

Geni Daniela Núñez Longhini

**MÃE (NEM) SEMPRE SABE:
Existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestra em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Mara Coelho de Souza Lago

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Juracy Filgueiras Toneli

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Longhini, Geni Daniela Núñez

Mãe (nem) sempre sabe : Existências e saberes de
mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais / Geni
Daniela Núñez Longhini ; orientador, Mara Coelho
de Souza Lago, coorientador, Maria Juracy
Filgueiras Toneli, 2018.

166 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis,
2018.

Inclui referências.

1. Família LGBT. 2. Psicologia e estudos de gênero.
3. Armário LGBT. I. Lago, Mara Coelho de Souza.
II. Toneli, Maria Juracy Filgueiras. III. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Psicologia. IV. Título.

Geni Daniela Núñez Longhini

**MÃE (NEM) SEMPRE SABE:
Existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestra em Psicologia” e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGP/UFSC).

Florianópolis, XX de janeiro de 2018.

Prof^a. Dr^a. Carmen Leontina Ojeda Ocampo Moré
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr.^a Mara Coelho de Souza Lago (Orientadora)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Dr^a. Maria Juracy Filgueiras Toneli (Coorientadora)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Dr^a. Cláudia de Lima Costa
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. João Manoel de Oliveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr^a. Raissa Cabral Grimm
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Como se presenteasse alguém com a primeira fatia do bolo de aniversário, agradeço em primeiro lugar à minha pessoa favorita no mundo: minha mãe. Obrigada por ser tão generosa comigo, madrecita, por me ver e amar como sou, por ser minha grande amiga. Pelas camisas xadrez que você me deu de presente. Ao meu querido pai, por todo acompanhamento. Agradeço por todos os cafés da manhã que você fez antes de eu ir para aula, agradeço pelas conversas que tínhamos/temos nesses inícios do dia, pelas caronas de bicicleta ao ponto de ônibus para que eu não me atrasasse para as aulas. Agradeço, principalmente, por compartilhar comigo sua fé inabalável, inquebrantável na vida e em mim. Agradeço minha irmã Nelinha, parceira e amiga de todos os momentos, sempre juntas no apoio mútuo. Seu afeto me alimentou neste processo todo. Agradeço por você ser mãe da Bibi, por permitir que nossa menina-alegria crescesse e vicejasse conosco. Agradeço à minha irmã Looren pela presença sonora e pela confiança. Amo vocês todas e poderia passar uma vida agradecendo a cada uma/a.

Agradeço ao amor menino da minha vida, Tom, pelos 8 anos de afeto, pelas notas mais gostosas do mundo, meu dueto mais lindo. Agradeço por cada “quê?!” que você me disse, completamente perdido nas minhas viagens existenciais e ainda assim, viajando comigo, nas despedidas sempre certas de reencontro.

Agradeço à Laura, minha bff querida. Pelos nossos laços de pele, pelas mãos dadas juntas contra as bombas da vida. Agradeço pelas tantas gargalhadas, pela nossa parceria forte e serena. Por toda a gramática própria da nossa amizade, que inúmeras vezes foi casa e acalanto para a minha angústia.

Agradeço ao meu querido amigo Gustavo, há tantos anos deixando o meu mundo o mundo todo mais bonito e sensível. Feliz que sou por fazer parte da sua vida e tê-lo na minha, amigo! Agradeço à Clarissa, a Brune, a Daniel, pessoas por quem tenho enorme afeto.

Agradeço ao Gui, moço tão inteligente quanto doce em sua vestimenta capricorniana. Agradeço à Renata, pela amizade e parceria. Agradeço também aos/às queridos/as colegas do Margens: a Adélia, que com sua mente brilhante e sua ternura tanto me ensinou, agradeço à Yarlenis por ter me acolhido num momento difícil e pela companhia leve e inteligente. Agradeço também à Melissa Barbieri, ao Daniel, ao Ematuir, ao Cris, à Mariana. Agradeço à Raíssa, pelo afeto, confiança, por tecer saberes, apoio, tensões e alegrias comigo. Agradeço ao Keo, pela amizade próxima mesmo quando distante, por ter sido meu parceiro

nas primeiras apresentações acadêmicas, por tornar tudo mais leve. Agradeço ao Bruninho, grande afeto em minha vida, abraço certo nas durezas do cotidiano. Aos afetos de Minas Gerais, Arthur e Kênia. À Dandara pelo (en)canto, por nossas sessões de debate cheias de escuta e aprendizado.

Agradeço à querida amiga Mel Bittencourt, pela companhia presente e terna nesses dois anos como colegas de mestrado.

Agradeço aos meus amores: Lili, minha companheira, sempre comigo nos momentos alegres e tristes, pelo seu amor que me deu força e alegria. Agradeço pelo acalanto, pelas séries que vimos juntas, pelas suas deliciosas receitas veganas e pelo carinho empregado em cada uma. Agradeço por discutir teorias comigo, por me mandar memes ridículos. Agradeço ao Lui, companheiro generoso e sereno, com quem tantas vezes brinquei de ir até às últimas consequências de um argumento. Agradeço por me ensinar sobre a sabedoria das constâncias, das bolhas (de sabão), da ternura dos tomates. Obrigada pelo acalanto, querido. Obrigada pelo acalanto, querido. Agradeço à Gabriella, o ipê dos dias, pela confiança, carinho e partilha da vida. Agradeço à Helen Maria, por ser trilha sonora e poética dos meus dias.

Agradeço a todos/as professores/as, por terem me apresentado a ideias novas, por recriarem ideias antigas. Agradeço especialmente às duas professoras que me orientaram, Mara e Jura. Professora Mara, que me acolheu e me ensinou os primeiros passos sobre pesquisa, na época em que fui sua bolsista de Iniciação Científica, em 2011. Esta primeira experiência foi fundamental, colaborou para que eu conseguisse me visualizar como pesquisadora, para que eu acreditasse que era uma carreira possível para mim. Agora no mestrado, mais uma vez agradeço à professora Mara, por sua leitura atenta e sensível ao que escrevo, por suas dicas, por sua serenidade, generosidade e sabedoria. Sua orientação, que me acompanhava ao mesmo tempo que respeitava minha autonomia, foi chave para que a experiência do mestrado me fosse tranquila e leve. Agradeço à Jura, com quem também estou compartilhando caminho há tantos anos e em cuja matéria, há quase uma década, cobri a paixão pelos estudos de gênero. Jura é uma das pessoas mais acessíveis e tenazes que eu conheço, uma grande referência para mim, seja como psicóloga, pesquisadora ou simplesmente como pessoa. Por ambas nutro carinho, respeito e admiração.

Agradeço às moças que aceitaram participar desta pesquisa, sem elas nada disso seria possível. Agradeço a todas as mulheres feministas, lésbicas, bissexuais e transexuais que resistem todos os dias. Agradeço às que vieram antes de mim e àquelas com quem convivo, em cuja

parceria aprendo cotidianamente e com quem construo tantas de minhas ideias e afetos.

Um obrigada às agências de fomento que viabilizaram meu trabalho através da bolsa da CAPES-SOCIAL.

Agradeço a todos/as trabalhadores/as da UFSC, que durante esses anos todos fizeram a limpeza do espaço, a alimentação do RU, a manutenção da BU, do laboratório de informática, das salas de aula. Agradeço aos/às jardineiros/as por manter as plantinhas e flores da universidade sempre tão lindas, tornando o espaço mais gostoso e bonito de transitar.

In memoriam, à Jaci.

RESUMO

A pesquisa buscou compreender a experiência do armário na vida de mulheres LBT (lésbicas, bissexuais, transexuais) em relação às suas famílias. A categoria armário foi compreendida como um dispositivo de regulação da vida das pessoas LGBT e que atua na manutenção da hegemonia heterocisgênera. O material da pesquisa foi pensado à luz de estudos feministas lésbicos, decoloniais, incorporando também contribuições das teorias *queer*. A análise das falas das mulheres entrevistadas permitiu perceber como elas constroem coletivamente saberes desde suas experiências de gênero, raça e classe. Estes saberes mostraram-se importantes ferramentas para conquista de espaços relacionais saudáveis com suas famílias ou de afastamentos destas, quando necessários para seu autocuidado físico e psíquico.

Palavras-chave: Estudos de gênero. Família e LGBT. Psicologia feminista.

ABSTRACT

This research sought to understand the “in-closet” experience in the lives of LBT women’s life (lesbians, bisexuals and transgenders) and it’s relation to their families. The “closet” cathegory was used here as a regulatory apparatus of LGBT people's lives acting in the maintenance of the heterocisgender hegemony. The research was conducted through lesbian feminists and decolonial studies, also incorporating contributions from queer theory. The analysis of the speech of women’s interviews allowed the concerning of how they collectively build knowledge from their own gender, race and class experiences. These knowledges have prove to be important tools to acquire healthy relational spaces with or without their families, as a necessity for their physical and psychological self-care.

Keywords: Gender studies. Family and LGBT. Feminist pscology.

