área urbana restrita, uma rede de instituições ligadas a grupos específicos e uma constelação cultural e cognitiva (valores, formas de pensar ou mentalidades) que implica tanto o isolamento sócio-moral de uma categoria estigmatizada quanto o truncamento sistemático do espaço e das oportunidades de vida de seus integrantes.

Assim, “o isolamento imposto pelo exterior leva a uma intensificação do intercâmbio social e cultural dentro do gueto” (WACQUANT, 2004, p. 159). Os pontos de encontro de culturas sexuais não hegemônicas – o “gueto homossexual” – eram antes, nos grandes centros urbanos (mas ainda hoje em muitas cidades de interior), “vistos como marginais, perigosos e denunciadores de uma identidade socialmente perseguida” (MISKOLCI, 2009a, p. 176), onde se observa uma tensão entre hostilidade do exterior e afinidade interna. Segundo o autor, a segregação e limitação dos membros do grupo com o restante da população têm como objetivo minimizar o contato íntimo a fim de evitar a ameaça de “corrosão simbólica” e “contágio”, e é uma segregação que não é voluntária nem eletiva.

No espaço público, visto como “espaço heterossexual”, as sexualidades marginalizadas acabam sendo restritas a locais reduzidos nas grandes cidades, havendo pouca ou nenhuma opção para aqueles que vivem em cidades médias, pequenas, na zona rural ou mesmo na periferia das metrópoles (MISKOLCI, 2009a). Vemos exemplos dessa segregação em Assis e região nas Narrativas de todas as participantes em todos os risinhos, nos deboches, nas piadinhas, nos olhares de assombro ou desaprovação sobre suas expressões eróticas em todos os ambientes ditos

“heterossexuais”. Porém, quando pensamos em “gueto homossexual”, o que poderíamos atualizar como “o meio homossexual”, ou simplesmente “O meio<sup>97</sup>”, temos que tratar de algumas especificidades, dissolvendo a conceituação mais específica de Wacquant (2004) que leva em conta a característica etno-racial e geográfica dos guetos.

A segregação e limitação não são impostas às *peessoas* que vivenciam a dissidência erótica pura e simplesmente, mas mais especialmente quando *em relacionamento* (duas mulheres em relação ou dois homens em relação) e/ou quando elas são *visíveis em performances e imagens trans-gênero*. Ainda, a segregação não se dá em tempo integral em um espaço físico confinado, e “não corresponde a um espaço fixo marcadamente segregado, de frequência exclusiva ou predominantemente homossexual” (SIMÕES; FRANÇA, 2004, p. 310). Pessoas que se relacionam com outras de mesmo biocorpo estão em todos os lugares, em todas as famílias, em todas as classes-sociais, em todas as raças e religiões, e não podem ser exatamente segregadas porque nem sempre a atração e o desejo eróticos são perceptíveis ou são “exercidos”, ou são até mesmo negados pelas pessoas ao redor e pela própria pessoa dissidente sexual. É por isso que a segregação dos dissidentes de gênero ocorre mais que dos dissidentes sexuais que não fogem ao padrão de gênero determinado para seu sexo – porque esses últimos podem passar-se por pessoas que vivenciam a heterossexualidade, enquanto os dissidentes de gênero, por sua imagem e performance trans-gênero, não passam despercebidas<sup>98</sup>. Ainda, é diversa a forma como cada um trata a diferença, pois mesmo sendo mais frequente a segregação, também é possível ocorrer acolhimento, tornando o gueto dispensável, por exemplo, quando a família passa a aceitar a dissidência erótica como ocorreu comigo (29), Aimée (23) e Carla (42). Assim, não há o necessário isolamento físico e o conseqüente isolamento “no meio”. O isolamento se torna relativo, e a imposição da segregação (que é o mais frequente de acontecer) relacional, podendo ocorrer de formas sutil à violenta. Assim, “o que chamamos de ‘gueto’ é algo que só pode ser delimitado ao acompanharmos os deslocamentos dos sujeitos por lugares em que se exercem atividades relacionadas à orientação e à prática homossexual” (SIMÕES; FRANÇA, 2004, p. 310).

Por isso, o *espaço de confinamento* do gueto citado por Wacquant (2004), no “meio” homossexual tem característica fixa e móvel, aberto e fechado, temporal e virtual, visitados e

<sup>97</sup> Usarei o termo êmico “O meio”, visto que é um termo corrente de grande difusão que circula através das redes de sociabilidade das pessoas dissidentes da heteronormatividade, significante dos espaços de sociabilização ou mesmo representando da categoria de dissidente erótico – uma pessoa que vivencia o erotismo dissidente pode ser simplesmente designada como uma pessoa “do meio”.

<sup>98</sup> Para todas essas questões, ainda temos que levar em conta outras categorias de análise social como classe-social e raça, como potencialização da estigmatização e segregação. Para mais detalhes em relação aos dissidentes de gênero, no caso, as travestis, ver Peres (2005).

frequentados para a vivência do erotismo dissidente, muitas vezes em segredo, podendo ser: bairros específicos de grandes centros urbanos<sup>99</sup>, algumas ruas da cidade<sup>100</sup> (e algumas, apenas no período da noite), alguns shoppings<sup>101</sup>, alguns eventos<sup>102</sup>, os bares e boates de socialização direcionados ao público dissidente sexual e dissidente de gênero, saunas *gays*, locais *gay friendly*<sup>103</sup>, casas de amigos dissidentes sexuais ou simpatizantes, e o mundo virtual. Simões e França (2005, p. 309) corroboram:

‘Gueto homossexual’ refere-se a espaços urbanos públicos ou comerciais – parques, praças, calçadas, quarteirões, estacionamentos, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas – onde as pessoas que compartilham uma vivência homossexual podem se encontrar. [...] o ‘gueto’ não somente amplia a oportunidade de encontrar parceiros e viver experiências sexuais, mas também pode contribuir decisivamente para reduzir os sentimentos de desconforto e culpa em relação à própria sexualidade, reforçar a auto-aceitação do desejo e, eventualmente, a disposição para ‘assumi-la’ em âmbitos menos restritos.

Nas Narrativas das participantes da pesquisa vemos exemplos do “meio” homossexual, como os espaços de socialização marcadamente direcionados ao público dissidente (*The Bulc e Lua Nua*), os “bares de entendido” e, enquanto um “meio” virtual, o uso da *Internet* para o inter-relacionamento como a necessidade das salas de bate-papo, ICQ e MSN, pelo desconhecimento de lugares onde encontrar parcerias durante a adolescência.

A partir do exposto, podemos aludir que as características principais do “meio homossexual” poderiam ser resumidas em: é local de segregação (físico e virtual) imposto por um modo de organização social-sexual heteronormativo, onde a pessoa que vivencia o erotismo dissidente pode se expressar com liberdade e autenticidade, e colocar seu modo de existência em visibilidade e enunciação, sem ser apontado, criticado e violentado (pelo menos em tese) tal como é permitido a todos os que vivenciam a heterossexualidade no espaço público.

Ainda, segundo Wacquant (2004), o gueto é uma máquina de identidade coletiva, pois reafirma o limite entre a população estigmatizada e a que a circunda, fazendo dos primeiros como objetiva e subjetivamente diferentes, “de maneira que os padrões de cognição e conduta sejam

<sup>99</sup> Como os bairros *gays* de *Castro*, em São Francisco, *Greenwich Village*, em Nova York, *Covent Garden*, em Londres, área de *Oxford Street*, em Sydney, *Chueca* em Madri e *Marais* em Paris que, em termos de comércio, prestação de serviços e lazer, contam com todo um aparato que servem especificamente a esses moradores.

<sup>100</sup> Como a Avenida Paulista, Rua Frey Caneca, Rua Augusta na cidade de São Paulo-SP, e a Avenida Marechal Deodoro na cidade referêcia desta pesquisas, Assis-SP.

<sup>101</sup> Como o Shopping Frey Caneca na cidade de São Paulo-SP.

<sup>102</sup> Como as Paradas LGBT, os *Day Gay* no Hopi Hari, ou no Play Center, parques de diversão das cidades de Campinas-SP e São Paulo-SP, respectivamente.

<sup>103</sup> Aqueles que mantêm uma relação de respeito/simpatia com a dissidência erótica e seu universo. Cf. nota 4.

compreendidos como singulares, exóticos ou até aberrantes” (WACQUANT, 2004, p. 161), “derretendo” as divisões entre o grupo marginalizado criando uma ilusória homogeneidade entre eles, mas que funciona simbolicamente e dá o sentido de orgulho coletivo. Nessa ilusão de homogeneidade<sup>104</sup>, cria-se um tipo de “subcultura”, modos de agir, gírias, valores, tradições etc., que, no caso dos dissidentes sexuais, são seguidos em níveis e intensidades variados, expressos especialmente dentro desses espaços guetificados. É nesse sentido de discurso, de imagens, de culturas, de uma “solidariedade” que verificamos a característica de *encapsulamento institucional*.

Por isso podemos conceber a visibilidade como um dispositivo de legitimação das dissidências, de retirada das mesmas da categoria de abjetas. Foucault (2003) fala que o discurso é um jogo de escritura, de leitura e de troca que põe em jogo os signos. Portanto, inscreve-se na ordem do significante. Porém, ele mesmo diz que “parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra” (FOUCAULT, 2003, p. 46), por haver em nossa sociedade uma profunda logofobia:

Há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos os enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso. (FOUCAULT, 2003, p. 50)

A sexualidade tornou-se, na modernidade, uma disciplina de controle, de estudo, de regulação, de produção de saberes, poderes e prazeres, e questionar as verdades tão valorizadas no contexto atual é desestruturador para o indivíduo moderno, para pessoas cujos modos de subjetivação foram produzidos segundo ideais da modernidade. Ou seja, é aterrorizante pensar que possa haver tanta transitoriedade, descontinuidade, ambivalência, naquilo de mais “natural” e “fixo” da existência humana: o sexo. Ao se questionar o sexo, questiona-se toda a cadeia gênero-desejo-práticas sexuais, e conseqüentemente todo modo de organização social sexual.

Para analisar as condições e efeitos desse jogo é preciso “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 2003, p. 51). Afirmar modelos de existência binários é apaziguador para aqueles que querem continuar na repetição do mesmo, na surdez e na cegueira dos fatos e ditos

---

<sup>104</sup>Dizemos sobre essa ilusão de homogeneidade levando em conta que não é a dissidência erótica que tornará todos LGBTs e *queers* como iguais, especialmente no que diz respeito às relações de dominação dentro dessa suposta homogeneidade entre os dissidentes da heterossexualidade, note-se, de acordo com Pinafi (2008; 2011), as disputas de poder baseadas em gênero dentro do próprio Movimento Homossexual.

que mostram o mundo descontínuo, transitório e múltiplo. Para repetir os regimes de verdade, todos estão sempre prontos e dispostos. Mas debater sobre eles, dificilmente alguém quer ou tem informações e condições subjetivas e corpóreas necessárias.

As pessoas movidas pela homofobia, inclusive os dissidentes sexuais pela homofobia “interiorizada”, se atormentam com as manifestações individuais ou ações coletivas de visibilização da dissidência erótica. Sabemos que as Paradas têm como objetivo maximizar a visibilidade tanto das casas noturnas como das reivindicações do movimento, além de implementar a política de “visibilidade em massa” (SIMÕES; FRANÇA, 2004). Entretanto, observamos nas Narrativas que algumas participantes ou outras protagonistas que vivenciam o erotismo dissidente de suas histórias de vida criticavam a evidenciação da dissidência da heterossexualidade na esfera pública (inclusive a Parada do Orgulho LGBT) como se fosse uma afronta e desrespeito à população. Ao mesmo tempo, para outras, a Parada surge como um acontecimento importante, mobilizador e espetacular.

Tomando a temática da Parada do Orgulho LGBT, vemos como o erotismo dissidente se torna bode expiatório de tradições morais da sexualidade de modo que seja incitada a sua invisibilização: no Carnaval brasileiro, vemos, anualmente, as mulheres mostrarem o corpo nu nas avenidas e passarelas públicas, enfeitadas somente com plumas, lantejoulas e purpurina. Vemos também pessoas envolvidas em um erotismo explícito, comportamentos sensuais e sexuais públicos. Todavia, não vemos crítica alguma recair aos heterossexuais nos Carnavais quando esta recai fortemente aos participantes da Parada do Orgulho LGBT, o que está relacionado a uma condição de gênero, base da homofobia.

Para o pensamento heterossexual (WITTIG, 1978/2005), mulheres (dissidentes sexuais ou não) que assumem padrões e expressões de gênero esperados para seu sexo desfilando quase nuas nas avenidas das cidades durante o Carnaval agradaria à visão hegemônica, pois corresponderia às normas de gênero e submissão do feminino da organização social-sexual em que vivemos. Por outro lado, na versão masculina, a visibilização de um homem se posicionando como um objeto sexual (como uma mulher), exibindo a inversão de gênero dos padrões heteronormativos, e em exposição erótica do corpo como ocorre nas Paradas do Orgulho LGBT é agressivo ao pensamento heterossexual. Essas pessoas são vistas como aquelas que maculam a moral heteronormativa da vida social.

Contudo, se a luta é por uma moralidade diante do nudismo, que a responsabilidade não seja colocada no modo de vivência do erotismo. Se a discussão está em torno da nudez, que o foco da crítica se dissolva entre todos os nus, homens ou mulheres, independentemente da vivência erótica,

seja no Carnaval “heterossexual”, seja na Parada “homossexual”, já que a nudez é uma possibilidade humana, e não uma característica ímpar de um grupo determinado de pessoas.

De acordo com Castañeda, (2007, p. 147), aquilo que foi chamado “liberação *gay*” dos anos 1960 foi “acompanhada de uma homofobia cada vez mais explícita, organizada e militante” (CASTAÑEDA, 2007, p. 147). Ou seja, a visibilidade da dissidência erótica (e do rompimento das barreiras de gênero) potencializou a homofobia. Isso ocorre, segundo a autora, devido ao mecanismo da projeção, no qual uma pessoa atribui à outra traços, pensamentos, atitudes e emoções que não consegue aceitar em si mesma porque são incompatíveis com seus valores pessoais, morais, religiosos ou com sua autoimagem. Ao invés de reconhecer a dissidência da heterossexualidade em seu desejo, coloca-a no desejo do outro. A “projeção homofóbica faz com que os homossexuais sejam sempre os outros. Assim, a homofobia ‘salva’ o heterossexual da homossexualidade” (CASTAÑEDA, 2007, p. 147). Sobretudo, se o erotismo for declarado ou visivelmente evidenciado, os dissidentes sexuais passam a servir de bodes expiatórios para a sociedade sob qualquer argumentação.

Deste modo, trata-se de uma invisibilidade imposta por meio da crítica à Parada do Orgulho LGBT – um bode expiatório de situações que as pessoas não suportam encarar, rígidos e favoráveis à manutenção dos papéis sexuais tradicionais. O que as pessoas não suportam, na verdade, é a inversão dos gêneros, é a declaração que corpos iguais, por meio de suas performances, se relacionam eroticamente. Observar na Parada LGBT aquelas mesmas mulheres dissidentes sexuais femininas (vistas como atraentes) se relacionando publicamente, entre si, ou com outras de estética e performance masculina (vistas como não atraentes) claramente visíveis no espaço público é aterrador ao pensamento heterossexual. As dissidentes sexuais que circulam no território da feminilidade são apontadas como desperdício (vistas como objeto), ou as masculinas apontadas como aberrações, por posicionarem-se no território da masculinidade (onde, devido ao seu *status* “inferior” de mulher, não lhe seria permitido). Sob a bandeira da moral, criticando o nu, a promiscuidade e o erotismo postos a público, o pensamento heterossexual (WITTIG, 1978/2005) busca invisibilizar aquilo que não suporta, empurrando tudo o que foge à heteronormatividade para dentro do gueto, ou seja, restrito ao “meio homossexual”.

A ação da invisibilização torna-se ainda mais poderosa quando os frequentadores acreditam-se autônomos nas suas relações interpessoais e na frequência ao gueto, onde obtêm alguma forma de lazer, longe de práticas sociais homofóbicas. Eles são, na verdade, sutilmente impelidos a isso.



Especialmente no que diz respeito ao erotismo entre mulheres, como a sexualidade é atribuída ao masculino, reconhecer uma relação sem a presença de um homem é intolerável nas culturas androcêntricas, portanto, forte controle se exerce sobre elas, e uma das estratégias é o silenciamento, lançar essa forma de vivência da obscuridade. Porém, a invisibilidade não é característica apenas do erotismo entre mulheres, mas de todos os grupos considerados subalternos. A recusa à visibilização destes modos de existência se dá porque, ouvindo e vendo, cria-se legitimação daquilo que não quer que se legitime. No discurso homofóbico, quando a invisibilidade já não é mais suficiente para manter a dissidência erótica no terreno da abjeção, é preciso de alguma forma inferiorizar, violentar e destruir. Por isso, se há poucas décadas mal se falava sobre relações entre iguais, atualmente, ainda fala-se sobre o erotismo dissidente no sentido da depreciação, da estigmatização e da chacota, embora algumas mudanças de pensamentos e posições mais respeitadas se encontrem em processo de instalação. Existe em nossa sociedade uma tendência ainda muito forte de uma doutrina da heterossexualidade.

De acordo com Foucault, (2003), a doutrina são discursos que tendem a se difundir fortemente entre as pessoas, “[...] a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados” (FOUCAULT, 2003, p. 42). A doutrina liga as pessoas a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, outras enunciações; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar pessoas entre si e diferenciá-las, por isso mesmo, de todas as outras (FOUCAULT, 2003).

### 3.4. Saindo da invisibilidade e entrando no armário

Assim como se observa na história nos movimentos políticos, na mídia e na sociedade como um todo, devido a uma cultura de valorização do masculino dentro do enorme conjunto da diversidade sexual dissidente, é o erotismo entre homens o mais visível e visibilizado: o mais falado, o mais expressado, mais tomado como exemplo, mais reconhecido, diferentemente do erotismo entre mulheres, das travestilidades, das transexualidades e outros dissidentes de gênero e sexuais. E quanto mais subalterno, maior a sua invisibilidade. “Como ocorre com todos os grupos subalternos, a invisibilização constitui um dos principais mecanismos de subordinação”<sup>105</sup> (SÁNCHEZ; GALÁN, 2006, p. 150), logo, de exclusão, mas também de criação, de novos campos de possibilidades, seguindo a proposição de Deleuze quando propõe a criação de vidas paralelas.

Vemos que a invisibilidade pública tornou-se parte dos modos de subjetivação das mulheres dissidentes sexuais, permitindo que a visibilidade apenas possa ser construída em espaços guetificados. Essa subjetividade (uma verdadeira subjetividade de gueto) é efeito da produção histórica do feminino como pertencente ao privado sob a dominação masculina e a consequente produção de uma subjetividade submissa. É efeito também da manifestação clara da homofobia, seja no receio do constrangimento, da humilhação e da violência social e, por isso, exigência de guetificação pela sociedade homofóbica, ou na expressão da própria homofobia “interiorizada” por meio da vergonha de seu modo de vivenciar o erotismo.

Ainda, diante da política andro-heterocentrada prevalente em nossa sociedade, a heterossexualidade da mulher é sempre assegurada, mesmo que ela claramente afirme sua atração erótica, e mesmo “preferencial”, por outras mulheres. No caso dos homens, ocorre o oposto: é a heterossexualidade que eles têm que estar sempre comprovando, e qualquer aproximação mais íntima de outro homem já coloca sua masculinidade em dúvida e, portanto, sua heterossexualidade. No pensamento hegemônico, a *atração por mulheres* é sempre posta em dúvida quando vem de uma mulher, e é preciso sempre ser comprovada quando vem de um homem. A expressão da misoginia é sutil, mas totalmente perceptível quando, a partir dessa análise, vemos a dificuldade de se acreditar na real atração que uma pessoa (homem ou mulher) possa sentir por uma mulher. Já a *atração por homens* é indubitável quando vem de uma mulher, e compromete toda a masculinidade se vem de um homem. Weid (2006, p. 6) exemplifica isso em seu estudo sobre swing:

---

<sup>105</sup> Versão minha do original em espanhol: “Como ocurre con todos los grupos subalternos, la invisibilización constituye uno de los principales mecanismos de subordinación”.

É interessante notar como praticar o bissexualismo no swing não é algo que questione o ‘ser feminino’ da mulher. Ao contrário dos homens, a sua feminilidade não está sendo posta à prova. A mulher parece ter maior liberdade para ultrapassar certas barreiras sexuais. A construção de sua feminilidade não passa por uma postura sexual. Talvez o fato de estar ali acompanhada de seu marido ou namorado já seja suficiente para garantir sua posição de mulher. [...] Ativa ou passivamente, por vontade própria ou por um incentivo inicial do marido, a mulher tem a possibilidade de experimentar uma relação homossexual, mas sem deixar de se sentir feminina e sem pôr em dúvida sua heterossexualidade.

Lembremos o marido de Bárbara que não se sentia ameaçado com a presença de amigas dissidentes sexuais assumidas da esposa e nem a suposição de ela se interessar por outra mulher, estando cegamente confiante em sua heterossexualidade, inclusive fazendo piadas sobre o assunto. Ou seja, mesmo que o erotismo entre mulheres seja evidente, ainda assim é um modo de relação abjeto para todos aqueles que participam do sistema andro-heteronormativo que valoriza o homem de tal forma que o desejo pela pessoa de biocorpo feminino tem que ser constantemente comprovado, especialmente se vindo de uma mulher. Dentro disso, se espera sempre uma mudança em relação à vivência do erotismo mesmo daquelas que já se assumem como lésbicas e se relacionam apenas com mulheres, devido ao inconformismo sobre essas relações erótico-sexuais em um contexto onde se pressupõe que a mulher deveria servir e pertencer aos homens (como um objeto de consumo erótico e troca) (RUBIN, 1975/2003). Isto ocorre porque, no quesito gênero e sexualidade, é muito difícil ganhar ou manter o *status* de pessoa autônoma (quando a pessoa é responsável, ou seja, “senhor” ou “senhora” de seu erotismo, como se prediria sobre as lésbicas e os homens) e muito fácil ganhar ou manter o *status* de objeto dentro do sistema de dominação masculina (quando a pessoa é submissa no âmbito da sexualidade, como se prediria sobre as mulheres e os *gays*).

A invisibilidade do erotismo dissidente de pessoas de biocorpo feminino também se apoia em um componente subjetivo de construção da feminilidade. Devido ao fato de pessoas de biocorpo feminino serem criadas para serem mulheres, somado ao fato de as mulheres serem criadas para afastarem-se o máximo possível do universo público e sexual, dando ênfase às relações de amor, ternura e cuidado no mundo privado, quando se percebem sentido atração erótica por outras mulheres na puberdade ou até na idade adulta, confundem-na com um sentimento de amizade, de companheirismo ou mesmo maternal (CASTAÑEDA, 2007). Heilborn (2004) confirma que o casal de mulheres é o que aparece como mais marcado por um intenso companheirismo, com ênfase no apoio psicológico mútuo e, dentre os demais casais (*gay* e heterossexual), o que mais parece ter durabilidade e estabilidade. Porém, ela diz que, diferentemente dos *gays*, que têm uma “possibilidade valorada de contatos sexuais [...] as mulheres homossexuais apresentam uma

homogamia social radical” (HEILBORN, 2004, p. 188). Assim, a escolha das parceiras, mesmo eventuais, se efetiva mais em função do amor que da sexualidade, o que faz com que muitas mulheres não assumam seus desejos eróticos, muito vezes percebidos desde a infância. Castañeda (2007, p. 224-227) diz que:

[...] as mulheres não estão acostumadas a tomar a iniciativa. Lembremos que a sexualidade feminina passa por toda uma socialização que começa muito antes da puberdade. É ensinado às meninas que calem seus desejos e que os subordinem aos dos meninos. [...] Não se deve também esquecer o papel da homofobia interiorizada. É muito mais fácil manter uma relação sexual ‘proibida’ se for o outro que toma a iniciativa. Até certo ponto, é preciso ter assumido sua sexualidade e aceitado sua parte de responsabilidade na relação antes de poder se doar realmente e expressar seu desejo sem inibição. Outro fator muito importante na sexualidade das lésbicas é que 90% delas tiveram antes relações com homens [...] muitas dessas mulheres talvez tivessem relações sexuais com homens por obrigação, por interesse, ou para negar sua homossexualidade. [...] se acostumaram a ter relações sexuais sem prazer, ou a reprimir seu verdadeiro desejo.

O que pensar quando os dissidentes da heteronormatividade saem da invisibilidade, mas entram no armário? É a partir da soma da ideia de invisibilidade com os processos subjetivos produzidos pela produção de uma feminilidade submissa e pela instituição da heteronormatividade e seu efeito – a homofobia –, que podemos pensar no dispositivo do *armário* (SEDGWICK, 2007). Enquanto em âmbito macropolítico se busca a visibilidade desses modos de existência dissidentes, na individualidade, os dissidentes se recolhem no segredo.

Deste modo, as tecnologias de produção de invisibilidade sobre o erotismo dissidente passou a compor os processos de subjetivação das mulheres dissidentes sexuais. Assim como a indução ou opção à guetificação, a invisibilidade também está relacionada ao armário homossexual (SEDGWICK, 2007) na medida em que controla a expressão do erotismo de pessoas dissidente sexuais quando este se torna conhecido íntima ou publicamente.

Muito semelhante ao gueto (ou “o meio homossexual”), que tem característica bifacetada de segregação/proteção, o armário é um dispositivo de regulação da vida de pessoas que vivenciam a dissidência erótica, que possui regras contraditórias de proteção/abjeção, privacidade/revelação, liberdade/aprisionamento, público/privado e conhecimento/ignorância, o qual, em contextos mais homofóbicos, pode se fechar e trancar-se ou até mesmo escancarar-se visando o enfrentamento da situação. “Poderíamos denominar *armário* todo regime de segmentação dos espaços de visibilidade

e conhecimento que tem como objetivo a gestão da identidade (homo/hetero) sexual dentro da oposição privado/público<sup>106</sup>” (PRECIADO, 2000, p. 29).

No entanto, “o meio” e o armário não são a mesma coisa. A diferença está no fato de que o dispositivo do armário, mesmo que pareça material, é subjetivo, é uma simbologia ou metáfora do segredo. Assim, estar no armário está relacionado a fazer segredo do erotismo dissidente da heterossexualidade, enquanto sair do armário significa assumi-lo. “O meio” é materializado na realidade, um dispositivo de segregação física, mesmo que ele, de certa forma, exista em sua dimensão virtual, o que não significa subjetivo. No “meio”, as pessoas que compõem o grupo segregado podem interagir entre si, formando relações, e até consolidação cultural, produzindo um tipo de solidariedade. No armário, as pessoas não se encontram, visto que é uma experiência pessoal, mesmo que vivida por uma coletividade de modos muito similares. Um casal pode estar no armário, mas o modo de vivenciar o armário é pessoal para cada pessoa. Do mesmo modo, cada pessoa vive da sua maneira o luto, a perda e as pequenas mortes (ou o risco dessas perdas) ao assumir seus desejos fora da norma heterossexual, ou seja, ao sair do armário (perda do amor paterno e materno; perda de amigos; perda da fé religiosa; perda do convívio social; perda do emprego). Uma pessoa no armário faz segredo de sua frequência ao “meio” homossexual, enquanto uma pessoa fora do armário também pode assumir sua frequência ao “meio”.

Sedgwick (2007, p. 26) pontua que “o armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX”. Ainda, a autora (2007) vai falar sobre a existência de vários armários, mas que o armário é um dispositivo especialmente relativo às pessoas que vivenciam a dissidência erótica e muito pouco a outras formas de existência estigmatizadas e discriminadas como ser negro, ser deficiente, ser judeu, pois, primeiramente, a raça/etnia ou uma deficiência dificilmente se mantém em segredo, o que, em relação ao erotismo, é mais simples. Em segundo lugar:

[...] um segredo ou armário judeu ou cigano seriam diferentes das versões distintamente gays dessas coisas em sua clara linearidade ancestral, nas raízes (por mais tortuosas ou ambivalentes) da identificação por meio da cultura originária que cada indivíduo tem (no mínimo) na família. (SEDGWICK, 2007, p. 32)

Isso quer dizer que a família passa a ser um centro de apoio e fortalecimento ou posituação da identidade no caso de pessoas de raça/etnia não-branca, pessoas de cultura judia e pessoas deficientes, enquanto para a pessoa que vivencia o erotismo dissidente, a família se torna mais um

<sup>106</sup> Versão minha do original em espanhol: “Podríamos denominar *armario* a todo régimen de segmentación de los espacios de visibilidad y conocimiento que tiene como objetivo la gestión de la identidad (homo/hetero)sexual dentro de la oposición privado/público”.

espaço de opressão. As portas do armário são as fronteiras fictícias que separam o público do privado e podemos usar para esta mesma simbologia as quatro paredes do quarto, as paredes e os muros das residências e dos lugares de socialização para dissidentes, a tela do computador, entre outros instrumentos como a ferramenta da mentira, do não-dito, da performance de simulação. Portanto, pode-se dizer que alguém está no armário quando não fala e não mostra a dissidência erótica, com a discrição e a dissimulação da diferença, tanto imposta como escolhida, da mesma forma que se está no armário quando se teatraliza, se performatiza a vivência da heterossexualidade. Preciado (2000, p. 28) coloca que:

[...] primeiro, que o limite entre o privado e o público é um efeito óptico e discursivo de um jogo de ocultamento e exibição; e segundo, que o chamado ‘indivíduo moderno’ não é mais que o resultado da constante inspeção e disciplina deste limite. A separação e a divisão entre privado e público que estrutura o *armário*, e seu trabalho de constante ‘filtro’ de informação permite ao ‘homossexual’ fazer-se passar publicamente por heterossexual, mantendo suas práticas sexuais no espaço privado, ao mesmo tempo em que gera a ilusão da *performance* da heterossexualidade como transparência do privado no espaço público.<sup>107</sup>

Desta forma, as portas do armário funcionam como limite entre a informação e a desinformação, um filtro de dados sobre a sexualidade, que pode permitir ao dissidente sexual passar-se por uma pessoa que vivencia a heterossexualidade, gerando para os outros que o observam a ilusão da performance da norma em seu universo privado. O limite é uma ilusão de ótica (HARAWAY, 1995).

O armário também se regula pelo gênero, pois, para pessoas de biocorpo feminino, transitar no território da feminilidade não provoca a suspeita da dissidência erótica. Assim, de certo modo, as pessoas dissidentes sexuais que se apresentam em estéticas e performances de gênero dissidentes da heteronormatividade, de certa forma, saem do armário. Porém, não necessariamente aquelas que se apresentam em estéticas e performances de gênero exigidas para seu biocorpo estão no armário. Em todo esse processo, há então quem habita o armário, há quem sai, ou constantemente está saindo do armário, e há quem prescreve o armário ou quem tenta abrir suas portas.

---

<sup>107</sup> Versão minha do original em espanhol: “primero, que el límite entre lo privado y lo público es un efecto óptico y discursivo de un juego de ocultamiento y mostración; y segundo, que el llamado ‘individuo moderno’ no es sino el resultado de la constante inspección y disciplina de este límite. La escisión y el desdoblamiento entre privado y público que estructura el *armario*, y su trabajo como constante ‘filtro’ de información permite al ‘homossexual’ hacerse pasar públicamente como heterossexual, manteniendo sus prácticas sexuales en el espacio privado, al mismo tiempo que genera la ilusión de la *performance* de la heterossexualidad como transparencia de lo privado en el espacio público”.

No discurso hegemônico, a sexualidade se localiza no território da intimidade/privacidade, porém, sabemos que ela está na vida social mais do que se imagina: quando se questiona sobre com quem se divide o lar ou planos de vida, quando se vai fazer um plano de saúde, comprar bens, matricular filhos, abrir contas em bancos, ser apresentada a um novo patrão ou um novo amigo, um flerte recebido por alguém de biocorpo diferente (ou de mesmo biocopo), ou qualquer situação formal ou informal em que se pergunta sobre o estado civil ou situação conjugal. A sexualidade é muito mais pública e política do que imaginamos. O armário não diz respeito apenas à vida erótica, mas ao âmbito familiar, jurídico, laboral, “é característica fundamental da vida social” (SEDGWICK, 2007, p. 22), e faz interfaces com classe, raça, gênero, geração, estilos de vida etc..

Ao viver no armário, as relações das pessoas dissidentes sexuais acabam sendo superficiais, ou baseadas em mentiras, nunca podendo haver um diálogo totalmente sincero e espontâneo com quem não sabe sobre a dissidência erótica. Por isso mesmo, eu (29), Júlia (19), Alexandra (20), Aimée (23), Rafaela (27) e Solange (34), fazíamos certo esforço para não viver no armário, sendo assumidas para familiares e/ou amigos e/ou no espaço de trabalho etc., mas estando a todo o momento sendo cercadas de novos armários, pois como diz Sedgwick (2007), o armário nunca cessa, ele ressurgue a cada novo encontro, a cada novo aperto de mão, visto que se subteende que todas as pessoas vivenciam a heterossexualidade. Também por isso, devemos entender a saída do armário como sempre processual, circunstancial e transitória, pois aqueles que vivenciam o armário estão sempre tendo que verificar se estão expondo ou não e se podem assumir ou não sua vivência erótica, em um estado intenso de autovigilância. Assim, a construção de novos armários exige “novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas, novas demandas de sigilo ou exposição” (SEDGWICK, 2007, p. 22).

É a partir do cruzamento das ideias de homofobia e armário que podemos entender como os modos de subjetivação das participantes da pesquisa operam em suas relações interpessoais relativamente ao seu erotismo. Como já ressaltado, o atravessamento da violência (no caso aqui, homofóbica) nos processos de subjetivação age pela culpa e vergonha que os homossexuais sentem de si mesmos e de seus atos, fazendo-os viver no armário, e que “se escondam e mantenham-se invisíveis, a fim de não serem identificados como pertencentes àquela categoria estigmatizada” (NASCIMENTO, 2010, p. 235). Pereira e Leal (2002) verificaram em sua pesquisa com homens *gays* que aqueles que eles julgavam apresentar maiores níveis de homofobia “interiorizada” eram pessoas mais contidas:

[...] os homens com mais homofobia internalizada recorrerão a estratégias que os levam a lidar com essa discriminação e sobretudo com a internalização desse homo-negativismo, evitando a exposição pública e contendo-se na expressão dos seus sentimentos e comportamentos. (PEREIRA; LEAL, 2002, p. 111)

Para exemplificar a ação da homofobia pelo engendramento da vergonha e suas relações com o armário, pensemos na tópica da exaltação do amor. Enquanto vemos oposicionalmente que pessoas que vivenciam a heterossexualidade têm prazer em exaltar o amor heterossexual em filmes, propagandas, novelas, festas de casamento e noivado, comemorações de anos de união, exhibir-se com seu parceiro, exhibir seu amor, sua paixão, e expor o famoso “vontade de gritar seu nome bem alto e dizer que te amo”, entre pessoas dissidentes sexuais esse desejo de exaltação do amor parece não existir, parece não se produzir em seus modos de subjetivação. Como Milla (48) diz: “*eu não sinto necessidade de exposição*”.

Entretanto, se as pessoas que vivenciam o erotismo dissidente são constantemente atravessadas por modos de subjetivação produzidos em um universo onde o amor heterossexual é exaltado constantemente e rituais de demarcação da relação com altos valores simbólicos são tradicionalmente afirmados, e como somos todos criados para vivenciar a heterossexualidade, é bastante difícil dizer que tal desejo não as atravessa, sendo possível ocorrer um processo de negação. O desejo de exaltação do amor tanto atravessa a todos nós quanto mobiliza a maioria de nós. Porém, os dissidentes sexuais são atravessados também pela violência homofóbica transformada em vergonha. Neste exemplo, o que tiver a maior potência é que se exercerá (a força da violência homofóbica *versus* a força do desejo de exaltação do amor). Quando a força da violência transformada em vergonha “vence” essa “disputa” de forças, nos acomodamos na crença de “ser uma pessoa reservada” ou de “não ter o hábito de ficar beijando na frente das pessoas”, impulsionados pela vergonha advinda da “interiorização” da violência, como observamos na Narrativa de Milla (48).

E, obviamente, colocar o erotismo dissidente em visibilidade não se trata de expor intimidades e práticas sexuais ao público (o que não é moralmente aceito independentemente da forma como se vivencia o erotismo), mas trata-se de expor um relacionamento, uma afetividade, uma parceria, uma vida, realizações conjuntas com a pessoa quem se relaciona ou com alguém que se pretende um dia se relacionar. Quando Milla (48) justifica sua permanência no armário, ela parece negar a vergonha deturpando o direito em expressar afeto em espaço público (direito garantido aos que vivenciam a heterossexualidade sem nenhum constrangimento ou coação) colocando esse direito na condição de uma necessidade pessoal de exibição do erotismo motivada



por uma provocação intencional, “*necessidade de exposição*”, aos regidos pela moral heteronormativa. Tal como Milla (48), muitas pessoas que vivenciam o erotismo dissidente não se sentem no direito de expor publicamente coisas que as pessoas que se relacionam com pessoas do biocorpo diferente não pensariam sequer em esconder, e nem ao menos pensariam estar ofendendo, desrespeitando ou causando desconforto a alguém.

É claro que vale ser feita uma análise caso a caso, mas quando pessoas dissidentes sexuais acreditam-se exercendo seu “direito de privacidade” de não dizer de seu erotismo, é importante pensar se a vergonha de expor sua dissidência erótica atua fortemente neste “desejo de privacidade”, de modo quase automático. Segundo Mason (2002), o segredo é a ponte entre a privacidade e a vergonha. A autora diz que a privacidade é entendida como o direito individual de ser deixado fora de indagação, contudo, aprendemos que o direito à privacidade de uma pessoa, frequentemente, é a vitimização e a vergonha de outra. Assim, mesmo que nos sintamos ambivalentes acerca da privacidade, visto que o domínio privado permite o enriquecimento da profundidade da vida (MASON, 2002), o desejo de privacidade ocorreria do mesmo modo se esta pessoa se relacionasse não com alguém do mesmo biocorpo, mas de biocorpo diferente? É possível ver isso de forma muito clara relembrando a fala de uma das participantes:

*O que não pode fazer é ficar beijando na boca, entendeu? Eu acho que isso daí, já... Eu acho que não pega bem fazer. Se você tá num lugar, assim, familiar, você tá com sua namorada lá e você ficar beijando na boca. [E se fosse um namorado?] Ai, namorado eu acho que é diferente, porque eles [as pessoas que vivenciam a heterossexualidade] vê um homem e uma mulher, né? É o que, como é que se diz, a natureza é o homem que é feito pra mulher e vice-versa, ao ver dos olhos deles. Eles não vê duas mulheres ou dois homens. Então é chocante. Você não acha que fica estranho? Eu acho que fica estranho. Eu não faria. (Milla, 48)*

Porém, também o oposto, e note-se aí a diferença geracional, revendo:

*Nunca o pessoal vai mudar se eu tô tendo o pressuposto de que eles não me acham normal, agindo como eles esperariam. [...] eu tô andando de mão dada com você, não é porque eu quero que ele veja que eu estou de mão dada com você. É porque, no momento, eu quero você junto comigo, eu quero sentir sua mão, eu quero você perto de mim. (Alexandra, 20)*

Nascimento (2007, p. 67) lembra que nas cidades interioranas (muitas delas que não possuem locais de socialização específico para o público dissidente da heteronormatividade), “a

situação ultrajante pode ser a própria vida (não somente uma ou algumas situações), pois o simples fato de existir, de localizar em si o desejo” erótico dissidente dispara controle social. E conclui:

Ou seja, em comunidades pequenas e provincianas, sujeitos que diferem do enquadramento heteronormativo e não encontram lugares de socialização de sexualidades GLBT, podem ter que anular a expressão de sua sexualidade, comportando-se como assexuados ou forçando-se em corresponder aos padrões heteronormativos. (NASCIMENTO, 2007, p. 67)

Estas constatações coadunam com as estratégias das participantes que ou migram das pequenas cidades ao entorno de Assis ou buscam passar a maior parte de seu cotidiano em Assis (estudar, trabalhar, buscar espaços de lazer e socialização). Algumas participantes da pesquisa e outras mulheres dissidentes sexuais que apareceram como personagens de suas histórias de vida têm ainda a clara noção do “entre quatro paredes” ser o espaço de libertação da sexualidade, que vemos como as quatro paredes do dispositivo do armário. O fato de ver a dissidência erótica como uma questão estritamente privada aparece especialmente entre as participantes nascidas na década de 1960-1970, mas também entre as mais jovens. Deste modo, em pequenas cidades, vivenciar o erotismo dissidente já tinha para algumas participantes um sentido de alforria mesmo que dentro do armário, pois ainda que mulheres que tinham desejos eróticos dissidentes desejassem a vivência dos mesmos, não tinham coragem de abrir as portas de seu armário nem para si mesmas. O armário se converteu em um lugar onde se pode viver (PRECIADO, 2000), e exercer o seu direito fundamental da singularidade. Nascimento (2010, p. 235) explica:

O pressuposto da homofobia interiorizada é o de que nenhuma dominação pode se exercer por longo tempo, se ela não for, de uma ou outra maneira, interiorizada por aqueles que ela tem como proposta estratégica de assujeitar ou de inferiorizar. Através da vergonha, o poder da heterossexualidade (o qual faz uso da homofobia para exercer-se) se apóia sobre os sujeitos e, dessa forma, faz uma imposição e uma auto-imposição acerca dos sentimentos de ser ridículo e de ser inapropriado mediante a ordem hierárquica da sociedade heterossexista. Esses contextos tirânicos promovem produções subjetivas normatizadas que, pré-dispostas psicologicamente aos homossexuais, são reconhecidas como divisões instituídas e autoritariamente estruturadas e, assim, conferem à homofobia uma parcela do poder por vezes paradoxal que ela exerce sobre eles.