SUMÁRIO

PARTE 1: SÍTIOS E ENCRENCAS	15
1 DAS GERMINAÇÕES: TRAÇOS DE UMA INFECÇÃO	17
2 POLÍTICAS DO LUGAR DE FALA: POTENCIALIDADES	23
2.1 POLÍTICAS DO LUGAR DE FALA E INTERSECCIONALIDADES: LIMITES	27
3 DESTERRITORIALIZAÇÕES CARTOGRÁFICAS	35
3.1 DOS PRIMEIROS ENCONTROS	35
3.2 DOS PRAGMATISMOS: UM POUCO DE ONDE ANDEI E O QUE OUVI.....	40
4 NOTA SOBRE ALGUNS TERMOS: ANGÚSTIAS DE NOMEAÇÃO.....	43
5 LUGAR NA/DA PSICOLOGIA: CAMPO DE TENSÕES	47
6 DE ONDE, LITERALMENTE, FALO? SITUANDO FLORIANÓPOLIS	55
7 COM QUAIS EXPERIÊNCIAS DIALOGAR? PROBLEMATIZANDO O RECORTE DE PESQUISA	61
8 OBJETIVOS E INJUSTIFICATIVA.....	65
PARTE 2: APOSTAS TEÓRICAS SOBRE AS ENTREVISTAS ..	67
1 FAMÍLIA, ARMÁRIO E ESCOLA: PROBLEMATIZAÇÕES	69
2 DO SOFRIMENTO E DO PRAZER: PROBLEMATIZAÇÕES	83
3 ANÁLISES SAZONAIS: NAS ESTAÇÕES DOS AFETOS	89
4 INVERNO: COMO (ME) CONTEI.....	93
4.1 REFLEXÕES SOBRE O INVERNO	105
5 OUTONO: <i>COMO ME AMBIENTEI</i>.....	113
5.1 REFLEXÕES SOBRE O OUTONO.....	126
6 PRIMAVERA-VERÃO: SABERES AMADURECIDOS	133
6.1 REFLEXÕES SOBRE PRIMAVERA-VERÃO.....	134

7	“VOCÊ PRECISA SE ACEITAR”:	ALGUMAS	
	IMPLICAÇÕES DESSA PREMIS	SA.....	137
8	MÃE (NEM)SEMPRE	SABE: SABERES	DE
	MULHERES.....		141
	CONCLUSÃO.....		147
	REFERÊNCIAS.....		153

PARTE 1: SÍTIOS E ENCRENCAS

1 DAS GERMINAÇÕES: TRAÇOS DE UMA INFECÇÃO

Começo escrevendo esta dissertação falando da infecção que tenho com essas questões. Em geral esse termo é usado para designar coisas ruins: estou infectada por um vírus, peguei uma infecção, adoeci. Busquei a etimologia, infecção pode ser sinônimo de contaminar. Lembro do paradigma positivista de Ciência, em que neutralidade, limpeza ideológica de quem pesquisa é um desejo, uma ordem. Eu, e tantas outras que vieram antes de mim, recusamos esse paradigma. Devo começar admitindo aqui a minha infecção com a temática do meu trabalho, meu corpo esteve e está suscetível e marcado por todo este ar, água, terra, porosidade de minha pele. Farei um mapa destas rasuras nessa dissertação, como uma trilha com várias entradas e saídas para os caminhos da pesquisa. Sem saber qual seria a entrada correta, ou melhor, acreditando não ser possível tal resposta, só posso compartilhar as apostas que fiz e analisar alguns de seus efeitos. Certamente que se tivesse pegado à direita e não à esquerda meu trabalho seria completamente outro, mas daquilo que poderia ser não me cabe dizer aqui.

Mesmo fora dos círculos acadêmicos, a primeira pergunta que nos fazem é qual o tema de nossas pesquisas e o porquê de termos escolhido justamente essa questão. São perguntas aparentemente simples, mas que demandam uma reflexão contínua, que se atualiza a todo tempo. Por que discutir narrativas familiares de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais (LBT)? Não posso dar uma única resposta a isso, mas posso compartilhar pistas deste caminho. Peço licença para me apresentar: sou lésbica, mestiza, filha de indígena guarani Paraguai, empobrecida. Entrei na universidade pelo sistema de cotas para escola pública, fui crente da Congregação Cristã no Brasil por 20 anos de minha vida. Enquanto escrevo esta dissertação tenho 26 anos. Sou também mulher cisgênera¹, não convivo com deficiência e estou cursando um nível de educação ao qual poucos/as em meu país podem acessar. Mas isso parece insuficiente, predicados de meu nome não bastam e mais tarde irei me deter mais teoricamente acerca desses lugares todos.

Sou feminista há mais de 10 anos e me entendi lésbica há uns 5 anos. Toda a família de meu pai (a de minha mãe desconhecemos), frequenta a mesma igreja evangélica há gerações. Eu e minhas irmãs fomos “criadas na Palavra de Deus”. Eu mesma tinha o cargo de

¹ Cisgênera é a pessoa que não é trans. Mais adiante retornarei a este conceito.

instrutora bíblica na Igreja, o que me permitiu inclusive um aprofundamento no estudo bíblico que, paradoxalmente, foi dos eventos que me fizeram começar a questionar o pensamento cristão. Se Deus é infinitamente bom, se tem todo o poder, porque permite o mal? Esta era uma de minhas principais perguntas. Comecei a perguntar isso também devido à situação de pobreza em que vivíamos, ouvia na Igreja que Deus abria a porta a quem orasse com fé. E eu orava, todos os dias, várias vezes ao dia, implorando a Deus que não nos deixasse faltar comida, roupa, bolacha recheada. E Deus prometia, mas nunca vinha. Não protegia minha mãe das humilhações que eu a via sofrendo na casa das patroas, no trabalho a que ela me levava junto. Deus também não tinha protegido meu pai de sofrer brutal exploração de trabalho quando adolescente numa carvoaria em Mato Grosso do Sul, onde só recebia pouca comida e chão para dormir.

Mas ainda permanecia com fé, afinal questionar a ordem divina é blasfêmia, pecado mortal. Sem televisão em casa e lendo livros escondidos (qualquer um que não fosse a Bíblia era considerado ‘desvio do mundo’), toda minha infância e adolescência foi acompanhada de muita leitura. Meus pais, desde o pré-escolar me lembravam todos os dias: “você não está indo para a escola para fazer amigos, precisa tirar a nota máxima em tudo se quiser ter uma vida diferente da nossa. Enquanto você está na sala de aula, o pai e a mãe e suas irmãs estão faxinando, juntando reciclagem, não jogue fora nosso esforço”. Eu comecei a trabalhar aos 5 anos, vendendo queijo na rua com minhas irmãs, mas vendo o tanto que meus pais trabalhavam, parecia irrisória a minha contribuição. Continuamos trabalhando muito, sempre juntas, meus pais, eu e minhas duas irmãs, tendo como principais atividades faxina, reciclagem e “camelô”. Enquanto isso, em todos os anos do ensino fundamental e médio tirei as melhores notas nos colégios onde estudei, seguindo as recomendações de meu pai, que olhava diligentemente meus cadernos – mesmo que há muito já não pudesse me auxiliar nos exercícios (só cursou até a quarta-série, minha mãe apenas a primeira-série).

Quando passei no vestibular foi uma festa imensa, motivo de orgulho e alegria para todas nós. Os irmãos da igreja me alertaram a tomar cuidado, a universidade muda a cabeça dos fiéis, diziam eles, mas assegurei que não seria o meu caso. Eu que levantava do banco do ônibus quando alguém LGBT sentava perto de mim, abominava esse grupo de “pecadores”.

Até então eu me julgava assexual, pois nunca havia me apaixonado, tido qualquer contato afetivo-sexual com meninos ou

homens e não cogitava outra opção além da heterossexualidade. Aliás, sequer considerava a heterossexualidade, não me atraía seu projeto de matrimônio e maternidade, tanto por minha família, quanto por mim mesma. Lembro da fala de uma feminista indígena-maya e lésbica, Dorotea Grijalva, que comenta que, em sua realidade “não via quase nenhuma mulher casada feliz (...). Com toda essa realidade que me envolvia, eu já havia renunciado a ser mãe e ao matrimônio, me parecia mais atrativo e desafiante seguir estudando” (Grijalva, 2012, p. 8).

No terceiro ano do Ensino Médio, tive um professor de Filosofia, Gerson Albuquerque, que me apresentou a Nietzsche. Sou muito grata a esse mestre por ter me aberto esta janela. Li exaustivamente vários livros desse pensador que se dedicara a problematizar tão radicalmente o cristianismo, encantada, inebriada por encontrar interlocução tão potente aos meus incômodos. Mas ainda tentava tamponar como podia as vozes dissidentes em meu coração, tinha prometido que não ia “virar a cabeça”, afinal.

Entro na universidade. Um evento inesperado logo veio a balançar radicalmente minhas convicções sobre homossexuais: Tom. Em 2010, primeiro semestre cursando psicologia, conheci em minha turma, esse moço que, como eu, ficava mais no canto, tímido, de poucas palavras. Eu que na época ainda tinha toda a indumentária gospel: uso exclusivo de saias ou vestidos, sempre longos, manga comprida e cabelos cujo comprimento era de 1(um) metro. Crente na universidade não é muito bem-visto, é tido como retrógrado, atrasado, preconceituoso, alienado. Por mais que eu não concorde com generalizações do tipo, compreendo hoje que muitas pessoas LGBT fiquem, de certa maneira, de sobreaviso com pessoas evangélicas, dado o discurso de ódio que acompanha tantas denominações cristãs. Bastante solitária, senti-me super acolhida e amada por Tom, que, generoso e gentil, parecia não se importar com minha aparência pouco usual naquele espaço, ou com minha pobreza, condição de classe rara em minha sala (como fui percebendo ao longo dos dias e da observação das conversas). Fui me afeiçoando a Tom, cada dia mais. Descobri que ele tocava violão e cantava, em minha família todas somos envolvidas com música, uma de minhas irmãs é professora de canto e piano, além de cantora, a outra é cantora também. Na época eu só sabia cantar os hinos de louvor, então não podia cantar com Tom, mas ele prontamente se dispôs a aprender a cantar os hinos da minha igreja e cantávamos juntos. Aos poucos ele foi me apresentando as “músicas do mundo”.

Depois de minha família, Tom era uma das pessoas por quem eu sentia dos afetos mais intensos de minha vida (e ainda sinto). Qual foi

minha surpresa quando ele comentou que queria que eu conhecesse seu companheiro. Eu não sabia até então que Tom era gay, aquilo balançou meu mundo: como assim o meu melhor amigo é dessa gente? Mas já estava irremediavelmente infectada pelo carinho por ele. Passei a ver notícias em jornais com outros olhos: cada vez que sabia de alguma pessoa LGBT que tinha sofrido alguma violência, lembrava de Tom, que poderia ter sido ele, e meu coração se apertava de um jeito até aquele momento, inédito. Foi Tom que me apresentou a primeira disciplina de Estudos de Gênero que cursei, com a professora Juracy. Mesmo já sendo feminista, só pensava no campo da violência contra as mulheres e essa oportunidade me abriu um outro mundo. Apaixonei-me pelos estudos de gênero. Serei eternamente grata à professora Juracy, por ter sido porta de entrada para essa paixão. Foi nessa época que saí da igreja, fui deixando de ir, renunciei ao cargo que tinha.

No início minha família se entristeceu e lamentou. Mas eles próprios já estavam com sua fé abalada devido a recentes casos de roubo do dinheiro de nossas vendas de roupa por dirigentes da igreja.

Comecei a buscar um conhecimento maior no campo de estudos de gênero, em muitos dos quais também havia crítica ao cristianismo, heterossexualidade compulsória, machismo, racismo e a diversos outros sistemas de opressão. Cursei cerca de seis disciplinas neste campo, fiz cursos, viagens, participei de muitos eventos, uma busca que era acadêmica, mas também de elaboração psíquica dos processos de verdade. Em 2012, num desses espaços, tive meu primeiro amor. Toda vez que ela entrava na sala de aula meu coração se acelerava, a lembrança dela me acompanhava o dia todo e para meu pavor, a intensidade do afeto e interesse só aumentava em mim. Por herança cristã, mas também por ter sempre tido uma relação muito estreita afetivamente com minha família, resolvi contar. A reação inicial foi de dúvida, de desconforto, mas não de surpresa, exatamente. Lembro que minha mãe disse: pelo menos não vai engravidar. Isso é importante porque mãe sempre teve pavor a que eu e minhas irmãs engravidássemos, isso seria perder nossas oportunidades financeiras de “tirá-la daquela vida”. Além disso ela sempre nos disse que ser mãe era perder a liberdade, que homens odeiam mulheres, que eu não devia confiar neles. Então, paradoxalmente, encarou de maneira até positiva. Meu pai, depois de uns meses, me disse algo que levarei comigo sempre: se Deus não permitirá que você entre no céu, então não queremos ir para lá. Ambos pararam de ir à igreja desde então e há 5 anos minhas irmãs também deixaram de frequentar os cultos.

Foi só ao ouvir histórias de amigos/as/es LGBT acerca de suas famílias que fui percebendo quanta “sorte” eu tinha tido com minha família. Foi com estranhamento e tristeza que fui acompanhando essas narrativas e quando fiz buscas de revisão de literatura notei o quão pouco se discutem essas questões. Mas também vi pouco espaço para as histórias de alegria, ausência que também me mobilizou bastante. Resolvi então escutar essas histórias e seus afetos: e sobre estes é o meu trabalho. Dedico essa dissertação à minha família, ao Tom e a todos os amores e amizades que me infectaram.

Concluo esta introdução dando um breve panorâma do que apresentarei na dissertação e em como ela foi organizada: na primeira parte reflito mais detidamente sobre questões teóricas e de contextualização da pesquisa e na segunda, aprofundo a apresentação, análise e discussão das entrevistas que realizei.

2 POLÍTICAS DO LUGAR DE FALA: POTENCIALIDADES

Nos últimos anos no Brasil, a militância feminista e LGBT, bem como alguns setores da produção acadêmica na área dos estudos de gênero, raça e classe têm sido chamados a dizer sobre seu lugar de fala. Mas o que seria isso? Para contextualizar este conceito, é importante lembrarmos que na literatura feminista já havia uma longa problematização acerca da pretendida neutralidade científica e da universalidade do homem heterossexual nos lugares de enunciação hegemônicos (Harding, 1993; Haraway, 1995). Poderíamos dizer que esta era uma inquietação em relação ao lugar de fala naturalizado dos homens cisheterossexuais, embora não se utilizasse a categoria nesses termos na época.

Nos últimos anos este lugar de fala veio com força, teve mais visibilidade, desta vez para tensionar mais a questão racial, que a de gênero. Mulheres negras, especialmente, vieram com firmeza denunciar a insuficiência da categoria gênero ou da classe como ferramentas únicas de compreensão das relações de opressão, dominação e violência (hooks, 1984; Minella, 2013). Essa foi uma contribuição que partiu inicialmente do movimento negro, mais especificamente de mulheres feministas negras/não-brancas e do movimento de lésbicas, que buscaram tensionar a suposta neutralidade branca e heterossexual das enunciações a partir de uma perspectiva da interseccionalidade² (Anzaldúa, 2005; Crenshaw, 2002; Rich, 1984). Neutralidade expressa na postura do intelectual transparente, como pontua Spivak (2010).

Na gramática normativa portuguesa/brasileira, sujeito indeterminado é aquele que não sabe quem é ou que não se quer identificar. Na gramática simbólica do fazer científico que se propõe neutro, há uma escolha, uma escolha de não se identificar. Faço minha escolha também, que é a de me nomear. Escolha que não é livre, pois estou irremediavelmente produzindo desde as composições políticas que me norteiam. Como disse³ Fátima Lima: não conheço nenhum trabalho de feministas não-brancas que não seja interseccional, ainda que não usem o conceito.

² Penso interseccionalidade como um conjunto de pistas éticas para se produzir teoria e práticas implicadas em dimensões como a racial, a de classe, a de sexualidade, e outras. Desenvolverei reflexões sobre essa categoria em outro momento da dissertação.

³ Trecho de fala pública que a professora Fátima proferiu na Jornada do Pensamento Lésbico Contemporâneo, em Salvador, em 26 de novembro de 2017.

Feministas como Adrienne Rich (1984), bell hooks (1984), Gloria Anzaldúa (2005) e num plano maior, feministas não-brancas (como hooks e Anzaldúa) têm pautado, desde a interseccionalidade que constitui o feminismo que constroem, a necessidade de problematizarmos outras categorias para além do gênero. Parafraseando Joan Scott (1995), talvez precisemos pensar em gênero como *uma* das categorias úteis de análise histórica e a ela se somariam raça, classe, deficiência, por exemplo. Assim, pensar política de localização é também pensar interseccionalidade, pensamento que no próximo tópico irei desenvolver.

Entendendo então a auto enunciação e implicação como constituintes do olhar da pesquisadora e da construção dessa pesquisa, localizo politicamente minha fala como mulher feminista, cis, lésbica, mestiza, proveniente de camadas populares e sem deficiência. Como comentei, fui evangélica da igreja Congregação Cristã no Brasil, por 20 anos. Essa denominação religiosa tinha e tem uma ótica predominantemente ortodoxa acerca de experiências sexo-gênero dissidentes, mantendo interpretações bastante literais do texto bíblico: não ser heterossexual é pecado mortal⁴. Creio que algumas posições de fé podem ser mais ou menos nocivas à livre expressão do gênero e a assim, proibição radical do desejo lésbico nesse contexto religioso certamente compôs e compõe minha trajetória de enfrentamento igualmente radical a esses discursos dogmáticos. Esses são alguns dos recortes que me constituem singularmente na forma como afeto e sou afetada no mundo.

O lugar de que parto, por conseguinte, não é neutro, não por eu ser lésbica, feminista ou quaisquer outros marcadores que me constituem, mas porque, como afirma Butler (1998): “Nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer suas relações constitutivas refundindo-as como o domínio de uma externalidade contrabalçadora” (p.24). Dessa maneira, se minhas posições no mundo fossem outras que não estas que me constituem, ainda assim o lugar de partida não seria neutro, desconsiderar isso também é silêncio que fala. Donna Haraway (1995) discute o que se poderia chamar de “objetividade feminista”, um situar

⁴ Numa separação rápida, há duas categorias cristãs de pecado: venial, de natureza mais “leve” e o mortal, da mais alta gravidade. Um diferencial entre ambos, é que para o pecado mortal não haveria possibilidade de perdão divino, dentre muitos motivos, porque a pessoa teria pecado “consciente” de que estava ferindo a Deus. A homossexualidade seria um dos mais irrevogáveis pecados mortais.

do saber, uma vez que, nas palavras dela, “não é possível realocar-se em qualquer perspectiva dada sem ser responsável por esse movimento. A visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (p.25).

Em consonância com a importância dos saberes localizados, resalto que essas posições e perspectivas que me atravessam no momento não são fixas, estanques, e mais do que fluidas, são contingentes, estratégicas (Butler, 1998). Da mesma forma, é deste ponto que parto para acolher as experiências das pessoas que são sujeitos da pesquisa.

O uso que faço da categoria perspectiva/perspectivismo é inspirado nas proposições nietzschianas acerca desse termo que, para ele, era referente a uma pluralidade semântica que não se poderia reduzir a uma definição única (Mota, 2010). Se a ideia central do perspectivismo é de que fatos não existem, apenas interpretações, então interpretação é criação (Mota, 2010). Esse olhar sobre a produção de leituras no mundo me parece especialmente pertinente para a dessacralização do lugar de Verdade que algumas perspectivas historicamente ocuparam e ocupam nos mais diferentes campos, aqui especialmente o da sexualidade. Para Foucault (1926, 1984), inspirado em Nietzsche, o conhecido foi inventado e dizer isso é também dizer que esse conhecimento não tem origem. Dessa maneira, é a partir deste meu corpo (com o qual me identifico, mas também me desidentifico) que construo minhas perspectivas e análises situadas.