Assim, a homofobia funciona como uma eficaz manobra de exclusão do sistema heteronormativo. Tal como Guattari e Rolnik (1996) afirmam, a problemática micropolítica se situa no nível da produção de subjetividade, ou seja, para controlar, é preciso produzir subjetividades controláveis e submissas. Ou seja, na articulação entre homofobia e armário, não é só a homofobia

que parte da sociedade como um todo (família, escola, trabalho e reações sociais em geral) que regula o armário homossexual, mas também a ação dessa homofobia sobre os modos de subjetivação das pessoas dissidentes sexuais, fazendo-as sentir culpa e especialmente vergonha de si mesmas, mantendo-se no armário e acreditando-se neste armário por vontade própria, quando na verdade são impelidas a isso. Esses sentimentos são tão negativamente mobilizadores que vemos que o fato de sair do armário, apesar da homofobia consequente da exposição, relaciona-se diretamente com a desconstrução da homofobia “interiorizada”. Teixeira-Filho, Rondini e Bessa (2011, p. 737) falam em seus estudos sobre adolescentes LGBT, homofobia e ideações suicidas que: “@s assumid@s pensam menos em suicídio e tentam menos se matar comparativamente àquel@s não assumid@s, mas sofrem mais discriminação e violência homofóbica”.

De acordo com Preciado (2000) o processo de sair do armário, ou seja, declarar-se (com as palavras, com a estética, com os comportamentos) assumidamente um dissidente sexual, descreve o processo pelo qual a pessoa dissidente sexual ou dissidente de gênero adquire voz e visibilidade. Esse processo de verbalização e visibilização do erotismo dissidente, iniciado no contexto moderno de meados dos anos 1950 nos EUA, está relacionado com o acesso do olhar público para a vida privada e a busca de estratégias de teatralizar o segredo no espaço público. Preciado (2000) diz que, a partir da década de 1950 naquele contexto, em menos de dez anos, as estruturas de produção de verdade ou de ocultamento do segredo sobre o erotismo dissidente começaram a despontar primeiro de formas institucionais, depois em formas retóricas de narração literária e finalmente em práticas políticas de enunciação da identidade. No Brasil as ações políticas de visibilidade se iniciaram um pouco mais tarde, nas décadas de 1970 e 1980.

Admiravelmente, vemos duas mulheres assumirem sua relação erótica por suas atitudes e comportamento em uma pequena cidade (de menos de três mil habitantes) no final da década de 1980 na região de Assis. Muito diferente das mulheres do seu tempo, quando “ninguém queria admitir esse tipo de relacionamento”, Helena (46) e sua companheira Bianca, desde jovens, moraram juntas, apresentavam-se juntas nos contextos da comunidade e até dançavam juntas nos bailes da cidade. Claro que o fato de não expressarem erotismo em público, serem discretas, formarem um casal dissidente da heterossexualidade com filhos (de Bianca com o ex-marido) e dentro dos moldes de casal bem-aceito pela sociedade da época (monogâmicas) contribuiu para a aceitação delas. Mais recentemente, nos anos 2000, vemos o processo de assumir a atração, o sentimento e desejo eróticos dissidentes e expressá-los em público com mais frequência junto a mulheres mais jovens já nas primeiras experiências com outras mulheres, como Júlia (19) e

Alexandra (20) na universidade, Aimée (23) na escola e as minhas (29) próprias em diversos contextos. Também, e apenas depois de adultas, algumas mulheres mais maduras saem do armário como Solange (34) no trabalho e, mais aos poucos e ainda bem timidamente, Carla (42) com sua parceira Jade, e Milla (48) parecem buscar conquistar terreno público. Algumas vezes, as próprias participantes pontuavam a obrigatoriedade da permanência no armário, enquanto para outras, isso vinha como imposição de suas parceiras. Felizmente, esse cenário vem se alterando nos últimos anos. De acordo com Bassalo (2009, s.p.), em sua pesquisa sobre juventude e dissidência erótica nos cyberspaços (espaços virtuais da *Internet*), os jovens dissidentes sexuais de ambos os sexos “defendem a visibilidade e o direito a namorar em espaços públicos”.

Lembrando Sedgwick (2007), a autora fala que a saída do armário, ou o ‘*coming out*’, não é um fato de desvelamento isolado ou uma forma de confissão singular, mas como um interminável processo de gestão de informação, de revelação e ocultação, através do qual aqueles que se assumem produzem seus modos de existência mediante um processo de significação de sua estética, performatividade e posições no mundo. Assim, a autora conclui que não há identidade (ou a marcação da diferença e modos de existência produzidos nessa diferença) sem um processo de auto-delação e de exposição, de privatização e de revelação pública. E é na demonstração da existência desses modos de vida constituídos na diferença (ou seja, na saída do armário, no *coming out*) que se pode reivindicar aquilo que é negado (como direitos civis, direito de expressão afetiva, direito de expressão da vida) justamente por ser diferente.

Segundo Forst e Meyer (2009), assumir-se é um estágio positivo no desenvolvimento da identidade de pessoas dissidentes sexuais, e assumir-se para alguém importante pode indicar superação pessoal da vergonha e da auto-desvalorização associada ao erotismo dissidente, fazendo-nos perceber que ficar no armário é muitas vezes consequência da imposição violência e não de uma vontade pessoal de privacidade.

Assim, não se trata de acusar os dissidentes sexuais que preferam permanecer no armário de homofóbicos ou submissos a uma ordem, mas fazer pensar o que move esse armário e se está havendo aí uma atitude ética consigo mesmo, pois o propósito da ordem heterossexual se cumpre fazendo que essas pessoas violentem-se, sentindo-se inadequadas para a participação social de modo espontâneo. As justificativas e defesas certamente surgem quando não queremos lidar com a violência sobre nós aplicada, e estamos sempre tendendo a processos normatizadores da subjetividade. A ação de permanecer no armário pode ser movida tanto pela “interiorização” da violência homofóbica (a partir da qual a ação é automatizada pelo discurso heteronormativo) ou por

receio, medo e fuga consciente de sofrer algum constrangimento, humilhação ou agressão homofóbica em suas relações interpessoais, buscando assim a ferramenta tolhedora do armário, especialmente no caso de assumir a vivência do erotismo dissidente em ambientes possivelmente opressores. Todas as pessoas se defendem de uma possibilidade de serem agredidas. Deste modo, não sair do armário pode não estar, ou não apenas estar, relacionado à homofobia “interiorizada”. Não assumir pode ser configurar em uma verdadeira ética de preservação de si.

Lembramos exemplo disso no temor de Bárbara (30) em assumir sua relação com a colega de trabalho Tatiana, inclusive sendo posteriormente chantageada pelo ex-marido, e Solange (34), que perdeu clientes por se assumir no ambiente de trabalho. “Assumir-se ou não no trabalho é uma consequência não apenas de níveis individuais de homofobia interiorizada, mas também a busca da pessoa por um ambiente de trabalho seguro e não discriminatório<sup>108</sup>” (FORST; MEYER, 2009, p. 99). Portanto, tal como afirma Miskolci (2009a, p. 172), “o *closet* não é uma escolha individual, e a decisão de sair dele tampouco depende da ‘coragem’ ou ‘capacidade’ individual. Em contextos heteronormativos, ‘assumir-se’ pode significar a expulsão de casa, a perda do emprego ou, em casos extremos, até a morte”. “Um paradoxo, e um dilema, desse movimento é precisamente o fato de que quanto mais os homossexuais se tornam visíveis, mais se tornam alvo de maior identificação para a projeção homofóbica” (CASTAÑEDA, 2007, p. 147). Assim, o armário não traz apenas coisas negativas, pois possibilita proteção.

Articulando outros marcadores sociais da diferença associados à invisibilidade, vemos que as pessoas pertencentes às classes baixas parecem ser as que menos experienciam a dissidência erótica no armário, e uma das justificativas pode estar no fato que os recursos materiais de invisibilização e permanência no armário são mais difíceis de serem obtidos (carro próprio, morar sozinho e/ou fora da casa da família, ter dinheiro para ir a motéis ou para viajar e expressar-se eroticamente de modo espontâneo em outras cidades). Vemos Milla (34), por exemplo, que depois que começou a trabalhar, viajava para o litoral com as amigas para poder vivenciar o erotismo dissidente com mais liberdade, longe da família, ou Helena (46) e Bianca, sua companheira, que por muito tempo ficaram juntas quando Bianca ainda era casada, se encontrando em motéis. E Aimée (23), que era de classe mais baixa, de repente viu sua atração por meninas sendo divulgada por toda a vila que morou:

---

<sup>108</sup> Versão minha do original em inglês: “coming out at work is a function not only of individuals’ levels of internalized homophobia, but also their perceiving a safe and nondiscriminatory work environment”.

*Minha irmã falou assim: ‘Aimée, tô escutando uns comentários na vila...[...] E como meu tio sempre teve um mercado, e tal, todo mundo me conhecia, por causa dele. E chegou ao ouvido do meu tio e foi passando para a família, sabe? [E Aimée questiona a irmã:] ‘Por que você está falando isso?’, ‘Porque tá um comentário assim e assim...’, e contou [que todos estavam comentando sobre a sexualidade de Aimée. E Aimeé reclamou:]. ‘Nossa, que bando de fofoqueiro!’ (Aimée, 23)*

Ainda, a classe média a alta é mais discreta com os “escândalos”, pois se preocupam mais com a opinião do entorno ao seu respeito. Essa preocupação muito comum com o que os outros vão pensar vem de uma moral cristã que tem como fundamento a renúncia de si como condição de salvação da alma. Renunciar à expressão do sentimento (raiva, paixão, atração, tristeza) é o que a palavra da religião pede, valendo o que a moral social ascética impõe. Vale mais renunciar (ou fazer renunciar) à vivência do erotismo dissidente que perder o *status* social de “normal”:

Somos também herdeiros de uma tradição secular, que vê na lei externa o fundamento da moral. Assim, como o respeito que se tem por si mesmo pode constituir-se na base da moral? Somos os herdeiros de uma moral social que fundamenta as regras de um comportamento aceitável sobre as relações com os outros. Se a moral estabeleceu-se, depois do século XVI, como objeto de uma crítica, o fez em nome da importância do reconhecimento e do conhecimento de si. É ainda difícil imaginar que o cuidado de si pudesse ser compatível com a moral. ‘Conhece-te a ti mesmo’ eclipsou ‘cuida de ti mesmo’, porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar. (FOUCAULT, 1994, s.p.)

Vemos a preocupação de “o que as pessoas vão pensar” nas falas do pai de Júlia (19) e da avó de Amanda, namorada de Aimée (23), que fala claramente que elas estavam manchando a imagem de “*uma família de bem*”, ou seja, possuidora de bens, de propriedades. Durante a pesquisa, houve procura por participantes de classes altas para a realização de entrevistas e, além da dificuldade de acessá-las e propor a participação sigilosa na pesquisa, houve recusa nos três casos acessados.

Nem sempre é opção das pessoas a decisão de estar “dentro do armário”, na demanda de sigilo/segredo, ou “fora do armário”, na demanda de exposição/revelação. Sedgwick (2007) diz que revelar o segredo “cria um torturante sistema de duplos vínculos” (SEDGWICK, 2007, p. 26) por meio de limitações contraditórias. A exposição da dissidência erótica é “ao mesmo tempo compulsória e proibida” (SEDGWICK, 2007, p. 24), e tanto expor como esconder é visto como negativo. A exigência de conhecimento da dissidência erótica não está no ato de oferecer o direito de exposição e visibilização, mas a exigência de que o erotismo dissidente não fique escondido está

na possibilidade de, conhecendo-o, exercer controle sobre a pessoa ou grupo que o vivencia, usar esta diferença como bode expiatório ou como instrumento de chantagem, ou perversamente estigmatizar e inferiorizar a pessoa e manter crenças e tradições alienadas sobre a dissidência erótica apenas para atestar a normalidade daqueles que se dizem dentro da heteronormatividade. Segundo Sedgwick (2007, p. 38), “a posição daqueles que pensam que sabem algo sobre alguém que pode não sabê-lo é uma posição excitada e de poder – seja que o que pensem que esse alguém não saiba que é homossexual, ou meramente que conheçam o suposto segredo desse alguém”.

Há também quem considere haver uma certa sedução em viver na invisibilidade, como compartilhar um segredo que apenas poucas e especiais pessoas vivem e sabem reconhecer. Porém, existem possibilidades cruciais em torno e fora do armário, como Sedgwick (2007) e Preciado (2000) apontam. O registro de um modo de existência diferente do normativo na sociedade com voz e visibilidade confere sua legitimação. O problema não está no armário, mas na exigência dele (ou de sair dele). A sociedade heteronormativa, do mesmo modo que incita à revelação para exercer a subjugação, exige o armário para invisibilizar a dissidência erótica, mas é a própria pessoa quem deve decidir e estabelecer os critérios, os benefícios ou os malefícios em revelar/assumir sua dissidência neste ou naquele contexto. É a própria pessoa dissidente sexual quem deve abrir ou fechar ou consentir a abertura ou o fechamento do armário, ou seja, somente a pessoa que vive a dissidência erótica pode se autônominar como dissidente e dar aval a ser nominada como tal.

Assim como as leis da Constituição Federal apelam para a equivalência de direitos entre todos os cidadãos e cidadãs, talvez seja importante apontar uma análise comparativa em relação à questão da abertura das portas do armário. Pessoa alguma deveria ter a obrigatoriedade de exposição de seu erotismo, pois todos têm o direito de privatizar informações concernentes aos seus relacionamentos íntimos. Em segunda instância, da mesma forma que no relacionamento heterossexual as pessoas sentem-se no direito de se expor e se expressar (ou de não se expor e não se expressar) em âmbito afetivo e erótico, o casal dissidente sexual deveria, do mesmo modo, ter e sentir-se tendo o mesmo direito. No caso de nossa sociedade, o casal heterossexual expõe sua intimidade (ou não) se o desejar – depende de sua vontade. Já o casal dissidente da heterossexualidade é coagido/impelido/pressionado à revelação, e/ou ao dever de não se expor.

Kerry (2009) faz alusão ao armário elucidando três características objetivas para avaliarmos os processos que esse dispositivo aciona. São os três armários: *armário trancado com cadeado*, *armário de portas fechadas* e *armário de portas abertas*. O primeiro deles, segundo Kerry (2009, p. 3408) é “onde o desejo e os afetos encontram-se impossibilitados de se expressar ou se

expressam de forma pouco intensa e empobrecida; não conseguem adquirir matérias de expressão. A circulação pelos territórios e a possibilidade de criar novas conexões é limitada e/ou censurada”. De modo geral, podemos aludir que as pessoas dissidentes sexuais que estão em um armário de portas trancadas são aquelas que não expressam sua dissidência erótica em espaço algum, não conversam com amigos sobre seu erotismo ou seus relacionamentos e não frequentam espaços de socialização direcionados ao público dissidente da heteronormatividade. Podemos pensar até naquelas pessoas que têm relacionamentos extremamente invisíveis até para seus amigos mais íntimos, ou que se permitem apenas a relações furtivas, sem assumir um relacionamento prolongado, ou mesmo que não conseguem assumir seus desejos e atração eróticos para si mesmos, não vivenciando relacionamento algum com outra pessoa de mesmo biocorpo, como ocorreu por muito tempo com Carla (42), até seus 36 anos. É claro que, também, a pessoa pode estar com o armário de portas trancadas apenas em alguns contextos da vida, como no início da descoberta da própria dissidência erótica ou no ambiente de trabalho, na família e na igreja, por exemplo, o que é muito comum. Vemos que, de curtos a longos prazos, a maioria das participantes fez segredo de seu desejo e atração por pessoas de mesmo biocorpo assim que se conscientizaram disso.

No *armário de portas fechadas* “captamos movimentos de experimentação de possíveis, porém, ao mesmo tempo em que se tenta escapar das normas e das sujeições impostas pelos enunciados da sexualidade, o medo de escapar ao território normativo produz angústia e um estado de instabilidade” (KERRY, 2009, p. 3409). Vivendo dentro de um armário de portas fechadas, o dissidente sexual dissimula sua vivência do erotismo, perdendo chances de produzir agenciamentos com outros dissidentes sexuais. Expressa e declara sua diferença apenas no “meio” ou para poucas pessoas de seu círculo de amizades mais íntimo, entrando e saindo do armário a depender da circunstância, como vemos claramente nas Narrativas de todas as participantes, algumas com as portas mais fechadas em alguns momentos ou contextos de suas vidas, outras com as portas mais abertas em outros momentos ou contextos de suas vidas, e felizmente nenhuma com as portas definitivamente trancadas.

E por fim, Kerry (2009, p. 3409) fala do *armário de portas abertas* que possibilita “movimentos de criação de novos universos que escapam à regulação do armário, produzindo diferentes modos de vidas os quais resistem à heteronormatividade. É a partir dessas linhas que podemos captar os processos de subjetivação, de reinvenção de si, de produções estéticas”. Segundo o autor, é na vivência desse tipo de armário que se pode haver resistência à sujeição e às injúrias e afirmação da própria condição do desejo – a instauração de micropolíticas. Deste modo, as pessoas



que vivem no armário de portas abertas estão nos processos singulares de positivação e visibilização de sua diferença diante dos discursos hegemônicos, buscam por respeito, autonomia e reivindicação de seus direitos civis, políticos e humanos. É sob a ação do desejo que vemos as portas dos armários se abrindo em diversos momentos nas Narrativas das participantes, seja de Helena (46), Solange (34) e Júlia (19) diante da família, Alexandra (20) com as colegas da república, Aimée (23) com as colegas da escola, Milla (48) com a irmã, Carla (42) e Bárbara (30) no trabalho, entre diversas outras situações. Isso permite positivar as práticas eróticas dissidentes, fazendo delas possíveis, reais e legítimas das relações humanas, mesmo que a heteronormatividade insista em continuar fechando as portas desses armários.

Dentre os pontos positivos de sair do armário ou de deixá-lo de portas abertas está a diminuição da vulnerabilidade sob diversos aspectos. O armário está relacionado à vulnerabilidade na medida em que esta é efeito da articulação entre homofobia e armário, tanto no sentido da tentativa de o armário ser uma proteção contra a homofobia, nos investimentos de segredos sobre as vivências eróticas, quando no sentido de sempre estar passível de ser descoberto e, exatamente por ser velado, estar mais vulnerável aos efeitos da homofobia. Uma pessoa no armário homossexual é muito mais facilmente chantageada, subordinada e prejudicada caso uma ou outra pessoa venha saber sobre seu segredo, pois cria expectativas em torno de si e em suas relações interpessoais que muitas vezes não pode corresponder. Isso ocorre porque, de acordo com Sedgwick (2007, p. 38), “nenhuma pessoa pode assumir o controle sobre todos os códigos múltiplos e muitas vezes contraditórios pelos quais a informação sobre a identidade e atividade sexuais pode parecer ser transmitida”.

Portanto, a pessoa que está dentro do armário de portas trancadas ou fechadas, está sempre à espreita para que sua vivência erótica se mantenha em segredo, controlando palavras, atos e gestos que possam denunciá-lo caso haja insegurança ou receio de sua revelação. Essa vigilância intensiva de si e da percepção dos outros, converte o externo em “interioridade”, deixando aquele que tem algo a esconder em perpétua limitação (PRECIADO, 2000). Em outras palavras, sair do armário é, na verdade, um complexo processo: de subjetivação, de desterritorialização, de construções constantes de novos territórios existenciais e de embate de forças dominantes no registro social.

Viver a dissidência erótica abertamente, ou seja, com as portas dos armários abertas é “criar modos de vidas mais baseados numa relação ética consigo, do que baseado em regras morais irrefletidas” (Kerry, 2009). Portanto, proibir de forma direta ou indireta (por meio da coação, discriminação e agressão) pessoas dissidente sexuais de expressarem-se publicamente tal como é

autorizado aos que vivenciam a heterossexualidade é limitar algumas pessoas de sua autonomia e liberdade sendo, então, uma ação não-ética (CHAUÍ, 1999). Do mesmo modo, ficar no armário por temor à discriminação é uma atitude responsável e racional, pois se fundamenta na autoproteção, mas não totalmente ética consigo mesmo, pois não é livre, e sim, forçada, produzindo um apequenamento da vida (NIETZSCHE, 2009; 2011). Por isso muitos dissidentes sexuais buscam cada vez mais o direito a expressão afetiva e erótica em contextos públicos, no fluir do desejo como vontade de potência.

Para se construir uma ação ética é preciso analisar as condições presentes tendo ciência de que a ética é universal, que não deve ser variável por cultura, época ou especialidade, ou seja, não existem “categorias de ética”, e que a ética não se resume a códigos de conduta, defesa humanitária dos direitos humanos ou à compaixão. A busca pelo Bem, ou seja, uma ação ética deve “reunir os seres humanos em torno de ideias e práticas positivas de liberdade e felicidade”, entendendo que o presente é efeito das ações e relações humanas, com memória e porvir (CHAUÍ, 1999). Oprimir é tornar alguém objeto e, como diz Butler (2003), situa-lo no nível da abjeção, destituindo-o de sua autonomia, do mesmo modo que vitimizar-se é tornar-se passível e inerte, assim, nunca partir em busca de reivindicar nada como pessoa autônoma. O Bem não pode se reduzir à mera ausência do Mal, que se consegue entrando no armário, ou enfiando alguém nele, e trancando suas portas, “deixando de ser algo afirmativo e positivo para tornar-se puramente reativo” (CHAUÍ, 1999, s.p.). Assim, para conferir habitabilidade aos dissidentes da heteronormatividade, não basta não ofender e não agredir. É preciso sair do terreno da abjeção, sendo considerado humano como os que vivenciam a heterossexualidade o são.

A importância dessa problematização está no fato de que, acredito que o acesso à expressão da dissidência erótica nos meios públicos (nas ruas, e nos outros ambientes destinados ao público como bares, shoppings, restaurantes, cinemas, na mídia televisiva e nos meios de comunicação em geral e nas instituições sociais) tal qual é expressa a heterossexualidade é o que viabilizaria uma outra imagem dos dissidentes da heteronormatividade que não a feita pela maioria, além de permitir a ocorrência de uma democracia do desejo. Segundo a política da militância, a exigência de direitos só pode existir com a presença de um sujeito político. Se os sujeitos políticos são apenas os que levantam as bandeiras na Avenida Paulista, são poucas pessoas quando se leva em conta o número de pessoas que vivencia a dissidência erótica. E se não é possível uma militância política nos moldes dos anos 1970, 1980, seria possível a instauração de micropolíticas na vida cotidiana, com o intuito de transformar a vida? Seria possível fazer micropolíticas dentro do armário?

### 3.5. O radar e as estratégias do desejo

De certo modo, realizando uma análise mais individual das Narrativas de Histórias de Vida das participantes da pesquisa sobre a invisibilidade da dissidência erótica no espaço público, podemos considerar que há um certo tipo de relatividade, muito relacionada à experiência. Segundo as histórias de vida das participantes, vemos que tanto para aquelas que vivenciaram o erotismo dissidente na década de 1980 quanto vinte anos adiante, na década de 2000, para aquelas que começavam a se dar conta de seus desejos eróticos dissidentes depois de uma forte política de visibilização organizada pelos movimentos políticos LGBT em diversas partes do globo, todas reclamaram sobre não observarem expressões eróticas dissidentes no espaço público em certos momentos de suas vidas e como isso lhes dificultou iniciar experiências eróticas com uma pessoa de mesmo biocorpo e até a resignificação de seu próprio erotismo. Se na década de 1980 vemos que as participantes diziam “*era um assunto definitivamente velado*”, em meados dos anos 2000 ainda vemos “*Nossa, será que é só eu? Acho que só eu no mundo gosto de mulher*”.

A dificuldade de ver pessoas de mesmo biocorpo expressando afeto erótico em público criava (e ainda cria) um obstáculo para o processo de reconhecimento da própria dissidência erótica, para o encontro com amigos e amigas também dissidentes sexuais com quem compartilhar experiências e com possíveis parcerias erótico-sexuais. Entre as participantes que vivenciaram o erotismo dissidente, na década de 1980, como Helena (46) e Milla (48), ou se deram conta de seus desejos neste período, como Carla (42), apenas esta última teve a sorte de ter conhecido várias garotas no período escolar e no cotidiano da pequena cidade em que morou (mesmo que ela não tenha se aproveitado desta sorte).

Entre aquelas participantes que reconheceram seus desejos eróticos dissidentes a partir dos anos 1990, como Solange (34), eu (29) e Rafaela (27), todas se sentiram isoladas, únicas e até “anormais”. E finalmente, o que não foi muito diferente, entre aquelas participantes que reconheceram seus desejos eróticos dissidentes a partir dos anos 2000, como Júlia (19), Alexandra (20), Aimée (23) e Bárbara (30), a grande dificuldade estava também no fato de não saber como reconhecer mulheres que se relacionavam com outras, e onde encontrá-las. Tal como Castañeda (2007, p. 46) fala, quando uma pessoa percebe seu desejo/atração erótica por pessoas do mesmo biocorpo, “[...] não tem modelos, nem experiência, nem aprendizagem anteriores; desconhece as regras e não fala a língua. Descobre que entra subitamente em um país desconhecido, sem mapa nem indicações, no qual precisará viver”.

Especialmente na adolescência/juventude, ainda vivendo sob a tutela dos pais, dependentes deles, por pouco saírem de casa durante a noite e pouco frequentarem a cena noturna – espaço de socialibilidade de pessoas dissidentes por excelência – por não terem acesso aos locais de frequência dos dissidentes sexuais, nem oportunidades de conhecer pessoas dissidentes sexuais ou experiência para reconhecê-las no dia a dia, todas as participantes sentiram-se isoladas e até inibidas de compartilhar seus sentimentos com alguém. Por isso, a *Internet* se tornou uma ferramenta de fuga da heteronormatividade. Somente Bárbara foi um caso à parte, por ter se interessado em ter uma experiência erótica com uma pessoa de mesmo biocorpo depois de ter sido casada com um homem, ter sido mãe e ter feito faculdade. Ainda assim, também ela sentia-se limitada em suas possíveis parcerias com mulheres pela invisibilidade, porque, como ela apontou, para se relacionar com uma mulher, ou mesmo ter um encontro, não era possível ser algo espontâneo, era sempre preciso que ocorresse em lugares específicos, com encontros marcados: “*Aqui em Assis, com a coisa velada, é muito hetero, coisa muito velada*” (Bárbara, 30).

A dificuldade de reconhecimento de outras pessoas dissidentes sexuais já foi mencionada por Goffman (1975) em seu estudo sobre o estigma. Como o estigma sobre a dissidência erótica nem sempre é perceptível, pessoas que vivenciam o erotismo dissidente se encontram na categoria de desacreditáveis<sup>109</sup>. Assim, podem se tornar invisíveis por não exibir características físicas que denunciem sua dissidência – a menos que uma performatividade da dissidência de gênero seja inevitável a ponto de denunciar ao menos a suspeita de uma dissidência erótica.

Na região estudada, entre as mulheres de mais idade, como “*não se falava sobre isso*” especialmente durante suas infâncias e adolescências, um estigma não havia se instaurado e, quando vez ou outra surgia uma pessoa que assumia a dissidência erótica, de certo modo, havia uma “liberdade” de expressão, pois as pessoas não tinham muitos argumentos para atacar aquela diferença. Parece que o estigma e a discriminação ainda não tinham se expandido além do terreno científico. A partir da década de 1990, no Brasil, os discursos sobre o erotismo dissidente da heterossexualidade começaram a existir fora do contexto médico e acadêmico, porém, de conteúdo pejorativo (doença, sem-vergonhice, aberração, perversão, fraqueza de caráter). As participantes que perceberam sua atração por mulheres a partir da década de 1990, ou aquelas que já vivenciavam o erotismo dissidente desde os anos 1980, ou ouviam muito pouco sobre o assunto, sendo

---

<sup>109</sup> Para Goffman (1975), o “desacreditável” e aquele cuja característica ou marca distinta que o diferencia das pessoas ditas normais não é conhecida nem é imediatamente perceptível, enquanto, no caso dos “desacreditados”, o encobrimento do estigma não é possível, pois a marca ou defeito é visível.

“preservadas” por suas famílias de tais assuntos “nefandos” ou, quando ouviam, eram no teor da negatividade, e não conheciam pessoas publicamente assumidas.

De certo modo, a estigmatização contribuiu positivamente para o reconhecimento da diferença para algumas pessoas, como ocorreu com Rafaela (27). Sua família, que era evangélica e comentava com frequência, dentro de casa, sobre os homossexuais da rua, da vizinhança, repudiando-os, fazia com que Rafaela, desde adolescente, já tivesse conhecimento do que aquela forma diferenciada de vivenciar o erotismo existia. O mesmo ocorreu com os dissidentes sexuais e os dissidentes de gênero quando foram chamados de doentes pela Ciência Médica. É uma visibilidade que surge com a força de sua exclusão. Tal como Louro (2001) fala sobre o uso da expressão *queer*:

Um insulto que tem, para usar o argumento da famosa teórica e subversiva Judith Butler, a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquiriu força, conferindo um lugar discriminado àqueles a quem era dirigido. (LOURO, 2001, p. 546)

No entanto, observamos também nas histórias de vida das participantes que quanto maior a experiência na dissidência erótica, mais as mulheres aprendiam a reconhecer quem também estava aberto a vivenciá-la. Carla (42), por exemplo, dizia saber facilmente reconhecer uma pessoa dissidente sexual fora de um contexto de socialização direcionado a este público, pois viveu rodeada de mulheres dissidentes sexuais assumidas desde a adolescência; enquanto Júlia (19), Alexandra (20), Aimée (23) e eu (29), imediatamente após a descoberta da atração por mulheres na adolescência, não conseguíamos reconhecer pessoa alguma. Apesar de atualmente a dissidência da heterossexualidade ser já de conhecimento de todos em seus modelos estigmatizados e estereotipados, a não-exposição e/ou não-verbalização (não haver nem visibilidade nem enunciação) das pessoas que a vivenciam na vida cotidiana justificam essa dificuldade.

Um conceito muito usado entre os dissidentes sexuais e dissidentes de gênero sobre essa temática em discussão é o termo *radar*, que alguns especificam como *gaydar* (mais popular, e que faz referência a *gays*) ou mesmo *lesdar* (em referência às lésbicas), que funciona como um dispositivo subjetivo que sintoniza entre os dissidentes sexuais quem “é” e quem “não é”, a partir da detecção do comportamento, tipos de discursos e preferências, e da comunicação não verbal. Nicholas (2004) usa o conceito *gaydar* para dizer do processo interativo dentro do qual o reconhecimento de outras pessoas dissidentes sexuais emerge, criado, nomeado e reificado pela

comunidade *gay* como uma ferramenta de reconhecimento identitário ou de reconhecimento da diferença. Ela explica:

Originando como um trocadilho emprestado do termo ‘radar’, o conceito de ‘gaydar’ sugere que os membros da cultura *gay* e lésbica junto a pessoas heterossexuais familiarizadas<sup>110</sup> com a cultura homossexual tenham um detector remoto inato que detecta o comportamento de indivíduos dentro de uma gama específica. Se o comportamento é consistente com o significado de identidade social compartilhado pelos membros da cultura *gay*, o *gaydar* é ativado. O receptor do estímulo passa a crer [ou suspeitar] então que a pessoa cujo comportamento causou o ‘blip’ no *gaydar* é *gay*. (NICHOLAS, 2004, pág. 60-61)<sup>111</sup>

A autora ainda reforça que o *radar* é relativo ao desenvolvimento da heteronormatividade, e necessário como ferramenta de reconhecimento para os grupos marginalizados, como uma “estratégia de sobrevivência” (NICHOLAS, 2004, p. 64). Do mesmo modo, “membros da comunidade *gay* se mostram aos outros membros do ‘meio’ por um sistema compartilhado de significados que envolvem jogos específicos de comportamentos” (NICHOLAS, 2004, p. 63)<sup>112</sup>. Esse dispositivo *radar*, é claro, não é inato, biologicamente determinado nem inerente a uma “essência homossexual”. É também uma produção subjetiva, uma construção, que não se dá naturalmente, mas sim socialmente e com as relações e encontros, e passa a compor os modos de subjetivação.

Segundo Nicholas, (2004), estudos sobre esse tipo de dispositivo são importantes para as ciências sociais para explorar como as pessoas definem suas identidades sociais por meio de rituais de comunicação, o que nos mostra que a diferença pode ser resignificada com a interação. Por meio de filmes, livros, matérias de revistas e jornais, informações midiáticas, observações do cotidiano, e com a experiência de contato com pessoas que vivenciam o erotismo dissidente e locais que essas pessoas frequentam (NICHOLAS, 2004), assim como conviver com elas em espaços tradicionalmente heteronormativos, a pessoa passa a adquirir conhecimentos, aprendendo um tipo de subcultura *gay* e lésbica, que, logicamente, varia com o tempo e o lugar – é diferente ser lésbica

<sup>110</sup> Nota do autor: “Familiarity refers to the knowledge of or access to gay/lesbian cultural behavior that involves gay/lesbian identity(ies)”.

<sup>111</sup> Versão minha do original em inglês: “Originating as a pun borrowed from the term ‘radar’, the tag *Gaydar* suggests that members of the gay and lesbian culture along with straight people *familiar* with gay/lesbian culture have an innate remote detector that picks up the behavior of individuals within a specified range. If the behavior experienced is consistent with the shared social meaning of identity associated with membership in the gay culture, *Gaydar* is triggered. The receiver of the stimuli is then of the opinion that the person whose behavior caused the ‘blip’ in *Gaydar* is *gay*”.

<sup>112</sup> Versão minha do original em inglês: “members of the gay community show group affiliation through a shared system of meaning involving specific sets of behaviors”.

em Barcelona, em São Paulo, em Assis, e mesmo em locais diferentes da mesma cidade (nos bairros nobres, nos subúrbios, nos diferenciados grupos etc.) (FACCHINI, 2008). A mídia televisiva e jornalística, as Paradas LGBT ocorrendo em diversas cidades, as discussões sobre as questões jurídicas mais expostas publicamente, os blogs, chats, sites na *Internet* direcionados ao público dissidente da heteronormatividade – tudo isso ainda colabora com a visibilidade e a experiência pessoal e de grupos em reconhecer seu próprio desejo por pessoas de mesmo biocorpo e o “aprimoramento” do seu *radar*.

Segundo pudemos observar nas Narrativas das participantes, o reconhecimento de mulheres que vivenciam o erotismo dissidente pelo *radar* se dá de modo mais geral pela dissidência de gênero. Porém, como nem todas as dissidentes sexuais são também dissidentes de gênero, o reconhecimento se dá também pela frequência ao “meio”, pela observação dos discretos toques nas mãos, sorrisos, olhares, ou carinhos entre casais, por gostos e posturas específicos, *hobbies*, comportamentos, e por alguns códigos às vezes bastante sutis que só quem está “no meio”, ou seja, quem tem experiência com a dissidência erótica consegue reconhecer. É nada melhor para obter essa experiência que conviver diariamente com outras pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero. É por isso que, entre as participantes, as mulheres mais velhas, mais experientes e “antenas”, mesmo em ambientes não direcionados ao público dissidente da heterossexualidade ou com pessoas que não expressam estereotipicamente sua dissidência por meio de palavras, gestos ou expressões de gênero não-heteronormativas, conseguem “detectar” e reconhecer uma correspondência no desejo com mais facilidade que aquelas que haviam acabado de tomar ciência de seus desejos eróticos por uma pessoa de mesmo biocorpo. Bárbara (30) fala sobre esse processo sutil de funcionamento do *radar*. Para ela, as mulheres que tinham atração por mulheres, sejam esteticamente masculinas ou femininas, eram pessoas mais tranquilas em ambientes considerados “hetero”, pois não havia uma exposição de si para chamar atenção de pessoas de biocorpo diferente. Relembremos como ela explicou:

[A mulher dissidente sexual] *É menos ansiosa, e tem uma observação, parece que a percepção é diferente. Se você observar um grupo de mulheres só hetero em algum local e outro grupo de mulheres que tem uma lésbica no mesmo local, você vê que a postura é diferente, o posicionamento é diferente, o olhar é diferente. Enquanto as outras têm toda uma disputa entre si, tem uma necessidade de ser vista, a outra não, ela tem mais tranquilidade. É diferente. E é aí que chama atenção, para um bom observador chama atenção, porque fica distinto.*

Rafaela (27) também fala sobre sua experiência, lembrando que outra percepção que compõe esse *radar*, está no “*comportamento, pelo papo, você percebe, né? E por não falar de homem*”. Vemos esse *radar* funcionando no encontro de Milla (48) com Cecília pela rua, na percepção da dissidência erótica de sua irmã e da amiga de sua irmã pela dissidência de gênero: “*tinha todos traços de ser uma mulher homossexual*”, ou quando voltou a morar em Assis, nas trocas de olhares insistentes com uma garota na rua:

*Ela percebeu que eu tava olhando demais, e pegou a bicicleta e passou na frente da farmácia e olhou. E eu olhei, eu encarei. Sabe quando a pessoa passa e você vai seguindo com os olhos? E ela voltou, e eu olhei, encarei. [...] Aí ela pegou a bicicleta e foi no sentido de subir a rua do cemitério. Aí a minha amiga já tinha feito inalação no filho e entramos no carro e comentei: ‘Aquele menina lá é. Vamos atrás!’.* (Milla, 48)

Para Nicholas (2004), o olhar, como um facilitador do fluxo de informações no processo de comunicação, é o código não verbal principal que impulsiona o engatilhamento do *radar*. Esses podem principalmente ser diretos (persistentes, frequentes e, curiosos) ou “quebrados” (retirada olhar seguido de reengajamento, ou movimentações rápidas do olhar de “canto de olho” ou para trás), e todos propositais. Nicholas (2004) também afirma que uma pessoa no armário pode dissimular a atração por pessoas de mesmo biocorpo, mas, de modo automático, enviar sinais que podem ser detectados pelo *radar* de outra pessoa dissidente sexual no mesmo ambiente. Deste modo, também independe da intenção daquele de quem os sinais são enviados. Vemos exemplo disso na fala da tia de Carla (42): “*Você pode fazer o que você quiser, você pode casar com homem, mas você não me engana*”. E na fala da própria Carla algum tempo depois desse episódio com a tia. Relembremos:

*Eu e a minha namorada, às vezes a gente chega assim em certos lugares e eu falo pra ela: ‘Ó, aquela ali é.’. E ela fala: ‘Imagina, eu conheço. Tem namorado.’. E eu falo: ‘É, eu sei que é.’. E aí, depois, descobre que realmente... Tem namorado? Tem. Mas tem um caso ali com uma outra menina. [...] às vezes a gente vai num restaurante, numa lanchonete, e eu falo: ‘É, eu sei que é.’.*

De qualquer modo, em um contexto onde a invisibilidade do erotismo dissidente é intensa, conhecer os ‘códigos de acesso’ à comunidade, nomeadamente através dessa forma não verbal de comunicação, que “funciona como uma das ferramentas primárias do reconhecimento identitário dentro da comunidade gay” (NICHOLAS, 2004, p. 60) é imprescindível para pessoas dissidentes sexuais. É justamente o olhar bifocado sobre a metáfora do armário que possibilita a produção desse



*radar*, pois, além de ser um dispositivo opressor, “o armário responde às necessidades representacionais mais íntimas” (SEGDWICK, 2004, p. 9), sendo um espaço de resistência e criando modelos específicos (invisíveis e codificados) de sociabilidade.

Nicholas (2004) diz que, atualmente, com as políticas de visibilização da dissidência erótica e a proliferação da cultura *gay* e lésbica na cultura popular e na mídia, alguns textos e estilos tradicionalmente *gays* foram integrados na cultura mais ampla. Segundo Simões e França (2004), é crescente a importância do mercado na promoção e difusão de imagens, estilos corporais, hábitos e atitudes associados à vivência do erotismo dissidente e às emergentes culturas não heteronormativas. Isso se nota especialmente nos grandes centros urbanos com o aparecimento de revistas, jornais, livrarias, editoras, agências de turismo e de namoro, bares e casas noturnas voltadas ao público dissidente (SIMÕES; FRANÇA, 2004). Assim, também muitas pessoas que vivenciam a heterossexualidade que tem familiaridade com a cultura *gay* e convivem com dissidentes sexuais e de gênero também aprimoram um *radar* em seus modos de subjetivação.