Retomando então a proposição butleriana sobre a imprescindibilidade dos usos contingentes das identidades, e também por Nietzsche ser um dos autores com os quais ela dialoga, é possível pensar que o perspectivismo harmoniza com as localizações estratégicas: tanto as identidades como verdades estariam convidadas (provocadas?) a abrir seus termos para múltiplas interpretações. Noção de verdade em disputa, bem como o de realidade, não no sentido de defender que haja tantas realidades quanto há pessoas, mas de problematizar esses processos e condições em que algumas destas verdades são mais legitimadas que outras. Realidades como devires.

No perspectivismo epistemológico de Nietzsche a realidade humana é a realidade do corpo, na sua condição finita, mas singular de participar da vida, de maneira que não faria sentido separar o sujeito do objeto, como não faria sentido separar o humano de sua natureza-mundo (Nietzsche, 1887; Marins, 2008). Edward Said (1990), teórico palestino pós-colonial também vai nesse sentido ao dizer que

Ninguém nunca descobriu um método para separar o erudito das circunstâncias da vida, do fato do seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, com um conjunto de crenças, uma posição social, ou da mera atividade de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter influência no que ele faz profissionalmente (...). (Said, 1990, p. 21).

Entendo então, a política de localização como um posicionamento que parte do corpo, nas dimensões teóricas, afetivas que o constituem no seu olhar para o mundo. Essa localização é política, como política é toda prática de análise, uma vez que “participa da ampliação do alcance do desejo, precisamente em seu caráter de produtor de artifício, ou seja, produtor de sociedade” (Rolnik, 2007). Falando também sobre a noção do lugar/localização como categoria analítica e política, Claudia de Lima Costa (2002) ressalta que “(...) a consciência quanto ao lugar de enunciação surge do reconhecimento de que a experiência concreta se torna um momento teórico-crítico para estratégias que buscam interrogar categorias analíticas juntamente com seus usos hegemônicos” (p. 86).

Ainda no sentido de politizar o saber, Said (1990) reflete sobre a deslegitimação que esse exercício sofre: há um esforço em se valer do “político” para desacreditar, invalidar trabalhos que não sejam consonantes ao que chama de “objetividade suprapolítica”. Em suas palavras:

o consenso liberal geral de que o ‘verdadeiro’ conhecimento é fundamentalmente apolítico (e de que, ao contrário, o conhecimento abertamente político não é ‘verdadeiro’) obscurece as circunstâncias políticas extremamente organizadas (...) que predominam quando o conhecimento é produzido. (Said, 1990, p.22).

Ao me situar como lésbica e situar as pessoas a quem escutarei na pesquisa através de recorte da identidade de gênero e orientação sexual, sei que estou dialogando com categorias identitárias, mas não tenho a pretensão de solucionar as tensões e paradoxos de utilizar essas categorias. A fim de me aproximar de uma perspectiva inacabada, utilizarei ‘posições’ em lugar de ‘identidade’, pois creio que este termo melhor se adequa às minhas concepções. A categoria identidade, quando utilizada, será mais no sentido de problematizá-la.

Finalizo este tópico com uma reflexão de Jacques Derrida (2004) que também faz uma discussão acerca da imprescindibilidade de se ter um exercício de desconstrução e vigilância para com as ferramentas que usamos, produzimos e reproduzimos. Ele explica também sobre as posturas estratégicas:

(...) quer se trate das mulheres, dos homossexuais ou de outros grupos, posso compreender a urgência vital do reflexo identitário. Posso então aceitar uma aliança momentânea, prudente, ao mesmo tempo apontando seus limites – tornando-os tão explícitos e inteligíveis quanto possível. (...). O risco deve ser reavaliado a cada instante, em contextos cambiantes que dão lugar a transações sempre originais. Nenhum relativismo nisso, trata-se ao contrário da condição de uma responsabilidade afetiva, se algo assim existe. (Derrida, 2004, p. 35).

2.1 POLÍTICAS DO LUGAR DE FALA E INTERSECCIONALIDADES: LIMITES

No tópico anterior, desde o meu ponto de vista, lugar de fala e interseccionalidades, embora não sejam termos sinônimos, têm importantes pontos de conexão. Neste tópico procurarei demonstrá-los. Para fazê-lo, preciso definir brevemente a maneira como os compreendo. O primeiro nome que vem à lembrança quando falamos de interseccionalidade é Kimberlé Crenshaw, feminista negra, advogada e estadunidense. Um de seus textos referência sobre o assunto é o: *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero* (2002), escrito na ocasião em que ela participava da Convenção Para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres (CEDAW). Um dos desafios que ela e as outras participantes tinham era de conseguir nomear ao mesmo tempo as generalidades e as especificidades da violência sofrida por diferentes mulheres. Utilizar apenas a categoria gênero se mostrava insuficiente, com as categorias raça e classe, a mesma coisa. Desta angústia é que surge a proposta interseccional, uma tentativa de complexificar as violências (porque neste momento era centralmente sobre violência) vividas por mulheres tão diferentes.

Dizer vivências diferentes de mulheres diferentes não bastava, foi preciso nomear que a lacuna de análise era profundamente atravessada pela questão racial, ou seja, as especificidades das mulheres negras não

estavam contempladas na literatura feminista hegemônica. Uma crítica que não era apenas um pedido para que fossem meramente incluídas, mas era principalmente sobre um tensionamento radical da própria posição de poder dos corpos que podiam produzir e dos que não podiam ter o mesmo espaço (hooks, 1984). Crenshaw (2002) comenta que suas críticas não eram direcionadas à existência desta ou daquela categoria, mas dos valores concretos aos quais estavam associadas.

Em outro artigo, com enfoque maior em “metodologia”, Crenshaw (2012, p.114) define interseccionalidade “como uma forma de demarcar as diferentes interações entre raça e gênero no contexto de violência contra as mulheres”. Diz ainda que utiliza esta ferramenta para “descrever a situação das mulheres de cor nos sistemas simultâneos de subordinação e que estão às margens tanto do feminismo quanto do anti-racismo” (Crenshaw, 2012, p.117).

O que isso teria a ver com lugar de fala? A meu ver, muitos pontos. A crítica à invisibilidade, à neutralidade da enunciação racial das feministas brancas, foi apontada por aquelas que se sentiam prejudicadas por esse apagamento, ou seja, feministas não-brancas, feministas lésbicas (em relação à heterossexualidade naturalizada). Mais recentemente, o movimento de mulheres com deficiência, o movimento de pessoas trans e bissexuais vêm conquistando uma maior visibilidade. Assim, instar que o lugar de quem fala (racial, de sexualidade, de deficiência) não ficasse neutro, ou que as interseccionalidades fossem nomeadas e implicadas, foi uma pauta levantada principalmente por mulheres que de alguma forma se viam invisibilizadas e viram potência em transformar este cenário a partir dessas reflexões.

Estas contribuições tiveram um forte impacto no Brasil, e pelo que tenho observado, houve um aumento significativo dos usos das categorias lugar de fala e interseccionalidade. Digo usos no plural porque de fato há uma diversidade a ser considerada, vou listar alguns. Há quem utilize interseccionalidade como um pressuposto ético, anti-racista. Outras a veem como uma ferramenta descritiva, outras ainda como instrumento de análise. Algumas acreditam que interseccionar é nomear um somatório de sofrimentos (se sou mulher tenho 1 ponto, se sou mulher negra 2, se sou mulher negra e lésbica, 3 e por aí). Estou sendo irônica para deflagrar meu incômodo com algumas das utilizações, especialmente no que diz respeito à centralidade do sofrimento e ao simples somatório de dominações. Embora tenha minhas críticas, acredito na potência tanto da categoria lugar de fala quanto a de interseccionalidade. Seguirei explicando com quais críticas me alinhio e em quais não vejo potência.

Penso que o que escrevo se localiza também como fragmentos de um tempo, de uma época, por isso é importante dar algumas pistas sobre o que tenho refletido, em processos que são individuais, mas também coletivos, sobre temáticas desde a posição de militante e ativista feminista e anti-racista. Iniciarei pelo lugar de fala e logo após passarei a desenvolver algumas críticas que tenho em relação a determinados usos da categoria interseccionalidade.

Com o amplo alcance e impacto dessas discussões, como comentei acima, iniciou-se também um movimento de “crítica” ao lugar de fala (ponho essa crítica entre aspas para denunciar quão falaciosos certos aspectos dela podem ser). Parte significativa dessas proposições vão no sentido de emitir sentenças como: “ah, então só porque sou branco não posso falar sobre raça?” ou “Não é porque não vivo esta condição que não posso falar!”, “Estou sendo silenciado, censurado, estou sofrendo patrulha”. Entre muitos outros questionamentos na mesma linha.

Certamente que toda categoria, todo conceito pode e deve ser criticado, mas acredito que neste caso, temos de estar alertas a posicionamentos que vêm no sentido de desacreditar, invalidar a proposta do lugar de fala. Em nenhum momento as feministas não-brancas disseram que bastava ser mulher, negra ou LGBT para que o sujeito produzisse efeitos potentes de resistência, essa relação de causalidade não foi colocada. A discussão sobre representatividade é muito mais complexa do que essa equação faz supor. Também não se disse que lugar de fala era lugar de silêncio, de proibição de falas. Acredito que essas “críticas” partem de um desejo de se proteger de possíveis tensões geradas por esse debate, de se isentar de dizer de si. A multiplicidade de perguntas falaciosas que apontam limitações em proposições que sequer foram feitas, me faz acreditar que determinadas críticas não passam de tentativas de resistir aos avanços dessas discussões.

Jota Mombaça, pessoa negra e trans, performer e teórica decolonial, discute brilhantemente estas questões numa fala⁵ acerca da falsa polêmica do lugar de fala. Jota comenta que perguntas como: então porque sou branco não posso falar sobre negros? Revela um certo pânico de corpos hegemônicos em se verem no lugar do ‘outro’, daquele que é ‘falado’, mas que supostamente seria impedido de falar. Falsa

⁵ Fala completa disponível em:

<https://www.facebook.com/jeferson.isaac/posts/1565386336857409>. Acessado em 01/10/17.

polêmica porque, inclusive, a simetria colonial está longe de ocorrer (infelizmente). Sujeitos negros, mulheres, lésbicas, pessoas com deficiência não têm poder estrutural e político para “calar” brancos, homens cisgêneros e heterossexuais, sem deficiência. Essas pessoas tanto podem como continuam falando por si e pelo outro o tempo todo, nas mais diferentes instâncias de poder. Os movimentos de resistência apontam isso e tentam deslocar, distribuir a fala. Além disso, na pergunta de Spivak “pode o subalterno falar?” está em questão mais o polo da escuta que o da fala em si, ou seja, o subalterno fala, mas o ato de fala é recortado pela falta de escuta, que é o que justamente o subalterniza (Spivak, 2010; Mombaça, 2017). Fanon (2008) discute o quanto todo movimento do colonizado em direção à desestabilização da ordem estabelecida, da norma imposta, é tido pelos sujeitos que ocupam posições de privilégio como atos de violência. O incômodo ou receio em ter seu “lugar de direito” arranhado pelo ruído das resistências é nomeado como violência na tentativa de desmoralizar tais avanços.

Com isso não quero assumir que não haja conflitos e questões a serem problematizadas nas relações de reivindicações e representações, mas que sejamos críticas a isso que por vezes é chamado de violência. Penso aqui na recorrência desse discurso por parte de muitos homens diante das conquistas das mulheres: uma ideia de que sofreriam uma crise, que seria muito difícil emocionalmente para eles lidar com a luta das mulheres. Havendo ou não essa crise, parto do princípio que os movimentos de luta por direitos e equidade devem estar alertas a essas expressões que tomam toda tentativa de desarticulação de privilégios como ‘violência’, discriminação inversa e afins.

Quero então fazer essa pontuação e marcar minha posição política em relação às críticas falaciosas à proposição do lugar de fala. Ressalto que não defendo uma blindagem à proposta de localização da fala, acredito que toda proposta teórico-militante precisa de revisões constantes, que apontem suas limitações e potências, pois é esse exercício que não deixa o conceito fossilizado e inoperante.

Outro sintoma da emergência da discussão acerca do ‘lugar de fala’ é o sentimento de culpa e os abundantes pedidos de desculpa diante das próprias posições de privilégio que se ocupa. Neste contexto, a política de localização acaba sendo utilizada apenas como uma descrição estéril dos lugares que se ocupa, como se tarefa politicamente correta a ser cumprida, mas com pouca ou nenhuma operação conceitual que reflita de maneira comprometida as interseccionalidades. Ou seja, podemos pensar em interseccionalidade como uma operação meramente descritiva, processo que ocorre também com a categoria gênero: por

vezes é usada como mero descritor dos sujeitos, mas sem que haja um esforço de problematizar seus efeitos.

Aprofundando esse debate, Ochy Curiel, feminista decolonial afrocolombiana considera que o “reconocimiento no puede ser solo un insumo para limpiar culpas epistemológicas” (2014, p.57). Muitas vezes, na tentativa de se eximir *a priori* de qualquer falha que nos possa ser apontada, ligeiramente nos adiantamos a antecipar e tamponar as fissuras todas que nosso texto possa ter. Acredito que o rigor, atenção e cuidado são fundamentais para um trabalho comprometido, inclusive no reconhecimento das limitações. Digo isso porque esse quase desespero em pedir desculpas e justificar-se de antemão por vezes acaba por dizer de uma angústia que vivenciamos com este lugar de pesquisadores e com uma certa tentativa de fugir às demandas que nos chegam. Estar com a “guarda alta”, já tendo que se precaver de críticas que por vezes ainda nem chegaram, diz muito da lógica acadêmica, na qual somos avaliadas, mensuradas e cobradas a produzir num modelo positivista que pressupõe um sujeito que pesquisa e é neutro, racional e objetivo, sem falhas ou lacunas, que teria o poder de antever todos os seus erros. Esse lugar de pesquisa positivista também pode ser um entrave no engajamento efetivo na luta anti-racista e anti-lgbtfóbica, feminista. Portanto não basta apenas descrever de maneira estéril os “lugares de fala” sem operar de fato com essas categorias.

Feita essa “defesa” do lugar de fala, quero propor uma crítica a esse conceito e a determinados usos da categoria interseccionalidade.

Utilizarei como exemplo o pensamento lésbico para ilustrar meu incômodo. Compreendo que a discussão sobre interseccionalidade está profundamente imiscuída nos embates sobre lugar de fala, já que a percepção da insuficiência das categorias gênero/mulheres foi um passo importante para pensar as questões de raça e sexualidade. Quando se fala em pensamento lésbico, em geral se pensa que a “utilidade” dessa reflexão caberia apenas às lésbicas, às suas relações e às suas problemáticas. Se, por um lado, visibilizar as especificidades das lésbicas é algo fundamental em contextos nos quais somos a todo tempo ativamente “esquecidas”, por outro lado, acreditar que a potência de nosso pensamento só pode estar circunscrita às nossas vivências é bastante redutor.

Em tempos de avanço da discussão interseccional nos feminismos, é paradoxal que certa interseccionalidade venha a ser uma das estratégias de reduzir nossa potência ativista-intelectual. Explico: com as distorções acerca do lugar de fala, o que temos maciçamente é um chamado que, em vez de localizado, é circunscrito aos marcadores

sociais. O “politicamente correto” deste tipo de interseccionalidade é chamar à fala mulheres lésbicas para questões lésbicas, mulheres negras para a negritude, mulheres com deficiência para discutir capacitismo. Se é de suma importância que esses sujeitos, historicamente ‘objetos’ de pesquisa, possam tensionar os saberes e inverter a lógica colonial de produção, também interessa pensar em como por vezes somos aprisionadas ao nosso lugar de fala. Aqui me refiro especificamente às lésbicas, mas acredito que tal circunscrição possa ser pertinente para pensar também o silêncio compulsório a que outros grupos subalternizados, tais como mulheres indígenas, negras, trans, com deficiências são compelidos. Procuro pensar, então, em questões que explorem outras articulações: que contribuições o pensamento lésbico pode dar às análises de conjuntura política? A uma crítica à família heterocis monogâmica? O que pode haver de laço entre lesbianidades e a questão da saúde mental de mulheres? Como pode o pensamento lésbico ser um importante instrumento de luta contra a misoginia (sofrida por mulheres de todas as orientações sexuais)?

Interesso-me em questionar até que ponto a suposta preocupação com o lugar de fala, em relação às lésbicas, nos coloca num ostracismo intelectual (em que só lésbicas leem lésbicas), onde só somos chamadas a dizer de situações específicas de nosso corpo, recusada assim, nossa contribuição intelectual para discussão de emblemas sociais de nosso tempo. Minha intenção não é a de nos desfazermos do lugar de fala, mas de expandi-lo. Da mesma forma com a noção de interseccionalidade, precisamos atentar para que não se torne um engessamento reduzido à descrição de marcadores de diferença, mas que possa ser cada vez mais uma estratégia radical do questionamento da própria diferença, de como e por que é produzida. E que assim, possa abrir espaços para alianças e coesões políticas inesperadas e potentes.

Resumindo, meu propósito é trabalhar com essa dificuldade operacional e conceitual de maneira complexa e comprometida. Nesse sentido me responsabilizo também pelas escolhas que farei de recortar, de eleger (sempre arbitrariamente), aquilo que importa e o que não importa tanto assim – à minha visão. Lembro aqui de Donna Haraway (1995) quando diz que somos responsáveis pelo que nosso olho vê e pelo que ele não vê, a todo o tempo estamos fazendo escolhas de visão, das quais não me furto aqui. Lugar de fala para mim, é um pouco esse esforço em me haver com os lugares de que se parte e pensar criticamente os efeitos da enunciação, tendo em vista os regimes que tornam certas falas mais ou menos audíveis que outras (Butler, 1998).

Enquanto escrevia este tópico, assisti a uma aula no Curso de extensão “Poder e performatividade pública: introdução a Judith Butler e Michel Foucault”, ministrado pela professora Jacqueline Teixeira. Ela comenta importantes fatos da vida de Foucault, que até então eu desconhecia: pressionado por sua família de elite, ele entra no curso de Medicina aos 18 anos. Enquanto estuda Medicina ele sofre uma tentativa de suicídio. Por conta dessa tentativa, a família o interna numa clínica psiquiátrica. Fica 8 meses internado. Quando sai, começa a estudar psicologia e a construir seu trabalho de crítica e historicização da medicina e da psiquiatria - e pensar os laços delas com o controle da sexualidade. Isso me fez pensar no quanto a pesquisa situada é muitas vezes menos sobre um exercício consciente de mera localização e mais sobre um processo indissociável (inevitável?) de problematização e reflexão sobre vivências que nos marcaram. Nossos percursos não são neutros, porque nosso corpo é afetado o tempo todo. É aqui, precisamente, que vejo potência na política de localização interseccional.