Vemos que a visibilidade é política, é uma instância negociável na mediação das relações, e está ganhando expressão mais e mais no cenário público. Com isso, fazer uso do dispositivo do armário irá depender dos contextos/territórios em que se situam as pessoas que vivenciam a dissidência erótica, saindo, entrando ou permanecendo nestes armários, os quais são constantemente produzidos na vida de cada um. Contudo, vemos que, com a visibilidade, a vida se torna mais fácil para possíveis encontros de parceiras, como Júlia (19), por exemplo, que disse que depois que se assumiu mais publicamente, e depois de contornar a homofobia que recebeu por se assumir: “*agora todo mundo sabe, pá, as gatinhas ficam sabendo e a coisa flui (risos), ajuda!*”.

A visibilidade, ainda que sutilmente exercida pelo dispositivo do *radar*, se torna, então, uma das estratégias que o desejo como vontade de potência se utiliza para contornar a heteronormatividade e fluir na vida das mulheres participantes da pesquisa. No correr de suas histórias de vida, podemos observar diversas outras estratégias do desejo: entrar e sair do armário em momentos oportunos ou necessários; mentir, inventar situações irreais ou parcialmente reais; burlar regras; dissimular a dissidência e teatralizar a heterossexualidade; encontrar parceiras às escondidas; pegar caronas, fugir de casa e se colocar em outras situações de risco; empreender gastos financeiros com telefone e viagens; buscar por conhecimento com leituras, filmes; frequentar espaços políticos ou de socialização direcionado ao público dissidente; aproximar-se e interagir com outras pessoas dissidentes sexuais e de gênero; ir ao psicólogo para ser ajudada, ou faltar no psicólogo quando ocorria discriminação; afastar-se do contexto homofóbico da religião que

frequentavam; produzir resistência à rejeição, ao abandono, à solidão e todos os sentimentos provenientes dos processos de exclusão homofóbicos que experimentaram; usar (ou tentar) de recursos legais para não serem discriminadas; enfrentar fisicamente as violências sofridas; expressar afeto e erotismo no espaço público tal como fazem os casais heterossexuais; impor respeito no ambiente familiar, escolar, religioso ou de trabalho; enfrentar a família nas mais variadas formas e a sair do armário para viver uma relação sem mentiras e, entre muitas dessas situações, permanecer tentando desconstruir a homofobia das pessoas que ama.

Tudo isso é um resumo das estratégias do desejo pela vida, o desejo de alcançar a felicidade, o prazer de viver, o desejo de construir o mundo em que se vive introduzindo novas ferramentas para mudar os valores e os modos de existência. Ser legitimado se configura no estar/sentir-se no direito a existir, de sair do terreno da abjeção, de ser reconhecido como humano – alguém com a capacidade de criar vínculos afetivos e planejar vida em conjunto, alguém com a capacidade de amar. Ignorar toda a parte da vida de uma pessoa associada à sua vida erótica é ignorar muita vida dessa pessoa. E quando parte significativa de nossas vidas é ignorada por pessoas que amamos, nem sempre é possível tratar isso com irrelevância, podendo ser depressor, ansiógeno, triste, frustrante ou, no mínimo, incômodo para aqueles que se sentem no direito de vivenciar essa forma de existência.

Todos, ou a maioria de nós, temos uma configuração subjetiva que produz a necessidade de reconhecimento da parte de outrem, e entre as participantes, vemos que o local de expressão da homofobia que mais as atingia e mais produzia sofrimento era o contexto familiar. A família fazia um papel central em suas relações com o armário, com a homofobia e com o sofrimento ou realização como uma pessoa sexuada. Contudo, a necessidade de aceitação e reconhecimento por parte da família não pode ser generalizada entre as pessoas LGBT, nem a quaisquer outras, pois não é natural. É, na verdade, uma produção da família moderna. O vínculo criado entre os membros da família é o que justifica essa necessidade de aceitação, que nos dias de hoje, é, ou deveria ser, um vínculo afetivo de amor e proteção. Seguimos com esta análise adiante.

#### **IV – A POLÍCIA DAS FAMÍLIAS SOBRE O EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS**

Devido à pluralidade de modulações e funções que a instituição familiar assumiu ao longo dos tempos, é quase impossível defini-la de modo determinante. De maneira geral, a família pode ser designada com um conjunto de pessoas agrupadas sob exigências funcionais que organizam a interação entre seus membros, podendo formar subsistemas por geração, sexo, interesse, função, havendo níveis de poder. É o primeiro sistema molar de saber-poder-prazer em que a pessoa interage com outras e os comportamentos de um membro afetam e influenciam os demais membros. As origens da família estão na condição neotênica da espécie humana, ou seja, a necessidade de cuidados da descendência humana para sobreviver ao longo dos primeiros anos de vida. Ademais, a família se tornou para as pessoas a matriz para o desenvolvimento bio-psíquico-social dos descendentes e para a aprendizagem da interação social (FONTELLA; MAJOLO, 2007), assumindo, na relação com seu exterior, funções de proteção e socialização de seus membros, devendo responder às mudanças sociais, históricas e culturais. Internamente, a família tem importância primordial de cevar a pessoa emocionalmente, desenvolvendo a capacidade afetiva e o consequente e inter-relacionamento com outras pessoas.

Tradicionalmente a ligação entre as pessoas de uma família se dá inicialmente entre duas pessoas por laços conjugais legais e posteriormente por laços de sangue, produzindo direitos e obrigações entre seus membros (o dever do cuidado, a proibição do incesto, as normas morais e religiosas, a hereditariedade). Porém, com as reconfigurações familiares contemporâneas, a consideração do que é uma família se tornou mais abrangente, não sendo necessário nem compromissos conjugais e nem parentesco sanguíneo para se considerar alguém membro de uma família. As ligações se pautam mais nos laços afetivos baseados em sentimentos como de amor, de responsabilidade um para com o outro, de respeito, proteção, fraternidade e reconhecimento, assim como também em sentimentos de posse, temor e autoridade uns sobre os outros.

Segundo Borges (2009), quando o casamento passou de “casamento de conveniência” para “casamento por amor”, este se tornou uma união entre pessoas, e não mais uma ação econômica entre as famílias, que ocorria especialmente para a manutenção do patrimônio. O que antes era a família patriarcal – na qual a relação entre pais e filhos era rigidamente vertical, havendo padrões de comportamentos e papéis definidos para cada um dos membros (pai, mãe, filho mais velho, filho mais novo etc.) e o pai tinha a esposa e filhos como propriedades – se transformou na família

conjugal. Essa, também conhecida como família burguesa ou moderna, instalou-se na Europa a partir do século XVIII e nas Américas a partir do século XIX, ocorrendo a promoção das crianças como pivô de todo o sistema, objeto de investimento afetivo e econômico (AIRES, 1981), e o aumento do respeito às escolhas individuais e à autonomia. Enquanto a família moderna era no início do século XX construída a partir de uma lógica de grupo, no qual os adultos estão a serviço do grupo e das crianças, “a família se transforma em um espaço privado a serviço dos indivíduos” (SINGLY, 2000, p. 15), sendo cada membro considerado único e autônomo, mas sem que o vínculo familiar se perdesse na construção desta autonomia (CICCHELLI, 2000).

Apesar de suas mudanças estruturais, funcionais e hierárquicas, “a partir do século XVIII, e até nossos dias, o sentido de família se modificou muito pouco. Ele permaneceu o mesmo que observamos nas burguesias rurais e urbanas do século XVIII” (AIRES, 1981, p. 224). Porém, a ação do dispositivo da sexualidade no século XIX fez das famílias as grandes guardiãs das normativas de gênero e sexuais. Segundo Miskolci (2002/2003), a família burguesa, tida como modelo para as famílias proletárias, se apoiava nos preceitos científicos da época (médicos, pedagógicos e psiquiátricos). Diante da grande campanha contra a masturbação infantil na Europa, realizada entre os anos 1760 e 1780, baseada no temor do incesto, a família tornou-se vigilante da sexualidade infantil e a presença de um especialista de fora da família, um médico (e mais futuramente um psiquiatria) se tornou necessária. Em meados do século seguinte, a categoria homossexual estaria sendo cunhada pela Psiquiatria como sinônimo de uma identidade patológica. Considerada uma anormalidade e degenerescência, a chamada “inversão” ou o chamado “homossexualismo” passou, conjuntamente com outros “desvios” do modelo economicamente produtivo e biologicamente reprodutivo, a ser controlado pelo Estado e sua comparsa, a família. “Em resumo, é no século XVIII que se inicia o mecanismo psiquiátrico familiar que desenvolver-se-á durante o século seguinte” (MISKOLCI, 2002/2003, p. 111). Foi deste modo que “o bio-poder se consolidou no século XIX, com o surgimento da família canônica na década de 1830, como instrumento de controle político e regulação econômica” (MISKOLCI, 2002/2003, p. 110).

A partir da década de 1960 (SINGLY, 2000), novas mudanças ocorreram em diversos países ocidentais sob influência das transformações políticas e sociais no âmbito da sexualidade e da flexibilização das relações de gênero, o que fez reflexo na família moderna, produzindo uma horizontalização da relação homem-mulher e maior participação do pai na vida dos filhos. Acontecimentos pós 1960 – como o direito ao divórcio, técnicas médicas de reprodução assistida, mudanças na legislação especialmente em relação às uniões conjugais, aos direitos da criança e do

adolescente e à adoção – articulados com os novos modos de organização social conduziram a família a transformações permitindo uma pluralidade de modulações como a família com filhos adotivos, monoparental, homoparental (como a família de Helena (46)), pluriparental e rearranjadas com filhos de outros relacionamentos.

De acordo com Singly (2000), na família moderna os laços se pautam no amor e no prazer, e a relação de casal persiste enquanto durar estes sentimentos, e o parentesco já não está mais associado à reprodução ou à consanguinidade. Torres (2000, p. 138) também afirma que, na conjugalidade, o bem-estar afetivo e relacional assume “crescentemente, não de forma isolada, mas sempre associado a outras dimensões sociais e de gênero, papel de relevo na razão de escolha, fundação, manutenção ou ruptura das relações conjugais” e familiares, bem como também se torna de suma importância o bem estar afetivo das crianças como centro da estrutura familiar.

A partir disso, “não há uma representação social definida e homogênea acerca do familiar e do conjugal” (BORGES, 2009, p. 26), e quaisquer pessoas, independente de vínculos de sangue ou jurídicos, podem formar o que consideramos uma família, dependendo da afinidade e da vontade expressa. E como a família não é uma unidade monolítica, seu significado passou da consanguinidade para laços de afeto, e como os papéis e atribuições de gênero e geração são remodelados na família contemporânea, as composições, arranjos e funcionamentos possíveis não se esgotam. Longe de efeito biológico, a família deve ser entendida a partir da sensação e sentimento de pertencimento, de acolhimento e participação, fazendo do parentesco uma qualidade nada natural, tal qual a conjugalidade e a parentalidade (por adoção, por exemplo) (BUTLER, 2003b).

Nesta família moderna (atual), o lar é valorizado como um centro de produção de emoções enquanto a participação do pai (quando ele está presente) no sistema familiar aumenta. Entretanto, ainda também é mantida a ideia da mãe a maior responsável pelo cuidado, pela educação e pela felicidade dos filhos e a maior subordinação dos membros de biocorpo feminino, apesar da flexibilização dos papéis de gênero no âmbito familiar especialmente com a saída das mulheres ao mercado de trabalho (BORGES, 2009; SINGLY, 2000). Segundo Borges (2009), tanto o modelo hierarquizado (patriarcal) quanto o modelo mais igualitário (atual) não existe em estado puro, pois sabemos que as relações familiares no cotidiano oscilam em um movimento às vezes confuso e contraditório perpassando ambos os modelos e que as mudanças ocorrem rapidamente apenas de modo superficial, mas que a tradição permanece regulando as relações, convivendo juntos o “moderno” e o “conservador”.

#### 4.1. A necessidade de aceitação

De acordo com Singly (2000), a produção da individualidade (processos de individuação) não está relacionada a uma prática de isolamento e egoísmo da pessoa, mas a um modo de criação da “interioridade”, ou seja, a sensação de um si mesmo, a partir da inter-relação com outras pessoas, na busca de um “eu” autêntico, autônomo e diferenciado. Assim, a diferenciação se produz por trocas subjetivas em um jogo interacional. Ademais, Torres (2000, p. 137) afirma que:

Através da relação com o outro significativo obtenho recompensa e gratificação pessoal, construo uma maneira de ver o mundo e de me ver enquanto indivíduo. Através dessa relação posso ainda ter um estatuto, dar sinais do meu pertencimento ao grupo (dos adultos, dos casados, dos homens, das mulheres), cumprindo assim aspectos importantes da minha identidade social.

De acordo com Singly (2000, p. 14), “é no espaço onde circula o amor que se constrói uma grande parte da identidade pessoal dos indivíduos”, deste modo, é preciso o reconhecimento de alguém a quem atribuímos importância e sentido para que nos sintamos seres autênticos, para que nos sintamos existentes. Segundo o autor, é na família, independente de sua forma, que se consolida esse sentido nas sociedades contemporâneas.

Por isso, paradoxalmente, a família pode parecer frágil e forte: frágil, pois poucos casais conhecem antecipadamente a duração de sua existência, e forte porque a vida privada com uma ou várias pessoas próximas é desejada pela grande maioria das pessoas (sob certas condições, ou seja, se a família não é percebida como sufocante). A família deve ser designada, para nós, pelo termo de ‘relacional e individualista’. E é nessa tensão entre os dois pólos que se constroem e se desfazem as famílias contemporâneas. (SINGLY, 2000, p. 15)

O ser humano necessita de reconhecimento seja do cônjuge ou parceiro afetivo-sexual para os adultos, seja entre pais e filhos, irmãos (ou no mínimo dos amigos e parceiros) e, por isso, a família, com todas suas transformações e justamente por conta delas, permanece sendo uma instituição de grande peso para as pessoas do momento histórico atual. Deste modo, a necessidade de aceitação e reconhecimento por parte da família – que é, na verdade, uma produção moderna – está totalmente aderida aos nossos modos de subjetivação. O vínculo criado entre os membros da família é o que justifica essa necessidade de aceitação, que nos dias de hoje, é idealizado como um vínculo afetivo de amor.

Em relação às transformações na posição da mulher no âmbito familiar, antes, esta se definia a partir do marido e dos filhos, no reconhecimento de seu papel de esposa e mãe. Atualmente as mulheres reivindicam um sucesso pessoal com menor participação do mediador-marido e do mediador-filhos, sendo reconhecidas além de seu “papel tradicional”. Todavia, de acordo com Torres (2000), de Durkheim (XIX) a Parsons (XX), eminentes sociologistas, “a função materna, definida como missão central feminina com base na especificidade biológica, é incompatível com a ideia de uma mulher autônoma” – uma incompatibilidade que passou a ser posta em questionamento a partir da década de 1960 com as transformações sociais das últimas décadas, mas que ainda não proporcionou a elas uma equivalência de direitos em relação aos homens, permanecendo o a dominação masculina, mesmo que de modos mais sutis (FALUDI, 2001).

Devido a esse legado histórico, os modos de subjetivação que interpelam especialmente aquelas pessoas categorizadas como mulheres são ainda bastante alicerçados na entidade familiar (elas ainda são produzidas para se casar, terem filhos, cuidarem do lar, serem submissas a um homem etc., ou seja, são subjetivamente produzidas para a família e para valorizar esta instituição) (BADINTER, 1986). A família se torna para as mulheres uma instituição de alta importância, sendo elas vistas como as responsáveis pela manutenção dos laços familiares. E mesmo quando os moldes tradicionais de família não são mais possíveis (pai, mãe e filhos), como no caso de uma mulher que vivencia relacionamentos fora do padrão heteronormativo, abalando a estrutura familiar de origem e rebuscando a possibilidade de uma continuidade de produção de uma família futura, a família continua sendo uma instituição a ser preservada e desejada, e aquele modelo anteriormente produzido como ideal se transforma, adequando-se em formas substitutas frente à ideia de família.

Visto que os modos de subjetivação da produção do masculino se diferem da produção do feminino neste aspecto (o que obviamente não se torna regra nem determinante para a vivência das relações com a família), não podemos aqui dizer em relação a homens que vivem relações fora dos padrões heteronormativos. Contudo, entre as participantes da pesquisa, vemos que a possibilidade de rompimentos com a família de origem é um dos aspectos mais estressantes e deprimentes no processo de descoberta e aceitação (pela própria pessoa) e exposição (para os outros) de sua dissidência erótica. Para elas, a homofobia familiar era a pior forma de discriminação por homofobia que elas puderam experimentar. Vemos exemplos: no relato sentido de Rafaela (27), lembrando seu pai dizer: “*Você é o maior desgosto que eu tive na minha vida*”; na fala de Helena (46): “*Eu acho que talvez o preconceito maior que eu tive, o que doeu mais, foi o da minha própria mãe*”; quando Carla (42), lembra o que houve com o irmão: “*A minha mãe pôs ele pra fora de*

*casa, falou que preferia um filho no caixão que um [filho] gay. [...] Se eu tivesse assumido primeiro, eu que tinha ouvido isso.”* E, Solange, contando um diálogo com sua mãe:

*Ela disse: ‘Eu preferia ter uma filha biscate, puta, drogada, do que você ser lésbica.’. E ela fala na minha cara, no meio da minha família inteira, na mesa [do almoço], e eu falei pra ela: ‘Então tenta ter outra filha!’ (risos). Sabe? Mas isso me machucou muito. (Solange, 34)*

Em muitos momentos, os relatos acerca da família surgiram carregados de emoção e mágoas. A mãe de Rafaela falava que a filha, longe da namorada, se comportava de modo diferente, argumentando que esta a manipulava de alguma forma, e Rafaela se explicou, revelando a mobilização afetiva que os seus pais lhe causavam, devido à distância obrigatória deles que ela passou a viver:

*Na verdade, não é que eu sou outra pessoa. É que perto deles eu fico balançada, porque é minha família, né? Mas, ao mesmo tempo, eu me bloqueio, me fecho. Mas eu não consigo me bloquear de tudo [impedir a expressão/extravasamento dos sentimentos] Por mais de tudo que ela tenha feito, eu amo a minha mãe. Eu fico assim, chateada, sentida, mas eu amo a minha mãe. (Rafaela, 27)*

Segundo Schulman (2010), pessoas que vivenciam o erotismo dissidente compartilham de duas experiências que as pessoas que vivenciam a heterossexualidade jamais teriam que passar: assumir um modo de vivência do erotismo e relacionamentos diferentes dos esperados por seus familiares e ser, em algum momento da vida, inferiorizadas de algum modo por suas famílias por conta disso. Para a autora, a homofobia familiar é um fenômeno que faz parte da vida dos dissidentes da heterossexualidade que se configura como uma crise cultural ampla, e “os assuntos que circundam a homofobia familiar são óbvios e, ao mesmo tempo, negados” (SCHULMAN, 2010, p. 70). Segundo ela, a família cria uma punição sobre seus membros em suas relações sociais mesmo que eles não tenham feito nada de errado. Essas punições vão desde “pequenos desrespeitos a graus variados de exclusão, chegando a ataques brutais que deformam a vida da pessoa gay, ou até a crueldades diretas e indiretas” (SCHULMAN, 2010, p. 70).

Ainda, o fato de o membro dissidente sexual ser do gênero feminino parece ser outro fator agravante, pois, como apontado por Rich (1980/1986) e Badinter (1986), o que estrutura o papel das mulheres nas famílias (especialmente de classes médias) e a própria família nuclear enquanto bastião da heterossexualidade é a sua dependência dos homens e a submissão dentro do mundo doméstico, sendo justamente o que as participantes da pesquisa fazem desmoronar ao buscar sair de



casa, estudar, trabalhar, prestar vestibular, morar em outra cidade, morar sozinha, findar relacionamentos/casamentos heterossexuais, morar com a companheira e, especialmente, ter autonomia sobre seu desejo e erotismo.

Em geral, na melhor das hipóteses, a família expressa uma “homofobia liberal”, conforme a expressão de Borrillo (2010), fundada sobre o mito da “escolha de vida privada”, a partir da qual se revela uma lógica excludente: a vivência do erotismo dissidente não é vista como legítima, mas tolerada – e tolerar algo é uma forma de manter esse algo sempre como inferior (SCHULMAN, 2010). Castañeda (2007, p. 112) diz que no processo de revelação da dissidência erótica para a família:

[...] se os membros da família não têm o costume de compartilhar sua vida afetiva, é provável que o homossexual seja envolvido em um jogo complicado de omissões e de meias verdades: seus irmãos lhe pedirão, por exemplo, para não falar nada a seus pais pois ‘seria um golpe fatal para eles’. Ou, então, a mãe suplicará que nunca conte ao pai, pois ‘isso o mataria’. Então, longe de escapar à dissimulação, o homossexual será envolvido em um sistema de mentiras ainda mais doloroso e complicado e em um conflito de lealdades difícil de resolver.

Em seu estudo sobre a conjugalidade homossexual, Nunan (2007, p. 50) nos fala que “enquanto algumas famílias simplesmente não aceitavam a homossexualidade [de seus membros], outras a toleravam desde que ela não ficasse evidente”. Enquanto “o Estado não garante a todos os cidadãos os mesmos direitos, apenas tolera que os estilos de vida daqueles dissonantes da norma heterossexual hegemônica sobrevivam, desde que ausentes do espaço público” (RIOS, 2007, p. 53), a família tolera a vivência da dissidência erótica por seus membros sequer “entre quatro paredes”. Isso, de acordo com Rios (2007), se expressa na fórmula “eu te aceito, desde que tu te anules”.

Como fortalecedor da conservação da dissidência erótica em segredo, Mason (2002) diz que mantemos um tipo de fidelidade familiar, que, por um lado, é relativa ao carinho natural que sentimos pelos membros de nossa família, que nos faz ser condescendentes com o grupo familiar no qual nascemos e apreciá-lo. Por outro, é uma lealdade automatizada que nos faz ser fiéis aos modos de comportamento da família, fazendo-nos manter segredos com a ausência de perguntas e pelo ‘não falar’ a respeito de certos assuntos. É por isso que “as regras familiares da vergonha formam vínculos de um modo poderoso e invisível” (MASON, 2002, p. 47). “O que começou como pessoas, locais, eventos e modos de viver juntos [...] torna-se, ao longo do tempo, injunções internas ou comandos sobre como ser, como ver a si mesmo e como perceber o mundo” (MASON, 2002, p. 46). Nossa dependência literal, quando crianças, demanda uma estreita adesão às regras implícitas

do nosso sistema familiar, desenvolvendo em nós o potencial para ser fiel às regras daquela família e a guardar segredos que garantam seu funcionamento. Porém, quando adolescentes, isso muda, pois, “parte do processo de amadurecimento é trair nossa lealdade infantil às nossas famílias, rompendo as regras e depois, criando uma lealdade adulta” (MASON, 2002, p. 47).

Deste modo vemos que se processa entre as participantes um sentimento ambíguo em relação à revelação de sua dissidência erótica para a família. Isto é, se por um lado, o desejo de reconhecimento em sua autenticidade é grande, o que se demonstra quando vemos que a maioria das participantes deseja a simples possibilidade de falarem de si de modo sincero em suas famílias (o que legitima o direito à existência), por outro lado, há nelas o temor do desmoronamento dos laços familiares e a traição à fidelidade familiar com a revelação da dissidência erótica. A fala de Júlia é expressiva nesse aspecto quando pensou em se assumir para os irmãos:

*Eu penso que, seu eu contar, eles podem muito bem conversar com os meus pais e a situação toda mudar. Ficar muito melhor pra mim. Mas, ao mesmo tempo que eu penso, eu falo: ‘Putz. Será que eu não posso acabar com tudo isso?’. [...] acabar com todo esse carinho que a gente tem um pelo outro. Posso estragar a família por causa disso. (Júlia, 19)*

Ademais, revelar o modo como se vivencia o erotismo, não é sinônimo apenas de revelar com quem se tem práticas sexuais. Especialmente durante a adolescência, sem a exigência de relacionamentos ou com relacionamentos pouco duradouros, quando ainda é possível para o jovem dizer que não quer namorar, inventar um parceiro de biocorpo diferente que nunca está presente, ou fingir com algum amigo cúmplice um relacionamento de mentira, é possível manter a dissidência erótica em segredo para os familiares. Mas, com o passar dos anos, ao aproximar-se de uma idade mais adulta, as cobranças familiares e sociais iniciam e se intensificam. Levar uma vida social de solteiro “se torna cada vez mais difícil em torno dos quarenta anos e, quando se chega aos cinquenta, parece totalmente anormal aos olhos da sociedade” (CASTAÑEDA, 2007, p. 121).

Também, ainda nas primeiras experiências de vivência do erotismo dissidente, a pessoa muitas vezes não se importa com a clandestinidade, com “as quatro paredes”, com o armário, pois, não sente sua vivência erótica como possível de existência reconhecida positivamente. Muitas vezes, por conta de impedimentos pertinentes ao contexto no qual está inserida, ou devido à da homofobia “interiorizada”, a pessoa dissidente da heterossexualidade prefere ou se conforma em fingir para as pessoas ao seu entorno que não divide uma vida com alguém, passando-se por uma eterna solteirona, ou intelectual que só pensa nos estudos, ou um workaholic, entre outras figuras

assexuadas – e se sentem seguras nesse papel. Porém, isso pode ser completamente incômodo à medida que a vivência erótica passa a ser legitimada por aquele que a vivencia, como era para mim (29), para Júlia (19) e para Solange (34).

Mas essa questão é muito mais complexa quando se trata do reconhecimento da pessoa dissidente da heterossexualidade por outras pessoas que são para ela importantes, como sua família. Primeiramente, trata-se de reconhecer *a pessoa*, em sua identidade ou em sua diferença, como o reconhecimento de uma “verdade” sobre si, permitindo-a, portanto, agir de modo sincero e autêntico dentro do âmbito familiar.

Vemos que a pessoa dissidente sexual que se sente bem com sua diferença reivindica viver espontaneamente, e não se sente bem em passar-se por outra pessoa, com outra vida, com outras relações aos olhos dos outros. Excetuando-se os casos de violência e opressão homofóbicos, nos casos de homofobia liberal, apenas a pessoa que não lida bem com sua atração erótica dissidente aceita com tranquilidade e até alívio não existir enquanto alguém que vivencia o erotismo não hegemônico. Manter o segredo parece ser a manutenção da característica de anormalidade. Assim, na conquista da habitabilidade, a pessoa dissidente sexual vai abrindo mais possibilidades para enfrentar as situações de discriminação que vive, como, por exemplo, buscar uma independência financeira ou criar novos laços afetivos com pessoas que aceitam sua diferença.

Outro reforçador do desejo de aceitação que os dissidentes sexuais muitas vezes exigem ou prefeririam ter de suas famílias é o amor conjugal. Isto é, além do reconhecimento como *pessoa*, é também o reconhecimento *do relacionamento* que é desejado. Ocultar uma relação erótica eventual com uma pessoa com quem não se criou vínculos pode ser simples, mas excluir alguém importante para nós das diversas instâncias de nossas vidas (família, vizinhança, círculo de amizades, trabalho etc.), além de quase impossível, não é nem desejável. Quando não são reconhecidas as uniões entre pessoas de mesmo biocorpo, as(os) companheiras(os) são vistas(os) como apenas “colegas de quarto”, ou “aquela(e) amiga(o) com quem divide o apartamento”; pessoas que possuem um relacionamento estável são tratadas como se fossem solteiras, e como se não tivessem as responsabilidades e compromissos de uma pessoa comprometida com outra; precisam negociar constantemente em que momento devem expor seu relacionamento, permanecendo em vigilância excessiva sobre si e sobre sua(seu) parceira(o); e muitas vezes a(o) parceira(o) fica excluída(o) de eventos familiares. Assim, quando Sedgwick (2007, p. 27) nos lembra que a resposta dada ao ato de assumir-se pode ser: “‘Tudo bem, mas o que a fez pensar que eu queria saber disso?’”, podemos pensar que esse “isso”, pode estar referindo-se a uma relação amorosa, de fortes vínculos

emocionais, com perspectivas de planos conjuntos, formação de família, construção de projetos e criação de novas ligações afetivas, que irão de uma forma ou de outra alterar os rumos da vida da pessoa e de outras ao seu redor.

Ou seja, revelar o erotismo dissidente pode não ter nada a ver com a informação de com quem se tem atos sexuais, mas sim o reconhecimento de toda uma forma de existência que se faz sofrida pela estigmatização e de um relacionamento composto por uma complexidade de sentidos. Podemos ver algo semelhante no trabalho de Saraiva (2007, p. 73), no qual seus entrevistados “relatam a intrínseca relação entre o assumir-se gay e o estabelecimento de uma conjugalidade”. Ou seja, o envolvimento, o laço afetivo é um forte disparador na busca por se assumir e pelo reconhecimento da família. Tal como aponta o autor: “há uma intrínseca relação entre amor e verdade” (SARAIVA, 2007, p. 76). Ainda, segundo Nunan (2007, p. 48) diversos autores<sup>113</sup> afirmam que “a maioria das pessoas (independente da orientação sexual) deseja relações amorosas estáveis em que possam obter afeto, companheirismo, intimidade e amor, e poucas se contentariam apenas com relacionamentos sexuais casuais”. A autora diz que o reconhecimento legal, familiar e social dos relacionamentos entre pessoas de mesmo biocorpo, além de reduzir os processos de exclusão, aumenta a estabilidade de tais relacionamentos e levam “a uma melhora na saúde física e mental desse setor da população” (NUNAN, 2007, p. 50). Como dito no capítulo sobre homofobia “interiorizada”, aqueles que “lidam com conflitos relacionados à identidade homossexual, desvalorizando outros *gays* assumidos e vivendo uma vida dupla, tendem a desvalorizarem-se a si mesmos e a prejudicar seus relacionamentos” (NUNAN, 2007, p. 51-52).

De acordo com Torres (2000), dentro dos estudos sociológicos, o amor tem uma importância muito maior do que se imagina na vida cotidiana e nas formações conjugais e familiares. Segundo ela, o autor William Goode<sup>114</sup> analisa o amor como um elemento da “ação social e como tal da estrutura social”. Ela explica:

Nessa perspectiva, o amor não se trata apenas de um sentimento que pairaria acima ou fora da vida social e que, como tal, só poderia ser analisado no quadro da psicologia ou do inconsciente. Ele é considerado uma espécie de mola propulsora da ação, uma força que, no quadro dos valores das sociedades contemporâneas, tem o poder suficiente para criar, em sentido real e figurado, novas relações sociais. Poder para agir, força para criar, mas nem sempre com as

<sup>113</sup> MEYER, Jan. Guess who’s coming for dinner this time? A study of gay intimate relationships and the support for those relationships. *Marriage and Family Review*. v. 14, p. 59-82, 1989. PEPLAU, Letitia Anne; GORDON, Steven L. The intimate relationships of lesbian and gay men. In: Edwards, John N.; Demo, David H. *Marriage and Family in Transition* (pp. 479-495). [S.L.], Allyn and Bacon, 1991.

<sup>114</sup> GOODE, W. The theoretical importance of love. *American Sociological Review*, Feb, 1959.

mesmas margens de liberdade, nem com ausência de controle. O autor americano considera então necessário analisar as relações que, em todas as sociedades, relacionam o amor com a estrutura social [...]. (TORRES, 2000, p.147)

Esse modo de apreensão do amor como mola propulsora da vida, não por acaso, se assemelha muito ao conceito de desejo usado por Deleuze (DELEUZE, 1975, 1995) e Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Assim, vemos que, na vivência da dissidência erótica, é atravessado o desejo de reconhecimento das pessoas por seus familiares tanto como alguém que tem sentimentos e erotismo, quanto sua sobre conjugalidade, além do reconhecimento das consequências dessa diferença em suas vidas. Não é tanto o desejo de serem reconhecidas como *homossexuais*, no sentido em que se pode utilizar esta palavra como categoria sexológica ou similar. Mas sim, como uma categoria meramente descritiva que nomeia as relações sexuais entre pessoas do mesmo biocorpo.

Sabemos que as palavras são carregadas de valores morais, éticos e de história. Mas, no discurso das participantes, vemos que muitas delas utilizam o termo homossexual como mera referência descritiva para diferenciar “seu jeito de sentir” do “jeito de sentir de outras pessoas” – tudo isso baseado nos laços de amor e de desejo. E a partir desses exemplos dados a partir do amor (pela família, pelo outro, pela(o) companheira(o), por si mesma(o)) e do desejo como vontade de potência é que podemos entender a necessidade de reconhecimento das pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero, especialmente por suas famílias.

A dificuldade de aceitação e reconhecimento da vivência do erotismo dissidente não está baseada apenas na dificuldade de assumir as práticas sexuais entre iguais. Segundo Foucault (1981/2004), as relações entre pessoas de mesmo biocorpo não apenas subvertem a regra sexual, pois a dissidência erótica não é apenas composta de práticas sexuais, mas os dissidentes da heterossexualidade subvertem também a lei dos relacionamentos, a lei do amor, da composição da conjugalidade e, por conseguinte, da família. Por isso, vê-se a dificuldade de aceitação do casamento entre iguais e bem como da homoparentalidade (família formada por casal dissidente sexual). Ou seja, acredita-se que o desejo de estabelecer uma relação erótica com quem quer que seja é um ato de ‘escolha’, por isso, fala-se tanto em ‘opção sexual’. Tal ato, na verdade, pode acontecer a qualquer pessoa, mas não o amor. Na visão hegemônica heteronormativa, este é visto como sagrado, sublime e verdadeiro apenas quando ‘acontece’ (não é escolha) entre pessoas de sexos diferentes. Contudo, se podemos escolher com quem temos práticas sexuais, não podemos escolher para onde se direciona nosso desejo erótico e nossos sentimentos de amor.

## 4.2. Armários despedaçados: violência na família

A mulher, em contextos onde impera a dominação masculina, é destituída da autonomia e do direito de decidir sobre o próprio corpo, e vivenciar o erotismo dissidente é burlar boa parte dessas regras. A força do desejo de não seguir a heterossexualidade e não se submeter ao poder dos homens se reflete dentro da família e, diante disto, os familiares (pais, mães, irmãos, irmãs e outros), em geral servos das leis sociais, corroboram em manter em seu âmbito as normativas de heterossexualidade, muitas vezes exercendo controle sobre seus membro dissidentes por meio de uma violência significativa.

Vamos considerar a violência (os diversos modos de manifestação da homofobia) levando em conta a colocação de Chauí (1999), que diz que ética e violência são opostas, uma vez que violência significa: tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); todo ato de transgressão contra o que alguém ou uma sociedade define como justo e como um direito. Entre as participantes, submetidas à violência homofóbica, vemos que tanto o gênero como a idade são fatores de vulnerabilidade à violência, além, é claro, da dissidência erótica.

Mesmo que muitas das participantes tivessem buscado autonomia financeira, o fato de estudar e trabalhar faz pouco reflexo na posição de submissão na qual elas são colocadas enquanto mulheres quando elas ainda estão sob a guarda da família. Assim, sob uma ótica de análise de gênero, observamos o controle se exercendo sobre as participantes quando eram obrigadas à tarefas ditas femininas, mesmo ainda durante a infância (serviços domésticos, cuidar de irmãos mais novos), ao uso de roupas e acessórios femininos e interdadas ao espaço público, por exemplo.

Em relação à violência intergeracional, podemos lembrar que, especialmente na juventude, a dependência parental e o processo de educar e disciplinar produzem relações de poder-saber-prazer entre pais e filhos. Algumas vezes, esse processo educativo ultrapassa limites éticos de respeito à autonomia, à liberdade, à integridade e até a vida dos filhos. A reiteração da heteronormatividade no discurso familiar pode se manifestar de formas distintas, e em graus variados, indo desde o total silenciamento de qualquer coisa que se refira à diversidade sexual e de gênero (como vimos na Narrativa de Júlia, 19), passando à produção de estigmas diversos que operam sobre as pessoas que não se enquadram em tal norma, chegando a casos de segregação do membro da família de forma simbólica ou real, e mesmo violências físicas chegando a assassinatos.

Como vimos, Sedgwick (2007) diz que o armário é um dispositivo especialmente relativo à dissidência erótica e muito pouco a outras formas de existência estigmatizadas e discriminadas, como ser negro, ser deficiente ou ser judeu. Como ela exemplifica, estes últimos têm uma identificação por meio da cultura originária que cada pessoa tem (no mínimo) em sua família, enquanto o membro que vivencia o erotismo dissidente, perde qualquer referência, identificação e apoio até em sua família.

Entre as participantes, a violência verbal e física foi presente, mas é em especial a violência psicológica e/ou emocional que se observa nas reações que os familiares têm diante da dissidência erótica de seus membros, especialmente pais e mães em relação a seus filhos. Em relação à agressão direta, a violência física surgiu de modo claro na história de Solange (34) que levava surras dos pais durante a adolescência, e a perseguiam para bater nela enquanto ela fugia pulando muros e se escondendo; e na história de Rafaela (27), que foi espancada até cair ao chão, chutada e passou por uma tentativa de enforcamento pelo pai, de um modo bastante dramático, já em idade adulta. Os pais de Rafaela também tentaram invadir a residência em que ela morava com sua namorada, insultaram e ameaçaram sua namorada na rua, perseguiam o casal na rua, no shopping e faziam-nas passar por constrangimentos em público, entre tantas outras situações. Contudo, frequentemente o exercício da violência homofóbica no âmbito familiar é silencioso e negado.

Além de uma iminente discriminação e violência, é devido aos laços já estabelecidos pela formação familiar que é tão difícil assumir-se para a família, às vezes até mais que assumir para os amigos, pois, em geral, é mais simples emocionalmente arriscar desvincular-se daqueles com quem os laços são mais recentes que de familiares com os quais as ligações afetivas vieram sendo formados desde o início da vida. Ademais, Castañeda (2007) aponta que é mais difícil para a pessoa dissidente sexual se assumir para os familiares quando esta é filha(o) única(o), pois não poderá, pelo menos segundo o pensamento hegemônico, estabelecer descendentes consanguíneos e tampouco poderão corresponder às projeções massivas dos pais relativamente ao seus desejos de terem tido um(a) filha(o) dissidente sexual.

Todas as participantes da pesquisa que revelaram sua dissidência erótica para os familiares o fizeram primeiro para amigos. E o processo de sair do armário era/foi desejado para a maioria das participantes, especialmente as mais jovens. Porém:

Em muitas relações, senão na maioria delas, assumir-se é uma questão de intuições ou convicções que se cristalizam, que já estavam no ar por algum tempo e que já tinham estabelecido seus circuitos de força de silencioso desprezo, de

silenciosa chantagem, de silencioso deslumbramento, de silenciosa cumplicidade. (SEDGWICK, 2007, p. 38)

Milla (48) foi a única que não desejava contar para seus familiares sobre sua dissidência erótica, mesmo que fosse óbvio para eles que ela, uma mulher com quase cinquenta anos, nunca casada, com ‘amigas’ sempre presentes e namorados sempre ausentes, não se relacionava com homens. Assim como para outras participantes, havia entre os membros de sua família, especialmente da família extensa, a suspeita da dissidência, e para a participante a ilusão da eficácia do armário devido a não-verbalização. Quando as participantes dizem: “*Da minha boca ninguém ouviu*”, é como se não falar ou não visibilizar o erotismo dissidente “salvasse” a pessoa do olhar do outro, um verdadeiro armário de vidro. Aí surge novamente a importância da destruição do segredo – a visibilidade e a enunciação – para que algo se torne legítimo.

Entre as outras participantes, todas foram impelidas, algumas de modo mais sutil, outras de modo mais agressivo, a contar sobre sua atração por mulheres, pois o comportamento delas ou das pessoas de seu cotidiano já as denunciavam, especialmente devido à aproximação mais intensa com alguma pessoa de mesmo biocorpo. No processo de desconfiança e revelação da dissidência erótica de uma filha ou um filho, corroborando com o que Sedgwick (2007) fala sobre os códigos contraditórios do armário, usando estratégias diversas, as famílias acabam por exigir direta ou indiretamente, que a pessoa dissidente sexual se auto-revele e, após a revelação, clara ou indireta, exigem que o membro auto-anule sua diferença. Diferentemente do caso dos filhos *gays*, dos quais pais e mães desconfiam de sua dissidência da heterossexualidade devido a expressões de gênero femininas (BORGES, 2009), mesmo em relação às participantes que tinham estéticas e expressões masculinas, seus pais não desconfiaram da dissidência erótica por este motivo (ou desconfiavam em um processo de negação – o famoso “não quer ver”), como se elas fossem autorizadas a exercer comportamentos masculinos sem que isso retirasse a credibilidade de uma suposta heterossexualidade. Como vimos, a dissidência erótica feminina é sempre posta em dúvida.