3 DESTERRITORIALIZAÇÕES CARTOGRÁFICAS

Entre nascer e morrer
 Luto
 Caso nada morresse
 Não me enlutava
 Entre nascer e morrer
 Luto
 Caso nada morresse
 Não lutava
 (*Adriane Garcia*⁶)

3.1 DOS PRIMEIROS ENCONTROS

Quando li pela primeira vez sobre cartografia fiquei super encantada, impactada pela proposta. Eu já ouvia falar sobre cartografia em congressos e eventos interdisciplinares, mas ainda não tinha parado para ler com calma. Amigos e professoras comentaram que é a “moda” em muitos estudos na área das humanas⁷ ultimamente. Ouvi esses comentários quase como se ouve uma advertência: tome cuidado, não vá tão ingênua para a proposta. Moda, nesse contexto, trazia um tom pejorativo de coisa feita sem cuidado, apressadamente. Fiquei pensando que é com tranquilidade que reconheço a impossibilidade de fugir completamente às modas da minha geração, constituída que sou pelo meu tempo. Nesse sentido, não tenho a pretensão de uma autoria de texto no sentido de algo absolutamente novo e inédito, então o incômodo nem era muito sobre aspecto.

A questão é: quando o encantamento deixa de ser terreno fértil de afetação para recair na estéril seara das respostas prontas, daquilo que vem responder a todas as perguntas, a todos os incômodos? De encanto para dogma. Sinto que o alerta de meus colegas era um pouco nesse sentido: cuide com o alarido sedutor da moda. Um paradoxo que pensei foi: que ironia a cartografia “servir” a esse propósito das coisas pré-estabelecidas! Confesso que meu encantamento primeiro direcionou-me a uma territorialização sem grandes tatos: a cartografia viria a preencher

⁶ Postado pela poeta em sua página pessoal no Facebook, em modo público. Link para acesso nas referências.

⁷ Importante ressaltar que cartografia vem de outras áreas, como a Geografia, na qual seu uso tem outros caminhos.

os furos dos outros “métodos”, seria mais “revolucionária” que os modos de fazer pesquisa tradicionais.

Foi então que me dei conta de que estava pensando a cartografia quase como um método melhorado, equívoco duplo: além dela não ser/constituir um “método”, tampouco pretende ser melhor ou pior que outras formas de se lidar com os caminhos de pesquisa. Primeira meta-desterritorialização que tive. A segunda é um desdobramento da primeira: engendradas que somos todas em nosso contexto, o suposto fosso entre nós e nossos vizinhos epistêmicos talvez seja menor do que nossa arrogância narcísica nos faz crer. Um mesmo sujeito, posicionado em seus (des)privilégios, mas utilizando pressupostos modernos, estaria tão distante assim de outro sujeito que ocupasse posições semelhantes ao primeiro, mas se valendo de pressupostos pós-modernos, pós-estruturalistas? São infinitamente semelhantes e diferentes entre si, é o que acredito.

Com isso abri mão de achar que a proposta ética da cartografia necessariamente fosse implicar num contínuo entre potência, deslizamentos, reconfigurações. Apesar da causalidade ser algo contra o qual a cartografia se posiciona, observei em mim mesma um movimento de pensá-la nestes termos. Tão imbricadas estamos na/pela construção dualista e causal de nosso contexto, que muitas vezes realizávamos aquele velho exercício de citar características que consideramos negativas do “outro lado” para em seguida fazer uma exaustiva explanação do quanto com a cartografia, tudo era diferente. Então por mais que a própria contribuição de quem pensou e pensa a cartografia seja no sentido de não se alinhar a relações de causalidade, alguns de nossos usos dela acabavam por ter esse tom de superioridade e iluminação. Dicotomias? Dualismos? Antes e Depois? Parecia tudo já ser muito ultrapassado com o que para nós era a nova “fórmula” de se pesquisar. Com isso, passei e estou transitando por vários momentos de aproximação com a, para mim, jovem cartografia.

Neste momento de pesquisa, eu a olho ainda com muito carinho e encantamento, mas de uma maneira um pouco menos apressada, acredito, ciente de que eu estar falando desses pressupostos não implica que tenha uma melhor ética de pesquisa que outras apostas, que esteja imune ou isenta de reproduzir os famigerados duos (dicotomias, dualismos, binarismo, causalidade e por aí vai). Isto quer dizer apenas que a proposta cartográfica foi a que mais se aproximou dos meus anseios de pesquisa – anseios que vão no sentido de uma pesquisa politicamente implicada, que não tenha a afetação como defeito, mas como potência. Em que a cartografia se diferenciaria da etnografia? É

uma pergunta frequente. Do meu ponto de vista, há muitas aproximações, mas há também importantes diferenças, dentre as quais, a radicalidade da afetação, da postura de quem pesquisa. Aqui instruções como: distanciamento, afastamento encontram um outro lugar, de pensar justamente no que emerge da aproximação e afetação. Ressalto que não vejo, em absoluto, etnografia e cartografia como sistemas em oposição, mas como caminhos que ora se encontram e ora se afastam. Pessoalmente, tenho um grande respeito pela construção etnográfica, que historicamente lançou e lança tantas provocações e contribuições à produção de pesquisa em Ciências Humanas. Mas como lembra minha orientadora professora Mara Lago, todas as estratégias metodológicas pressupõem processo, em construção. Dispo-me, tanto quanto posso, das pretensões messiânicas de iluminação, de ineditismo e autoria absoluta. O que trago aqui é o que me foi possível pensar desde os limites do meu corpo.

Exercício semelhante faço em relação ao referencial teórico escolhido. Irei privilegiar a interlocução com estudos pós-coloniais e decoloniais, epistemologias feministas, lesbianas, não-brancas. Este esforço parte também do meu lugar como militante não-branca e mulher lésbica, que poucos espaços encontrou na universidade que não se orientassem desde um referencial maciçamente produzido por pessoas brancas cisgêneros e heterossexuais, muitos dos quais europeus ou estadunidenses. Muito embora nos últimos anos eu venha sentido um avanço significativo: em determinadas disciplinas e cursos, têm aumentado as discussões com referenciais não hegemônicos, em boa parte por pressão dos movimentos sociais estudantis.

Novamente, o fulgor da novidade (a inserção desses estudos na psicologia é bastante inicial) pode fazer crer que se trata de uma ferramenta completa e mágica, que responderá a tudo e a todos, da melhor e mais acertada forma – mesmo que a teoria não proponha nada disso. Esperar isso de contribuições não hegemônicas é duplamente problemático na medida em que se acaba por fazer uma hiper exigência da teoria: ou ela é eficaz em tudo, ou não serve para nada. Nesse sentido, o trabalho de mulheres, pessoas não-brancas e LGBT costuma ser avaliado com um rigor desmedido, o que em geral nos leva a uma super compensação e desumanização na extensão dos esforços (Hirata & Kergoat, 2007). Utilizo então essas contribuições ciente de que elas também têm suas limitações e não dão conta de tudo, e que isso não é um demérito. Além disso, a preferência política por estas contribuições epistêmicas não se dá no sentido de romantizar esse escopo, antes, como lembra Spivak:

(...) não se trata de uma descrição de como ‘as coisas realmente eram’ ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história. Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas. (Spivak, 2010, p. 48)

Ainda na esteira deste debate ressalto o cuidado a ser tomado para que, no intento de valorização da vivência subalternizada, não se caia na armadilha da sacralização da experiência, como pontua Scott (1999). Experiência, ela assinala, não é aquilo que o sujeito diz e vivencia, verdade que conta de si, mas experiência é o processo que o constitui. Desta forma, não cabe esperar ou exigir que, por vivenciar posições subalternas, os sujeitos necessariamente terão um especial apuro na analítica de si e do mundo – isto seria, além de uma essencialização, uma negação dos efeitos do sistema de colonialidade. Ramón Grosfoguel, teórico decolonial porto-riquenho, analisa muito bem essa questão ao afirmar que

O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (Grosfoguel, 2008, p. 117).

A linha que duramente se demarca entre a produção teórica, acadêmica e a militante em prol de uma suposta garantia de neutralidade científica, em meus escritos e práticas é borrada. Já não sei o que vem primeiro: se os meus anseios como militante me instigam a me aprofundar em determinadas teorias que dialoguem com essas movidas, ou se meu olhar para a realidade e para a prática militante é que é atravessado pelas epistemologias. Acredito que é um movimento de múltiplas entradas e saídas, simultâneas em sua interconexão. Além disso, muitas das referências teóricas que utilizarei são de militantes LGBT, não-brancos/as e vice-versa. Nesse sentido, a própria criação das perguntas parte de um cenário de intimidades e estranhamentos com a

questão central desta investigação: relações familiares de pessoas LGBT.

Em termos mais estritamente teóricos, inspiro-me aqui na contribuição de Gustavo Zambenedetti e Rosane da Silva (2011) que defendem ser possível uma aproximação entre cartografia e genealogia. Ressalto não ter a pretensão de fazer uma genealogia, mas de tomar emprestado alguns “rastros genealógicos” que me podem ser úteis na cartografia. Assim, apesar de algumas diferenças conceituais, as/os autoras/es creem na possibilidade de complementaridade entre essas duas estratégias de produção de conhecimento em alguns momentos, para determinados objetivos. Em suas palavras:

O ponto nodal refere-se à compreensão de que ambas as abordagens não buscam na história ou no presente a efetuação do acontecimento em estados de coisas. Mais do que isso, buscam dar visibilidade às forças, suas virtualidades, possibilidades de criação e riscos de captura. Dessa forma, estabelecem com o presente e a história uma outra relação, diferenciando-se das concepções tradicionais de tempo. Ao invés de uma mera sucessividade cronológica, encontramos relações de simultaneidade e inseparabilidade entre presente e história, implicando em outros modos de interrogar e narrar (Zambenedetti & Silva, 2011, p. 7)

Rejeitando concepções de origem, causa, efeito, a cartografia surge como potência ao trabalhar com ferramentas analíticas como rizoma, cuja “haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas” (Deleuze & Guatarri, 2009, p. 14). Distinção que se dá desde a preocupação em não encontrar causa-origem nos/dos processos. Essa é uma preocupação que encontramos em outras contribuições, como a genealógica, proposta por Nietzsche (1887) e trabalhada por Foucault mais tarde. Num diálogo com a perspectiva genealógica, que trabalha com a perspectiva histórica e com noções de gênese e descontinuidades, é possível traçar pontos consonantes entre as duas abordagens (genealógica e cartográfica). Diferentemente da concepção de origem, a gênese se preocupa mais em problematizar as condições de possibilidade de emergência dos acontecimentos em relação ao seu campo de forças, do que simplesmente pensar início, meio e fim homogêneos (Zambenedetti & Silva, 2011).

Essas possibilidades de visão para além da origem-causa-efeito têm como uma das principais contribuições a categoria rizoma. Algumas

de suas características são: a) princípio de conexão e heterogeneidade: rejeita a ideia de raiz, qualquer ponto de um rizoma tem possibilidade de se conectar a qualquer outro; b) princípio de multiplicidade: rejeita relação com uma unicidade de sujeito ou objeto. As multiplicidades são rizomáticas, não há aqui unidade de medida; c) princípio de ruptura assinalante: movimentos de territorialização e desterritorialização, rupturas, linhas de fuga, em perpétua ramificação; d) princípio da cartografia: ressalta a conectabilidade em todas as dimensões, podendo ser rasgado, revertido, adaptado às montagens de qualquer natureza. Não há uma única entrada e uma única saída: há múltiplas entradas e linhas de fuga possíveis (Deleuze & Guatarri, 2009).

Já a arqueogenealogia, desenvolvida por Michel Foucault, por sua vez inspirado na genealogia nietzschiana, tem como uma das principais contribuições a “estratégia de problematização das linhas de forças envolvidas na constituição de um determinado objeto” (Zambenedetti & Silva, 2011, p.4). A problematização seria, então, um exercício de desconstrução e/ou desnaturalização dos modos instituídos e dos regimes de verdade, demarcando as contingências e condições de possibilidade para a emergência de cada um desses regimes (Zambenedetti & Silva, 2011). Recuperando a problemática da descontinuidade, Foucault (1987, p.194) ressalta que a arqueologia fala de “(...) cortes, falhas, aberturas, formas inteiramente novas de positividade e redistribuições súbitas”. Falar em descontinuidade é também assumir um compromisso de não reduzir as diferenças, as tensões, pois para Foucault (1987, p. 195), a arqueologia “(...) toma por objeto de sua descrição o que habitualmente se considera obstáculo: ela não tem por projeto superar as diferenças, mas analisá-las, dizer em que exatamente consistem e *diferenciá-las*”.

3.2 DOS PRAGMATISMOS: UM POUCO DE ONDE ANDEI E O QUE OUVI

Além das disciplinas obrigatórias, cursei também outras disciplinas, como uma que discutia Pós-humano e Antropoceno (UFSC-Letras), com a professora Claudia de Lima Costa e a de Debates Interseccionais, com o professor João Manoel de Oliveira. Também frequentei as aulas semanais de orientação coletiva com minha orientadora Mara Lago e colegas e reuniões de discussão quinzenais também com minha co-orientadora Maria Juracy e colegas. Todos esses espaços foram de fundamental importância para minha formação e elaboração de escrita.

Para além desses espaços, durante os dois anos do mestrado, participei como ouvinte/apresentadora em diversos ⁸eventos e cursos que me foram cruciais, seja quando participei como ouvinte, seja como apresentadora de comunicação oral, pois neles pude “testar” e discutir apostas teóricas que vinha fazendo, aprender, escutar e trocar dicas de leituras complementares e outros pontos de vistas de colegas pesquisadores/as de outros estados e de outros países. Pude também criar laços e redes de afeto que me impulsionaram a alegria não só de escrever e pensar a dissertação, mas de ir me construindo coletivamente. Enquanto isso, participei também de rodas de conversa dentro e fora da universidade, nas quais anotei, ávida, tudo aquilo que remetia à minha pesquisa, fosse desestabilizando ou reforçando impressões que eu tinha.

Realizei cinco entrevistas, em duas delas entrevistei duplas, ou seja, conversei com sete mulheres. A princípio tinha cogitado entrevistar cada uma individualmente, mas como propuseram falar em dupla, não me opus. Uma dessas duplas era composta por duas amigas; a outra dupla, por um casal de namoradas. Em todas as entrevistas fiz o mesmo pedido norteador: que me dissessem como era a questão da orientação sexual /identidade de gênero delas com suas respectivas famílias⁹. Optei por uma questão ampla e aberta para que pudessem direcionar mais livremente para suas especificidades, fossem quais fossem. Todas as entrevistas foram gravadas e transcritas e as interlocutoras tiveram acesso a um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (consta em anexo), através do qual manifestaram seu aceite oficial de participação. Paralela à transcrição das entrevistas realizei diários de campo que me muito me auxiliaram no percurso da pesquisa.

Embora se possa chamar a todas de “entrevistas”, cada uma foi absolutamente diferente da outra. Neste processo me auxiliou atentar

⁸ V Congresso Brasileiro de Psicologia da Saúde; 13 Congresso Mundo de Mulheres e Seminário Internacional Fazendo Gênero 11; Jornada do Pensamento Lésbico Contemporâneo; Seminário Estadual Direitos Humanos, violência e produção de subjetividade; Colóquio Internacional sobre a Voz; Curso de Introdução ao Pensamento de Frantz Fanon; Min-curso: Luta das Mulheres em Moçambique: entre o local e o global, discursos e práticas; II Congresso e Diversidade Sexual e de Gênero; III Seminário de Atenção Psicossocial; II Simpósio Internacional / XV Simpósio Nacional / II Simpósio Sul da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); Mesa Redonda: Violência contra Mulheres: 10 anos da Lei Maria da Penha; Jornadas Antropológicas; Curso de extensão: Poder e performatividade pública: introdução a Judith Butler e Michel Foucault. Também participei como tutora do Curso de Pensamento Lésbico Contemporâneo (UFBA).

⁹ As famílias de todas as minhas interlocutoras, segundo elas próprias, tinham no núcleo básico pessoas cisheterossexuais.

para a importância de não ter modelos estanques e acabados para quaisquer situações (Tedesco; Sade & Caliman, 2013). Segundo as autoras, a entrevista deve

intervir na abertura ao caráter intensivo da experiência do processo do dizer em curso, resistindo aos discursos unificadores e totalizantes. Ao fazer uso de entrevistas, interessa à cartografia promover o acesso ao plano coletivo de forças e sua indeterminação, a pluralidade de vozes na experiência compartilhada do dizer (Telesco et al., 2013, p. 317).

Se a cartografia e as construções pós-estruturalistas vão de encontro a algumas definições pré-estabelecidas de metodologia, a minha opção política é a de demarcar, então, posturas que não seriam apriorísticas. Nas palavras de Danichi Mizoguchi:

(...) o preceito que guia o cientista clássico talvez não se encaixe nas intenções de quem se interessa pela complexidade e pelo inacabamento ético-político dos modos contemporâneos de existência – nas intenções de quem, mergulhado nas linhas do presente, é por elas inquirido. Seria empobrecedor à tensão problemática do presente definir o balizamento da seleção de amostras, para usar os exemplos mais batidos nos manuais, de forma probabilística aleatória simples ou não-probabilística intencional, ou a delimitação de procedimentos como a observação artificial, a entrevista em grupo focal ou a aplicação de escalas ou testes psicológicos: a busca experimental de uma única resposta verdadeira possível, operada no distanciamento ótimo entre aquele que pesquisa e aquilo que é pesquisado, sufocaria o inacabamento do problema e do pesquisador – ou, em outros termos, o inacabamento vigoroso do mundo – nas trilhas de um suposto ponto final o qual se necessita desvelar. (Mizoguchi, 2015, p.202)

4 NOTA SOBRE ALGUNS TERMOS: ANGÚSTIAS DE NOMEAÇÃO

Antes de prosseguir, darei esta pausa para explicitar algumas categorias que atravessaram todo o meu trabalho. Como pesquisadora militante, fiz uma aposta política nesse projeto em dialogar com diversas categorias, pautas e demandas oriundas de militâncias feministas, transfeministas, LGBTs, anti-racistas. No entanto, essa aliança se constitui como um desafio em muitos momentos, seja pela pluralidade e tensão interna em cada movimentação ativista, seja pela atualização constante das categorias – que não vejo como um problema, absolutamente, mas como uma provocação desafio mesmo às formas de nomear a si e ao outro.

Assim, essa “encrenca” para usar o termo de Sandra Azeredo¹⁰ me acompanha ao longo desta dissertação. Se tentar nomear cada posição de desejo é um exercício pretensioso e fadado ao erro (as posições de sujeito serão sempre inacabadas), usar categorias muito genéricas também pode incorrer em apagar as especificidades de cada grupo. Lembro aqui de uma reflexão proposta por Edward Said (1990) quando diz das problemáticas de nomeação do Outro:

Não haveria um óbvio perigo de distorção (...) se um nível de descrição geral demais ou específico demais fosse mantido sistematicamente? (...). Meus dois temores são a distorção e a falta de precisão, ou antes, o tipo de distorção produzido por uma generalidade dogmática demais e por um foco localizado positivista demais (Said, 1978, p. 20).

Assim, recuso tanto o movimento de nomeação exaustiva quanto o de nomeação genérica: o uso será circunstancial. Para tentar localizar melhor minhas arbitrariedades a quem ler, explícito abaixo o modo como estou utilizando algumas categorias:

- *Pessoas não-heterossexuais/LGT*: incluo na discussão teórica esses termos como possibilidade de agrupamentos estratégicos. Ciente de que agrupam lésbicas (cis e trans), gays (cis e trans), bissexuais (cis e trans) e demais orientações de desejo que não se nomeiem dentro da sigla, procurei, a cada situação localizar as especificidades da melhor forma.