Ainda de acordo com Borges (2009), a suspeita da dissidência erótica do filho pode se dar quando os pais passam a achar que existe “algo de errado”, a partir dos comportamentos do mesmo, que se tornam diferentes quando este começa a ter experiências eróticas dissidentes da heterossexualidade. Segundo descrições das mães entrevistadas na pesquisa de Borges (2009), há certo silenciamento dos filhos sobre as próprias experiências e sobre seu cotidiano. Também percebem do filho a expressão de sentimentos de medo, angústia e agressividade, psicossomatizados, além de um distanciamento da família em geral. O que muitos pais e mães não



entendem é que esse “algo de errado” que se passa com seus filhos e filhas não é a dissidência erótica, mas sim o sofrimento causado pelo distanciamento consequente do receio de falar de sua diferença frente à homofobia manifesta frequentemente em seu cotidiano, seja na família, seja no social. Segundo Castañeda (2007, p. 107):

Nos países industrializados, muitas vezes encontram-se homossexuais cujos vizinhos e colegas conhecem sua orientação sexual, enquanto sua própria família a desconhece. Nas sociedades conservadoras (nas quais a família ainda desempenha um papel central), é mais frequente que os homossexuais ‘saíam’ [do armário] na esfera íntima e se escondam na esfera pública.

Com isso, podemos aludir que as participantes da pesquisa, em geral, tendem a adotar um comportamento mais frequente nos países industrializados, ainda que algumas famílias delas, após descobrirem sua dissidência da heterossexualidade, desejassem que esse segredo de mantivesse guardado na esfera íntima (como os pais de Júlia (19) e os meus (29)), tal qual nas sociedades conservadoras. Isso também pode explicar a dificuldade de acessar mulheres das classes sociais mais altas para a participação neste estudo, visto que, sendo de uma família mais tradicionalmente conservadora, parece ser frequente ser-lhes pedido que façam segredo de sua diferença para não “ferir” a imagem social da família, segredo este que parece ter se estendido até esta pesquisa acadêmica.

As reações dos pais frente à revelação dos filhos acerca da dissidência erótica são diversas e cada conjunto de reações depende de cada caso: os tipos de vínculos entre pais e filhos, os sentimentos que afetam os membros da família entre si, a relação entre os irmãos, o comprometimento com os fundamentalismos religiosos, com o moralismo social, com a tradição, com a ética e valores de respeito aos direitos humanos, à autonomia e às escolhas individuais (como a escolha e decisão por expor publicamente o erotismo, expressar-se fora dos padrões de gênero, sair do armário no trabalho, adotar filhos, casar-se ou manter relações esporádicas etc.), entre outros aspectos.

Geralmente, o processo de revelação/descoberta do erotismo dissidente para/pelos pais é bastante turbulento, sendo atravessado por controle, vigilância, perseguição, invasão de privacidade, proibições, ameaças e chantagens. Ao tomar conhecimento da dissidência erótica de sua(seu) filha(o), as mães geralmente experimentam sentimentos de culpa, considerando o erotismo da(o) filha(o) como o ‘castigo’, responsabilizando-se, como se tivessem ‘falhado’ na educação destes, ou culpando alguém por ‘transformar’ sua filha ou seu filho em um dissidente sexual. Também são

comuns os sentimentos de decepção e sofrimento pelas expectativas da heterossexualidade (noivado, casamento, netos nos moldes tradicionais) rompidas. Segundo Santos, Brochado Júnior e Moscheta (2007), os sentimentos despertados também podem ser de estagnação, perplexidade, estranheza e até de inconformidade e traição – como se os filhos não estivessem cumprindo com uma espécie de “pacto”: assumir a vivência da heterossexualidade, casarem-se, formarem uma família, terem filhos e perpetuarem os valores familiares a partir da cadeia intergeracional. Assim, precisam elaborar o luto de uma filha ou um filho “normal”, o luto por si mesmos (pelo que seriam tendo uma filha ou um filho heterossexual), e pelos planos e sonhos que tiveram que ‘matar’ ou transformar. Castañeda (2007, p. 91) descreve o processo de luto baseada em Elisabeth Kübler-Ross<sup>115</sup>:

[...] o luto compreende necessariamente uma série de reações que são normais quando sofremos uma grande perda afetiva. Assim passamos pela negação (‘não é verdade, não estou acreditando’), a raiva (‘como podem ter feito isso comigo?’), a barganha mágica (‘talvez eu pudesse fazer alguma coisa para evitar’), a depressão (‘minha vida não tem mais sentido’), a culpabilidade (‘deveria ter agido de outro modo’) e, enfim, a aceitação (‘eu fiz o melhor que pude, não há mais nada a fazer’).

Assim, tanto em relação à pessoa que toma consciência de sua atração e desejos eróticos dissidentes da heterossexualidade como quando a mãe ou o pai toma consciência de que uma filha ou um filho vivencia o erotismo dissidente, encontramos esses processos, não necessariamente todos e nesta ordem. O luto da heterossexualidade pode nunca ter fim, ou, ainda segundo a autora, pode haver uma recrudescência do luto toda vez que um amigo ou um familiar se casa, no nascimento de novos membros familiares, ou na morte de alguém, e até mesmo em eventos de família como em Natais, Réveillons, aniversários e outras celebrações tradicionais.

Borges (2009) também fala que mães e pais, ao serem conscientizados da dissidência erótica de seus filhos, dizem que a(o) filha(o) “mudou de repente”. Isso ocorre porque o âmbito da sexualidade é visto como a verdade da pessoa. Quase um: “diga-me com que fodes que eu te direi quem és”. Claro que nem a homo nem a heterossexualidade irá dizer do caráter de alguém, de seus gostos, de suas formas de atuação no mundo, porém, de certa forma, muitas vezes pode acarretar no desconhecimento de muitas coisas de sua vida pessoal.

A filha ou filho pode ser preenchida(o) de “verdades” relativas à como os pais veem a dissidência erótica. Sedgwick (2007, p. 35) aponta que, “com a saída do armário: ela pode trazer a

---

<sup>115</sup> KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *On death and dying*. Nova York, Macmillan Publishing Company, 1969.

revelação de um desconhecimento poderoso como um ato de desconhecer, não como o vácuo ou o vazio que ele finge ser, mas como um espaço epistemológico pesado, ocupado e consequente”. O que já está instituído é dificilmente transformado, pois “sabemos muito bem quão limitada é a influência que uma revelação individual pode exercer sobre opressões em escala coletiva e institucionalmente corporificadas” (SEDGWICK, 2007, p. 36). A mãe ou o pai param de ver a(o) filha(o) e passam a ver *o homossexual* com todos os estigmas depositados sobre esta imagem.

Porém, à medida que se rompe com as regras familiares, descobre-se a pessoa por trás do estigma, passando não a ver *o homossexual*, mas a ver a Júlia (19), a Solange (34), a Helena (46) etc.. Quando os pais voltam a entrar em contato com a(o) filha(o) em sua “nova” forma de existência, entram em contato com o mundo da dissidência erótica e se veem lançados nele, passando a re-conhecer sua(seu) “nova(o)” filha(o). Então, o que pais e mães falam que foi “de repente” não foi a(o) filha(o) tornar-se um dissidente da heterossexualidade, mas sim o processo de dar-se conta disto. Foi o seu horizonte de conscientização que se abriu de repente (BORGES, 2009).

Em alguns casos, depois de verbalizada a vivência da dissidência erótica pelo membro à família, inicia-se um tempo de calma, que é exatamente o período de “choque”, e que pode se prolongar eternamente em um processo de negação da dissidência erótica da(o) filha(o), às vezes uma negação bastante consciente (“*No fundo, ela sabia que eu gostava de mulher*” – Milla (48)), com a expectativa eterna de mudança aplacando o sofrimento – um luto da heterossexualidade nunca elaborado. Os questionamentos cessam e apenas quando novos assuntos relacionados ao erotismo dissidente vão à tona é que se iniciam novas discussões, podendo seguir em novos e completos silenciamentos do tema dentro daquela família. Deste modo, a calma ocorre exatamente para que o assunto que tanto incomodava não surja novamente, sendo jogado para dentro de um armário trancado. Sedgwick (2007, p. 24) vai nos falar que revelar o segredo não destrói os binarismos, como se costuma pensar, mas atesta a espetacularidade do segredo.

A homofobia liberal vai em sentido oposto à necessidade de reconhecimento por parte da família, e um de seus modos de expressão é o processo que Schulman (2010) chama de evitação. Este comportamento que surge na família, mas também em outros espaços de participação social (como em alguns grupos religiosos, na sala de aula, entre os colegas de trabalho) exclui as pessoas dissidentes sexuais de qualquer participação de comunicação sobre elas mesmas e sobre como são tratadas, para se defender ou retrucar, e qualquer tipo de reconhecimento ou representação de suas experiências. “A evitação é a forma mais comum de homofobia e a mais fácil de ser executada” (SCHULMAN, 2010, p. 74), produzindo uma verdadeira desumanização normativa e regular. Mais

que silêncio, esse tabu envolve uma série de interditos, eliminando da vida familiar continentes inteiros da vida afetiva do membro dissidente sexual, produzindo uma série de ressentimentos. Afinal, é mais fácil para os pais perpetuar o silêncio ou “dizer que na sua idade não podem mais mudar o seu modo de pensar – como se as pessoas de idade fossem incapazes de assimilar ideias ou experiências novas” (CASTAÑEDA, 2007, p. 119).

Essa evitação pode ser exemplificada quando as experiências e conquistas de um membro familiar que seja dissidente sexual não são reconhecidas como iguais às experiências e conquistas dos membros que vivenciam a heterossexualidade (como, por exemplo, o tratamento diferenciado dos pais de Júlia (19) em relação a ela comparativamente aos seus irmãos). Outro exemplo é quando as relações amorosas eróticas do membro dissidente sexual não são levadas em conta nas decisões familiares, por exemplo, como ocorreu com Milla (48), que foi a única filha responsabilizada pelo cuidado da casa e da mãe na velhice e doença, e obrigada a abdicar de sua vida em diversos momentos, terminando seus relacionamentos (um deles de quatro anos de duração) em prol do cuidado da mãe.

No processo de evitação, os membros da família se recusam a se comprometer, a conversar, a negociar, a reconhecer e se comunicar sobre o tema da dissidência erótica. Um membro da família frequentemente ser excluído dos eventos familiares ou ter excluída parte central de sua vida (como sua relação de casal) é visto como normal e sem intercorrências, e a família não parece se questionar se o membro excluído se importa com essa evitação, replicando e estendendo este hábito (SCHULMAN, 2010). Tal como afirma Castañeda (2007, p. 117-118), “não é apenas o parceiro que é anulado: trata-se de uma negação pura e simples dos sentimentos, das necessidades afetivas, e da vida cotidiana e social do filho ou da filha homossexual”.

Solange (34) deixa claro como ela vê essa diferença de tratamento que ela tem dentro de sua família quando ela fala que sua mãe não a aceita, mas a respeita, ou seja, podemos traduzir que a mãe dela tolera sua dissidência erótica, mas não mede esforços para agredir a filha de modos diretos e indiretos.

*Respeito é quanto eles não aceitam e respeitam pra poder te ter presente, pra poder ter um convívio na verdade. A partir do momento que você respeitar, você consegue conviver com as diferenças, com as igualdades, com as diferenças, no contexto social. Se não tivesse respeito pela sociedade, como é que seria? Todo mundo ia brigar. E o aceitar, é aceitar a forma de vida da pessoa, independente. Não ficar criando ilusão de que a pessoa pode mudar, ou criticando a pessoa, ou falando mal ou ofendendo a pessoa. Eu acho que quando você aceita, você para de ofender, de aporrinhar a pessoa. Você consegue ter um convívio legal com a*

*peessoa. E respeitar, não. Você respeita apesar de não querer que a pessoa seja daquela forma: 'Eu não quero e, se eu pudesse, eu mudaria.'. Pra mim é essa a diferença.* (Solange, 34)

Neste relato, assim como ocorre em diversas famílias de dissidentes sexuais, surge um silêncio sobre o erotismo dissidente que não é neutro, “ao contrário, muitas vezes é carregado de insinuações ou críticas implícitas que falam da homossexualidade, mas indiretamente” (CASTAÑEDA, 2007, p. 118). São comuns também as chantagens emocionais e indiretas, e a responsabilização do membro dissidente sexual por sofrer qualquer discriminação que ele possa sofrer.

Do mesmo modo, como vemos entre as participantes, pessoas dissidentes sexuais ou dissidentes de gênero muitas vezes acreditam que os pais/mães estão aceitando sua dissidência quando eles “*não falam nada*” ou “*não tocam no assunto*”. Contudo, apesar de ser melhor que lidar com a dissidência da heteronormatividade controlando ou agredindo a(o) filha(o), ‘não falar nada’ sobre algo, como dissemos, não produz legitimidade sobre esse algo. Anulando parte significativa da vida do membro dissidente fazendo e/ou exigindo segredo de sua diferença para o restante da família ou para o entorno social é ainda unívoco à exclusão. “A evitação é uma forma de crueldade mental que é desenhada para que se finja que a vítima não existe ou nunca existiu” (SCHULMAN, 2010, p. 74).

O assustador da ação da homofobia é que as próprias pessoas dissidentes sexuais muitas vezes se sentem merecedoras dessa violência. Aceitar as expectativas e demandas sociais e familiares para manter o erotismo dissidente em segredo pode limitar a vida da pessoa, gerando um isolamento muitas vezes opressivo (SANDERS, 1994). De acordo com Mason (2002), o desejo de proteção dos membros da família de uma verdade “dolorosa” pode se tornar uma verdadeira barreira para a intimidade. De acordo com a autora:

Quando os segredos são revelados, temos menos a esconder e podemos ser mais espontâneos e menos vulneráveis. [...] Arriscamo-nos a perda da confiança no relacionamento; enfrentamos sentimentos de raiva, desapontamento, mágoa, alívio, tristeza e fúria. Contudo, quando arriscamos mais de nossa parte humana, sentimos nossa conexão humana natural. (MASON, 2002, p. 53)

Finalmente, uma última reação dos pais relevante é o ato de desqualificar a autoridade da(o) filha(o) em falar de sua própria sexualidade. A dificuldade em aceitar a dissidência erótica é tamanha que muitos pais simplesmente infantilizam seus filhos tomando para si a competência de

falar sobre o desejo deles em afirmações como as que ouvi de meus pais no período em que revelei a eles minha atração por mulheres: “*Você não sabe o que está dizendo!*”; “*Você não é assim!*”; “*Você está passando por uma fase!*”; “*Você está com raiva dos homens!*”; “*Como você pode ter certeza que você é lésbica?*”; “*Que tal falar com um psicólogo?*”; “*Você ainda não teve experiências heterossexuais o suficiente para ter certeza*”. Tal como afirma Sedgwick (2007, p. 37-38), “no processo de auto-revelação gay [...] questões de autoridade e de evidência podem ser as primeiras a surgir. [...] Intensa é a resistência a ela e o quanto a autoridade sobre sua definição se distanciou da própria pessoa gay – ele ou ela”.

Enfim, as reações dos pais e mães de pessoas dissidentes sexuais para exercer o controle sobre as(os) filhas(os) com o intuito de impor a heterossexualidade, evitar a vivência do erotismo dissidente ou exigir o armário são variados. Todos estes aspectos anteriormente citados são verdadeiras violências psicológicas acometidas às pessoas dissidentes sexuais e de gênero em suas famílias, o que nos faz questionar sobre os verdadeiros laços produzidos nas relações familiares, e que nem sempre o parentesco traduz-se em laços de amor.

### 4.3. Qual é o laço que afeta a família, qual é o afeto que enlaça a família?

Por muito tempo na história, a vinculação familiar se manteve por questões mais econômicas e de propriedade do que afetivas, e mesmo que a atual família moderna seja produzida para vincular seus membros a partir de laços de afeto baseados no amor (respeito, carinho, solidariedade, proteção), vemos o reflexo de outros modos de ligação permanecerem na família de várias participantes da pesquisa. O primeiro que levarei em conta aqui diz respeito à vinculação de ordem financeira e relações de poder dela advindas, às quais estão bastante relacionadas às violências intergeracional e de gênero.

Singly (2000) faz referência a duas dimensões do processo de produção da individualidade que diferencia a idade adulta da juventude: a autonomia e a independência. A dificuldade neste processo é o que cria estruturas de poder da família sobre um membro jovem. Atualmente, “tudo se passa como se, nas sociedades contemporâneas, o modelo de identidade pessoal, completa, só pudesse ser elaborado muito tardiamente e os jovens adultos sofressem por não conseguir chegar a essa conjunção entre autonomia e independência” (SINGLY, 2000, p. 19). Segundo o autor, essa demora a atingir a independência e a autonomia está no prolongamento da escolaridade e nas dificuldades na obtenção de um primeiro trabalho estável. E em relação às mulheres, há um agravante: enquanto nas gerações precedentes os homens tinham acesso a essa independência econômica muito mais rapidamente, a maioria das mulheres era inativa profissionalmente. Isso ainda se reflete na dificuldade das mulheres em se desprender das amarras de controle da família, dificultando-lhes ou impedindo-as de vivenciar um erotismo não normativo, que ainda vemos se estender na vida das participantes da pesquisa.

O perfil do controle familiar se evidencia a partir das ligações de ordem financeira na família de quase todas as participantes, sem distinção de idade, quando seus pais levantavam afirmações para controlar o exercício do erotismo dissidente, como: “*Você tá morando na minha casa e você vai ter que fazer o que eu quero*” (Júlia, 19); “*Enquanto você morar comigo, eu mando em você. Você só vai ter sua liberdade a partir do momento que você casar*” (Milla, 48); “*Se você ficar com ela, você esquece que você tem mãe e eu te deserto. Você não pega nada do que eu tenho*” (Helena, 46). Ou seja, o fato de ainda não terem conquistado a independência financeira fazia delas subjugadas ao poder dos pais sobre a autonomia de seus desejos pertinentes à vivência do erotismo. Mais detalhadamente, vemos também, na história de Rafaela (27), a chantagem que seus pais fizeram pelo fato de ela decidir ficar com a namorada a voltar para a casa dos pais, sendo

insistentemente coagida pelos pais a assinar um papel em branco para que eles escrevessem um ofício registrado em cartório no qual ela assumiria que não herdaria nenhum bem da família.

Borges (2009) fala que isso pode ser reflexo do temor dos pais e mães da perda do vínculo com a(o) filha(o), assim, forçam-na(o) a manter o vínculo. Entretanto, ao afirmar a dependência da(o) filha(o), instaura-se aí a obrigação dela(e) de fazer, portanto, o que os pais querem, subordinando os sentimentos e necessidades das(os) filhas(os) aos dos pais. Essa estratégia de controle desvincula pai/mãe e filha(o) dos laços afetivos de amor, mostrando que, na sociedade heteronormativa, o amor aos filhos e a responsabilidade parental em relação a estes está, muitas vezes, condicionada ao respeito às regras impostas pelo dispositivo da sexualidade e pelo capital. Como ilustração, vemos a mãe de Júlia dizer: “*Você não é minha filha*”, ao Júlia lhe revelar a sua dissidência da heteronormatividade.

Também pode ocorrer que a dificuldade de demonstração afetiva possa ser mascarada pela dependência financeira. Contudo, se o filho dissidente sexual ou de gênero passasse a ter seu próprio sustento, e o vínculo financeiro não fosse mais necessário, duas saídas seriam possíveis nesta situação: ou o vínculo afetivo sobressairia ou, ao contrário, a homofobia parental romperia finalmente a vinculação parental/filial. Sedgwick (2007) também concorda que a revelação da própria dissidência erótica para amigos e familiares pode chegar a dois fins: o afeto entre as pessoas fazer a pessoa que recebe a notícia do segredo rever a própria homofobia, desconstruindo-a ou, ao contrário, a homofobia desestabilizar a relação afetiva. “A revelação da identidade no espaço do amor íntimo derruba sem esforço toda uma sistemática pública do natural e do não natural, do puro e do impuro” (SEDGWICK, 2007, p. 34).

E quando não são acolhidos pela família, ou quando se exige que a dissidência erótica permaneça no armário, muitas vezes, o peso dessa desestabilização e não reconhecimento é o que faz muitos dissidentes sexuais afastarem-se de suas famílias de origem. Assim, dissidentes da heterossexualidade que se assumem têm que criar um novo referencial familiar, acabam por “construir, com dificuldade e sempre tardiamente, a partir de fragmentos, uma comunidade, uma herança utilizável, uma política de sobrevivência ou resistência” (SEDGWICK, 2007, p. 40). É comum que pessoas que vivenciam o erotismo dissidente, por exemplo, formem verdadeiras “famílias de amigos” ao serem rejeitados por suas famílias de origem, tal como relatado por Butler (2003):

[...] os laços de parentesco que vinculam as pessoas umas às outras podem ser nada mais nada menos que a intensificação de laços comunitários, que podem, ou não,



ser baseados em relações sexuais exclusivas ou duradouras, e bem podem consistir em relações de ex-amantes, não-amantes, amigos, membros da comunidade. (BUTLER, 2003b, p. 255)

Várias experiências das participantes ilustram esse distanciamento do meio familiar por conta da homofobia familiar: Júlia (19) fugiu da casa de seus pais, mas voltou, e buscava sair novamente o mais breve que pudesse; Aimée (23) saiu da casa dos pais para morar em uma república de estudantes; Rafaela (27) fugiu da casa dos pais, foi presa em casa, e depois foi praticamente expulsa; Helena (46) e Carla (42) foram, por um tempo, proibidas de entrar na casa dos pais; Solange (34) era recorrentemente excluída e oprimida na casa de seus pais e também visava sair de casa assim que tivesse condições; as três demais participantes, Bárbara (30), Milla (48) e Alexandra (20), não se assumiram para seus pais. “Usualmente, a família é o refúgio das crueldades da cultura. Se a família é a fonte da crueldade, a sociedade mais ampla é o refúgio da família” (SCHULMAN, 2010, p. 76).

Mais particularmente em relação às minhas experiências pessoais com minha família, saí estrategicamente de casa de meus pais ao iniciar a faculdade e me reaproximei sempre afirmando minha diferença. Mostro em minha Narrativa minha grande necessidade de aceitação. Contudo, pelos sentimentos de amor que desenvolvi por meus pais, nunca tive o desejo de cortar laços com eles de modo definitivo. Ciente e crítica em relação às normas, sei que os laços familiares não são nem naturais nem obrigatórios, porém, prefiro investir forças para ajudar meus pais a tornarem-se pessoas menos homofóbicas, de modo a poder conviver com eles sendo autêntica comigo mesma e com o modo de existência no qual me configuro e me sinto feliz. Se eu não acreditasse na mudança deles, não acreditaria que outras pessoas também pudessem rever sentidos e desconstruírem sua homofobia. Em conversas com meu orientador, concluímos que as pessoas não mudam pelas coisas que nós falamos. Elas mudam pelas coisas que elas precisam, e talvez o fato de meus pais terem passado a desconstruir a homofobia deles tenha ocorrido porque eles precisavam que eu não me afastasse deles, e eu tolerar a homofobia deles ainda não desconstruída, porque eu preciso que eles não se afastem de mim, pelo sentimento que produzimos entre nós – uma relação de pactuação pelo desejo de permanecermos juntos.

Porém, em muitos momentos, o desejo de permanecer juntos nem sempre vence a heteronormatividade. Ainda que muitos dissidentes sexuais se afastem de seus familiares ao conquistarem sua independência material, é também muito frequente que muitos também permaneçam ligados às suas famílias de origem por uma ilusão de vínculos de amor “naturais”, mas

que, em realidade, são vínculos financeiros e/ou de dominação sobrepostos por uma homofobia familiar consentida, que exige que o membro dissidente sexual se anule. “A fidelidade familiar mantém os segredos [...] intactos, não importando seu poder debilitante” (MASON, 2002, p. 44). Deste modo, não é apenas a homofobia familiar que faz o membro ocultar sua dissidência erótica, mas a tentativa de proteção dos laços e idealizações familiares.

Além da vinculação financeira, o próprio armário pode estruturar a família e legitimar a discriminação, onde o segredo é um grande representante dos laços de união da família. Neste caso, a ação da homofobia é potencializada pela exigência do armário. Na Narrativa de Júlia (19), vimos que a revelação do segredo sobre sua dissidência erótica fez com que outros segredos emergissem, apresentando para sua família uma possibilidade de viver uma vida singular em um contexto onde eram mantidos segredos repetitivos. A revelação de Júlia sugeriu outras formas de subjetivação, que tinha a ver com ser verdadeira, com respeitar as emoções, com tentar viver uma vida livre, conforme seus desejos.

Portanto, revelar a mentira, ou seja, revelar que há um membro dissidente sexual ou dissidente de gênero na família denota romper laços históricos que ligam a família unida segundo as normas da heteronormatividade, fazendo a família deixar de se sentir família, pois perde o laço que a estrutura – o segredo que encobria o fato de a família não corresponder ao referencial do modelo heteronormativo. Essa família heteronormativa, tais quais as famílias de todas as participantes, não admite sair do referencial com a evidenciação do membro dissidente sexual; nelas, não se suporta a ideia de ter que refazer a vida a partir da constatação de que não só existem pessoas dissidentes da heteronormatividade, mas também que elas estão em nossas famílias, podendo ser a filha, o filho, o marido, a esposa, e qualquer outro membro. A partir disso vemos que o armário homossexual tem maior aderência em famílias que já estão habituadas a conviver com a mentira, e que se estruturam a partir dela. Do mesmo modo, vemos que a vinculação pela via financeira tem maior aderência às famílias que costumam ‘comprar’ os segredos, habituados a viver desta maneira.

Saving Williams (2001) diz que o modo como cada família aceita a dissidência erótica de seu membro vai depender de como a família se relaciona com esta pessoa antes mesmo de saber ou não de sua dissidência erótica. O modo de aceitação pela família também estará relacionado ao tipo de dissidência, já que o impacto da revelação varia conforme o grau de visibilidade e exposição que a filha ou o filho coloca a família no contexto social – até que ponto a “não-heterossexualidade” é “vista” pelos vizinhos, amigos e outros parentes. Assumir a dissidência erótica para as pessoas com quem se tem vínculos afetivos concretizados é uma situação atravessada pelo medo da rejeição.

Mas quando a rejeição pela(o) filha(o) já é uma situação instalada, o erotismo dissidente se torna somente mais um bode expiatório de alto valor para que a rejeição da(o) filha(o) pelos pais se torne ainda mais profunda.

Schulman (2010) nos conta como a família perversamente utiliza seus membros dissidentes sexuais como bodes expiatórios a partir de seus modos de vinculação afetiva (mercenária, discriminatórias, secretas, chantagistas, violentas etc.):

O que faz as pessoas gays bodes expiatórios ideais em uma família é que nela estão sozinhas. Muitas vezes, ninguém no interior da família é como elas ou se identifica com elas. Elas se tornam uma tela projetora, o terreno em que todos os outros depositam suas deficiências e ressentimentos. Além disso, ninguém está olhando. Ninguém de fora irá intervir, porque há a percepção de que os assuntos de família são privados e intocáveis. A estrutura familiar e sua intocabilidade predominam. Então, porque a pessoa gay não tem apoio total de sua família, ela por sua vez se torna o bode expiatório ideal. (SCHULMAN, 2010, p. 76)

Ou seja, a família usa o membro dissidente da heteronormatividade como saída perfeita para o escoamento dos afetos que enlaçam cada tipo de família, produzindo laços que afetam a todos seus membros. Em resumo: são modos de relação que produzem sentimentos e sentimentos que produzem modos de relação.

#### 4.4. O armário dos pais

Além de toda a difusão da homofobia que compõe discursivamente os modos de subjetivação de pais e mães, ocorre que a revelação da dissidência erótica de um filho ou uma filha produz nos pais e mães alguns sentimentos bastante incômodos. Como vimos, esta situação faz que pais e mães repensem seu próprio erotismo e questionem a identidade sexual que assumiram, assim como suas competências, crenças e tabus. Segundo Sedgwick (2007, p. 40) “faz parte da experiência das pessoas gays descobrirem que uma figura homofóbica no poder tenha, em verdade, uma probabilidade desproporcional de ser gay, e no armário”. Isso é evidente na Narrativa de Júlia (19), que sofre de modo intenso o controle dos pais, os castigos, perseguições, evitação e vários outros tipos de discriminação por se relacionar com mulheres, enquanto seu pai tinha encontros de cunho erótico virtuais (e talvez reais) com outros homens.

Além disso, quando o filho sai do armário dentro da família, os pais, muitas vezes, pedem (de modo claro ou indireto) que eles todos permaneçam dentro do armário para o restante do circuito social. Isso é lido na frase “*Mas ninguém precisa ficar sabendo!*”. A justificativa disto está no fato que, quando o filho sai do armário, assume sua dissidência erótica para o social, os pais saem do armário junto com o filho, assumem-se (ou são vistos) como pais de um dissidente sexual. O estigma em torno da dissidência erótica (mantido por todas as formas de homofobia, inclusive a própria homofobia familiar) não atinge apenas as pessoas que vivenciam o erotismo dissidente, mas afeta também a todos os membros da família e, por extensão, os amigos, fazendo-as carregar estigmas secundários. No caso dos pais e mães, estes são socialmente julgados como sendo ‘os responsáveis’ pelo ‘desvio sexual’ de seus filhos, fracassados na formação de “verdadeiros” homens e mulheres para a sociedade. Já os irmãos, irmãs, primos, primas e outros parentes próximos são motivos de chacotas e depreciações (o irmão do viadinho, a prima da sapatão), marcados pelo estigma do membro dissidente da heteronormatividade.

Segundo Mason (2002), os membros da família geralmente são leais aos parâmetros da comunidade sociocultural e experienciam um senso de vergonha quando violam a lei social ou código moral. Para ela, as pessoas têm como ideal a percepção de uma imagem de *self* social perfeito, que deve ser admirado por manter critérios sociais externos. “Frequentemente, somos admirados não pelo que somos, mas pelo *status*, títulos e ‘imagem’ de sucesso” (MASON, 2002, p. 42), e no caso aqui mencionado, ter sucesso é ter uma filha ou um filho que vivencie a normativa heterossexual. Ainda segundo a autora, vivemos um mito de conformidade social:

Se uma família tem um sistema relativamente aberto – isto é, seus membros estão livres para comentar o que aconteceu e para passar isto adiante como uma história da família –, ela está menos propensa a unir-se na vergonha. As famílias mais fechadas e leais às regras de ‘não falar, não confiar, não sentir’ frequentemente criam mitos familiares ou histórias desonestas para esconder segredos. (MASON, 2002, p. 43)

Enfim, quando um membro da família revela publicamente sua dissidência (vista como estigma e/ou motivo de vergonha), os outros membros da família passam a ser pessoas vistas como cúmplices do desvio do outro, ou até mesmo como desviados tal como ela(e). E isso é aterrorizador, ou seja, perder o *status* de normalidade é aterrorizador para a maioria das pessoas. A estigmatização da dissidência erótica é então um flagelo que afeta a todos da família, pois todos acabam atingidos pela violência homofóbica. Todos ficam marcados (GOFFMAN, 1975), e em todos se instala a vergonha. Por isso que não podemos pressupor que o combate à homofobia seja assunto de preocupação apenas das pessoas dissidentes sexuais e dissidentes de gênero.

Ademais, “o processo familiar ligado à vergonha é severamente galvanizado contra revelações humanas honestas” (MASON, 2002, p. 48), pois inibe os relacionamentos íntimos autênticos, empobrece as relações e promove segredos e limites pessoais vagos. É o vínculo afetivo estabelecido entre mãe/pai e filha(o) que vai relativizar se o momento de revelação da vivência do erotismo dissidente e o modo de funcionamento da relação familiar será conflituoso ou receptivo (SAVING WILIAMNS).

Pelo lado das reações positivas dos pais em relação à dissidência erótica de seus filhos, há os casos em que os pais saem de seus armários (MODESTO, 2008). O medo do afastamento do filho ou da perda dos vínculos entre mãe/pai e filho já estabelecidos são também outros fatores que possibilitam o abafamento da expressão de qualquer sentimento negativo (raiva, indignação, tristeza) dos pais e a resignificação de tais sentimentos. Ainda, para alguns pais, a medição de afeição pelo filho dissidente se pauta na responsabilidade e no caráter deste, retirando o erotismo da categoria de representante de uma ‘verdade’ sobre a pessoa. Alguns pais inclusive já se conscientizam sobre os direitos civis de seu filho dissidente sexual, apoiando leis que os beneficiem como cidadãos, bem como apoiam o filho em planos de casamentos e de ter filhos (seja por adoção ou outros métodos de contracepção). É claro, também, que isto está relacionado à positivação da imagem dos dissidentes segundo os moldes normativos da sexualidade, que é dentro do casamento monogâmico e com filhos – um modelo também desejável pelos casais dissidentes da heterossexualidade (MODESTO, 2008).

Ao entrar em contato com esse universo da dissidência erótica a partir dos filhos, os sentimentos experienciados pelas mães e pelos pais podem ser de temor, medo e compaixão pela(o) filha(o) devido à estigmatização e violência que ela(e) pode experimentar no cotidiano. No relato de uma experiência com um grupo de pais de filhos dissidentes sexuais, em realidade composto apenas por mães, os autores relatam que a preocupação das mães em relação à filha ou ao filho estava na sujeição à vulnerabilidade à violência no cotidiano, preocupações em relação ao futuro do filho, impacto da revelação ao restante da família, exposição pública e a dificuldade de incluir o pai no assunto (SANTOS; BROCHADO JÚNIOR; MOSCHETA, 2007; MODESTO, 2008).

Com a análise das Narrativas, vemos que os pais e mães parecem estar cada vez mais preocupados com o modo como seus filhos e filhas vivenciam o erotismo, visto que são as participantes mais velhas as menos questionadas, seja por seus pais, seja por suas mães, ainda que sejam as mães as mais participativas na vida pessoal das filhas que os pais, tanto no aspecto positivo (acolhedor e compreensivo) quanto negativo (controlador e agressivo). Também são as mães que mais pareciam se afetar com a revelação da dissidência erótica por suas filhas e com a convivência com esta realidade. Também vemos agir aí a imagem da “sogra” ocupando este lugar de dominação e controle da sexualidade da filha e da “nora”.

É claro que é preciso levar em conta o desamparo em relação à dissidência erótica, pois a homofobia afeta discursivamente não apenas as pessoas dissidentes sexuais. Ninguém é criado pela família, educado e preparado para vivenciar o erotismo dissidente e, do mesmo modo, ninguém é preparado para ter uma filha ou um filho dissidente da heteronormatividade. As expectativas e a compulsoriedade da heterossexualidade atinge a todas as pessoas, assim, mães e pais também são atingidos pelo desamparo quando se dão conta que sua filha ou seu filho sentem atração por pessoas de mesmo biocorpo. Do mesmo modo como o dissidente sexual leva um tempo para dar-se conta de seu desejo e sentimento eróticos e aceitá-los, o mesmo ocorre com mães e pais, bem como a necessidade de aprender a livrar-se dos estigmas social e historicamente construídos. A mãe e/ou o pai, ao saber da dissidência da heterossexualidade da(o) filha(o), precisa reinventar o modo de lidar com essa(e) filha(o), e reinventar a vida a partir de novas expectativas (BORGES, 2009). Castañeda (2007, p. 115-116) diz que:

Os homossexuais esquecem às vezes que, ao sair do armário, confrontam a sua família exatamente com o mesmo dilema que acabam de atravessar: assim como eles, família não sabe muito bem o que dizer, nem como, nem para quem; nem mesmo se deve falar disso, ou então esconder a coisa toda. Assim como o homossexual teve de lutar longamente com a dúvida, a vergonha e o medo antes

de se abrir com seus pais, estes deverão decidir, por sua vez, o que farão em relação ao restante da família.

Assim, a mãe e o pai podem se sentir despreparados e desorientados, passando por momentos de angústia, reflexão e questionamento de coisas que eram antes muito bem estruturadas em seus modos de subjetivação, sem saber como agir nesse novo mundo próprio em que se situam sendo mãe ou pai de filho dissidente sexual. Por isso, é também importante que o filho saiba acolher essa mãe ou pai em sua desorientação, fazendo-a(o) reaprender a viver com o filho em sua diferença, a qual seus pais não conheciam e com a qual talvez nunca tenham tido contato (com amigos ou parentes do passado e do presente). Muitas vezes, quando a mãe ou o pai de filho dissidente sexual percebe que não está sozinha(o) (por exemplo, buscando informações sobre o tema da dissidência erótica, seja com leituras de livros e matérias de revistas, filmes, com pesquisas, na mídia, participando de uma Parada LGBT, ou conhecendo outras mães e pais de dissidentes da heteronormatividade em seu cotidiano ou em grupos de ajuda), a sensação de habitabilidade ressurge, atenuando o sentimento de medo do isolamento, do sofrimento do filho e da violência.

Claro que esse desamparo não justifica a violência, pois para lidar com a diferença e com o desconhecido não é preciso a segregação, a discriminação e a agressão. Sobretudo, é preciso deixar muito claro que o desamparo dos pais não é sinônimo de concessão ou permissão à discriminação. Mães e pais tiveram mais tempo, pelo simples fato de serem mais velhos que seus filhos, para buscarem saber o que é a dissidência erótica, participarem das mudanças sociais, se informarem dos porquês dos estigmas e, por egoísmo e por presunção de serem considerados “normais” com filhos “normais” (ou seja, por vivenciarem a heterossexualidade), acreditaram nunca ter um membro dissidente sexual na família. Quando se deparam com essa realidade, fogem de sua alienação e mascaram seu egoísmo e sua presunção apontando o membro como ‘o problema’ e como bode expiatório para diversos outros.

Ser homofóbico é efeito discursivo, mas depois de ciente da realidade, se ainda assim se prefere permanecer no território da homofobia, então há alienação. Quando os pais não conseguem respeitar a autonomia de sua(seu) filha(o), tende-se à evitação, exclusão e agressão, tudo aquilo que vai contra ao exercício da parentalidade. Segundo Schulman (2010), o impacto da homofobia familiar sobre o membro dissidente sexual irá depender dos sistemas de apoio consistentes e confiáveis que a vítima consegue acessar (outros familiares, amigos e profissionais esclarecidos, informações positivas na mídia sobre o erotismo dissidente da heterossexualidade, entre outros) que possibilitem intervenções ativas na discriminação sofrida. Também depende do quão comprometida

é a sua família no reforço da homofobia (por exemplo, no caso de Rafaela (27), a vinculação com a Igreja fundamentada em fortes preceitos homofóbicos comprometia ainda mais a força da violência homofóbica de seus pais sobre ela).

Segundo a problematização de Schulman (2010), respondendo ao processo de assumir-se de um integrante da família, seria ideal que as famílias de pessoas *dissidentes sexuais* pudessem fazer os seguintes procedimentos: ‘Discutir, como família, sua responsabilidade especial em proteger sua(seu) filha(o) / irmã(o) / mãe / pai / sobrinha(o) / tia(o) / prima(o) *dissidente sexual* das pressões e crueldades que eles mesmos nunca enfrentarão. Prometer não explorar ou gozar de privilégios que ao membro *dissidente sexual* são negados, e comprometer os recursos da família em garantir a esse membro e a outras pessoas *dissidentes sexuais* acesso a esses privilégios. Ampliar esse compromisso a outros em sua comunidade que não tenham famílias conscientes e morais. Tratar as pessoas *dissidentes sexuais* da comunidade como seres humanos completos e apoiar sua família para que ela também se sinta como tal. Apoiá-los na família como um todo, nas amizades, nos locais de trabalho, no consumo ou produção de bens culturais, em como eles votam, e quais leis apoiam e aderem. Intervir quando as pessoas *dissidentes sexuais* estão sendo transformadas em bode expiatório através da ação direta contra o comportamento do perpetrador’.

Devido à dificuldade de elucidar a exclusão das pessoas dissidentes da heterossexualidade por suas famílias, é possível produzir sentido nas elucidações da autora ao fazer uma leitura do parágrafo acima substituindo a palavra “dissidente sexual” pela palavra “deficiente”, “negro”, “filho adotivo”, e observando como é clara a falta de apoio familiar comparativamente a outras pessoas que estão dentro da margem da exclusão social (sugiro esse exercício). Ainda, segundo Borges (2009), alguns pais tentam minimizar sua homofobia dizendo que a homofobia não está neles, mas na sociedade, de modo a não abalar seu vínculo com o filho. E quando expressam o temor de que o filho sofra algum modo de discriminação ou violência no cotidiano, isso se baseia no fato de que eles têm ciência de que eles mesmos têm dificuldade de respeitar esta dissidência erótica.

Segundo Santos, Brochado Júnior e Moscheta (2007), a homofobia familiar potencializa os danos causados pela discriminação social sofrida nos espaços macrosociais, afinal, sabemos que a violência doméstica é fator preponderante na violência social. Schulman (2010) nos lembra que, diferentemente de meio século atrás, atualmente as opções para mudança e aceitação das diferenças são muito maiores diante dos movimentos políticos e civis visíveis, portanto, “uma ação negativa hoje possui um significado negativo ainda mais intenso do que teve no passado, quando se tinha menos opções para mudança” (SCHULMAN, 2010, p. 71) e, negar os direitos civis e humanos de



pessoas dissidentes da heteronormatividade que pedem justiça é muito mais sórdido que recusar esses direitos quando essas eram fortemente invisibilizados e estigmatizados e ainda não exigiam nada.

Podemos afirmar, em acordo com Schulman (2010), que se qualquer um que pratica homofobia sobre uma pessoa percebesse que essa pessoa detém algum capital social ou poder, ou que alguém se importaria com a forma pela qual foi tratada (como os familiares costumam se importar), seu comportamento seria diferente, pois teria receio das consequências, uma vez que “uma intervenção mostra aos perpetradores que alguém se preocupa com a vítima, o modo como ela é tratada e o que será dela” (SCHULMAN, 2010, p. 75). Assim, se uma das maiores preocupações de pais e mães de filhos que vivenciam o erotismo dissidente é sobre “a vulnerabilidade à violência a que o filho possa estar sujeito no cotidiano” (SANTOS; BROCHADO JÚNIOR; MOSCHETA, 2007, p. 10; BORGES, 2009), ao invés de tolerar seus filhos ou de exercer sobre eles uma discriminação, estes pais e outros familiares poderiam se importar (BUTLER, 1993; 2000). Infelizmente, na maioria dos casos o máximo que se faz é tolerar (manter o *status* de inferior) filhas e filhos dissidentes sexuais e dissidentes de gênero ao invés de buscar aprender com as diversidades e dificuldades delas consequentes, acolhê-los e ajudá-los a lidar com o preconceito. O que se busca não é a tolerância, mas o respeito do direito à diferença e à singularidade.

#### 4.5. A questão da religiosidade

Alguns breves apontamentos sobre a problemática da influência de fundamentalismos religiosos na ação da homofobia devem ser levados em conta aqui, visto o surgimento desta tópica nas tensões em relação às vidas pessoais e nas experiências de exclusão das participantes da pesquisa. Esta discussão foi incluída no capítulo sobre família, pois, em geral, a religião e a Igreja de frequência que as pessoas seguem ou foram educadas são a religião e Igreja da família de origem e, portanto, é a partir da família que a religião ou a Igreja exerce processos de exclusão que apontam a dissidência erótica como aberrativo, pecaminoso, antinatural e passível de “correção” ou “salvação”. Ainda, diferencio religião e Igreja, pois, a depender da Igreja ou Centro ou Culto frequentado, apresenta-se visões diferenciadas sobre a dissidência erótica, não sendo especificamente a religião que é homofóbica, mas seus membros.

Natividade e Oliveira (2009) realizaram uma pesquisa que envolveu análise documental, observação etnográfica e entrevistas com fiéis e lideranças religiosas mapeando formas de estigmatização e processos de constituição da subjetividade de pessoas dissidentes sexuais e de gênero em ambientes religiosos. Os autores analisaram como o caráter de produção de “discursos e práticas qualificáveis como *homofóbicos* assumem contornos distintos em contextos particulares [...] que recorrem a justificações religiosas para fundamentar atitudes de repúdio à homossexualidade” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 125). Um dos argumentos, por exemplo, ouvido por quase todas as participantes como fundamento para não vivenciarem o erotismo dissidente era que: “*o homem foi feito para ficar com a mulher para questões de multiplicação*”, quando se sabe que as relações heterossexuais (tal como as relações homossexuais) se engajam principalmente na intencionalidade de companheirismo, planejamento de vidas conjuntas ou simplesmente visando o prazer erótico, e não a procriação. O que faz as pessoas se unirem em relacionamentos não é o fato de terem filhos, mas os sentimentos afins, as experiências afins, os planos de vida afins, as multiplicidades de relações e encontros que as envolvem – e disso independe o sexo. A procriação seria mais um acidente de percurso que o fim proposital de um relacionamento. Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p. 19):

Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferenças uma simples dualidade dos sexos no seio de uma mesma espécie, e pequenas modificações ao longo das gerações. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio. Sabemos que entre um homem e uma mulher [ou entre dois homens ou entre duas mulheres] passam muitos seres, que vêm de outros

mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir.

Segundo os Natividade e Oliveira (2009), visando à desqualificação e o controle sobre as práticas dissidentes da heterossexualidade, a *homofobia religiosa* pode ser considerada um conjunto heterogêneo de práticas e discursos que opera por meio de táticas plurais e polimorfos, atuando em rede, sendo um de seus vértices, concluo, a família. Essa homofobia religiosa que atua em rede é sustentada pela tradição heteronormativa e homofóbica, leituras mal-interpretadas de textos religiosos diversos e práticas de controle. Os autores explicam:

A homofobia religiosa não se manifesta somente no plano de percepções e juízos morais pessoais, mas envolve formas de *atuação em rede* em oposição à visibilidade e ao reconhecimento de minorias sexuais, articulando múltiplos atores e grupos e cortando as esferas pública e privada. [...] O que confere unidade a essa rede heterogênea de discursos e práticas é justamente que estes extraem sua autoridade de princípios cosmológicos, argumentos teológicos/doutrinários e interpretações *conservadoras* do texto bíblico. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 132-133)

É interessante notar como as famílias utilizam de recursos religiosos para controlar, segregar e punir filhos que vivenciam o erotismo dissidente e, do mesmo modo, vemos como esses próprios filhos se punem devido a fundamentalismos religiosos homofóbicos. Em nossa cultura, os princípios religiosos vão formando nossos modos de subjetivação de modo tão impregnado que quando argumentos homofóbicos com justificações religiosas surgem, as pessoas pouco questionam, alienadas na “verdade suprema” da religião. Argumentos deste teor são de conhecimento de todas as participantes da pesquisa, e atravessaram seus modos de subjetivação, seja como produtores de normatizações, seja nas difíceis relações no âmbito familiar.

As religiões e Igrejas que as participantes da pesquisa citam como perpetuadoras de valores homofóbicos são a Evangélica e a Católica, sendo a primeira significativamente a mais sobrepujante. De acordo com Natividade e Oliveira (2009), uma forma mais específica de homofobia religiosa é aquela que surge nas relações de poder entre lideranças (pastores, padres, dirigentes de centros religiosos etc.) e os frequentadores, que se configura no que chamam de homofobia pastoral:

A expressão *homofobia pastoral* é um instrumento de análise que procura dar conta de expressões de *homofobia religiosa* mais circunscritas no nível da interação entre lideranças e fiéis, que eventualmente transparecem em discursos

que servem como ‘guias’ ou exemplos normativos para a conduta do fiel e as atividades de cuidado pastoral. (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 132-133)

Na maior parte dos casos, a ação da homofobia pastoral ocorria indiretamente. Por exemplo, Milla (48), que frequentava a Igreja Evangélica, disse nunca ter ouvido uma pregação direta contra os relacionamentos entre pessoas de mesmo biocorpo, porém, quando sua mãe soube que ela estava tendo amizade com uma garota dissidente sexual, chamou o pastor para conversar com a filha, com intenção de que ele a repreendesse. Ele recomendou que ela “*não andasse com certas pessoas*”, produzindo um subtexto homofóbico apesar de não ter sido uma conversa incisiva ou opressora. Do mesmo modo ocorreu com Júlia (19), criada na religião Católica, que foi obrigada pela mãe a conversar com o padre. O mesmo também não a julgou e nem chegou a tratar do assunto com ela, o que nos faz notar que, ao menos nestes dois casos, os argumentos homofóbicos de base religiosa se manifestaram diretamente a partir da família, apontando a religião como um instrumento da família para o controle da sexualidade (e vice-versa).

Em outras situações, a atuação heteronormativa da Igreja e de seus representantes é direta sobre a pessoa dissidente sexual ou de gênero, especialmente se ela é muito envolvida com a religião. Excepcionalmente, Carla (42) foi a única participante que sofreu, de modo pessoal e direto, a homofobia pastoral por meio de ações do pastor responsável pelos cultos da religião Evangélica que seguia. É importante lembrar que Carla saiu da casa de sua família de origem indo morar com a família do pastor, o que sugere não alterar muito a conclusão de que é especialmente pela família que a homofobia religiosa se exerce. O pastor da Igreja que ela frequentava se informava sobre as ações dos fiéis por meio da imposição à confissão, através de manipulações, promessas de insucesso e infelicidade e outras torturas psicológicas. Carla foi muito repreendida ao confessar sobre seu desejo por mulheres:

*Eu só não me envolvi com ela porque os pastores chamavam no escritório, faziam oração, falava que tava errado, que eu tinha que parar com aquilo e parar de ficar dando aula, que eu tinha que procurar alguma coisa pra fazer na Igreja, pra eu sair dali. E foi uns quatro anos assim. Aí eu acabei largando a academia. [...] Falavam que a minha vida tava errada, que minha vida não ia dar certo, que aquilo era coisa do diabo.*

Também Rafaela (27) era atingida pela homofobia pastoral (diretamente, mas não pessoalmente), quando ouvia nas pregações da Igreja Evangélica que frequentava posicionamentos como: “*homossexuais são pessoas endemoniadas, que vão para o inferno e estão condenadas* [...]”

*procurem orar por essas pessoas, intercederem por elas, para que tenham salvação e seu nome registrado no Livro da Vida*". E Carla (46) foi perseguida pela homofobia pastoral no trabalho. Seus patrões eram evangélicos e, em desrespeito às crenças individuais de seus funcionários, chamavam com certa frequência o pastor de sua Igreja para pregar no serviço em que Carla e seu irmão que era *gay* trabalhavam. O pastor falava "*para todo mundo, no geral, não citando. Mas a gente sabe que tá falando pra gente, [...] pra sair daquela vida e ir pra uma vida melhor, mas a gente só respeita porque é patrão*", havendo uma incitação à culpa. Para não perder o emprego, Carla aturava tal situação.

Segundo Natividade e Oliveira (2009, p. 129), mais uma subforma de homofobia religiosa é a *homofobia cordial*, a qual, ao invés de afastar e segregar, aproxima as pessoas dissidentes sexuais "daqueles que exercem posição de superioridade moral, em uma relação de assujeitamento. Esta relação assimétrica pode implicar engajamento emocional das pessoas envolvidas, favorecendo a perpetração de formas muito sutis de sujeição e violência" – foi o que ocorreu com Carla (42) em relação ao pastor, com o qual acabou se envolvendo inclusive eroticamente.

Outro exemplo de homofobia cordial, embasado por contextos religiosos foi toda a violência psicológica, verbal e física que Rafaela (27) sofreu junto com sua namorada Laura por parte de seus familiares (pai, mãe, irmã, primos, tias). Sua tia lhe enviou uma carta, que mostra o teor dos argumentos:

*Oi Rafaela. No correr de nossas vidas, fazemos constantemente escolhas. Algumas mais importantes, outras menos. Bom seria se nos preocupássemos sobre a opinião do nosso Pai Celeste sobre cada uma delas. Mas infelizmente fazemos isso muito pouco, ou mesmo quase nunca. Ocorre que, tanto das boas como das más escolhas, teremos sempre os frutos, mais cedo ou mais tarde. A palavra de Deus diz que há caminhos que ao homem parecem bons, mas no fim deles, encontramos muitas vezes a morte. Morte que pode ser física, espiritual, ou as duas. Quando deixamos de fazer a vontade de Deus para fazer a nossa vontade, para servirmos a nossa carne, o que acontece é que morremos espiritualmente. A palavra diz que a inclinação da nossa carne é morte, e a do nosso espírito é vida. Diz também que, se andarmos em espírito, não satisfaremos as concupiscências da carne. Um dia, todos compareceremos diante de Deus para prestarmos conta de tudo o que fizemos, até mesmo de cada palavra que proferimos. Então, cada um de nós terá a sua recompensa. Aquele que tiver andado com Deus, terá a felicidade eterna, e aquele que tiver andado com o Inimigo, terá o castigo eterno. Rafaela, a nossa vida aqui é muito rápida e passageira. Uns ainda conseguem viver até os sessenta anos. Muitos não vão até os vinte anos. Você hoje pode ter plena convicção de que não poderia estar sendo mais feliz e realmente sua carne está, mas seu espírito está sufocado, até morto pelo pecado, e Deus não quer que você continue assim. Apesar de muito triste com você, Ele continua te amando e aguardando que você escolha andar com Ele, em obediência aos ensinamentos dEle, e não aos do Inimigo. Basta um gesto seu e Ele te liberta dessa terrível*

*armadilha em que o Inimigo te prendeu. Pense nisso e lute contra esse mal que tem dominado a sua vida. Deus quer o melhor pra você, porém, a decisão é sua, a escolha é sua. Só não se esqueça das consequências das nossas escolhas. Você quer vida eterna com Deus, ou a condenação eterna no inferno? Pense e escolha o melhor. Fique com Deus. Beijos. Tia.*

Ou seja, para a família de Rafaela, a violência sobre seu corpo e mente eram justificativas para que ela não sofresse o que eles consideravam a “morte de seu espírito” por vivenciar o erotismo dissidente da heterossexualidade. Além disso, também é claro nos argumentos da carta que se leva em conta que as relações eróticas entre pessoas de mesmo biocorpo não faça parte da vontade de Deus porque se resume a “servir à carne”, ou seja, a desejos eróticos, como se a heterossexualidade fosse ausente de erotismo e como se a dissidência erótica não abarcasse sentimentos. Como Foucault (2003) apontou sobre a logofobia, isto se configura na enorme distância entre o pensamento e a produção do discurso. E finalmente, vemos que a tia toma como de Deus as suas palavras, dizendo o que Deus quer e o que Deus não quer de Rafaela, referendando-se nas posições homofóbicas de sua religião e Igreja sobre os escritos religiosos. Esse “bem-querer” da tia em relação à Rafaela mostra novamente a ação da homofobia cordial de fundamentação evangélica, tendo a tia como representante da igreja, “que poderia ser identificada na perspectiva evangélica de ‘acolhimento’ aos homossexuais, sustentada por certas iniciativas religiosas, que incorpora pessoas LGBT aos cultos, visando ao seu engajamento em um projeto de regeneração moral, pela *libertação do homossexualismo*” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009, p. 129).

Entre outras formas de homofobia religiosa, vimos a segregação de Júlia (19) do grupo de jovens da Igreja Católica que participava, no qual um dos lemas era “Você é amado e aceito do modo como você é”. E se os posicionamentos homofóbicos religiosos não se cristalizaram nos modos de subjetivação de Júlia, que apenas se afastou da religião, fez com que Milla (48) trouxesse em seus modos de subjetivação a ideia de pecado aos olhos de Deus – o que ela devia ouvir de modo cifrado nos cultos que frequentava – mesmo ela afirmando que não pode haver exclusão:

*A gente tem que aceitar as pessoas como elas são. Não pode ter exclusão de ninguém. Se você for ver mesmo, na Bíblia, a Bíblia fala sobre o homossexualismo. Que aos olhos de Deus não é ilícito. Tem aquele ditado: ‘todas as coisas nos são lícitas, mas nem todas nos convêm’. Então, você sabe o que você está fazendo, você sabe que tá errado. Você tá fazendo, mas você sabe que tá errado. Entendeu? Eu tenho esse pensamento. Mas, sei lá se Deus vai me perdoar um dia. Eu gosto de mulher. Ele sabe disso. Eu não sei quando, eu acredito, quando Ele voltar novamente, Ele vai me julgar. Porque só Ele pode me julgar. [Mas você acha que Ele vai julgar bem ou vai julgar mal?] Não sei, eu espero que bem. Porque, eu penso assim: eu não faço as coisas pra escandalizar ninguém.*

*Então, desde que é uma coisa que eu não tô prejudicando ninguém, qualquer forma de amor é aceito. Não vejo como errado. Se eu for ver mesmo como errado, eu acho que eu não estaria nessa vida. (Milla, 48)*

Vemos em seu relato argumentos contraditórios que cruzam o liberal (“a gente tem que aceitar as pessoas como elas são” e “toda forma de amor é aceito”) com o conservador (“é lícito, mas não convém” e “tá fazendo, mas sabe que tá errado”) e, no final, a esperança de redenção pelo que ela acreditava ser um pecado, mas que não via como errado.

Entre a maioria das participantes, a percepção da inconsistência dos argumentos, hipocrisia e excesso de julgamento discriminatório por parte dos fiéis e dos dirigentes religiosos era incompatível com as ideias de solidariedade e amor ao próximo – o que elas entendiam serem os desígnios de uma religião, qualquer uma que fosse. Elas perceberam que as assertivas sobre a dissidência erótica entravam em contradição assim como as atitudes pessoais dos dirigentes da Igreja. Carla (42) disse: *“eles julgam, falam mal, falam que é pecado, mas, dentro da Igreja, já tem pecado. Tem pastor com amante, tem casos de pedofilia, tudo isso tem dentro da Igreja. [...] Você não pode transar, mas a filha do pastor tava grávida. Você não pode beber, mas eles bebem escondido”*. Isso afastou Carla (42), Solange (34), Rafaela (27), Aimée(23), Alexandra (20), Júlia (19) e a mim mesma (29) das religiões de origem, algumas mudando de Igreja, de religião ou mesmo frequentando-as menos, ou criando modos próprios de entender o transcendente e a finitude.

Entre as participantes católicas ou criadas em religião católica, nenhuma delas foi tocada por conceitos homofóbicos da religião de modo que sentissem culpa por vivenciar o erotismo dissidente. Apenas a companheira de Helena (46), Bianca, passou por um período em que ficou questionando se era realmente certo o relacionamento entre mulheres. Elas eram católicas e frequentavam as missas, e ambas procurando esclarecimento do padre, receberam a contra-pergunta complacente: *“Vocês são felizes? [...] Então continua sendo”*. Helena e sua companheira Bianca continuaram sendo católicas e frequentando missas. Entretanto, o mesmo padre sugeriu a elas que fossem tomar a hóstia em uma Igreja da cidade vizinha, para que nem elas e nem ele tivessem problemas com a comunidade da pequena cidade em que viviam – o que se traduz em uma atitude de conformidade com as leis heteronormativas (invisibilização e exclusão da dissidência erótica) e nada correspondente ao ideal de “somos todos irmãos”, portanto, iguais, da Igreja Católica.

Aimeé (23), que não levava as normas da Igreja ao pé da letra, fazia suas próprias leituras, e participava das missas ou dos cultos que quisesse, não se sentindo fixa em uma religião:

*Eu tava ali, não era nem pela Bíblia, nem pelo padre, era pela presença que o Espírito Santo representava pra mim. Mas, ao mesmo tempo que o Espírito Santo pode se representar pra mim ali me mostrando muitas coisas, o espiritismo também se apresenta e me mostra coisas que eu também acredito. Então, eu fico nesse meio caminho. Eu moldo a minha religião da maneira que eu quero.* (Aimeé, 23)

E Solange (34), que em nenhum momento demonstrou conflitos pessoais por conta da religião, contou que não tinha vínculo religioso com nenhuma instituição, mas se aproximava mais do espiritismo. *“Hoje, a maioria dos homossexuais procuram o espiritismo. Lógico que tem alguns que condenam, mas a maioria não. Pensa na alma, na evolução do espírito, e não na carne, na matéria, no homem e na mulher”*. Solange sugere que as religiões que não trazem foco ao mundo material tendem a não se voltar a posicionamentos sobre o que os homens fazem com seu corpo físico (no caso, o sexo, o gênero, o desejo e as práticas eróticas), mas apenas com o mundo transcendente. Fortes (2011), em sua análise da dissidência da heterossexualidade à luz da doutrina Espírita, rememora as palavras de Chico Xavier, influente personalidade do espiritismo, as quais foram publicadas no Jornal Folha Espírita do mês de março de 1984:

Não vejo pessoalmente qualquer motivo para críticas destrutivas e sarcasmos incompreensíveis para com nossos irmãos e irmãs portadores de tendências homossexuais, a nosso ver, claramente iguais às tendências heterossexuais que assinalam a maioria das criaturas humanas. Em minhas noções de dignidade do espírito, não consigo entender porque razão esse ou aquele preconceito social impediria certo numero de pessoas de trabalhar e de serem úteis à vida comunitária, unicamente pelo fato de haverem trazido do berço características psicológicas e fisiológicas diferentes da maioria.

O autor diz que *“Chico Xavier diz peremptoriamente que as leis iriam evoluir para contemplar todas as formas de amar e que o ‘homossexualismo’ é uma realidade do espírito”*, e que, de fato, não é possível vislumbrar nos livros de fundação da Doutrina Espírita de Allan Kardec qualquer linha tratando diretamente da dissidência erótica. Como uma *“fé raciocinada”*, Fortes (2011) diz que o discurso de desqualificação da dissidência erótica e das relações entre pessoas de mesmo biocorpo *“apresenta-se completamente contrário à caridade cristã por revelar uma completa intolerância com aqueles que apresentam uma forma de amar diversa daquela ritualisticamente assentada no imaginário coletivo”*. Por fim, Fortes (2008) argumenta que os espíritas poderiam com mais razão, vez que já alertados pelo próprio fundador da doutrina da necessidade de se atualizar a



doutrina espírita com os conhecimentos oriundos da ciência<sup>116</sup>, desconstruir seus preconceitos em relação à dissidência erótica de modo a contribuir para o progresso humano e evolução dos espíritos para o Bem – o grande objetivo desta religião.

Todas as participantes acabaram seguindo rumos religiosos distintos do que tradicionalmente é pregado pelas Igrejas que sustentam a homofobia religiosa. Se Helena (46) e Bianca permaneceram no catolicismo por terem sido bem acolhidas quanto à sua diferença pelo padre da pequena cidade em que viviam, Júlia (19), Alexandra (20) e Rafaela (27) cortaram laços com os grupos que frequentavam pelos discursos e práticas homofóbicas, tendo em seu íntimo uma forma singular de dar sentidos à religião, sem se vincular à Igreja. Milla (48) e Carla (42) ainda tinham vinculações com a religião Evangélica, já menos sólidas que em seu passado, mas ignorando seus preceitos homofóbicos, enquanto Solange (34) e Aimeé (23) aproximavam-se de religiões nas quais as possíveis expressões homofóbicas partissem dos membros, e não da religião em si. O mesmo ocorreu comigo em relação à religião, que me tornei espírita, ainda muito crítica em relação a diversos posicionamentos de representantes da doutrina. Bárbara (30) foi a única que não se vinculou a nenhuma religião.

Segundo Jesus (2010), a religião é um forte espaço de socialização, de modo que as pessoas que foram socializadas nestes espaços quando têm, por algum motivo, que se desvincular, sentem uma intensa carência identitária. Por isso, as pessoas dissidentes da heteronormatividade socializadas em espaços religiosos que tiveram que se afastar de suas Igrejas de origem por conta de sua dissidência erótica, especialmente entre católicos e evangélicos, buscam outros modos de fazer parte de um grupo religioso, tendo como alternativa, segundo Jesus (2010), as igrejas inclusivas. Estas igrejas, segundo Jesus (2010, p. 132), buscam “compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs, majoritariamente evangélicas” e “se inserem no quadro de disputas pela legitimação e autoridade religiosas na medida em que têm se dedicado a legitimar práticas e modos de vida não heterossexuais re-significando o texto bíblico” (JESUS, 2010, p. 141).

Contudo, no território geográfico das participantes (Assis e região), não existe uma igreja inclusiva institucionalizada. As propostas de inclusão da pessoa dissidente da heteronormatividade parecem ser, segundo vimos especialmente nos relatos de Carla (42) e Rafaela (27), de “conversão” para a heterossexualidade, de abstinência ou invisibilização da prática dissidente. Talvez, de modo abrangente, os representantes de instituições religiosas prefiram “fechar os olhos” para a dissidência erótica (desde que dentro dos parâmetros de estética e performatividade segundo os padrões da

---

<sup>116</sup> KARDEC, Allan. *A gênese: os milagres e as predições segundo o espiritismo*. Tradução de Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira. 2005.

heteronormatividade e da moral religiosa – monogamia, contenção, discrição, padronização de sexo/gênero e não exibição do erotismo), visto que vemos no discurso das participantes que frequentam, com frequência ou não, espaços religiosos, que, em geral, “ninguém fala nada”. Destarte, isso sugere que, ou para os dirigentes e fiéis, é melhor tolerar a dissidência “comportada” que perder os fiéis, ou a aceitação vai pouco a pouco adentrando os ambientes religiosos, como as igrejas inclusivas que “têm de certo modo contribuído para o alargamento da visão tradicional sobre a homossexualidade” (JESUS, 2010, p. 142).

Problematizar melhor sobre a temática da religião diante da vivência do erotismo dissidente dos padrões heteronormativos nos levaria à outra tese de doutoramento. O que podemos superficialmente aqui apontar é que a religião, assim como a família, aliada ao Estado, é outro instrumento do *biopoder* para manter o controle da sexualidade, a partir do uso de argumentos valorativos à pessoa, garantindo que todos sigam a ‘sexualidade regular’. Contudo, cada vez mais caem os argumentos contra as relações entre pessoas de mesmo biocorpo à medida que: 1) fiéis dissidentes sexuais diminuem sua frequência ou rompem com as religiões/Igrejas homofóbicas, se aproximando de religiões e igrejas acolhedoras; 2) a ciência produz mais argumentos demonstrando a diversidade de gênero e sexual como modos de existência igualitários àqueles compatíveis com a heteronormatividade (desde o apontamento que pessoas vivenciam a heterossexualidade também vivenciam uma liberdade sexual – moralmente visto como pecaminoso, e que as pessoas que vivenciam o erotismo dissidente também tem capacidade de amar – moralmente visto como sublime); 3) cada vez mais pessoas reconhecem em si e assumem publicamente o desejo erótico dissidente da heterossexualidade; 4) são fundadas novas Igrejas que não condenam a dissidência erótica e a dissidência de gênero; 5) e mais estudos são feitos no ramo da teologia e dos estudos sobre religião rebatendo os argumentos discriminatórios em voga nas religiões homofóbicas.

Condenar a dissidência erótica e de gênero com argumentos distorcidos e mal fundamentados nos estudos feitos sobre a sexualidade humana, assim como também fazer a interpretação mais conveniente dos textos religiosos pode levar à conclusão de que o erotismo dissidente da heterossexualidade é um erro. Porém, segundo Helminiak (1998), esta conclusão é uma recusa a uma interpretação histórico-crítica na Bíblia. Pode-se ler e levar em conta passagens da Bíblia como: “não te deitarás com varão, como se fosse mulher; é abominação” (Levítico 18:22) e não ver no mesmo texto, em linhas anteriores que “todo animal rasteiro que se move sobre a terra será abominação; não se comerá” (Levítico, 11:41), e que, em seguida, há: “o homem que adulterar com a mulher de outro, sim, aquele que adulterar com a mulher do seu próximo, certamente será

morto, tanto o adúltero, como a adúltera” (Levítico 20:10). Ou seja, levam-se em conta algumas afirmações que fazem menção de repúdio ao ato erótico entre pessoas de mesmo biocorpo sabendo que há todo um contexto social, econômico e político da Igreja naquele momento histórico, e esquece-se do mesmo texto absurdo que rodeia tais afirmações.

Fortes (2008) diz que “a interpretação da Bíblia que resulta na condenação da homossexualidade é idêntica à utilizada para justificar a escravidão como uma instituição social, a posição de segunda classe da mulher e a ideia de que a epilepsia é causada pela possessão demoníaca”. Dentro ou fora da Igreja, somos todos seres humanos com qualidades mais ou menos virtuosas, mais aproximados da ética ou da violência. Se o papel das religiões é a busca pelo Bem, só podemos pensar que suas atuações têm que se dar pelo caminho da ética, como vimos com Chauí (1999). A busca pelo Bem deve “reunir os seres humanos em torno de ideias e práticas positivas de liberdade e felicidade [assim] as ideias modernas de racionalidade, sentido da história, abertura temporal do possível pela ação humana, objetividade, subjetividade” (CHAUÍ, 1999, s.p.) não podem ser tratadas como as responsáveis pela infelicidade do ser humano, pois, segundo a autora, a marca essencial da pessoa de ação ética é a liberdade, uma “atividade que transcende o presente pela possibilidade do futuro como abertura do tempo humano” (CHAUÍ, 1999, s.p.).

E finalmente, gostaria de deixar claro aqui trechos de uma nota de esclarecimento do Conselho Federal de Psicologia a respeito do exercício profissional frente à prática religiosa, que fazem interlocuções com o que este estudo propõe:

Não existe oposição entre Psicologia e religiosidade, pelo contrário, a Psicologia é uma ciência que reconhece que a religiosidade e a fé estão presentes na cultura e participam na constituição da dimensão subjetiva de cada um de nós. A relação dos indivíduos com o ‘sagrado’ pode ser analisada pela(o) psicóloga(o), nunca imposto por ela(e) às pessoas com os quais trabalha.

Assim, afirmamos o respeito às diferenças e às liberdades de expressão de todas as formas de religiosidade conforme garantidas na Constituição de 1988 e, justamente no intuito de valorizar a democracia e promover os direitos dos cidadãos à livre expressão da sua religiosidade, é que o Código de Ética Profissional da(o) Psicóloga(o) orienta que os serviços de Psicologia devem ser realizados com base em técnicas fundamentados na ciência psicológica e não em preceitos religiosos ou quaisquer outros alheios a esta profissão. [...]

Se as(o) psicólogas(o) exercerem a profissão declarando suas crenças religiosas e as impondo ao seu público estarão desrespeitando e ferindo o direito constitucional de liberdade de consciência e de crença.

O Código de Ética Profissional das(o) Psicólogas(o) cita: [...]

Art. 2º – À(o) psicóloga(o) é vedado:

b) Induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais;

Esse Código de Ética em vigor foi construído a partir de múltiplos espaços de discussão sobre a ética da profissão, suas responsabilidades e compromissos com a promoção da cidadania. O processo ocorreu ao longo de três anos, em todo o país, com a participação direta das(o) psicólogas(o) e aberto à sociedade. Seu objetivo primordial é garantir que haja um mecanismo de proteção à sociedade e à profissão, no intuito de garantir o respeito às diferenças, aos direitos humanos e a afirmação dos princípios democráticos e constitucionais de um Estado laico. [...]

A Psicologia como ciência e profissão pertence à sociedade tendo teorias, técnicas e metodologias pesquisadas, reconhecidas e validadas por instâncias oficiais do campo da pesquisa e da regulação pública que validam o conjunto de formulações do interesse da sociedade. Os princípios e conceitos que sustentam as práticas religiosas são de ordem pessoal e da esfera privada, e não estão regulamentadas como atribuições da Psicologia como ciência e profissão.

Finalizamos esse posicionamento declarando que o CFP iniciará uma série de atividades de debate sobre a relação entre Psicologia e religiosidade, com vistas a contribuir com o debate público da categoria e da sociedade frente a esse tema, objetivando explicitar que não somos contrários a que os profissionais tenham suas crenças religiosas e sim que devemos zelar para que estes não utilizem suas crenças, de qualquer ordem, como ferramenta de atuação profissional.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Retirado de: <[http://www.pol.org.br/pol/cms/pol/noticias/noticia\\_120228\\_001.html](http://www.pol.org.br/pol/cms/pol/noticias/noticia_120228_001.html)>. Acesso em: 28 de fev. 2012.

## V - REDES DE PODER SOBRE O EROTISMO ENTRE BIOCORPOS FEMININOS ALÉM DAS QUATRO PAREDES

Segundo Chauí (1999), a sociedade brasileira não é percebida como estruturalmente violenta, pois a violência real é ocultada por vários dispositivos jurídicos e sociológicos. Através destes dispositivos, as desigualdades e exclusões econômicas, sociais e culturais, o autoritarismo que regula todas as relações sociais, a corrupção como forma de funcionamento das instituições não são consideradas violências, assim como a intolerância religiosa, sexual e política, o racismo, o sexismo e a homofobia. Entretanto, a mídia, os meios de comunicação, as instituições formais e informais e as relações cotidianas produzem e reproduzem essas formas de violência diariamente.

De acordo com Silva (2010, p. 132), isso se dá devido uma ideologia sobre a qual se alicerça a vida contemporânea – o *individualismo*: autodesenvolvimento, a autorrealização, a autossatisfação. Segundo a autora, esses modos de produção das subjetividades tornam as relações interpessoais fluidas e inconsistentes, com ausência de responsabilidade e solidariedade coletiva, comportamentos pouco altruístas e dificuldades de se colocar no lugar do outro, carecendo de valores éticos. Assim, se por um lado essa produção de modos de subjetivação contemporâneas pautada na valorização do indivíduo (individualismo) nos torna pessoas mais autônomas, também nos torna pessoas menos solidárias e, portanto, menos respeitosas com a diferença e a diversidade.

Para tratar do desrespeito, discriminação e violência homofóbicas além dos muros privados da família, ilustrarei tal temática falando sobre o assédio, pois é a forma como podemos traduzir as principais situações de exclusão vivenciadas pelas participantes da pesquisa no cenário público. Eribon (2008) questiona se a vida dos dissidentes da heterossexualidade não é inteiramente definida por um assédio moral permanente, direto ou indireto, um assédio presente em todas as situações da existência. Moreira (2010) diz que, atualmente, verificam-se nas relações interpessoais índices alarmantes de assédio moral. Este termo surgiu dos estudos sobre o ambiente de trabalho entendido, segundo a lei nº 13.288/2002, como “todo tipo de ação, gesto ou palavra que atinja, pela repetição, a auto-estima e a segurança de um indivíduo, fazendo-o duvidar de si e de sua competência, implicando em dano ao ambiente de trabalho, à evolução da carreira profissional ou à estabilidade do vínculo empregatício”.

O assédio moral é uma forma de violência não apenas exercida no ambiente de trabalho, mas em qualquer lugar onde existam relações interpessoais. Ocorre geralmente de forma silenciosa, repetida e prolongadamente, não podendo ser considerado como tal um fato isolado. Mesmo que

saibamos dos recorrentes atos de violência pontuais e isolados acometidos contra pessoas dissidentes da heteronormatividade que engordam os índices de agressões e assassinatos de dissidentes sexuais e dissidentes de gênero no Brasil, acredito que o assédio possa ser bastante ilustrativo dos processos de exclusão na vivência do erotismo dissidente, pois nem sempre é possível saber ou suspeitar da dissidência erótica (como se suspeita no caso de pessoas que apresentam estética e performances dissidentes de gênero), mas quando se conhece a pessoa em seu dia-a-dia, em suas inter-relações. Portanto, o assédio moral pode ser reconhecido em vários contextos grupais: nas escolas, nos cursinhos, nas relações de bairro, nos condomínios residenciais, nos clubes, nos locais de trabalho, nos asilos de idosos, nas Forças Armadas, nas prisões, nos grupos religiosos, de dança, de estudos (SILVA, 2010).

A forma de assédio moral mais conhecida, e assunto de grande debate no cenário atual é o *bullying*, que geralmente foca o contexto escolar. Tal como na sociedade, a criança e o adolescente na escola e nos primeiros meios grupais vão aprender a se relacionar com pessoas estranhas, diferentes, com outros costumes, em níveis igualitários, superiores ou inferiores de *status*, de conhecimento, de educação, de condição financeira etc.. Também são contextos onde se depararão com pessoas que carregam estigmas, e lidarão com elas sem a proteção ou tutela de pais e outras pessoas com quem formaram vínculos afetivos que vieram se produzindo desde o nascimento. E são nesses espaços grupais, nos quais as interações se dão inicialmente entre verdadeiros estranhos, que se observa que o assédio moral cresce de forma quase epidêmica, classificado por pesquisadores americanos como um conflito global (FANTE, 2005), que traz mudanças à formação psicológica, à personalidade, ao caráter emocional e sócio-educacional das pessoas que o presenciam, o acionam, ou são atingidos por ele.

Portanto, o estudo do fenômeno *bullying* será usado como disparador do entendimento dos processos de exclusão social sobre a dissidência erótica, visto que em geral são os espaços educacionais os primeiros espaços públicos de socialização dos dissidentes da heteronormatividade de impacto homofóbico porque é comum que as pessoas comecem a se dar conta de sua diferença durante o período letivo da infância ou da adolescência. Podemos entender principalmente a escola, mas também outros espaços de socialização infantis e juvenis, como uma representação institucionalizada e simplificada dos contextos sociais mais amplos, como a comunidade, os meios laborais, os governos e suas regulamentações que regem o Estado e a sociedade em geral com seus costumes, tradições e idealizações que atravessam seus membros pressionando-os a modos de subjetivação e existências homogeneizantes.

### 5.1. Assédio moral: *bullying*, *mobbing* e *cyberbullying*

O *bullying* é definido por Fante como “o desejo consciente e deliberado de maltratar uma pessoa e colocá-la sob tensão; termo que conceitua os comportamentos agressivos anti-sociais, utilizado pela literatura psicológica anglo-saxônica nos estudos sobre o problema da violência escolar” (FANTE, 2005, p. 27), e, como qualquer violência, pode ser manifestado das formas: verbal, física, material, psicológica, moral, sexual e virtual.

De acordo com Silva (2010) e Fante (2005), o *bullying* é um fenômeno antigo, mas passou a ser cientificamente estudado apenas na década de 1970, na Suécia, se espalhando em pouco tempo para os demais países escandinavos, preocupados com a violência entre estudantes e suas consequências no âmbito escolar. Apenas em 1982, com o suicídio de três crianças entre 10 e 14 anos, no norte da Noruega, caso no qual as investigações concluíram que as motivações estavam nos maus-tratos a que foram submetidas por seus colegas de escola, iniciou-se uma campanha de combate efetivo ao *bullying*. Esta campanha foi realizada pelo Ministério da Educação da Noruega, iniciando estudos sobre este fenômeno que avançaram pela Europa e América. Muitos países já definem o *bullying* como um problema de saúde pública (SILVA, 2010, p. 14). É um problema endêmico nas escolas de todo o mundo, e temos, atualmente, vários exemplos de casos trágicos que ocorreram pela ação do *bullying*, muitos tendo inspirado a criação de filmes e documentários.

Moreira (2010) fala que quando o assédio moral ocorre no ambiente de trabalho, é conhecido como *mobbing*. Fante (2005) esclarece que a raiz inglesa *mob* refere-se a um grupo grande e anônimo de pessoas que geralmente se dedicam ao assédio, sendo *mobbing* o termo utilizado para caracterizar uma situação na qual uma pessoa, sozinha ou em grupo, ridiculariza outra. Moreira (2010) diz que o criador do termo *mobbing*, Heinz Laymann (1932-1999), o utiliza para se referir ao assédio moral nas empresas e o termo *bullying* para os contextos escolares. Silva (2010, p. 146) esclarece que:

Apesar de a dinâmica comportamental ser a mesma tanto no *mobbing* quanto no *bullying*, convencionou-se utilizar este último termo para definir o abuso de poder que ocorre em ambientes escolares, enquanto o primeiro designa a mesma situação corrida no âmbito laboral. O *mobbing*, ou assédio moral, é um fenômeno antigo, existe desde que as primeiras relações de trabalho surgiram.

Nesta pesquisa, o que será considerado aqui, especificando as relações de assédio moral, é que a situação de opressão não ocorre em uma hierarquia estrutural própria do ambiente (chefe-

subordinado/professor-aluno), mas em uma hierarquia produzida pelo próprio ato opressivo – o *bullying* (darei preferência para o uso deste termo). Tal como Fante (2005, p. 29) aponta, é uma “desigualdade entre iguais”. Não há prévias relações hierárquicas assimétricas, ou abuso de poder. Ocorre entre pessoas que deveriam ter o mesmo *status* dentro de uma instituição (entre colegas de estudo ou trabalho) com o uso de um estigma para a inferiorização de alguém. E faço esta analogia justamente porque, no âmbito da sociedade mais ampla, todos deveriam ser iguais, seja como cidadãos dignos de direitos civis garantidos, seja como seres humanos dignos de respeito e reconhecimento.

Moreira (2010, p. 29) fala que “muitas brincadeiras e apelidos se automatizam, caem na normalidade ou na banalidade, porque o assediado ou o *bullinado* não reage, mas sofre internamente”. De acordo com o autor, no *bullying* ocorrem processos como de pré-conceitualizar, discriminar, menosprezar, intimidar, culpabilizar (buscar as vítimas como bodes expiatórios e culpados por situações negativas, justificando seu estigma como a causa), desqualificar, segregar, disseminar rumores desagradáveis e desqualificantes, investir olhares intimidatórios e atemorizantes, e atitudes corporais, gerando e alimentando a violência. O *bullying* ocorre de forma direta e indireta (FANTE, 2005), sem motivos evidentes. Suas causas são, muitas vezes, vistas de forma limitada e contextualizada, traduzidas como ocorrências advindas de fatores econômicos, familiares ou pessoais, sem levar em conta uma análise mais ampla de relações de poder. Na verdade, o *bullying* é uma manifestação da violência que impregna as relações humanas, dissemina preconceitos, e está intrinsecamente relacionada ao desrespeito à diferença, perpassada por dimensões culturais, sociais, históricas, políticas e psicológicas.

Ainda, podemos chamar de *cyberbullying* aquela situação de violência que se estende além do espaço físico da instituição, atingindo um espaço virtual, ocorrendo entre conhecidos que frequentam um espaço em comum. Segundo Silva (2010, p. 126), as violências cometidas nos meios cibernéticos, ou virtuais, são aquelas em que os agressores que se utilizam de instrumentos da *internet* e tecnologias da área da informação e de comunicação fixa e móvel (*e-mails, blogs, fotoblogs, fotoshop, torpedos, Skype, Orkut, MSN, YouTube, Twitter, MySpace, Facebook* etc.). Esses instrumentos têm um incomensurável efeito multiplicador instantâneo da agressão, pela velocidade em que os dados podem ser passados, e pela enorme quantidade de pessoas atingidas, além de permitir o anonimato ao agressor.

No fenômeno do *bullying*, os envolvidos podem ser caracterizados como: agressores (também conhecidos com *bullies*), vítimas (ou *bullinados*) e espectadores (ou testemunhas). O



*bullying* atinge crianças, adolescentes e adultos, e suas vítimas são aquelas pessoas que carregam uma marca, um estigma: “qualquer coisa que fuja do padrão imposto por um determinado grupo pode deflagrar o processo de escolha da vítima do bullying” (SILVA, 2010, p. 38). As vítimas dificilmente relatam a alguém as agressões sofridas, por vergonha de se exporem e exporem seu estigma, por medo de represálias dos agressores, ou por receio de serem novamente agredidas pelos responsáveis ou por aqueles que poderiam interceder (pais, professores, patrões, delegados).

As vítimas do *bullying* sofrido na infância e adolescência podem assumir os efeitos dessa violência em seus modos de subjetivação até a vida adulta (como vimos nos casos de homofobia “interiorizada”), decorrendo disso baixa autoestima, dificuldades nos relacionamentos interpessoais e com seus parceiros, assim como inibições intelectuais, afetivas e emocionais, podendo propiciar o desenvolvimento de sintomatologias psicossomáticas, de transtornos mentais e de psicopatologias graves (FANTE, 2005). Algumas “extravasam suas angústias e suas dores no álcool, nas drogas e na delinquência” (FANTE, 2005, p. 25), e outras chegam a protagonizar infelizes tragédias e massacres em resposta ao *bullying* sofrido<sup>118</sup>. Segundo Silva (2010, p. 68), nesses casos, as vítimas canalizam:

[...] de forma auto-destrutiva, toda a sua agressividade, tanto a naturalmente produzida em seu interior (necessária para a autoafirmação e enfrentamento da vida) quanto a que lhe é imposta pela agressão de terceiros. O resultado final dessa triste história costuma ser quadros de isolamento, adoecimento psíquico e, dependendo da predisposição biopsicológica de cada indivíduo, de quadros psicóticos, de suicídio e homicídio.

Em contrapartida, o agressor experimenta a sensação de consolidação de suas condutas autoritárias, supervalorizando a violência. Por sorte, podemos considerar que muitas vítimas possuem uma capacidade grande de resiliência, que é, segundo Silva (2010), a habilidade de transformar a dor, o sofrimento e as mágoas em superação e transcendência. López (s.d., p. 7) explica sobre a capacidade de algumas pessoas gerarem resiliência após situações traumáticas:

A resiliência, termo que provém da física e da engenharia civil e que foi adaptado posteriormente pelas ciências sociais se definiria como a ‘capacidade de um material de retornar a sua forma original depois de ser submetido a uma pressão deformadora’. Esta habilidade para enfrentar com êxito ao estresse e aos eventos adversos procede da interação de diversos elementos na vida da criança como

---

<sup>118</sup> Para referências, ver Fante (2005), pp. 20-26 e pp. 40-44, e os filmes “Bowling for Columbine” – Tiros em Columbine, EUA, 2002 e “Elephant”, EUA, 2003.

(Kumpfer et al, 1998<sup>119</sup>): o temperamento biológico e as características internas, especialmente a inteligência; o temperamento da criança e o local de controle interno; a família e o ambiente da comunidade na qual vive e, o número, intensidade e duração de circunstâncias estressantes ou adversas pelas quais a criança tem passado, especialmente em tenra idade<sup>120</sup>.

Júlia (19), por exemplo, mostrou no correr da pesquisa uma transformação potencial. Aos últimos encontros, ela relatou com assumiu a vontade de potência em um enfrentamento de uma situação de discriminação homofóbica que vinha sofrendo dos colegas no cursinho que frequentava, falando diante dos colegas e da professora sobre o preconceito sofrido, exigindo respeito.

Em segundo lugar, como coparticipantes do *bullying*, há os espectadores, que são aqueles que testemunham as ações dos agressores contra as vítimas, tendo um papel fundamental no funcionamento da agressão:

É simplista pensar que a maior parte dos envolvidos somente assiste a esse espetáculo cruel, em um misto de resignação – frente a uma forma de violência banalizada –, e o temor de ingressar, como vítima, nesse triste palco. Segundo vem se percebendo, as testemunhas influenciam diretamente na inibição ou estímulo ao agressor. E nesse sentido, é importante que os programas de prevenção ao *bullying* tenham esse grupo como um dos principais públicos-alvo. (ALBINO; TERÊNCIO, 2010, p. 8)

Os espectadores podem ser ativos, que são aqueles que “manifestam ‘apoio moral’ aos agressores, com risadas e palavras de incentivo” (SILVA, 2010, p. 46) ou podem ser espectadores passivos, que são os que “assumem a postura de medo absoluto de se tornarem a próxima vítima” (SILVA, 2010, p. 45). Em relação a estes últimos, no caso do *bullying* homofóbico, a perversidade está também no fato de que a homofobia atinge quem tenta ser solidário com aqueles que são vítimas dela. Sobre isso basta lembrar que os espectadores somos todos nós que cotidianamente assistimos a cenas de violência (sexismo, machismo, racismo, homofobia etc.). Muitas vezes, até encorajamos a violência (piadas sobre homossexuais, negros, mulheres etc.), ou simplesmente não

---

<sup>119</sup> KUMPFER, K., SZAPOCZNIK, J., CATALANO, R., CLAYTON, R.R., LIDDLE, H.A., McMahon, R., MILLMAN, J., ORREGO, M.E.V., RINEHART, N., SMITH, I., SPOTH, R.; STEELE, M. *Preventing substance abuse among children and adolescents: Family-centered approaches*. Rockville, MD: Department of Health and Human Services, Center for Substance Abuse Prevention, 1998.

<sup>120</sup> Versão minha do original em espanhol: “La resiliencia término que proviene de la física y de la ingeniería civil y que fue adaptado posteriormente a las ciencias sociales se definiría como, ‘capacidad de un material de recobrar su forma original después de someterse a una presión deformadora’. Esta habilidad para afrontar con éxito el estrés y los eventos adversos proceden de la interacción de diversos elementos en la vida del niño como (KUMPFER et al, 1998): el temperamento biológico y las características internas, especialmente la inteligencia; el temperamento del niño y el locus de control interno; la familia y el ambiente de la comunidad en la que vive y, el número, intensidad y duración de circunstancias estresantes o adversas por las que ha pasado el niño, especialmente a temprana edad”.

fazemos nada. Continuamente variamos modos de ignorar tais crueldades ou rendermo-nos à impotência nestes espaços e raramente criamos vias singulares de lutar contra a violência perpetrada sobre o outro.

E finalmente, aqueles que exercem o *bullying*, apresentam as seguintes características: “não apresentam motivações específicas ou justificáveis. [...] os mais fortes utilizam os mais frágeis como meros objetos de diversão, prazer e poder, com o intuito de maltratar, intimidar, humilhar e amedrontar suas vítimas” (SILVA, 2010, p. 21). Os agressores são tanto meninos como meninas, e o que diferencia neste aspecto é que as agressões realizadas pelas meninas são indiretas, baseando-se em mexericos e intrigas, como espalhar rumores ou promover exclusão social, enquanto os meninos são mais diretos (utilizam a força física). Segundo Abramovay, Castro e Silva (2004, p. 180) em uma pesquisa realizada em 14 capitais brasileiras, “ressalta-se que os jovens do sexo masculino, em qualquer capital analisada, rechaçam com maior intensidade o homoerotismo. Por exemplo, em Porto Alegre, enquanto 42% dos rapazes indicam tal preconceito, no caso das moças, baixa para 13%”. Albino e Terêncio (2010, p. 6) também confirmam que a maioria das pesquisas revela que os meninos vitimizam mais que as meninas, além de se utilizarem mais da agressão física e verbal, enquanto as meninas, por seu turno, usariam mais a agressão indireta relacional.

Geralmente os atos de *bullying* são coordenados e comandados por um líder, que consegue induzir aqueles que lhe são mais íntimos a escolherem um bode expiatório. Os admiradores do agressor reiteradamente repetem suas condutas. Ele impõe sua autoridade e é, para os admiradores, modelo de identificação. Também é seguido por outros colegas como estratégia de defesa, para não se tornarem a próxima vítima ou ser banido do grupo. De acordo com Silva (2010, p. 115-116), na maioria das vezes, o líder do grupo não é “quem espanca a vítima, mas induz os meninos que necessitam de aceitação da turma a fazer o serviço sujo, recrutando garotos que se submetem a cometer agressões”. Diante disto, pode-se aludir que essas pessoas seguem o líder diante do temor de serem considerados anormais ou seguem o líder para canalizar a violência que, sozinhos, não emprenderiam contra a pessoa estigmatizada, o que também mascara o medo de ser anormal. Quanto maior a insegurança em relação à sua “normalidade”, maior a violência – o que nos mostra que o agressor (tanto o que comanda como o que atua) é, na verdade, um covarde.

Para Silva (2010, p. 57), “temos que ter em mente que o transtorno de conduta (também conhecido como delinquência) não é algo passageiro, mas um transtorno grave, de difícil controle, caracterizado por um padrão repetitivo e persistente de condutas anti-sociais”. Vemos que, no futuro, as crianças e adolescentes que foram *bullies* na fase escolar se tornam adultos que não

apresentam comportamento e mentalidade em acordo com o esperado de alguém que passou por uma educação ética e cidadã, demonstrando nítida predisposição ao desrespeito e à impulsividade. A autora complementa dizendo que:

São ‘adultos’ infantilizados que apresentam ações e reações carregadas de aspectos hedonistas (de prazer individual e imediato) e narcisistas, que se contrapõem de forma explícita a um universo adulto, no qual obrigações, deveres e responsabilidades devem estar em harmonia com os direitos individuais e coletivos. (SILVA, 2010, p. 65)

Segundo Silva (2010, p. 113), “para os pesquisadores, a quantidade de jovens que se tornarão adultos violadores de regras sociais básicas para a boa convivência e/ou francamente delinqüentes é bastante representativa”. Vemos que os pesquisadores do *bullying* (FANTE, 2005; JUNQUEIRA, 2009; SILVA, 2010, MOREIRA, 2010 e ALBINO; TERÊNCIO, 2010) concluem que raramente existe uma justificativa razoável do algoz para a realização do assédio moral e outras formas de violência sobre a diferença percebida. E existiriam motivos para a prática destas violências que não a perversidade do agressor, visando à manutenção de seu *status* de superioridade para si mesmo ou para os outros (vítimas e expectadores)?

Muitas pessoas chamam o *bullying* de “brincadeiras próprias da idade”. Se humilhações, gozações, ameaças, imputação de apelidos constrangedores, chantagens e intimidações são consideradas brincadeiras, devemos entender por que esta banalização da violência ocorre. “Crueldade? Um certo prazer em provocar sofrimento ao outro? Ou uma maneira de denunciar que algo não lhe anda bem?” (FANTE, 2005, p. 16). E no que o sistema heteronormativo se relaciona com esta situação?

Talvez o que “não anda bem” com o ser humano seja justamente esta imposição de normas sobre os sexos, os gêneros, os desejos, as práticas, sexuais, seja a produção de limitação de vida e de ressentimentos, que produz a incessante necessidade de comprovação de uma “normalidade” que nunca será alcançada. Tal como Miskolci (2002/2003, p. 124) afirma:

A normalidade não é imposta; ao contrário, seu poder se assenta na sedução do indivíduo com promessas de saúde, felicidade, longevidade e beleza. Essas promessas sedutoras aprisionam-nos em um dispositivo de eterno exame e correção, pois ser normal é um ideal inalcançável que frustra, passo a passo, aqueles que o perseguem.

## 5.2 Homofobia e o direito à crueldade: modos de subjetivação perversos

A forma como a homofobia é manifesta a partir do assédio moral e de atos de violência homofóbicas mais pontuais nos impulsiona a percorrer um pouco aqui sobre as perversões. Diferentemente de Freud (1905/1989b), que focou seu trabalho em perversões sexuais que hoje podemos ver como formas diversas (outras versões) de vivenciar a sexualidade (como o sadomasoquismo, o fetichismo e a dissidência da heterossexualidade), falaremos das perversões no sentido de “traços perversos”, mais especificamente, de *modos de subjetivação perversos*. Apontarei, então, a perversão não na pessoa dissidente sexual em sua constituição psíquica – como pontuava Freud – mas na pessoa homofóbica como o agente perverso (cruel) das relações de discriminação e violência perpetradas contra dissidentes da heteronormatividade.

Mesmo que a abordagem teórica deste trabalho não se afine com o conceito “constituição psíquica” como entendida pela Psicanálise, pois vemos a subjetividade como atravessada constantemente pelo social, portanto contingente e mutável, acho conveniente, resumidamente, apenas lembrar como foi conceituada a perversão de acordo com a versão freudiana. Segundo Freud (1905/1989b), de modo compacto, os três modos do que ele chama de constituição psíquica são formados a partir das defesas primárias que, pela Psicanálise, são consequência do complexo de castração<sup>121</sup>: a neurose, que tem como defesa primária a repressão; a psicose, que tem como defesa primária a rejeição; e a perversão, que tem como defesa primária a recusa. Ainda segundo a Psicanálise, as defesas primárias ocorrem inconscientemente, na infância, e nelas está a origem da formação de sintomas. Foi conforme o caráter psíquico da manifestação desses sintomas que Freud distinguiu as neuroses, as psicoses e as perversões.

Sem querer especificar muito sobre a teoria psicanalítica, o que queremos lembrar aqui é que, no caso das perversões, o que é recusado na infância não encontra um substituto na formação de sintomas e a perversão permanece ativa ou latente. A perversão, segundo a Psicanálise, é um

---

<sup>121</sup> Freud (1905), em sua teoria heterocêntrica e falocêntrica, dirá que é a partir da visão dos genitais femininos que a criança passa a crer na castração, pois tendo o pênis como sexo da referência genital, acredita que a mulher perdeu o seu, ou seja, foi castrada. No caso dos meninos, ocorre o medo de perder seu pênis e, no caso das meninas, a crença de que o seu foi retirado ou que, um dia, o seu irá crescer. Há três resoluções inconscientes para esse conflito: a aceitação do conflito que levará a criança ao Complexo de Édipo seguindo para um desenvolvimento que Freud chama de normal; a repressão do conflito, que causará a neurose; a rejeição do conflito, que originará a psicose; e a recusa do conflito, que originará a perversão. Na recusa, é como se na visão do genital feminino, a criança recusasse a aceitar que o pênis não está lá. A imposição do externo, da realidade, é recusada, é como se não tivesse ocorrido, passando a valer a lei interna. É por isso que os sintomas perversos expressam-se na relação com o mundo exterior, ou seja, nas relações sociais e interpessoais. Freud leva em conta os genitais para falar da castração, mas, rompendo com o falocentrismo freudiano, podemos pensar em castração sob diversas experiências da vida infantil, e não apenas relacionada à genitalidade fálica.

distúrbio narcísico, onde a pessoa se vê acima das normas e leis sociais, formais ou informais, bem como acima dos sentimentos e dos desejos de outras pessoas. Conforme Freud (1905/1989b) e a leitura de Valas (1997) sobre as perversões na perspectiva psicanalítica, a formação do sintoma incide sobre a relação da pessoa com o mundo externo, ou seja, nas relações sociais e interpessoais, não se restringindo à realidade interna. Assim, a relação do perverso com o mundo externo caracteriza-se por ignorar, subestimar e recusar quaisquer regulações (leis, regras, normas) inerentes às relações com outras pessoas.

A semelhança que vemos destas descrições sobre o perverso com o agente da homofobia talvez não seja mera coincidência. Segundo esta análise, o perverso não se torna perverso, mas mantém ativos seus traços de perversão da infância, quer dizer “a causa parece consistir em que a defesa ou não ocorreu antes de estar completo o aparelho psíquico, ou não ocorreu nunca” (FREUD, 1886-1899/1988, p. 286) (em resumo simplificado, mantém ativo seu egoísmo infantil), os quais não foram atenuados ou transformados com a ação de uma educação baseada na civilidade, no respeito, na produção de sensibilidades e no reconhecimento do outro.

Pensando em modos de subjetivação perversos, portanto, e para não ver a categoria *constituição psíquica* como fechada, é preciso entender o “normal” (não perverso) e o “patológico” (perverso) como um contínuo, tal como concluído por Georges Canguilhem (1943/2002) ao questionar os limites entre o normal e o patológico. O autor defende a sua tese ao suscitar e discutir se o estado patológico seria apenas uma modificação quantitativa de seu “correlato” (o estado “normal”), e quais seriam as ciências que se encarregariam da definição do normal e do patológico. Diferente do que a ciência positivista do século XIX apontava – que a relação entre normal e patológico se dava através de uma variação quantitativa entre situações posicionadas dentro de uma margem de “normalidade” ou mudanças de intensidade sobre aquilo que se considera saudável – Canguilhem (1943/2002) propunha uma variação qualitativa vinculada à noção de *continuum*.

Além disso, para Canguilhem (1943/2002), as particularidades do patológico apenas poderiam ser apreciadas na relação da pessoa com o seu meio, outrossim, levando em consideração fatos, o momento histórico-cultural no qual é formulada, a influência da ciência da época a respeito do assunto etc.. Assim, problematiza como a ciência médica transformou conceitos descritivos e teóricos em ideais biológicos e as práticas de normatização dos conceitos, apresentando o conceito de *normativo* de acordo com a filosofia. O autor destaca, por fim, que na verdade não há uma ciência do normal, mas uma ciência das situações e das condições consideradas normais. Ou, seja, a depender da concepção de saúde, também passa a ser relativa à concepção de patológico. Diante

disto, os limites entre o normal e o patológico tornam-se imprecisos, pois o que é considerado uma patologia em um determinado contexto, em outro poderá ter um sentido diverso.

Como exemplo, em alguns países, a agressão ou mesmo o assassinato de dissidentes sexuais são aceitos socialmente e estão dentro dos limites da lei, ao passo que as mesmas atitudes são punidas legalmente como crime homofóbico em muitas sociedades que reconhecem a legitimidade da experiência erótica entre pessoas de mesmo biocorpo (JUNQUEIRA, 2009) (o mesmo ocorre, por exemplo, no caso de mulheres adúlteras). E não se trata apenas de uma questão legal – a sociedade é subjetivamente organizada desta forma. Em um caso, a dissidência erótica seria a patologia, e o ato de assassinar os dissidentes uma condição normal, enquanto noutra sociedade, o ato de assassinar os dissidentes que é seria considerado reprimível, crime, anormal e até patológico. Ou seja, uma agressão poderia ser considerada como ação perversa relativamente ao grau de sensibilidade em relação à pessoa humana de cada contexto.

Segundo Miskolci (2002/2003, p. 109), “o que se qualifica de normal não é um dado natural e evidente, antes o resultado de discursos e práticas sociais. A normalidade tem uma história, é algo que foi construído num processo longo e complicado”. Em Émile Durkheim (1858-1917) se encontra um processo já iniciado por Auguste Comte (1788-1857) – a ambição de criar uma ciência social a partir do modelo das ciências naturais (MISKOLCI, 2002/2003).

Segundo Foucault, a influência das ciências biológicas sobre as humanas no século XIX se deve ao fato de que, ao abordarem a vida de grupos e sociedades, e até a vida ‘psicológica’, essas ciências não pensaram na estrutura interna do ser humano, mas sim na bipolaridade médica do normal e do patológico. Essa tendência geral a classificar como patológicos estados de inconformidade revela uma classificação moral e legal de um saber que se constitui pela negação das diferenças individuais. (MISKOLCI, 2002/2003, p. 116)

Da mesma forma que Deleuze e Guattari em *O Anti Édipo*<sup>122</sup> vão criticar a psicanálise por ter amarrado a potência disruptiva da descoberta das produções do inconsciente ao mito unificador do Édipo (WEINMANN, 2002), também podemos julgar que a produção (de modos de subjetivação) da perversão também não precisa ser amarrada ao processo fálico de castração tal como Freud (1905/1989b) propôs. Gomes (2003) diz que é preciso colocar o falo em xeque, mesmo perdendo a razão moderna, deixando-se diluir na indefinição e nas incertezas, pois o “gozo canalizado para o genital será demasiadamente limitado” (GOMES, 2003, p. 292), impedindo a capacidade do corpo de experimentar prazer. Pra a autora, é preciso “um outro referencial, uma

<sup>122</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

espécie de não-identidade que traz a possibilidade de inventar e criar sua própria sexualidade, uma via de singularização” (GOMES, 2003, p. 276). Como vimos, Guattari e Deleuze têm uma premissa de que a produção desejante é multiplicidade pura, não podendo ser redutível à unidade. É o eu moderno (ego) que busca essa reterritorialização neurótica em busca de síntese, identidade, e unidade, reduzindo o desejo ao romance familiar.

É por isso que falo de *modos de subjetivação perversos* ao invés de uma *estruturação psíquica perversa*. Segundo a perspectiva deste trabalho, é mais adequado dizer que esses modos de subjetivação que estão no social produzem modos de existência de formas diferenciadas e em múltiplos níveis de intensidade, pois participativos de redes complexas e amplas de poder-saber-prazer. Não terá relação apenas (ou mesmo nem será relacionado) com a “visão da mulher sem pênis nos primeiros anos da infância, descobrindo-a castrada”, mas com a visão de qualquer diferença, seja a cor da pele, as poses, os gestos, as performances, bem como as atitudes nas relações entre as pessoas no meio social, no correr de toda a existência e a forma como vivenciamos tais encontros.

Diante disto, darei preferência em falar em homofobia relacionada a modos de subjetivação perversos, não considerando uma estruturação psíquica perversa fixa, mas uma produção de subjetividades perversas que seria mais bem entendida como uma certa “aderência” ou “conformação” aos processos normatizadores da sexualidade que têm a heterossexualidade como ferramenta normativa e a homofobia como seu efeito de controle restritivo. É o que está em circulação nas relações de poder-saber-prazer – o desrespeito, a discriminação, a organização do social dentro de determinadas hierarquias e ordens do que se considera normal, sadio, santificado, correto etc., produzindo processos de exclusão. Sincronizando esse modo de entender a subjetivação com a Psicanálise de Freud (1905/1989b), essa “aderência” perversa faz parte da constituição normal vigente, o que ele vai chamar de disposição perversa polimorfa, que se desenvolve com a maturação, podendo ser sublimadas ou fixadas, de acordo com o autor e, assim fonte de várias virtudes ou qualidades perversas na idade adulta. Se para Freud essa disposição é original (natural) do ser humano, na perspectiva deste trabalho, ela é uma produção que se inicia desde tenra idade, e tanto em uma interpretação teórica quanto na outra, quanto maior a civilidade, a ética, a introspecção do que chamamos de humanidade (o respeito com o outro e a consideração recíproca), menores são os sintomas perversos, ou seja, menor é o comportamento homofóbico.

Ainda, segundo a Psicanálise, o que vai diferenciar as perversões dos outros dois modos de constituição psíquica (neurose e psicose) é que, na perversão, os sintomas não são motivo ou sinal



de sofrimento psíquico e tampouco são vividos pelas pessoas que exibem os sintomas sob o estigma de patológico (FREUD, 1905/1989b; VALAS, 1997). Em termos gerais, em nossa sociedade, o homofóbico não sofre por expressar homofobia. É, em realidade, exaltado e se sente superior ao fazê-lo.

Essa violência sobre as pessoas que vivenciam a dissidência erótica pode ser mais bem elucidada quando lembramos o que Nietzsche (2009) fala da relação devedor-credor da humanidade antiga. Segundo ele, na promessa de pagamento de uma dívida, caso o devedor não tivesse algo material para restituir ao credor, ele ainda tinha a opção de pagar com algo que ainda “possuísse”, como seu corpo, sua mulher, ou até mesmo a vida:

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa - a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *‘faire le mal pour le plaisir de le faire’*<sup>123</sup> o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o ante gozo de uma posição mais elevada. Através da ‘punição’ ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à ‘autoridade’, poder ao menos *vê-la* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. (NIETZSCHE, 2009, p. 22)

Segundo o autor, “também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores” (NIETZSCHE, 2009, p.25). Deste modo, em analogia, o credor, para nós, seria a sociedade heteronormativa que cobra de todos os seus membros a vivência da heterossexualidade. Caso tal lei não seja respeitada, o infrator passa a ter um débito com essa sociedade (essa família, essa religião, essa organização etc.), devendo “pagar” por este insulto/erro/descompromisso com a norma sexual. Nietzsche (2009, p. 22) fala que “*fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer” e questiona se “no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura”. Portanto, nas análises aqui realizadas, os guardiões da heteronormatividade (credores) sentem-se no direito à crueldade “reparando” a ofensa que julgam ter sido empreendida contra a sociedade (o débito) causado pelos dissidentes (devedores) colocando-os como inferiores/subjugando-os.

<sup>123</sup> “Fazer o mal pelo prazer de fazer”.

O ato de agredir um dissidente sexual ou de gênero (espancá-lo, humilhá-lo, apontá-lo, constrangê-lo) está justamente no fato de que o seu sofrimento e sua dor torna-se a compensação para a dívida/ofensa. O “dano” é “pago” pela satisfação íntima de se sentir superior àquele que ousou “ofender” (no caso da pessoa dissidente sexual, se pretender igual aos que vivenciam a heterossexualidade). Assim, “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano” (NIETZSCHE, 2009, p. 23). Lembremos o que foi debatido na conceituação da palavra homofobia e sua inadequação. Ao agir de acordo com a homofobia, a pessoa não sente “fobia”, não está com medo do homossexual. Está em pleno gozo de sua suposta superioridade – trata-se de um sistema de cobrança normativa e de prazer. O homofóbico exerce o papel de cobrador e superior.

Uma cena bastante ilustrativa do uso do outro dissidente sexual para o prazer individual e egoísta é na Narrativa de Alexandra (20), na qual a colega, supostamente heterossexual, mantinha Alexandra iludida em uma paixão (que por sua vez, apaixonada, enaltecia a primeira), sugerindo um possível envolvimento sem nunca corresponder à Alexandra, mantendo-a à mercê de sua atenção e manipulação, submentendo-a à torturantes situações de humilhação.

Ainda, podemos pensar que a motivação do agressor esteja na tentativa constante de mostrar-se adequado à heteronormatividade, na tentativa de comprovação da masculinidade no caso dos homens e da feminilidade no caso das mulheres, expressando desprezo às dissidências. Ou seja, o agressor fica na luta constante pela garantia de seu próprio *status* de normalidade (e superioridade diante da visão hegemônica) a partir da humilhação dos outros, na própria insegurança de não ser “normal”. Segundo Castañeda (2007, p. 146):

A homofobia preenche várias funções importantes nos heterossexuais. Legitima sua própria orientação sexual; faz-lhes sentir que seus valores morais e seus costumes sexuais são naturais e até mesmo superiores; permite a eles se sentirem orgulhosos de sua masculinidade ou feminilidade. Sejam ou não felizes em suas relações amorosas, desfrutem ou não de sua vida sexual, pelo menos têm a satisfação de sentir ‘normais’. A homofobia tem como função primordial, portanto, ‘normalizar’ a heterossexualidade e lhe dar um verniz de superioridade moral que, talvez, não existisse em outra situação. Mas ela também tem uma outra função essencial: permite ao heterossexual negar em si próprio qualquer desejo homossexual.

A perversão parece entranhar as instâncias de subjetivação de modos e por agentes diferentes. É a isso que me refiro quando falo sobre modos de subjetivação perversos. Eles estão (e permanecem) em todos nós coletivamente, em diferenciados níveis, e são valorados como mais ou

menos ou nada cruéis a depender do contexto, sociedade e momento histórico, tal qual a normalidade e a anormalidade. Assim, não podemos considerar a homofobia uma patologia no sentido clínico do termo, da mesma forma como não é possível considerar os três quadros nosográficos freudianos (neuroses, psicoses e perversões) como entidades estanques. Freud já tinha ciência disto quando apontou que não é raro encontrar no que ele chama de psiconeuroses, muitas das “pulsões perversas”: “Ao demonstrar as moções perversas enquanto formadoras de sintomas nas psiconeuroses, aumentamos extraordinariamente o número de seres humanos que poderiam ser considerados perversos” (FREUD, 1905/1989b, p. 160). Ainda:

Na vida sexual de cada um de nós, ora aqui, ora ali, todos transgredimos um pouquinho os estreitos limites do que se considera normal. As perversões não são bestialidades nem degenerações no sentido patético dessas palavras. São o desenvolvimento de germes contidos, em sua totalidade, na disposição sexual indiferenciada da criança, e cuja supressão ou redirecionamento para objetivos assexuais mais elevados — sua ‘sublimação’ — destina-se a fornecer a energia para um grande número de nossas realizações culturais. (FREUD, 1901-1905/1989a, p. 53-54)

Os modos de subjetivação perversos parecem ter terreno fértil em um contexto de impunidade legislativa generalizada e são de difícil caracterização por sua invisibilidade ou difícil “diagnóstico”, exatamente por ser tão relativa a depender de seu contexto. Tomemos uma escola onde é frequente a violência homofóbica, onde alunos, professores e outros funcionários da instituição escolar realizam cotidianamente comentários, chacotas e piadas sobre a dissidência erótica, onde não são tomadas medidas preventivas ou corretivas em casos de agressões e violências a pessoas dissidentes da heteronormatividade, porque a violência é “justificável”. Neste contexto, a homofobia não é considerada um ato perverso, e menos ainda patológico, como uma patologia social, mas é considerada normal. É como se fosse possível criar uma “meta-lei”, pois a transgressão se faz dentro da lei.

Deste modo, a consideração de um ato como perverso ou não se encontra dentro do *continuum* já mencionado por Canguilhem (1943/2002) que é relativo à própria relação entre o normal e o patológico produzida como resultado de discursos e práticas sociais. E a violação nas relações sociais e interpessoais não se situa apenas no ramo do legal, mas em todas as leis humanas, seja do sistema judiciário, executivo (as leis formais) como do sistema cultural, familiar e individual (as leis informais). Envolve, então, a ética, pois depende do grau de consideração (como igual, como digno, como humano) que as pessoas implicadas têm em relação às outras pessoas, em uma

verdadeira capacidade de empatia, pois a classificação de modos de existência normais ou anormais se assenta “não na racionalidade, antes na projeção de medos coletivos em determinados indivíduos” (MISKOLCI, 2002/2003, p. 121) e em complexas relações de poder-saber-prazer.

Os modos de subjetivação perversos podem ser produzidos e vivenciados de formas diversas, e a discriminação e violências homofóbicas são apenas um caminho para sua manifestação. Isto é, a violência homofóbica é apenas usada como justificativa para a expressão de modos de subjetivação perversos, que podem ser incentivados e corroborados pelo universo hegemônico ou ser humanizado ou civilizado em processos singularizadores, a depender do contexto onde ocorre a manifestação homofóbica, na ocorrência de novos encontros e produção de novas sensibilidades.

Fante (2005) fala que o agressor do *bullying* talvez aja dessa forma por ter sido essa a única forma que lhe foi ensinada a lidar com as inseguranças pessoais, buscando, com isso, reconhecimento, autoafirmação e satisfação pessoal. A autora conclui dizendo que esses comportamentos “devem-se à carência afetiva, à ausência de limites e ao modo de afirmação de poder dos pais sobre os filhos, por meio de ‘práticas educativas’ que incluem maus-tratos físicos e explosões emocionais violentas” (FANTE, 2005, p. 61). Ou seja, diante do estigma do outro, os agressores provavelmente foram ensinados a agir de modo discriminatório e violento como forma de lidar com sua insegurança diante da diferença. Deste modo, agindo agressivamente, é reconhecido e se auto-afirma como “normal”, obtendo a satisfação prazerosa de sentir-se com tal. A autora ainda diz que tudo isso ocorre devido à “ausência de modelos educativos humanistas, capazes de estimular e orientar o comportamento da criança para a convivência social pacífica e para seu crescimento moral e espiritual” (FANTE, 2005, p. 62).

Depende dos adultos (e instituições) educaram seus filhos/membros, crianças, adolescentes e jovens, para diluírem seus modos de subjetivação perversos em uma ética de humanidade e cidadania. Porém, é questionável se pais, dirigentes religiosos, educadores e outros responsáveis, guiados por discursos homofóbicos, teriam essa condição e capacidade de educar para uma vida democrática, pois, muitas vezes, produzem e reproduzem constantemente violências homofóbicas, no mínimo invisibilizando a dissidência erótica ou tratando tal experiência com escárnio ou repugnância. De acordo com Moreira (2010) os pais e responsáveis iniciam o processo de criação do assédio moral com seus filhos por comodismo – se tornando ditatoriais agindo com intimidação e ameaça em casos de indisciplina, ou por negligência – aqueles que se dizem democráticos,

“deixam os filhos à revelia, quando estes ainda não têm maturidade suficiente para assumir determinadas responsabilidades” (MOREIRA, 2010, p. 75).

Junqueira (2009, p. 180) diz que algumas pessoas “parecem acreditar que crenças e atitudes homofóbicas sejam produtos de recônditas manifestações do psiquismo”, assim, se cogita falar que a homofobia é “natural” ou “intrínseca” ao ser humano, pois todos os seres humanos carregariam traços perversos presentes em seu psiquismo, provenientes de um estado de manifestação narcísica “perdoável” porque a maioria das pessoas da sociedade vivencia a heterossexualidade.

Diante disso, é de se questionar por que os adultos parecem ter os preconceitos mais arraigados que as crianças, se é na infância que o egocentrismo é acentuado. Tal como afirmam Guattari e Rolnik (1996), a criança se infantiliza a partir do contato com o mundo adulto. As crianças conseguem não ser infantis por um tempo, enquanto não sucumbem a essa produção de subjetividade normatizada. Para os autores, uma função da economia de subjetivação na qual vivemos é a infantilização, que pode ser entendida como o ato de deixarmos que os outros (as instituições, as tradições, a moral, as pessoas em posições de poder etc.) tomem decisões por nós e rejam nossas vidas:

Pensam por nós, organizam por nós a produção e a vida social [...] consideram que tudo o que tem a ver com coisas extraordinárias – por exemplo, o fato de falar e viver, o fato de ter que envelhecer e morrer, de ter que morrer – não deve perturbar nossa harmonia [...] A infantilização – por exemplo, das mulheres, dos loucos, de certos setores sociais ou de qualquer comportamento dissidente – consiste em tudo o que se faz, se pensa ou se possa vir a fazer ou pensar seja mediado pelo Estado. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 41-42).

A homofobia é uma prática de exclusão que se baseia em redes bastante complexas de poder-saber-prazer que não pode ser resumida a uma mera atitude de egoísmo da infância das crianças, ou uma patologia justificável e “natural”. Neste sentido, a homofobia não é “das crianças”, mas, sim, “infantil”. Lembremos a irmãzinha de Aimée quando, após uma investigação, flagrou a irmã beijando a namorada no quarto:

*‘O que que você acha que você viu?’ ‘Eu acho que eu vi a Fabíola beijando a Aimée.’. Aí ela falou assim: ‘E pra você? É estranho?’. Aí ela pegou e balançou a cabeça que não, e aí minha mãe contou: ‘A Fabíola não é só amiga da Aimée, a Fabíola é namorada da Aimée’, e não sei o quê. ‘Ah, legal! Então você é minha... é minha...’, e ficou procurando o nome. Aí a Fabíola falou: ‘Cunhada.’, ‘É. Ah, legal.’. E saiu brincando.*

Para a menina de 7 anos, os biocorpos, os sexos, os gêneros eram indiferentes na relação da irmã. Sua investigação insistente estava na descoberta de um segredo, e não no segredo “em si”. E ao descobrir o segredo, sua preocupação estava em saber nomear a qualidade familiar da namorada de Aimée, nomear a relação entre ela (criança) e Fabíola (cunhada), e não pensou sequer em nomear a relação entre as duas garotas (Aimée e Fabíola) como se marca um estigma (homossexual). Sobre isso, podemos aferir que é possível que seja mais fácil educar e ensinar conceitos de ética, respeito pela diferença e diversidade àqueles que não apresentam enraizamentos de crenças, valores, experiências, verdades hegemônicas em seus modos de subjetivação. Isso nos faz concluir que, se desde os primórdios da educação as crianças e os jovens aprendessem a lidar com a diferença, e mais especificamente em relação à diferença de gênero e de sexualidades, menos desrespeito e violência estariam presentes na sociedade como um todo no futuro.

Miskolci (2002/2003, p. 110) afirma que, “em suma, a individualidade, por caracterizar-se por um afastamento da média é facilmente qualificada de patológica”. Sobre isso, podemos novamente problematizar se o significado de saúde seria necessariamente oposicional à doença ou patologia, mas, diante da ciência Psicológica, resignificar saúde psicológica como o oposto de sofrimento psicológico – quem sofre não é o dissidente da heteronormatividade por sua dissidência, mas o homofóbico (seja ele dissidente ou não) por sua homofobia ou pela homofobia dos outros perpetrada sobre ele. Afinal, se nem as fisiologias do corpo funcionam de modos tão similares, estando intermediadas pelo emocional das pessoas, os processos de subjetivação alteram-se profundamente de pessoa a pessoa.

### 5.3. O despreparo para educar frente à homofobia

Em 1995 o governo brasileiro lançou os “Parâmetros Curriculares Nacionais” nos quais o tema da “Orientação sexual” (traduz-se Educação Sexual) é entendido como tema transversal que deveria ser abordado em todas as disciplinas. Contudo, quando a discussão é realizada, os parâmetros se inscrevem em um modelo de educação sexual marcado pela biologia com foco na prevenção à DSTs e HIV/AIDS e gravidez na adolescência, sendo a temática da diversidade sexual e da homofobia marginal ou ausente (NARDI, 2010). Em 2004, também foi lançado pelo governo o programa “Brasil sem Homofobia”, que tem como proposta capacitar os profissionais da educação à promoção do respeito à diversidade sexual. Editais foram lançados e projetos realizados, alguns de caráter bastante inovador e transformador, porém, ainda muito pouco foi feito diante de toda a amplitude que necessita de transformação.

Inicialmente, podemos dizer que essa necessidade decorre do despreparo dos educadores. De modo abrangente, de acordo com as pesquisas de Fante (2005), os professores e coordenadores de grupos ainda não sabem desenvolver práticas de prevenção e enfrentamento à violência nas escolas. Por isso, observa-se “excessiva permissividade por parte de professores e dirigentes das escolas, os quais tendem a tratar tais atos de violência como corriqueiros e sem maior importância” (ALBINO; TERÊNCIO, 2010, p.13), ou sendo cúmplices de tais práticas. “Cabe ressaltar ainda que os professores não receberam formação para desenvolver ações educativas relacionadas à sexualidade” (NARDI, 2010, p. 158). Despreparados, geralmente respondem às vítimas de violência (quando estas têm coragem de contar o que lhes ocorre) que revidem ou que ignorem o fato. Assim, restam às vítimas três alternativas: evadir da escola; suportar e sofrer em silêncio os ataques recebidos; reproduzir em outros colegas a violência sofrida.

Junqueira (2009) assinala pesquisas feitas em diversas capitais brasileiras durante Paradas do Orgulho LGBT<sup>124</sup> que mostraram que pessoas que vivenciam o erotismo dissidente apontam a escola como um dos piores espaços institucionais de mais marcada manifestação homofóbica. Além da indiferença ou resistência em enfrentar o problema da discriminação homofóbica, aciona-se a invisibilização proposital das pessoas dissidentes sexuais e de gênero no contexto escolar de modo a preservar os quadros de hegemonia masculina e heteronormatividade.

---

<sup>124</sup> CARRARA, Sérgio; RAMOS, Sílvia. *Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004*. Rio de Janeiro: Cepesc, 2005; CARRARA, Sérgio et al. *Política, direitos, violência e homossexualidade: Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – São Paulo 2005*. Rio de Janeiro: Cepesc, 2006; PRADO, Marco Aurélio M.; RODRIGUES, Cristiano Santos; MACHADO, Frederico Viana. *Participação, política e homossexualidade: 8ª Parada GLBT de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 2006.

Peres (2005) já nos alertou que as pessoas que subvertem fortemente as normativas de identidade de gênero (como as travestis e as(os) transexuais, só para citar exemplos identitários) em geral acabam por abandonar a escola aos primeiros sinais de discriminação sobre sua estética e performance de gênero. Porém, em relação à suposta “ausência” de dissidentes sexuais no contexto escolar, Junqueira (2009) questiona se a escola seria um lugar seguro para esses jovens assumirem publicamente sua dissidência erótica, portanto, se seria este um local em que se sentiriam seguros e acolhidos. E mesmo que jovens dissidentes sexuais não se assumissem na escola (pois sabemos que o fazem, e cada vez com mais frequência), e estivessem na invisibilidade, o autor ainda questiona se apenas as coisas visíveis e imediatas no cotidiano dos alunos devem ser debatidas, visto que existem frequentes elaborações e predisposições de aspectos estigmatizantes que engatilham mecanismos discriminatórios nas escolas e em quaisquer outros grupos de pessoas.

Silva (2010) fala que quase todas as denúncias de violência escolar provêm de instituições públicas, onde a tutela do Estado é direta, o que provavelmente não quer dizer que ocorra mais situações de violência neste contexto, mas sim que os casos ocorridos nas dependências das escolas particulares são abafados. Infelizmente, geralmente o que se vê é a negligência institucional escolar atuando neste sentido.

Segundo a pesquisa de Abramovay, Castro e Silva (2004), os professores reconhecem que existem preconceito e discriminação homofóbica na escola. Contudo, alguns declaram que esses só se dariam nas relações entre alunos, negando a vigência desses nas interações entre professores e alunos. As autoras relatam vários modos de esses educadores lidarem com a homofobia, dentre eles a tentativa de banalizar os fatos ocorridos, omissão de debate sobre assuntos, quando muito pregando uma abstrata tolerância, assumindo-se uma implícita não aceitação. Muitos professores desempenham uma convivência não assumida com discriminações, ou considerando que o dissidente sexual não deve deixar transparecer sua dissidência erótica, mantendo-se num óbvio armário, ou chegando a culpabilizar a vítima, ou seja, dizendo que os jovens que se conduzem em uma forma de vivência do erotismo não tida como padrão tendem a se autodiscriminar, se isolando. Ainda, há os professores que reconhecem que não sabem como lidar com a homofobia, consequência da heteronormatividade que os captura e os constitui:

Alguns professores comentam que, apesar de abordarem a questão da homossexualidade pelo lado do respeito humano, é bastante difícil lidar com o assunto, pois os alunos sempre levam para a brincadeira. Já outros assumem uma postura de distanciamento e assim de cumplicidade passiva com a violência contra jovens tidos como homossexuais – *cada um é, pode ser como quiser* ou como um



tema que não é de sua alçada. Dessa forma, omite-se o debate sobre assuntos que são engendrados por preconceitos e discriminações, quando muito pregando uma abstrata tolerância, em que cada um poderia ser o que quisesse, quando, na prática, não é isso que ocorre. (ABRAMOVAY; CASTRO; SILVA, 2004, p. 184)

Além disso, Abramovay, Castro e Silva (2004, p. 184) afirmam que “há, entre jovens, maior censura e autocensura em relação à homossexualidade feminina”. No caso das participantes desta pesquisa, aquelas de mais idade, Milla (48), Helena (46) e Carla (42), não relataram sobre qualquer forma de discriminação homofóbica durante suas experiências letivas, ou porque eram mesmo extremamente discretas em relação aos seus desejos e relacionamentos homoeróticos ou porque ainda não haviam se permitido vivenciar tal desejo. Bárbara (30) entra nesta última lista. Além disso, como relataram na época em que estavam na escola, década de 1970 a 1980, mesmo que existissem colegas ímpares que assumiam sua dissidência erótica no ambiente escolar, isso era um assunto do qual não se debatia (“*professor nem tocava no assunto!*”) e, portanto, pelo menos entre elas, a dissidência erótica não era usada como ferramenta de manifestação de assédio moral ou violência nos âmbitos infantis e juvenis. Como era assunto velado para todos, era velado até mesmo para criticar ou discriminar. Claro que não podemos dizer o mesmo em relação aos meninos. E isso também não significa ausência de homofobia sobre a dissidência erótica feminina. Primeiro, porque o fato de serem extremamente discretas em relação ao seu erotismo ou não terem se permitido vivenciar experiências eróticas com uma pessoa de mesmo biocorpo possa estar justamente no fato de já perceberem que seus desejos e sentimentos tinham um sentido negativo para as pessoas ao seu entorno, e que se os revelassem, seriam reprimidas ou punidas de algum modo. Segundo porque a invisibilização de uma forma de existência dissidente da heteronormatividade é apenas uma das formas de expressão da homofobia que, no caso da dissidência erótica feminina, e também uma questão de gênero.

Contudo, a partir da década de 1990, com a emergência e visibilidade de novas formas de existência nos diversos interiores do Brasil, possibilitadas pelas ações políticas do Movimento Homossexual iniciadas da década de 1980, uma reação homofóbica surgiu conjuntamente. Todas as participantes que chegaram a expressar seus modos de existência dissidentes da heteronormatividade no ambiente escolar ou em outros grupos durante a adolescência e juventude sofreram por homofobia. A mais velha delas, Solange (34), na vizinhança e na escola, foi chamada de macho-fêmea e: “*Ô sapatão! Ô filha do demônio! Ô filha da puta. Tá faltando um pinto aí pra você!*” e agredida até fisicamente. Rafaela (27), que simplesmente não se relacionavam com rapazes no período escolar, era cobrada pelas colegas e se tornou motivo de piadas. Ela justificava

que não *ficava* com nenhum garoto sob pretextos morais religiosos: “*poderia ficar muito falada. [...] Isso daí é coisa de garota fácil*”, assim, optou por sofrer assédio por um conjeturado moralismo religioso, que por homofobia. E aquelas participantes que, mesmo durante a infância e/ou adolescência, ultrapassavam as barreiras de gênero impostos para seus biocorpos, seja no modo de se vestir ou em comportamentos e atividades masculinas, foram estigmatizadas, sendo claramente chamadas de ‘sapatão’, ou, no mínimo, de ‘estranhas’ (Júlia (19), Alexandra (20), Aimée (23), e eu (29)).

Entre as participantes, vemos também outros modos de discriminação ocorrer nos ambientes grupais devido à evidenciação ou suposição da dissidência erótica, como o isolamento e segregação, como ocorreu Júlia e sua namorada no grupo de jovens religioso, e com Aimeé e sua amiga Poliana, ao se assumirem para o time de futebol feminino na escola. Também vemos os modos diferenciados de tratamento, apontamentos irônicos, indiretas, comentários feitos ao pé do ouvido subtendendo-se serem sobre o dissidente da heteronormatividade e comentários gerais feitos em voz alta feitos em público de forma a alcançar a atenção de outras pessoas, buscando constrangimento para pessoa dissidente sexual ou de gênero. Ademais, a vida amorosa do dissidente sexual podia se tornar assunto público, objeto de deboche e divertimento ou diretamente ser anunciada com o intuito de provocar exclusão e crítica, como fez o ex-namorado de Júlia. A estratégia de defesa era a reclusão ou o revide verbal e físico, o que diminuía as ofensas, ou, ainda, em uma atitude potencial de vida e orgulho, no ato de assumir-se diante do coletivo o que, de algum modo, promovia a possibilidade de relações mais sinceras e/ou o silenciamento das ofensas por uma reação mais embativa da pessoa dissidente, visto que, como vimos, quando imersos em um universo de transparência, perdemos a capacidade de nos envergonhar (ASSADI, 2010).

Ainda, algumas participantes, mesmo assumidas, eram constantemente cobradas pelas colegas de ter um namorado, eram incitadas a encontros e possibilidades românticas e eróticas com outros rapazes, e os próprios rapazes insistiam em encontros e possibilidades eróticas com elas. Finalmente, podemos dizer que o ambiente universitário da UNESP foi um local com menor frequência de expressões homofóbicas (nas outras universidades da cidade as participantes não se assumiram ou não relataram nada a respeito). As participantes que frequentaram este espaço relataram que, mesmo que houvesse uma discriminação encoberta e pontual, manifestar a homofobia não era algo bem visto. Assim, a discriminação não ocorria de modo claro e francamente direcionado, de modo que a UNESP se tornava aparentemente um espaço mais arejado para experimentações e questionamentos sobre as sexualidades dissidentes.

De acordo com Fante (2005) e Silva (2010), a maioria dos jovens vítimas de assédio e outros modos de violências reluta em falar abertamente sobre o assunto, o que se agrava no caso da homofobia, devido ao despreparo dos responsáveis (profissionais da educação e pais e mães). Esse é um significativo diferencial entre a homofobia e outros tipos de discriminação, como a discriminação por deficiência física ou mental, obesidade ou raça, só para citar algumas. Neste último caso, por exemplo, ao sofrer uma agressão devido à cor da pele, em geral, filhos e filhas negras(os) são acolhidas no seio familiar, que vão fortalecer a autonomia e produzir modos de subjetivação que se baseiem na positivação das qualidades da raça, das tradições culturais, da beleza e ensinando modos de enfrentamento da discriminação e não sendo exigidos que se tornem brancos ou que ajam como brancos. No caso da discriminação por homofobia, as vítimas ou temem contar que foram agredidas e sofrem em silêncio temendo a reação dos pais, ou são discriminadas mais uma vez quando a família é notificada que foram vítimas de agressão homofóbica, culpabilizando-as, recriminando-as ou até agredindo-as por serem, supostamente serem ou “comportarem-se” como dissidentes sexuais. Raros são os casos em que a vítima é acolhida pelos pais em um quadro de aceitação da dissidência erótica e é muito frequente que lhes sejam pedido que “ajam” como heterossexuais.

Quando são as crianças e adolescentes atores e vítimas de assédio moral ou violência, quem responde são os responsáveis pelos envolvidos. Segundo o artigo 232 do Estatuto da Criança e do Adolescente, é prevista pena de seis meses a dois anos para quem “submeter criança ou adolescente sob sua autoridade, guarda ou vigilância a vexame ou constrangimento”. Quando os filhos relatam aos pais a violência sofrida na escola, os pais devem “comunicar o fato à direção escolar e exigir que busquem informações sobre os programas que estão sendo desenvolvidos em outras escolas e comunidades para se combater o bullying” (FANTE, 2005, p.78). Fante (2005) e Silva (2010) dizem que, quando a escola não toma providências em relação ao fato, ou quando “a postura dos agressores é resistente e/ou francamente transgressora” (SILVA, 2010, p. 167), deve-se procurar o Conselho Tutelar, e nos casos mais graves, deve-se também chegar à ocorrência policial.

Em relação ao assédio moreal virtual ou *cyberbullying*, no qual o agressor fica na maioria das vezes anônimo, “hoje já é possível rastrear os autores [...], o que deve ser feito com a ajuda de peritos policiais especializados em informática” (SILVA, 2010, p. 130). De acordo com Silva (2010, p. 139-140):

No Brasil, caso o *cyberbullying* seja praticado por maiores de idade e configure crime, cabe ação penal privada (por exemplo, para processar criminalmente o

agressor que pratique crimes contra a honra, como calúnia, difamação a injúria<sup>125</sup>), e ação penal pública (para processar criminalmente o agressor que pratique crime de ameaça<sup>126</sup>, por exemplo). Entretanto, se as condutas forem praticadas por menores de 18 anos, caberá ao Ministério Público (com atribuição na Vara da Infância e da Juventude) pleitear ao juiz competente a apuração do ato infracional. Este, por sua vez, poderá aplicar as medidas socioeducativas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Quando o agressor é menor de idade, são os pais que respondem aos atos de violência de seus filhos. De acordo com o artigo 104 do ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente e o artigo 228 da Constituição Brasileira, os menores de 18 anos são inimputáveis e sujeitos a medidas especiais previstas em legislação especial. “Se o autor for maior de 12 anos, o caso poderá ser levado à Justiça, e o juiz determinará se a punição consistirá em advertência, ou em prestação de serviços à comunidade” (FANTE, 2005, p.78).

O mesmo procedimento pode ser feito caso a agressão ocorra em outros contextos dos quais as vítimas participam. O professor, gerente, coordenador, ou colega de escola ou trabalho, que presencia situações de assédio e outras formas de violência deve se dirigir ao responsável pela vigilância do que ocorre nas dependências do estabelecimento. Cabe à autoridade máxima do ambiente realizar uma sindicância interna e tomar as decisões necessárias sobre as condutas e os procedimentos que devem ser adotados. Todavia, no caso de assédio moral no ambiente de trabalho, pessoas que vivenciam o erotismo dissidente temem denunciar quaisquer agressões sofridas devido ao receio de serem demitidos, mais uma vez discriminados, ou devido à omissão jurídica e despreparo dos profissionais da justiça (delegados, escrivães, juízes e policiais). Lembremos o que ocorreu com Rafaela (27) e Laura ao buscar auxílio da polícia, quanto à perseguição e ameaças homofóbicas que sofreram dos pais da primeira. Na delegacia, a própria delegada e escrevente consideraram coerente a ação dos pais de Rafaela, justificada pela inconformidade de eles terem uma filha dissidente da heterossexualidade.

Geralmente, se observa desinformação dos profissionais da educação, relutância em aceitação da existência da homofobia nas escolas, omissão e comodismo de colegas, profissionais e pessoas ao redor das situações de violência. Fante (2005), Silva (2010) e Moreira (2010) sugerem diversos programas e ações educativos que buscam eliminar a violência nas escolas, como a criação de programas preventivos e ações combativas nos casos já instalados, a criação de Ouvidorias dentro das instituições, capacitação para a identificação, o diagnóstico, a intervenção, o

---

<sup>125</sup> Artigos 138, 139 e 140 do Código Penal Brasileiro.

<sup>126</sup> Artigo 147 do Código Penal Brasileiro.

encaminhamento adequado, sensibilização de professores e funcionários de instituições e Secretarias “no sentido de priorizar mais a preparação do seu pessoal nas competências humanas” (MOREIRA, 2010, p. 31). Fante (2005) lembra que os projetos solidários não podem ser meramente assistencialistas, mas devem promover um planejamento sistemático e político de modo a produzir multiplicadores. A inclusão implica na convivência com a diversidade, e não no apagamento dela.

Contudo, Fante (2005, p. 113), em sua obra, ainda peca com a heteronormatividade, quando sugere que, caso um aluno seja chamado de “maricas” por ter mais amigas que amigos, umas das ações é “que procure também relacionar-se com meninos”. Se o assédio moral é de difícil tratamento, no caso da homofobia a situação é ainda mais complicada, visto que os preceitos heteronormativos estão inculcados nos ideais até das pessoas que se propõem ao combate à violência. Assim como os educadores temem tratar a temática da dissidência erótica em programas contra a homofobia no ambiente escolar, profissionais da Psicologia também ainda possuem muita resistência no estudo sobre o tema, e quando o fazem, muitas vezes ainda se pautam em perspectivas biologizantes, essencialistas, buscando uma explicação para as sexualidades dissidentes sem questionar criticamente a heteronormatividade.

Nardi (2010) fala, segundo experiências realizadas em escolas, que os(as) professores(as) capacitados(as) no tema da diversidade de gênero e sexual através de programas de combate à homofobia disseram ter tido um ganho pessoal para o enfrentamento do preconceito, mais que ainda sentiam-se receosos(as) em relação à intervenções nas suas escolas de origem. Esse receio se baseia no temor da suspeita de colegas de serem identificados como homossexuais por intervir no campo de combate à homofobia e em uma sensação de falta de informação. Por um lado, a produção de saber e posicionamento críticos dos professores promovidos por cursos de capacitação é anulada pela ameaça homofóbica da perda de *status* de normalidade pela solidariedade à diversidade. Por outro, realmente, a produção massiva sobre a heterossexualidade invisibiliza a informação sobre a dissidência erótica e, ademais, a própria ação da homofobia institucional colabora para esse obscurecimento da diversidade – as Delegacias de Ensino nem sempre, ou quase nunca, liberam os materiais sobre diversidade sexual e sobre políticas de enfrentamento à homofobia produzidos para professores e alunos.

Trabalhos de combate à homofobia no contexto escolar que têm sido realizados tratam de experiências pontuais, e “não existe uma difusão desta discussão no conjunto das escolas brasileiras” (NARDI, 2010, p. 157). A escola brasileira tornou-se apenas um lugar de cumprimento

de currículo e tarefas, e muito raramente são acionados dispositivos críticos sobre a vida e especialmente sobre as normativas.

Isso nos mostra que a falta de preparo para o trato com a temática da violência homofóbica nas instituições de ensino não está na simples incapacidade ou má formação dos educadores. Está sim em uma produção subjetiva muito mais complexa e constantemente aperfeiçoada sobre os gêneros, os sexos, e a sexualidade. E a escola é só o começo:

Os valentões não estão somente nas escolas. Eles podem ser encontrados em qualquer segmento da sociedade. Os bullies juvenis também crescem e serão encontrados em versões adultas ou amadurecidas (ou melhor, apodrecidas). No contexto familiar, os bullies crescidos e mais experientes podem ser identificados na figura de pais, cônjuges ou irmãos dominadores, manipuladores e perversos, capazes de destruir a saúde física e mental, e a auto-estima de seus alvos prediletos. No território profissional, costumam ser chefes ou colegas tirânicos, ‘mascarados’ e impiedosos. Suas atitudes agressoras (ou transgressoras) estão configuradas na corrupção, na coação, no uso indevido do dinheiro público, na imprudência arbitrária no trânsito, nas negligências com os enfermos, no abuso de poder nas lideranças, no sarcasmo de quem se utiliza da ‘lei da esperteza’, no descaso das autoridades, no prazer de ver o outro sofrer... Assim, o termo bullying pode ser adotado para explicar todo tipo de comportamento agressivo, cruel, proposital e sistemático inerente às relações interpessoais. (SILVA, 2010, p. 22)

A educação e a reflexão pedagógica, tanto na escola como em casa, deve ser baseada na temática na democracia, na consideração de todas as pessoas como sujeitos de direitos equivalentes, no bem-estar de todos, ou seja, na ética e na cidadania.

As participantes mais jovens da pesquisa não teriam experienciado discriminações homofóbicas na escola e outros espaços de socialização se fizessem como as outras participantes que viviam no sufoco do armário – tanto no armário social, de não exposição pública da sua diferença, como de um armário ainda mais subjetivo e perigoso, aquele que não permite o desejo ficar claro nem mesmo para a própria pessoa que o sente, fazendo-a rejeitá-lo, temê-lo, desprezá-lo ou envergonhar-se dele. Apesar de não sofrerem discriminações, permaneceriam no lugar da abjeção, do não-direito à existência pública, do não-direito à expressão de carinho, afeto e erotismo por sua parceira, do não-direito ao reconhecimento como são as pessoas que vivenciam a heterossexualidade, e não teriam uma visibilidade da dissidência erótica – o que possibilitaria novos encontros, possíveis parcerias e identificação com pessoas que vivem as mesmas experiências.

Schulman (s.d.) diz sobre as mudanças nas formas de encarar a violência e a responsabilidade que temos como cidadãos em proteger os membros de nossa sociedade. Ela faz uma comparação elucidativa:

Durante a minha infância, se você escutasse um vizinho ao lado espancando sua esposa, você não faria nada; não era considerado problema seu. Hoje todos nós sabemos que você deve ligar para a polícia. Todo mundo entende que você tem uma responsabilidade de intervir como cidadão – a intervenção de terceiros. E homofobia na família [ou em qualquer contexto] pode ser elevada a esse nível de entendimento, porque já temos a condição de reconhecimento de que certos tipos de abuso [...] necessitam de intervenção de terceiros. Assim, nos EUA se você é um professor e você vê uma criança abusada, você é obrigado por lei a relatar isso. (SCHULMAN, s.d.)<sup>127</sup>

O que Schulman quis dizer com isso é que as coisas só vão mudar, e concordo, quando aprendermos a ser mais solidários com as pessoas: quando as famílias aprenderem a se importar com seus membros dissidentes sexuais, também quando os amigos aprenderem a se importar com seus amigos dissidentes sexuais, quando os vizinhos aprenderem a se importar com os vizinhos dissidentes sexuais, e quando os próprios dissidentes sexuais começarem a se importar com outros dissidentes sexuais, e quando todos começarem a se importar com o modo como as pessoas homofóbicas se comportam e com o sofrimento das pessoas que são alvo de injustiças.

---

<sup>127</sup> Versão minha do original em inglês: “When I was a kid growing up, if you heard a next door neighbour beating up his wife, you wouldn’t do anything; it was considered not your business. Now everyone knows you are supposed to call the police. Everyone understands that you have a responsibility as a citizen to intervene – third party intervention. And homophobia in the family can be elevated to that level of understanding because we already have the precondition of recognition that certain types of abuse in families require third party intervention. So in the US if you are a teacher and you see a child abused, you are required by law to report it”.

## APONTAMENTOS FINAIS OU A BUSCA POR QUEERIZAR A VIDA

Conseguimos permitir-nos a transformar a vida em uma obra de arte? A criar uma estilística de existência? Os estudos sobre as artes sempre impulsiona-nos à busca do múltiplo, a disponibilizarmo-nos a vários afetos, afetações, sensações, aberturas, experimentações e experiências com a arte. Mas, e as afetações com a vida? Conseguimos pluralizar nossas experiências cotidianas? E no campo do erotismo, da sexualidade e das expressões de gênero, é possível encarar e deixar-nos afetar por figuras marcantes e vivências que escapolem do eixo e das regras, as quais sequer são nomeadas metodologicamente?

Acabamos por permitir a construção de nossa subjetivação extremamente aprisionada frente às linhas de possíveis diversas à heteronormatividade e tornamo-nos incapazes de assumi-las como imanente ao nosso desejo. É aversivo a muitas pessoas sequer pensar em uma simples experiência erótica com outra pessoa de mesmo biocorpo, mesmo que nisso se entreveja um prazer incomensurável – muitas vezes negado e temido de ser sentido. Os corpos são “incorporados” ou “encorpados” pelos padrões e profanar (pré)conceitos e evitar sacralizar rituais normativos é a proposta para fazer da vida uma obra de arte.

Haraway (1995, p. 15) nos diz que o conhecimento deve ser mais crítico e reflexivo em relação ao mundo, “em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contém”. A partir disso, não podemos ser inocentes em pensar, por exemplo, que as pessoas dissidentes das normativas são apenas vítimas de um sistema. Elas também reproduzem esse sistema, o que vemos claramente nos processos subjetivos da homofobia “interiorizada”, uma subjetividade dobrada e redobrada sobre o desejo dos dissidentes. Tal como afirma Haraway (1995, p. 23), “os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de uma reavaliação crítica, de decodificação, de desconstrução e interpretação. [...] As perspectivas dos subjugados não são posições ‘inocentes’”.

Neste sentido, ao longo deste trabalho, encontramos que entre as pessoas de biocorpo feminino que vivenciam o erotismo dissidente, um contexto onde a homofobia as subjuga, provocando grande sofrimento, é o familiar – visto que ainda é o espaço privado seu grande espaço de expressão. Elas ainda não estão de fato, como dissidentes sexuais, presentes no espaço público de modo contundente. A família, como guardiã das normativas de gênero e sexualidade se torna um potencial espaço de controle, dominação e opressão. E o fato de terem nascido de biocorpo feminino e, por isso, serem entendidas e criadas como pertencentes ao gênero feminino, faz eco nos



regimes de vulnerabilidades a que as participantes estão submetidas. Alguns modos de subjetivação que interpelam as pessoas de biocorpo feminino cotidianamente com o propósito de feminilização de seus corpos produzem efeitos psicológicos significativos na manutenção de sua subjugação. Acabam por não reivindicar espaços de expressão e autonomia na resposta sobre seu próprio erotismo. A feminilização as faz mais dependentes emocionalmente e as faz dar mais valor aos laços familiares vinculando-as a situações muitas vezes desprovidas de afetos positivos. Ademais, quando no período de adolescência, esta vulnerabilidade se amplia, pois jovens dissidentes sexuais e dissidentes de gênero, tanto de biocorpo masculino como feminino, por não estarem inseridos no mundo do trabalho, têm dificultados seu afastamento e superação de situações de discriminação e violência, especialmente aqueles ocorridos dentro do âmbito familiar: quando sofrem homofobia familiar, estão submetidos financeira e afetivamente àqueles que as agridem.

Por outro lado, não em uma atitude passiva, mas ativa, é essa mesma valorização dos vínculos familiares que faz com que essas pessoas que vivenciam o erotismo dissidente muitas vezes insistam na desconstrução da homofobia dos membros da família, especialmente em seus pais, provocando uma mudança no modo como encaravam o erotismo dissidente.

É possível que os dissidentes sexuais de biocorpos masculinos ou femininos, quando preparados para existir no território da masculinidade (não se submeter a humilhações, ter potência de argumentação com o outro e de imposição dos desejos e da opinião, e até agir com certa agressividade) acabem por se tornar mais preparados para lidar e resistir aos abusos nas relações sociais interpessoais ou íntimas, como na família. No entanto, quando desincentivadas essas expressões ditas masculinas e obrigadas a existir apenas no território da feminilidade, aderindo a subjetividades produzidas para o sobrepujamento de seus desejos, as pessoas dissidentes parecem se deprimir e aceitarem resignadamente a situação de discriminação em que vivem diariamente. Nada mais provável que, na busca por vivenciar seu erotismo, as mulheres dissidentes da heteronormatividade busquem alçar, portanto, espaços que socialmente são considerados masculinos, como pudemos observar nas Narrativas das participantes deste estudo.

Frequentemente, mulheres dissidentes sexuais não são violentadas nos espaços públicos devido à sua invisibilidade. Contudo, com as políticas de visibilidade atingindo os modos de subjetivação, pessoas que viveram suas juventudes dentro do armário e jovens que começam a experienciar o erotismo dissidente buscam, cada vez mais, o direito à expressão afetiva e erótica em público, assim como fazem os que vivenciam a heterossexualidade. Estas ações acabam por vir acompanhadas da reação homofóbica social tão policialesca como a que ocorre no âmbito familiar.

E é tanto no âmbito privado (família) como no público (rua, escola, trabalho) que observamos a efetuação de exclusões, discriminação e violências como expressão de modos de subjetivação perversos. Quando falo de modos de subjetivação perversos, tal como Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011) (lembrando Porcher<sup>128</sup>) fala, trata-se de um “déficit de reconhecimento múltiplo”, ou seja, o fracasso em reconhecer pessoas e outros seres vivos como alguém e não como coisa. É um déficit no “tornando-se-com”. Neste aspecto, seres viventes são considerados abjetos, não pertencentes à categoria de humano, não são “em si mesmos”, mas são sobre *função*, e não sobre *ser*. Assim, mulheres *são* em função dos homens, animais *são* em função de seu valor de mercado e consumo, e dissidentes da heteronormatividade *são* em função de atestarem a superioridade daqueles considerados “normais”. É um déficit, uma carência total de empatia, ou seja, a incapacidade de colocar-se no lugar daquele que lhe é diferente, olhar do ponto de vista dos discriminados e, finalmente, perceber que tais vítimas possuem capacidade de sentir e de sofrer. Tornar matável esses “seres que não são” é justificável dentro desse modo de reconhecimento e de consideração deficitário. Por isso, nossos animais de estimação não são matáveis – porque para nós eles são “alguém” e não “coisa”.

Entretanto, os dissidentes sexuais e de gênero surgem normativamente como algo, como coisa, como monstruosidades não humanas. Essa forma de reconhecimento só pode ser alterada com a instauração de micropolíticas, de revoluções moleculares, de singularidades, com a produção de novas sensibilidades. Os seres humanos precisam aprender a se reconhecer (e reconhecer outros seres) por meio de uma revisão dos valores, para o exercício ético de co-constituição de eventos reais de respeito para com a vida (HARAWAY; AZERÊDO, 2011).

Por isso a Teoria *Queer* busca uma metáfora sem representação, sem referente fixo. Todos são envolvidos no mesmo sistema heteronormativo, no mesmo dispositivo da sexualidade. E não podemos fechar os olhos para o “nós” – somos todos responsáveis pelas atrocidades humanas, somos responsáveis pelas misérias do mundo, inclusive pelas pedras que Solange recebeu na adolescência, pelas chantagens do ex-marido de Bárbara, pelos temores de Alexandra e Carla em relação aos seus próprios e inofensivos sentimentos, pela rejeição de Júlia pelos pais e colegas, pelo espancamento e quase enforcamento de Rafaela pelo pai, pelos insultos na rua, pela segregação, humilhação e violências que todas as participantes da pesquisa sofreram. Pois quando não fazemos nada, quando não nos posicionamos, quando nos calamus diante da dor do outro, estamos corroborando com todas as opressões, as subjugações e as exclusões. Devemos ter “vergonha por

---

<sup>128</sup> PORCHER, Jocelyne. *Cochons d'or: l'industrie porcine em questions*. Éditions Quae, Versailles Cedex, France, 2010.

ter havido homens para serem nazistas, vergonha de não ter podido ou sabido impedi-lo, vergonha de ter feito concessões” (DELEUZE, 1992, p. 213).

Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011) fala sobre políticas de direito à vida apontando para o respeito e a responsabilidade. Segundo a autora (HARAWAY; AZERÊDO, 2011, p. 400), “o respeito é uma prática sintonizada com a mortalidade; respeito não é uma coisa fácil, não é uma ideia abstrata”. Não se pode ser inocente em relação à complexidade do tornar alguém/algo matável. Porém, todos os dias pessoas são tornadas matáveis (em seus corpos e em seus modos de subjetivação) inclusive com crueldade e sob prazer do algoz.

Tornar matável seria perdoável? Seria perdoável acertar o rosto de um homossexual em plena Avenida Paulista em uma manhã com uma lâmpada fluorescente porque tal homossexual supostamente flertou com o agressor? É perdoável tornar matável uma lésbica estuprando-a sob o pretexto de torná-la heterossexual, ou seja, não-matável? É perdoável prender o filho ou a filha dentro de casa, vigia-lo, persegui-lo, controlá-lo e puni-lo por ele/ela querer encontrar-se com um(a) namorada(o) de mesmo biocorpo? É perdoável tornar matável sob o pretexto da heteronormatividade?

Haraway (1995), enfaticamente, sugere-nos posicionamento. Não é apenas não agir de modo homofóbico, não é apenas não violentar, não humilhar, não fazer piadas. É ser crítico e se posicionar; é permitir novos fluxos desejantes. Quando não falamos nada sobre a dissidência erótica, ignorando que isso seja parte da vida de muitas pessoas; quando não fazemos nada a respeito da homofobia que presenciamos, estamos sendo negligentes com o sofrimento do outro (filhos, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, ou verdadeiros desconhecidos). Por um lado, trata-se de legitimar, por outro, trata-se de não discriminar, buscar evitar a discriminação e, sim, defender as vítimas de homofobia. A respeito disso, pressupõe-se que a busca por aquisição de direitos e mudança social seja de responsabilidade apenas das pessoas dissidentes da heterossexualidade, acreditando-as serem as únicas atingidas pela homofobia. E mesmo que afirmemos que a responsabilidade seja de todos, ao menos as famílias de pessoas dissidentes deveriam se mobilizar em relação ao sofrimento de seus membros, ao invés de tolerá-los, visto que as pessoas, em geral, não apresentam solidariedade para com elas. Isto porque a homofobia atinge a todos, prejudica nossas relações com pessoas, com amigos e filhos, conosco mesmos em relação à nossa expressão de desejo, de estéticas, de performatividades, de identidade e modos de existência – independente da forma como vivenciamos nosso erotismo.

Apesar de todos os infortúnios elucidados nas Narrativas de histórias de vida das participantes, vislumbramos também momentos de felicidade, de prazer e de configuração de potência de vida surpreendentes. As conexões feitas por/com elas, com suas companheiras, amigos dissidentes das normativas da heterossexualidade, e outras pessoas com as quais eram possíveis diálogos sobre sua dissidência erótica, apresentaram vida vibrando, insistindo em existir, resistindo pela ética do desejo como vontade de potência. Obviamente que essas expressões da vida dissidente são acompanhadas pelo medo da perda: dos amigos, dos pais, a família, do emprego, da dignidade e, algumas vezes, da própria vida. E, infelizmente, na maioria das vezes, estas perdas, de fato, acontecem. Contudo, diante da perda, em geral, a vida não se finda, e os dissidentes passam por ela tornando-se mais fortes em relação a lesões abstratas, produzindo resistência em relação a adversidades. Sobre isso, posso mencionar uma frase muito interessante que já ouvi em um filme, que diz que “às vezes, quando você perde, você ganha”. E ganhamos outras possibilidades, cultivamos afetos e relações mais sinceras com novos amigos e a nova família que adotamos, e com os amigos e a família que permaneceram conosco independentemente da nossa diferença.

E mais, apesar das desventuras, vemos mudanças nos modos de subjetivação de personagens não dissidentes (ou supostamente não dissidentes), que compunham as histórias de vida das participantes. Em momentos especiais dos relatos, vemos personagens respeitosas para com a diferença, a multiplicidade, a dissidência erótica. Como exemplos, temos: a mãe de Aimeé, que desde a revelação da dissidência da filha já agia de modo não discriminatório, inclusive permitindo-se ter conversas abertas com a filha e com suas colegas de escola; a fala compreensiva da mãe de Carla quando viu a filha em sofrimento devido ao término do relacionamento com a namorada; tal qual o pai de Helena, respeitoso para com a vida conjugal da filha e preocupado com sua felicidade e bem-estar; o padre da paróquia da pequena cidade em que viveu Helena com sua companheira, falando para elas que apenas fossem felizes; os pais da namorada de Rafaela, acolhendo a filha e Rafaela como casal e protegendo-as; o avô de Alexandra posicionando-se diante da família favoravelmente ao apoio à neta, dizendo que, apesar de não achar a dissidência erótica ‘normal’, caso um neto dele fosse dissidente, preferiria pensar em sua felicidade e ficaria satisfeito com isso; as transformações maravilhosas de minha própria mãe no modo de olhar a minha vida no que concerne à minha dissidência erótica e tudo que a isto está relacionado; e, em todas as Narrativas, as diversas experiências de acolhimento, proteção, apoio, solidariedade, empatia, companheirismo e preocupação de amigos sinceros.

Segundo Deleuze e Guattari (1997), por toda parte onde há multiplicidade, há excepcionalidades, anomalias em relação a ela, as quais têm muitas posições possíveis e com as quais será possível fazer aliança para devir. O encontro com estes anômalos é o que permite a produção dessas mudanças nos modos de subjetivação. O anômalo é condição necessária ao devir, que é da ordem da aliança. Para Deleuze (1997), um devir é um entre-dois, não é nem o antes nem o depois, mas a fronteira ou a linha de fuga perpendicular aos dois. O devir constitui uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade, pois não é localizável, mas leva um algo para a vizinhança do outro algo.

A palavra ‘anômalo’ tem uma origem muito diferente de ‘anormal’ – que qualifica o que contradiz uma regra ou norma – enquanto que ‘a-nomalia’ designa o desigual, aquilo que permite a desterritorialização, ou seja, aquilo que está para traçar a linha, transbordar uma margem. O anômalo não é uma pessoa, nem um modelo, nem um sentimento familiar. O anômalo “é uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21), é um fenômeno de borda que abriga apenas afetos. Ao fazer uma relação de aliança com o anômalo, é possível contaminar-se com os afetos: vertigem, curiosidade, terror, atração, ânsia, etc., saindo da ordem, alcançando um espaço indiscernível, sem individuação, um espaço desestabilizador.

O anômalo bordeja uma multiplicidade e, pensando em multiplicidade humana, podemos entender o anômalo como tudo aquilo que está em fuga da “margem humana”, em quase desterritorialização do que é considerado humano – e não que ‘humano’ necessariamente seja apenas aquilo que é considerado, mas hegemonicamente sabemos que é categorizado humano aquilo que não é abjeto ou matável. Como Deleuze (1997) alude, em uma multiplicidade humana “eles reconstituem um familiarismo de grupo, ou até um autoritarismo, um fascismo de matilha”. Por isso, é preciso entrar em contato com o anômalo para criar novos sentidos sobre a multiplicidade que ele bordeja, sendo levado às vizinhanças da margem por meio do devir, nos contagiando, nos infectando no contato com o anômalo.

O encontro com o anômalo (os afetos não familiares que despertam na relação com o extraordinário) irrompe em produção de singularidades. A visibilidade e enunciação dos modos de existência dissidentes somadas às possibilidades de interlocução afetiva com pessoas que vivenciam a dissidência têm permitido este encontro, esta produção de modos de subjetivação singular. Isto é, o contato inter-relacional com a pessoa dissidente desemboca na possibilidade de criação afetiva positiva, o que, por sua vez, permite a aliança com o anômalo desencadeando a transformação e a

resignificação subjetiva diante da dissidência erótica. A partir do transbordamento sobre esta zona indiscernível, vizinha, marginal, é possível reconhecer o humano em seres afirmados hegemonicamente como abjetos e matáveis.

O reconhecimento de alguém como humano, como vimos, está não apenas na informação, não apenas no conhecimento da diversidade, não apenas em capacitações profissionalizantes ou simples formação acadêmica, não apenas na tolerância de suas existências, mas sim na produção de sensibilidades em relação à pessoa, que está justamente neste âmbito de singularização de aliança com o anômalo. Guattari e Rolnik (1996) já disseram que as pessoas se insensibilizam quando bloqueiam os potenciais de singularização, fazendo com que a experiência deixasse de funcionar como referência para a criação de modos de organização no cotidiano, portanto, ao aderir a processos normatizadores da subjetividade. Haraway (1995) também afirma que é preciso ser crítico e a favor da sensibilidade permitindo conversas não inocentes, ou seja, reeducar o afeto cultivando a capacidade de sentir e pensar *com* outros seres mortais, numa relação de empatia e respeito. E também Deleuze (1976) dirá que na experiência da vontade de potência, um espírito livre deve desobedecer ao já estabelecido por morais que promovem a negação da vida ao invés de sua expansão. Segundo o autor, é preciso criticidade para produzir novos modos de sentir.

O reconhecimento da pessoa como humano está justamente na desconstrução de sua categoria de abjeta e matável. Ver um ser como humano implica na capacidade de apreender este ser como um ser que sente, e que sente afeição e dor, que ama e sofre. A consideração de um ser como humano está no reconhecimento de sua capacidade de amar, assim como no reconhecimento de sua capacidade de sofrer. Vemos isso nos diversos exemplos de mães e pais que passaram a ver suas filhas por traz do estigma “homossexual” que estava em seus imaginários, geralmente, reconhecendo seus sofrimentos, em alguns momentos, por um amor perdido, como do caso de Carla ao se assumir para sua mãe. Ainda, no contato com as parcerias de mesmo biocorpo, a pessoa passar a reconhecer que o amor entre iguais é legítimo, como minha própria mãe em relação aos meus relacionamentos dissidentes.

Haraway nos fala sobre como o sofrimento dos seres vivos é contagiante e sobre como nós humanos hipocritamente buscamos acreditar que esse sofrimento não existe e negligenciamos-lo. Sofrer é contagiante, infectante, relacional, é uma prática de “se-tornar-com”. “O sofrimento constitui todos os seres num nó relacional” (HARAWAY; AZERÊDO, 2011, p. 403), não se trata de uma questão de sentimentalismo, mas de ontologia. É por negligência ao sofrimento que podemos comer carne e não pensar nos matadouros. Não suportaríamos observar os matadouros,

assim como não suportaríamos nosso bichinho de estimação sendo morto, descarnado e esquartejado. Só com este raciocínio conseguimos sentir como sofrer é relacional, é uma prática de “se-tornar-com”. A autora afirma que não se trata apenas de compaixão e minimização da dor e do sofrimento, mas de uma prática de viver e morrer junto, ou seja, emaranhada em respeito e consideração recíproca. O sofrimento que não é contagiante é o sofrimento silenciado, invisibilizado ou justificado.

Haraway (HARAWAY; AZERÊDO, 2011) diz que as políticas de direito à vida deveriam apontar para o respeito e a responsabilidade, mas apontam para a inocência. Ou seja, estão relacionadas à moral, e não à ética. A moral pode ser eventualmente revista pela ética, porque a moral é variável com o tempo e com a cultura. Chauí (1999) diz que para uma pessoa ser virtuosa, é preciso que ela seja ética, e para um ato ser ético é preciso que seja livre, consciente e responsável. Por isso esse estudo instiga as pessoas a serem críticas em relação às normativas e, conseqüentemente, à moral, para que possam tomar atitudes éticas frente à vida (a dos outros e à sua própria). A ação de responsabilidade com o outro (e consigo mesmo) deve se basear na ideia de equivalência entre as pessoas, reconhecimento e legitimação da categoria do outro (e de si) – independente de suas qualidades não normativas – como ser humano. Não é relativo ao que é de direito, porque o direito é relativo. A ética não se relaciona com o que é de direito, mas com o que é justo (CHAUÍ, 1999).

Portanto, para desconstruir fascismos, nesta resignificação, a sugestão é: ou a ampliação dessa margem que bordeja a categoria humano, de modo que mais seres possam usufruir dos direitos, de autonomia e do respeito com as suas vidas; ou ainda sugeriria a reconstrução corporal e subjetiva de territórios mais dinâmicos e flexíveis e o abandono daqueles territórios de fixidez e totalização das normatividades, ou seja, a desterritorialização e reterritorialização que possibilite essas práticas de humanização de seres que residem em zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ que chamamos de abjetas. Tal como vimos na ideia de cosmopolitismo, esse encontro com o anômalo permite buscar nos envolver verdadeiramente com os costumes de outra sociedade (ou com modos de existência estranhos) sem necessariamente adotá-los (APPIAH, 2008), construindo espaços cosmopolitas neo-interioranos nos diversos interiores do Brasil, simplesmente sendo gentis com os estranhos, pois, ao final do encontro, eles podem não ser tão estranhos assim.

Diante disto, vemos que mudanças positivas estão em processo e precisam ser visibilizadas para mostrar que ser dissidente das normativas da heterossexualidade não é sinônimo de desgraça.

Nessas vidas há felicidade, há prazer, há coragem, há intensidades que tornam os dissidentes potentes, na crença da vida como uma estilística, um campo de possíveis.

A respeito da instauração de micropolíticas pelas próprias pessoas dissidentes da heteronormatividade, é importante pontuar que a relação que as participantes da pesquisa tinham com o universo da política LGBT era de negligência, de ausência, de distanciamento e isto demandaria de nós um aprofundamento maior que não foi o foco deste trabalho. Vimos que apenas nos momentos críticos, tais como a agressão pela qual passou Rafaela ou o intenso conflito pessoal de Carla em relação à sua atração por mulheres, é que o movimento político foi buscado, no caso, a ONG NEPS. As participantes desassociaam a prática da militância com a vivência do erotismo dissidente quando, digamos “tudo corre bem”, ou seja, quando não estão passando por uma violência/discriminação direta. Por outro lado, elas parecem arriscar viver suas vidas buscando um certo nível de respeito sozinhas ou diante dos caminhos jurídicos já existentes (denúncia em delegacias, e atentando para a Constituição Federal e a Lei 10948/2001), porém, em grande parte das situações, adequando-se às normativas ou invisibilizando suas relações, tal como hegemonicamente já ocorre. As participantes não são pessoas alienadas, e sabem que podem recorrer a instrumentos que a militância providenciou nestas últimas décadas no Brasil, mas não se engajam na militância para criticar o sistema de organização sexual posto e produzir novos instrumentos que transformem suas próprias vidas. Portanto, encontramos aí o paradoxo no qual aqueles que mais precisam de militância não a acessam, não se afetam politicamente por ela. Tal paradoxo merece mais estudo e investigação.

O que podemos com certeza afirmar é que uma pessoa que vivencia a heterossexualidade não tem que pensar em participar ou não de militância alguma, não tem que pensar que corre qualquer risco por vivenciar a heterossexualidade. Sua militância está posta. Entretanto, entre as participantes, ainda que sem se engajarem na militância política, vemos manifestações vivas de potência e que, talvez, empreenderão movimentos de transgressões criadoras, positivas e produtoras de novas possibilidades éticas de existência, não necessariamente ligadas à militância LGBT organizada, mas a outros instrumentos de subversão das leis de apequenamento da vida.

Mesmo que as participantes da pesquisa não se engajem em práticas de militância tal como realizadas por grupos organizados, elas apresentam a política de posicionamento de ocupar um lugar no mundo. Talvez não se trate mais de militância no sentido estrito do termo, não se trate de sair às ruas com faixas e folhetos, mas trata-se de novas formas de militância na contemporaneidade (brincar de chocar, surfar na *internet*, mobilizar amigos, parentes, colegas de grupos). Talvez se



trate de resistir ao poder justamente onde o poder se exerce: no entrelaçamento cotidiano, nas sutis redes de dominação das interações. Vemos que são vidas que resistem. Talvez se trate apenas de produzir micropolíticas, políticas de posituação das diferenças. Para Deleuze (1992), acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle. “A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável” (DELEUZE, 1992, p. 211).

As próprias participantes desta pesquisa precisaram produzir modos criativos de viver para continuamente estarem criando seus próprios modos de referência, suas próprias cartografias, se afirmando na posição singular que ocupam, escapando das normatizações, instaurando modos de singularização. Todos nós estamos inseridos no mesmo campo de produção de subjetividades perversas e ressentidas. São nos processos de singularização que se constroem novos modos de sensibilidades, o que possibilitaria ‘consertar’ essa deficiência de reconhecimento do outro retida dos modos de subjetivação perversos.

O que ocorre no interior do Estado de São Paulo na região de Assis não é singular desse contexto pesquisado. De modos similares, em níveis macro ou micro, em condições mais sutis ou mais violentas, esses processos de exclusão ocorrem em todas as culturas onde o erotismo dissidente é representado de forma negativa, seja qual for o fundamento desta negatuação. Isso se reflete nas próprias pessoas que vivenciam o erotismo dissidente, em suas famílias e em suas relações. Vemos aí sofrimento e necessidade de estratégias de possibilitar a vida, pois sexualidade é vida, erotismo é vida. Não se trata de o *gay* ou a lésbica conquistarem direitos, não serem humilhados e agredidos, mas o ser-humano conquistar direitos, não ser humilhado e agredido.

Quando Sandra Azerêdo e Donna Haraway falam que devemos ficar com a encrenca<sup>129</sup>, quer dizer que devemos assumir o “nós” no humano que denunciemos, assumir que somos humanos e participantes de todos os sistemas de dominação e opressão, assumir que seres humanos cometem atrocidades e que todos somos responsáveis. É o que Haraway (1995, p. 18) chama de usar a visão, de ter persistência na visão, insistindo na “natureza corpórea de toda visão”. O que posso dizer sobre isso é que devemos usar mesmo os nossos olhos para olhar o mundo, olhar a espécie humana em toda a sua forma, que é múltipla, que é diversa, que é composta de heterossexuais, de homossexuais, de travestis, de transexuais, de intersexos, de outras pessoas, de outros modos de existência não identificáveis, não engendradas, mas que não são os tradicionais homem e mulher heterossexuais, e observar que não é possível falar de essência, de fixidez, de polos binários de

---

<sup>129</sup> Fazendo referência a “trouble” de “Gender Trouble” ou “Problemas de Gênero” de Judith Butler (2000), traduzindo “encrenca” ao invés de “problema”.

existência diante de uma realidade tão múltipla e contingente que é de fato a humanidade. Devemos nos permitir novas desterritorializações e reterritorializações a partir de encontros com o estranho, com os anômalos espetaculares pelo mundo. Devemos destruir a burra logofobia<sup>130</sup> (FOUCAULT, 2003). Totalizar o humano é produzir uma ilusão.

É preciso que as pessoas olhem para si e para as outras se sentindo e sentindo-as com direito à felicidade, à vida e à liberdade. Devemos ir muito além do pouco com o qual nos contentamos. Fugir das *humanormatividades* doentias e perversas, *queerizar* o humano, produzindo mundos habitáveis. É a época de se questionar verdades e fundamentalismos e pensar além dos estigmas, repensar o que seja ou não humano. Talvez, independente da cor, do sexo, do gênero, dos desejos, das práticas eróticas, e das inter-relações desses e outros atributos, seja o início do tempo de conferir habitabilidade (BUTLER, 2000) a todos os corpos humanos.

---

<sup>130</sup> Cf. p. 309.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Míriam; CASTRO, Mary Garcia; SILVA, Lorena Bernadete da. *Juventudes e Sexualidades*. UNESCO, 2004.
- ALBINO, Priscilla Linhares; TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. *Considerações críticas sobre o fenômeno do bullying: do conceito ao combate e à prevenção*. Disponível em: <<http://www.mp.sc.gov.br/portal/site/conteudo/cao/cij/bullying/artigo%20bullying.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2010.
- ALMEIDA, Guilherme E. S. de. *Da invisibilidade à vulnerabilidade: percursos do “corpo lésbico” na cena brasileira face à possibilidade da infecção por DST e Aids*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- ALMEIDA, Jane Soares de. Mulheres na escola: algumas reflexões sobre o magistério feminino. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 96, p. 71-78, fev. 1996.
- \_\_\_\_\_. As lutas femininas por educação, igualdade e cidadania. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, v. 81, n. 197, p. 5-13, jan./abr. 2000.
- ALMEIDA, Miguel Valle de. O casamento entre pessoas do mesmo sexo. Sobre “gentes remotas e estranhas” numa “sociedade decente”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 76, p. 17-31, dez. 2006.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo – Ética num mundo de estranhos*. Tradução de A. C. Fonseca. [Portugal]: Pbs. Europa-América, 2008. Resenha de: SALATINI, Rafael. Appiah e o cosmopolitismo. *Brazilian Journal of International Relations*, v.1, n. 2. p. 164-169. 2012.
- ARRUDA, José Pedro. *Tese e antítese: a autoetnografia como proposta metodológica*. In: VII Congresso Português de Sociologia. Porto-Lisboa. 2012. p. 1-13. Disponível em: <[http://www.aps.pt/vii\\_congresso/papers/ finais/PAP0270\\_ed.pdf](http://www.aps.pt/vii_congresso/papers/ finais/PAP0270_ed.pdf)>. Acesso em: 4 nov. 2012.
- ASSADI, Tatiana Carvalho. *Vergonha*. São Paulo: Duetto Editorial, 2010.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 14724: informação e documentação – trabalhos acadêmicos – apresentação*. Rio de Janeiro, 2002.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 6023: informação e documentação – referências – Elaboração*. Rio de Janeiro, 2005.
- AVELAR, Rezende Bruno de; BRITO, Walderes; MELLO, Luiz. A (in)segurança pública que o estado brasileiro oferece à população lgbt: mapeamento crítico preliminar de políticas públicas. In: *Políticas públicas para população LGBT no Brasil: apontamentos gerais de uma pesquisa inacabável*. UFG, Ser-tão, 2010. p. 309-355. Disponível em: <[http://www.sertao.ufg.br/uploads/files/15/Texto\\_8\\_-\\_Seguranca\\_-\\_versao\\_final.pdf](http://www.sertao.ufg.br/uploads/files/15/Texto_8_-_Seguranca_-_versao_final.pdf)>. Acesso em: 15 jun. 2011.

- AZERÊDO, Sandra. *Relações de gênero-raça entre mulheres: pode a subalterna falar?*. Belo Horizonte, 2011. No prelo.
- AYRES, José Ricardo C. M. et al. O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios. In: CZERESNIA Dina; FREITAS Carlos Machado (Org.). *Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p. 117-139.
- BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- BARBOSA, Regina Maria; KYOAMA, Mitti Ayako Hara. Mulheres que fazem sexo com mulheres: algumas estimativas para o Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. v. 22, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2006000700015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2006000700015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 2 set. 2008.
- \_\_\_\_\_. Comportamento e práticas sexuais de homens e mulheres, Brasil 1998 e 2005. *Revista de Saúde Pública*. São Paulo, 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S003489102008000800005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003489102008000800005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 2 set. 2008.
- BARBERO, Graciela Haydeé. *Homossexualidade e perversão na psicanálise: uma resposta aos gay & lesbian studies*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- BASSALO, Lucélia de Moraes Braga. *Juventude, homossexualidade e mídia digital*. In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia: Consensos e Controvérsias. Anais. Rio de Janeiro, RJ, 2009. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br>>. Acesso em: 4 jan. 2011.
- BELELI, Iara. “Eles parecem normais”: visibilidade de gays e lésbicas na mídia. *Bagoas*. n. 4, p. 113-130, 2009.
- BELLINI, Ligia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENTO, Berenice. Transexuais, corpos e próteses. *Labrys, estudos feministas*. n. 4, ago/dez, 2003. s.p. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/berenice1.htm>>. Acesso em: 16 abr. 2010.
- BORDIEU, Pierre. Novas reflexões sobre a dominação masculina. In: LOPES, M.J.M; MEYER, D. E.; WALDOW, V. R. (Org.). *Gênero e Saúde*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 28-40.
- BORGES, Lenise Santana. Lesbianidade na TV: visibilidade e “apagamento” em telenovelas brasileiras. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 363-384.
- BORGES, Roberta da Costa. *Pais e mães heterossexuais: relatos acerca da homossexualidade de seus filhos e filhas*. Dissertação (Mestrado Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP, Ribeirão Preto, 2009.

- BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'*. London: Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *O parentesco é sempre tido como heterossexual? Cadernos Pagu*, n. 21, p. 219-260, 2003b.
- CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana R. B. "Tá lá o corpo estendido no chão...": a Violência Letal contra Travestis no Município do Rio de Janeiro. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n.2, p. 233-249, 2006.
- CASTAÑEDA, Marina. *O machismo invisível*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A experiência homossexual: explicações e conselhos para os homossexuais, suas famílias e seus terapeutas*. Tradução de Brigitte Hervot e Fernando Silva Teixeira-Filho. São Paulo: A Girafa Editora, 2007.
- CICCHELLI, Vincenzo. Individualismo e formas de apoio: entre lógica incondicional e personalização da parceria intergeracional. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers; SINGLY, François de; CICCHELLI, Vicenzo (Org.). *Família e individualização*. Tradução de Ângela Xavier de Brito. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p.113-132.
- CHAUÍ, Marilena. Uma ideologia perversa. *Folha Online - Brasil 500*. 14/03/1999. Disponível em: <[http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/dc\\_1\\_4.htm](http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/dc_1_4.htm)>. Acesso em: 20 mar. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. (3ª. Ed.) São Paulo, SP: Moderna, 1982.
- CLANDININ, D. Jean; CONNELLY, F. Michael. *Narrative Inquiry: experience and story in qualitative research*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2000.
- COOKLIN, A.; BARNES, G. G. Os tabus e a ordem social: novos encontros para a família. In: IMBER-BLACK, E. *Os segredos na família e na terapia familiar*. Tradução de Denise Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. p. 292-325.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. *São Paulo em Perspectiva*, v.18, n.1, p. 161-167, 2004.

- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. 5ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1943/2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- \_\_\_\_\_. As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação). In: *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 101-130.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce qu'un dispositif? Tradução não publicada de Hélio Rebello Cardoso Junior e Ruy Dias. In: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale [Paris 9, 10, 11 janvier 1988], Paris: Seuil, 1989. p. 185-195.
- \_\_\_\_\_. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo. Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. Deseo e placer. *Cuadernos de crítica de la cultura*. Tradução de Javier Sáez Archipiélago. Barcelona, n. 23, 1995.
- \_\_\_\_\_. ; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. v. 3, Rio de Janeiro: Ed 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. v. 4, São Paulo: Ed. 54, 1997.
- DOVER, Kenneth James. As mulheres e a homossexualidade. In: *A homossexualidade na Grécia antiga*. Tradução de Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. p. 236-253.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz; KYRILLOS NETO, Fuad. Curar a Homossexualidade? A psicopatologia prática do DSM no Brasil. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. X, n. 2, Fortaleza, p. 425-446, jun. 2010.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FACCHINI, Regina. Mulheres, diversidade sexual, saúde e visibilidade social. In: RIOS, L. F. et al (Org). *Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde*. Rio de Janeiro: ABIA, 2004. p. 34-43.
- \_\_\_\_\_. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Entre umas e outras: mulheres (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas, 2008.
- \_\_\_\_\_.; BARBOSA, Regina M. *Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade*. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde, 2006.

- FALUDI, Susan. *Backlash: o contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*. Tradução de Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- FANTE, Cleo. *Fenômeno bullying: como prevenir a violência nas escolas e educar para a paz*. Campinas: Verus, 2005.
- FERNANDES, Carine Suder; CREPALDI, Maria Aparecida. *Terapia familiar breve em programas que atendem famílias vitimadas pela violência: uma proposta de intervenção*. Monografia (Especialização em Terapia Relacional Sistêmica). Familiare Instituto Sistêmico, Florianópolis-SC, 2008. Disponível em: <<http://www.institutofamiliare.com.br/Monografias/Carine%20Suder%20Fernandes.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2011.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa*. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1910/2000.
- FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Tradução de Sandra Netz. Bookman: Porto Alegre, 2004.
- FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.
- FONSECA, Cláudia. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*, v. 14, n. 2, p. 50-59, 2005.
- FONTELLA, Gaio; MAJOLO, Fabiane. Família. *E-psico – Políticas de Subjetivação UFRGS*. p. 75-88, 2007. Disponível em: <[http://www6.ufrgs.br/e-psico/subjetivacao/familia\\_index.html](http://www6.ufrgs.br/e-psico/subjetivacao/familia_index.html)>. Acesso em: 12 dez. 2011.
- FORST, David M.; MEYER, Ilan H. Internalized homophobia and relationship quality among lesbians, gay men, and bisexuals. *Journal of Counseling Psychology*. v. 56, n. 1, p. 97-109, 2009.
- FORTES, Roberto Valadão. A relevância moral da homossexualidade na perspectiva espírita. *Espiritualidade e Sociedade*. Niterói, 2011. Disponível em: <[http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/F\\_autores/fortes\\_Roberto\\_homossexualidade.htm](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/F_autores/fortes_Roberto_homossexualidade.htm)>. Acesso em: 20 out. 2012.
- \_\_\_\_\_. A Homossexualidade na perspectiva da ciência oficial, da sociedade, das religiões tradicionais e do Espiritismo. *Espiritualidade e Sociedade*. Niterói, 2008. Retirado de: <[http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/F\\_autores/FORTES\\_Roberto\\_tit\\_A\\_relevancia\\_moral\\_da\\_homossexualidade.htm](http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/F_autores/FORTES_Roberto_tit_A_relevancia_moral_da_homossexualidade.htm)>. Acesso em: 20 out. 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- \_\_\_\_\_. As técnicas de si. In: *Ditos e Escritos*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves. v. IV, Paris: Gallimard, 1994. p. 783-813. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/tecnicas.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 2ed. Rio de Janeiro: Nau, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9ª. Ed., São Paulo: Loyola, 2003.
- \_\_\_\_\_. 1981 Sexualidade e solidão. In: MOTTA, Manoel Barros da. *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 92-103.
- \_\_\_\_\_. 1983 O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: MOTTA, Manoel Barros da. *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 193-224.
- FRASER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. Tradução de Heloísa Eugênia Villela Xavier. In: BRUSCHINI, C.; UNBEHAUM, S. G. (Org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/34, 2002. p. 59-78.
- FREUD, Sigmund. *O ego e o id e outros trabalhos* (1925). In: *Obras Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. v. XIX, Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 1976. P. 303-320.
- \_\_\_\_\_. *Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos* (1886-1899). In: *Obras Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira, v. I. Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 1988. p. 219-334.
- \_\_\_\_\_. Fragmento da análise de um caso de histeria (1901-1905). In: *Obras Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. v. VII, Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 1989a. p. 12-115.
- \_\_\_\_\_. Três ensaios sobre a teoria da Sexualidade (1905). *Obras Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. v. VII, Rio de Janeiro: Imago, Edição Standard Brasileira das Obras Completas, 1989b. p. 118-1216.
- FRIEDMAN, Susan Stanford. O “falar da fronteira”, o hibridismo e a performatividade. Teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. *Eurozine* (Revista Clínica de Ciências Sociais), p. 1-17, 2002. Disponível em: <<http://eurozine.com/pdf/2002-06-10-friedman-pt.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2008.
- GIMENO REINOSO, Beatriz. *Historia y análisis político del lesbianismo*: la liberación de una generación. (Colección Libertad y Cambio) Editorial Gedisa: Barcelona, España, 2005.



- GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre. (Org.). *Corpo, Gênero e Sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2005. p. 28-40.
- GOFFMAN, Erwing. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GÓIS, João Bôsko Hora. Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v.11, n.1, p. 289-297. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2003000100021](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2003000100021)>. Acesso em: 7 ago. 2006.
- GOMES, Paola Basso Menna Barreto. Genitais femininos e os lugares da diferença. In: FONSECA, Tania Mara Galli; KIRST, Patrícia Gomes (Org.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 273-298.
- GREEN, James N. *Além do Carnaval: homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- GUARESCHI Neuza M. de Fátima; BRUSCHI Michel Euclides (Org.). *Psicologia Social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- GUATTARY, Félix; ROLNIK Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- HABOURY, Frédéric. *Dictionnaire des cultures Gays et lesbiennes*. Paris: Larousse, 2003.
- HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. *GEOgraphia*, v. 4, n. 7, p. 7-22, 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/74/72>>. Acesso em: 12 mai. 2012.
- HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.
- \_\_\_\_\_. Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org. e Trad.). *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.
- \_\_\_\_\_.; AZERÊDO, Sandra M. M. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. In: MACIEL, Maria Esther (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 389-417.

- HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- HELMINIAK, Daniel. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: GLS, 1998.
- HOUTZAGER, Peter P.; GURZA LAVALLE, Adrián; ACHARYA, Arnab. Atores da sociedade civil e atores políticos participação nas novas políticas democráticas em São Paulo. In: AVRITZER, Leonardo (Ed.). *O Associativismo em São Paulo*. São Paulo: UNESP, 2004
- JESUS, Fátima Weiss de. Ente a cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 12, n. 12, p. 131-146, out. 2010.
- JOSSO, Marie-Christine. História de vida e projeto: a história de vida como projeto e as “história de vida” a serviço de projetos. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 11-23, jul./dez., 1999.
- JÚNIOR, Edivaldo Góis. Movimento Higienista na história da vida privada no Brasil: do homogêneo ao heterogêneo. *Conscientiae Saúde. Rev. Cient.*, UNINOVE – São Paulo. v. 1, p. 47-52, 2002.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas*, v.1, n. 1, p. 145-166, jul./dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. “Aqui não temos gays nem lésbicas”: estratégias discursivas de agentes públicos ante medidas de promoção do reconhecimento da diversidade sexual nas escolas. *Bagoas*, v. 3, n. 4, p. 172-190, jan./jun. 2009.
- KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Tradução de Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- KERRY, Daniel. *Cartografias do armário: reflexões sobre histórias de vidas de homossexuais moradores de uma cidade do interior paulista*. Trabalho apresentado ao XXI Congresso de Iniciação Científica da UNESP, São José do Rio Preto, 2009. Disponível em: <[http://prope.unesp.br/xxi\\_cic/27\\_34062134802.pdf](http://prope.unesp.br/xxi_cic/27_34062134802.pdf)>. Acesso em: 11 fev. 2011.
- LACOMBE, Andrea. De entendidas e sapatonas: socializações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 207-225, jan./jun. 2007.
- \_\_\_\_\_. “Pra homem já tô eu”: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- LAGO, Maria; PARAMELLE, France. *A mulher homossexual: ensaio sobre a homossexualidade feminina*. Tradução de Maria Augusta Ramalho Siqueira. Campinas, SP: Publicações Europa-América, 1978.

- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAURETIS, Teresa de. La tecnología de género. In: *Diferencias*. Etapas de un camino a través del feminismo. San Cristóbal, Madrid: Horas, 2000. p. 33-69.
- LEONEL, Vange. *Lésbicas*. Rio de Janeiro: Velocípede, 1999.
- LESSA, Patrícia. Que ‘babado’ é esse? Corpo, sexualidade e lesbiandade no *gay pride*. *Labrys, estudos feministas*, n. 6, ago./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys6/lesb/patricia.htm>>. Acesso em: 18 out. 2007.
- \_\_\_\_\_. O feminismo lésbico em Monique Wittig. *Revista Ártemis*, v. 7. dez, 2007. p 93-100.
- LÓPEZ, Jorge J. Osma. Víctimas de la homofobia: consecuencias psicológicas. *ACGIL – Associació Cristiana de Gais i Lesbianes de Catalunya*, [entre 2008 e 2010]. Disponível em: <[http://www.acgil.org/documents/246\\_documents\\_Victimasdelahomofobia,JorgeOsma.pdf](http://www.acgil.org/documents/246_documents_Victimasdelahomofobia,JorgeOsma.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2011.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação. *Revista de Estudos Feministas*. n. 9, p. 541-553, 2º. Sem. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf>>. Acesso em: 3 mai. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- \_\_\_\_\_. Corpo, gênero e sexualidade: o “normal”, o “diferente e o “excêntrico”. In: \_\_\_\_\_; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (Org.). *Corpo, Gênero e Sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2005, p. 41-52.
- \_\_\_\_\_. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 7. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.
- LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre. (Org.). *Corpo, Gênero e Sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2005.
- MASON, Marylin J. Vergonha: reservatório dos segredos na família. In: IMBER-BLACK, E. (Org.). *Os segredos na família e na terapia familiar*. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 40-54.
- MESQUITA, Marylucia. Movimento de Mulheres Lésbicas no Brasil: sinalizando algumas conquistas e desafios para o século XX. *Revista Lábia do GALF – Grupo de Activistas Lesbianas Feministas Tercera época*. n. 18, Lima, Peru, dic. 2004. Disponível em: <[http://www.comuniles.org.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=35&Itemid=39](http://www.comuniles.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=39)>. Acesso em: 3 set. 2010.
- MEINERZ, Nádia Eliza. Entre mulheres: estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre-RS. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

MELLO, Dilma Maria de. *Histórias de subversão do currículo, conflitos e resistências*: buscando espaço para a formação do professor na aula de língua inglesa do curso de letras. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

MEYER, Dagmar Estermann. Gênero e Educação: teoria e política. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (Org.). *Corpo, Gênero e Sexualidade*: um debate contemporâneo na educação. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 9-27.

MICCOLIS, Leila; DANIEL, Herbert. *Jacarés e lobisomens*: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé-socii, 1983.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Bela Vista e Horizonte*: estudos comportamentais e epidemiológicos entre homens que fazem sexo com homens. Coordenação Nacional de DST e Aids. Brasília, 2000.

MISKOLCI, Richard. Reflexões sobre normalidade e desvio social. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 7, n. 13/14, p. 109-126, 2002/2003.

\_\_\_\_\_. *A Teoria Queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização*. In: 16 Congresso de Leitura do Brasil (COLE) – No mundo há muitas armadilhas e é preciso quebrá-las. Campinas: ALB Associação de Leitura do Brasil, 2007. v. 1. p. 1-19.

\_\_\_\_\_. O armário ampliado – Notas sobre sociabilidade homoerótica na era da Internet. *Gênero*. Niterói, v. 9, n. 2, p. 171-190, 1º. sem. 2009a.

\_\_\_\_\_. A Teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009b.

\_\_\_\_\_. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (Org.). *Michel Foucault: Sexualidade, Corpo e Direito*. Marília-SP: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 47-68. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/51511583/3/Richard-Miskolci>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

MODESTO, Edith. *Mãe sempre sabe?* Mitos e verdades sobre pais e seus filhos homossexuais. São Paulo: Ed. Record, 2008.

MOREIRA, Dirceu. *Transtorno do assédio moral-bullying*: a violência silenciosa. Rio de Janeiro: Wak Editora, 2010.

MOTT, Luis. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado aberto, 1987.

\_\_\_\_\_.; CERQUEIRA, Marcelo. *Causa Mortis: Homofobia*. Violação dos Direitos Humanos e Assassinato de Homossexuais no Brasil. Editora Grupo Gay da Bahia, 2001

- NARDI, Henrique Caetano. Educação, heterossexismo e homofobia. In: POCHAY, Fernando. *Políticas de enfrentamento ao heterossexismo: corpo e poder*. Porto Alegre: NUANCES, 2010. p. 151-167.
- NARVAZ, Martha; NARDI, Henrique Caetano. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v.4, n.1, p. 45-70, mar. 2007.
- NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. *Homossexualidades e homossociabilidades: hierarquização e relações de poder entre homossexuais masculinos que frequentam dispositivos de socialização de sexualidades GLBT*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2007.
- \_\_\_\_\_. Homofobia e homofobia interiorizada: produções subjetivas de controle heteronormativo? *Athenea Digital Revista de Pensamiento e Investigación Social*. n. 17, p. 227-239, mar. 2010. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/537/53712938014.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2011.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, n. 2, p.121-161, 2009.
- NAVARRO-SWAIN, Tânia. *O que é lesbianismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- \_\_\_\_\_. O normal e o “abjeto”: a heterossexualidade compulsória e o destino biológico das mulheres. *Labrys, estudos feministas*, n. 6, ago./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys6/lesb/anhita.htm>>. Acesso em: 13 mai. 2008.
- \_\_\_\_\_. Corpos construídos, superfícies de significação, processos de subjetivação. In: *A construção dos corpos – Perspectivas Feministas*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2008. Disponível em: <[http://www.intervencoesfeministas.mpbnet.com.br/textos/tania-corpos\\_construidos.pdf](http://www.intervencoesfeministas.mpbnet.com.br/textos/tania-corpos_construidos.pdf)>. Acesso em: 5 mai. 2012.
- NICHOLAS, Cheryl L. Gaydar: Eye-gaze as identity recognition among gay men and lesbians. *Sexuality & Culture*, v. 8, n. 1, p. 60-86. 2004.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.8, p. 9-41, 2º sem. 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Tradução, Prefácio e Notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.
- NOGUEIRA, Nádia. *Invenções de si em histórias de amor: Lota Macedo Soares e Elisabeth Bishop*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

- NUNAN, Adriana. Influência do preconceito internalizado na conjugalidade homossexual masculina. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 47-67.
- OLIVEIRA, Caroline Schweitzer de. *Assumir-se lésbica: desafios e enfrentamentos*. Trabalho apresentado à Universidade Estadual de Santa Catarina, 2005. Disponível em: <[http://www.comuniles.org.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=57&Itemid=39](http://www.comuniles.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=39)>. Acesso em: 20 jul. 2007.
- OLIVEIRA, Vanilda Maria de. Identidades interseccionais e militâncias políticas. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 385-404.
- ORTEGA, Francisco. *Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades*. Cadernos Saúde Coletiva, Rio De Janeiro, v. 11, n. 1, p. 59-77, 2003.
- PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões – a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. Tradução de M. T. M. Cavallari. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_.; AGGLETON, Peter. *Estigma, discriminação e AIDS*. Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS – Cidadania e Direitos 1, Rio de Janeiro, 2001.
- PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. A Lei do Desejo e o Desejo Produtivo: Transgressão da Ordem ou Afirmção da Diferença? *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*. v.14, n.1, p. 109-127, 2004.
- PEREIRA, Henrique; LEAL, Isabel. A homofobia internalizada e os comportamentos para a saúde numa amostra de homens homossexuais. *Análise Psicológica*, v. 1, n. 20, p. 107-113, 2002.
- PERES, Wiliam Siqueira. *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2005.
- PERRIN, Céline; CHETCUTI, Natacha. Além das aparências: sistema de gênero e encenação dos corpos lesbianos. Tradução de Liliane Machado e Tânia Navarro-Swain. *Labrys, estudos feministas*, n. 1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: <[http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/natacha1.html](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/natacha1.html)>. Acesso em: 19 set. 2007.
- PERUCCHI, Juliana. *Eu, tu elas: investigando os sentidos que mulheres lésbicas atribuem às relações sociais que estabelecem em um gueto GLS de Florianópolis*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.
- PINAFI, Tânia. *Trilhando os caminhos dos Movimentos de lésbicas no Brasil*. Relatório Iniciação Científica – FAPESP – Universidade Estadual Paulista – UNESP, Assis-SP, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Militante... já viu, né? A homofobia nos processos de subjetivação dos militantes do movimento LGBT*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2011.
- PINTO, Valdir Monteiro. *Aspectos epidemiológicos das doenças sexualmente transmissíveis em mulheres que fazem sexo com mulheres*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PORTINARI, Denise. *O discurso da homossexualidade feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PRECIADO, Beatriz. Mies-conception: La casa Farnsworth y el misterio del armario transparente. *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria (Dossier z44a)*. p. 26-32, 2000. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/38654956/Preciado-La-Casa-Farnsworth>>. Acesso em: 3 dez. 2009.
- \_\_\_\_\_. ¿Que es la contra-sexualidad? In: *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002. p. 17-29.
- \_\_\_\_\_. Micropolíticas de género en la era farmacopornográfica. Experimentación, intoxicación voluntária, mutación. In: *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008. p. 233-285.
- PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 5a. ed. São Paulo: Contexto, 2001.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- RAMOS, Silvia; CARRARA, Sérgio. A constituição da problemática da violência contra homossexuais: a articulação entre ativismo e academia na elaboração de políticas públicas. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p.185-205, 2006.
- RICH, Adrienne. Heterossexualidad obligatoria y existencia lesbiana, 1980. In: *Sangre, pan y poesía: prosa escogida: 1979-1985*. Icaria: Barcelona, 1986. p. 41-86.
- RIOS, Roger Raupp. Cidadania sexual na América Latina. *Revista de Estudos Universitários*, Sorocaba-SP, v.33, n.1, p.49-60, jun. 2007.
- ROTELLO, Gabriel. *Comportamento Sexual e AIDS: a cultura gay em transformação*. São Paulo: GLS, 1998.
- RUBIN, Gayle S. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. Tradução de Stella Mastrangelo. In: LAMAS, Martha (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. 3. ed. México: Miguel Ángel Porrúa; Programa Universitario de Estudios de Género - UNAM, 1975/2003. p. 35-96.
- \_\_\_\_\_. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. In: VENCE, Carole S. (Comp.). *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa Ediciones, 1989. p. 113-190.

- \_\_\_\_\_.; BUTLER, Judith. Tráfico sexual – entrevista. *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 157-209, 2003.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SÁNCHEZ, Ángel Moreno; GALÁN, José Ignacio Pichardo. Homonormatividade y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, Madrid, Espanha, v. 1, n. 1. p. 143-156. jan./fev, 2006.
- SANDERS, G. L. O amor que ousa declarar seu nome: do segredo à revelação nas afiliações de gays e lésbicas. In: IMBER-BLACK, E. *Os segredos na família e na terapia familiar*. Tradução de Denise Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. p. 219-244.
- SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. Stories of life, stories of culture. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.1, p. 85-98, mar./jun. 1998 . Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59701998000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 3 jan. 2007.
- SANTOS, Manuel Antônio dos; BROCHADO JÚNIOR, José Urbano; MOSCHETA, Murilo dos Santos. Grupos de pais de jovens homossexuais. *SMAD - Revista Eletrônica de Saúde Mental Álcool e Drogas*, v. 3, n. 2, 2007.
- SARAIVA, Eduardo. Encontros amorosos, desejos ressignificados: sobre a experiência do assumir-se gay na vida de homens casados e pais de família. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Org.). *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 69-88.
- SAVIN-WILLIAMS, Ritch. *Mom, Dad. I'm gay*. How families negotiate coming out. Washington, DC: American Psychological Association, 2001.
- SCHULMAN, Sarah. Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. Tradução de Felipa Bruno Martins Fernandes. *Bagoas*. n. 5, p. 67-78, 2010.
- \_\_\_\_\_. (s.d.). Familial homophobia: Interview with Sarah Schulman. *The Scavenger*. Disponível em: <<http://www.thescavenger.net/glbsgdq/familial-homophobia-interview-with-sarah-schulman.html>>. Acesso em: 5 set. 2011.
- SCOTT, Joan W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. Tradução de Eugenio e Marte Portela. In: LAMAS, Martha (Comp.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. 3. ed. México: Miguel Ángel Porrúa; Programa Universitario de Estudios de Género – UNAM, 1986/2003. p. 265-302.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p.19-54, jan./jun. 2007.



- SELEM, Maria Célio Orlato. *A de liga brasileira lésbicas: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbica*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Liga Brasileira de Lésbicas: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbicas*. *Labrys, estudos feministas*, n. 12, jul/dez. 2007.
- SILVA, Joseli Maria. *Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade*. *Revista de História Regional*, v. 5. n. 2, 2000a, p. 9-37.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *A produção social da identidade e da diferença: In: Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 73-102.
- SILVA, Ana Beatriz Barbosa. *Bullying: mentes perigosas nas escolas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- SIMÕES, J. A.; FRANÇA, Isadora Lins. *Do gueto ao mercado*. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. (Org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 309-333. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/julio01.pdf>>. Acesso em: 10 jan. de 2011.
- SINGLY, François de. *O nascimento do “indivíduo individualizado” e seus efeitos na vida conjugal e familiar*. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers; SINGLY, François de; CICCHELLI, Vincenzo (Org.). *Família e individualização*. Tradução de Ângela Xavier de Brito. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p-13-19.
- SIQUEIRA, Regina Aparecida Ribeiro. *Formação de professores reflexivos: uma experiência compartilhada*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista Campus de Marília, Marília-SP, 2009.
- SOUZA, Érica Renata de. *Necessidade de filhos: maternidade, família e (homo) sexualidade*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- SOUZA; Eliseu Clementino de. *Pesquisa narrativa e escrita (auto) biográfica: interfaces metodológicas e formativas*. In: SOUZA, Eliseu Clementino de; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Org.). *Tempos, narrativas e ficções – a invenção de si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 135-147.
- TEIXEIRA-FILHO, Fernando Silva. *Subjetividade estética: o gesto da sensação*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Do estigma à exclusão: história de corpos (des)acreditados*. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2005.

- \_\_\_\_\_.; RONDINI, Carina Alexandra. Ideações e tentativas de suicídio em adolescentes com práticas sexuais hetero e homoeróticas. *Saúde e Sociedade*, v. 21, n. 3, p. 651-667, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v21n3/11.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2012.
- \_\_\_\_\_.; BESSA, Juliana Cristina. Reflexões sobre homofobia e educação em escolas do interior paulista. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 725-742, dez. 2011.
- TELLES, João A. Reflexão e identidade profissional do professor de lê: que histórias contam os futuros professores?. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v.5, n.2. p. 91-116, [s/d].
- \_\_\_\_\_. Teachers' professional knowledge landscapes. São Paulo: *D.E.L.T.A.*, v.12, n.2, p. 367-378, 1996.
- \_\_\_\_\_. A trajetória narrativa: história sobre a formação do professor de línguas e sua prática pedagógica. *Trab. Ling. Aplic.*, Campinas-SP, jul./dez., 1999.
- \_\_\_\_\_. “É pesquisa, é? Ah, não quero, não, bem!” Sobre pesquisa acadêmica e sua relação com a prática do professor de línguas. *Linguagem & Ensino*, v. 5, n. 2, p.91-116, 2002.
- TOLEDO, Livia Gonsalves. *Estigmas e estereótipos sobre as lesbianidades e suas influências nas narrativas de histórias de vida de lésbicas residentes em uma cidade do interior paulista*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, 2008.
- \_\_\_\_\_.; TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva. Apontamentos sobre a construção sócio-histórica de estigmas e estereótipos em relação ao homoerotismo entre mulheres. *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 10, n. 1, p. 39-61, 2011.
- TORRES, Anália. A individualização do feminino, o casamento e o amor. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers; SINGLY, François de; CICCHELLI, Vincenzo (Org.). *Família e individualização*. Tradução de Ângela Xavier de Brito. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p-135-145.
- TREVISAN, Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- VIÑUALES, Olga. *Lesbofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2002.
- VENCATO, Anna Paula. “Algumas garotas preferem garotas”: The L Word, sexualidade e as políticas de visibilidade lésbica. (Trabalho de conclusão apresentado à disciplina “Tópicos Especiais em Saúde Coletiva: novos temas na abordagem Sócio-Antropológica da Sexualidade”), Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva – IMS – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.
- VIEIRA, Paulo Jorge. Aeminiumqueer, a Cidade Armário: Quotidianos Lésbicos e Gays em Espaço Urbano. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v.1, n.1, p. 5-13, jan./jul. 2010.

- VILAÇA, Nízia. Sujeito/objeto, *LOGOS 25: corpo e contemporaneidade*. n. 13, p. 73-84, 2º sem. 2006. Disponível em: <[http://www.logos.uerj.br/PDFS/25/07\\_Nizia\\_Villaca.pdf](http://www.logos.uerj.br/PDFS/25/07_Nizia_Villaca.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- WACQUANT, Loïc. Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. *Revista de Sociologia e Política*, n. 23, p. 155-164, nov. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n23/24629.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2010.
- WATREMEZ, Vanessa. Ampliação do quadro de análise feminista da violência doméstica masculina através do estudo da violência nas relações lesbianas. Tradução de Tânia Navarro-Swain. *Labrys, estudos feministas*, n. 1-2, jul./dez., 2002. Disponível em: <[http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1\\_2/index.html](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2/index.html)>. Acesso em: 14 mai. 2008.
- WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. (2.Ed), Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-82.
- WEID, Olívia Von Der. Gênero, corpo e sexualidade: um estudo antropológico sobre a troca de casais. *Revista Ártemis*, n. 5, p. 1-15, dez. 2006.
- WEINMANN, Amadeu de Oliveira. Reflexões sobre a crítica de Deleuze e Guattari à teoria do complexo de Édipo. *Pulsional Revista de Psicanálise*. ano XV, n. 160, p. 31-35, ago. 2002
- WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista de Estudos Feministas*, v. 9, n. 2, 2001, p. 460-482.
- WILLIAMSON, Iain R. Internalized homophobia and health issues affecting lesbians and gay man. *Health Education Research: Theory & Practice*. v. 15, n. 1, p. 97-107, 2000.
- WITTIG, Monique. La categoría de sexo. In: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Tradução de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: EGALES, 1976/2005. p. 21-29.
- \_\_\_\_\_. El pensamiento heterosexual. In: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Tradução de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: EGALES, 1978/2005. p. 45-57.
- \_\_\_\_\_. No se nace mujer. In: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Tradução de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid: EGALES, 1981/2005. p. 31-43.
- ZAGO, Nadir. A entrevista e seu processo de construção: reflexões com base na experiência prática de pesquisa. In: ZAGO, Nadir; CARVALHO, Marília Pinto de; VILELA, Rita Amélia Teixeira (Org.). *Itinerários de pesquisa: perspectivas qualitativas em sociologia de educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 287-309.