¹⁰ Link para o texto onde a autora utiliza este termo:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2010000100011>

- *Pessoas trans, transgeneridade/transsexualidade*: o termo *trans* como guarda-chuva tem sido uma prática do movimento transfeminista, na medida em que abre maior possibilidade para a autonegação. Assim, por pessoa trans pode se entender que seja: homem transexual, transgênero, mulher transexual, transgênera, travesti, não-binária, entre outros. Diversas teóricas transfeministas acreditam também que essa palavra, *trans*, é menos estigmatizada que outros termos dos quais alguns discursos médicos, psi e jurídicos têm se valido historicamente. Já sobre transgeneridade ou transexualidade, não há consenso, de maneira que ora utilizarei o primeiro, ora o segundo. Ver mais no blogue Transfeminismo: <http://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/>. Ainda nesse sentido, irei usar outras abreviações consagradas pela militância transfeminista: cis, referente a cisgênero/a; ht, referente a heterossexual; cisht, referente a cisgênero-heterossexual e bi, de bissexual.

- *LGBT*: como lésbica, tenho uma posição crítica ao uso indiscriminado desta sigla, uma vez que acaba, muitas vezes, por apagar as especificidades de lésbicas, bissexuais e pessoas trans e tomar como referência principal, homens cis gays (especialmente os brancos e de classe privilegiada). Além disso, é uma sigla que aglutina orientação sexual (LGB) e identidade de gênero (T), o que é problemático do ponto de vista do apagamento, novamente. Apesar dessas ressalvas, acredito que não seja um termo que se possa dispensar em algumas circunstâncias, como por exemplo no exercício de nomear que grupos são afetados pela heterocisnorma. Tendo em vista essas questões, utilizarei o termo em alguns momentos, lembrando do quanto alianças e coligações são sempre contingentes e que todo recorte de visibilidade pode produzir outras invisibilidades (Butler, 1998). Como alternativa, utilizo ainda o termo “*pessoas sexo-gênero dissidentes*” para tentar fugir a um centramento seja no sexo, seja no gênero, entendendo que ambos são construções fictícias do binarismo. Além disso, acredito que este termo vai além das experiências listadas na sigla LGBT, dentro da qual muitas pessoas já não se reconhecem.

- *Sapatão*: nos últimos anos este termo tem tido um crescente alcance no movimento feminista e lésbico. Se antes sapatão era um xingamento contra lésbicas masculinas, vem sendo ressignificado e positivado, abarcando diferentes expressões lésbicas, inclusive as mais femininas. Há também um movimento ativista de pensar ‘sapatão’ ao mesmo tempo como identidade de gênero e orientação sexual, ou ainda como não exclusivo à lesbianidade, mas incluindo bissexualidade, por exemplo (diários de campo). Quanto à definição da lesbianidade, estou

optando pela auto reivindicação e auto nomeação. Posiciono-me, no entanto, pouco simpática à lesbianidade política que se desassocia em absoluto das práticas sexuais-afetivas, resumindo-se apenas à enunciação discursiva. Do meu ponto de vista, esta não é a forma mais potente de demonstrar apoio, assim como acredito que uma pessoa branca se dizer negra ou indígena não está contribuindo, mas – ao contrário – apropriando-se de uma vivência que não lhe diz respeito – e de quebra, está diluindo a responsabilidade política de seu grupo (pessoas brancas, heterossexuais) na atualização dos sistemas racistas e lgbtfóbicos.

- *Armário*: maneira breve, entendo armário como um dispositivo que regula a vida das pessoas LGBT. Este dispositivo pretende controlar tanto a exposição quanto o “encobrimento” da vida das pessoas sexo-gênero dissidentes, valendo-se de ameaças de retirada de apoio financeiro, emocional. Ameaças que muitas vezes se concretizam na forma de violências psicológicas e ou físicas. Mais adiante irei problematizar o modo como a expressão armário por vezes é reduzida a um dualismo, como se “sair/entrar” desse conta da complexidade da regulação social deste dispositivo. Questionarei também o apagamento da resistência das pessoas LGBT a essa violência, procurando visibilizar o papel ativo e estratégico destes sujeitos nesse processo. Utilizarei termos como contar, relatar, revelar, compartilhar que se é LGBT ciente de que não são neutros, uma vez que não se trata de um “compartilhamento” qualquer. Importante dizer ainda que o termo “armário” se popularizou e pode ser usado como metáfora para encobrimento/aparição de posições políticas, por exemplo. Neste caso, pode ser endereçado a pessoas heterossexuais e cisgêneras.

- *Corpo*: esta será uma palavra frequente neste trabalho e quando a utilizo não estou pensando nela como oposição complementar à mente. Contrapondo-me ao hábito colonial de separar razão, mente de corpo e emoção, darei preferência à utilização deste termo como referente à pessoa. Para além de corpo como sinônimo de pessoa, eu o utilizarei como território de afetações, partindo da pele, mas indo além dela, como lembra Donna Haraway (2000, p. 92):

Por que nossos corpos deveriam terminar na pele? Ou por que, além dos seres humanos, deveríamos considerar também como corpos, quando muito, apenas outros seres também encapsulados pela pele?

Empresto a noção de corpo como território político da pensadora afro-caribenha Yuderkys Espinoza que, desde uma perspectiva decolonial, reflete que

Un cuerpo político es un cuerpo histórico, no biológico sino histórico, en la medida en que ese cuerpo no está antes de que el poder actué sobre él. Decir que no está antes, significa no que ese cuerpo no es material, no es que no existe, o no sea tangible, sino que solo es posible de que lo entendamos a partir de los discursos y las ideas que sobre el se han construido. Esas ideas y esos discursos son justamente lo que han oprimido a ese cuerpo y lo ha catalogado, asignándole un lugar específico dentro de la estructura (Espinoza, 2010, p. 4).

Por último, no título de meu trabalho nomeio: mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais, expressão que pode dar a entender que apenas mulheres cis teriam orientação sexual. Explico as razões que me levaram a redigir assim: a mulher trans que participou da pesquisa se entende como heterossexual, mas na vivência dela, sua orientação é menos central que sua identidade de gênero, então prefere ser nomeada assim: mulher trans.

5 LUGAR NA/DA PSICOLOGIA: CAMPO DE TENSÕES

Dentre os muitos lugares de saber pelos quais transito e dos quais já comentei acima, está o ser psicóloga e o ser militante lésbica. Tantos os estudos de gênero e militância LGBT, como a psicologia, são movimentos políticos e intelectuais bastante diversos. No caso da psicologia, por exemplo, há setores bastante conservadores do ponto de vista político e dos direitos LGBT, explicitação que farei mais adiante. Há também setores engajados na luta pela despatologização das pessoas trans, no combate à toda forma de violência de gênero e raça. Dessa forma, a psicologia (ou as psicologias) se insere/m num campo de disputas, e nele sou instigada a me posicionar. Recentemente, em outubro de 2017, fui convidada a falar sobre Descolonização da Psicologia pelo Conselho Regional de Psicologia - SC¹¹, momento em que busquei pautar de maneira conjunta as questões raciais e LGBT na psicologia e o que isso tem a ver com o contexto de colonização do pensamento, cujos efeitos ainda sofremos cotidianamente. Pretendo agora explorar algumas das formas através dos quais esses lugares se articulam em minha pesquisa.

Apesar de não me considerar nessa relação de “ciência” que pesquisa o “objeto”, reconheço que ocupo importantes lugares de poder. Seja por entender que como uma pessoa escolarizada, meu discurso como pesquisadora possui mais legitimidade que enunciações desde outras intelectualidades (as não-escolarizadas), seja pela especificidade do tema e/ou pela minha formação como psicóloga. Nesse sentido, não posso me furtar de comentar as disputas mais recentes que têm ocorrido no campo. A psicologia teve e tem ramos que desempenharam um importante papel no estabelecimento da norma heterossexual e cisgênera e na consequente patologização das identidades LGBT.

A transexualidade, inclusive, segue como transtorno na última edição do DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais). E as homo-lesbianidades, embora já estejam fora do DSM desde 1973, voltaram a ser reivindicadas pelo viés da “cura gay” por um grupo de psicólogos/as brasileiros/as cristãos. Esta reivindicação, que há anos vem sendo feita por grupos de profissionais com essa orientação política, obteve acolhimento e recepção positiva e favorável pelo juiz Waldemar Cláudio de Carvalho, no dia 21 de setembro de 2017 (estou escrevendo este trecho após um mês deste ocorrido). Explicando

¹¹ Disponível em:

<https://www.facebook.com/crp12sc/videos/1861185170566718/>

brevemente, a decisão do juiz de permitir a “cura gay” em contexto clínico e privado se deu pela flexibilização da Resolução 01/1999, que – se aprovada nas próximas instâncias do Legislativo brasileiro – abrirá importante brecha para legitimar trabalhos clínicos de “reorientação sexual”. O núcleo de que faço parte, Margens (Modos de Vida, Família e Relações de Gênero - Margens) emitiu uma nota¹² com posicionamento contrário à decisão do juiz. Muitos outros grupos de pesquisas, de ativismos, ONG’s, etc. também se posicionaram contrários a essa onda de conservadorismo e retrocessos. O próprio Conselho Federal de Psicologia e seus núcleos estaduais reafirmaram posições em favor do livre e digno exercício das diferentes orientações sexuais, recusando as explicações acerca do sofrimento psicossocial de pessoas LGBT como tendo origem em sua própria condição, e não na homofobia que sofrem da sociedade. Em dezembro de 2017, em Assembleia do Sistema Conselhos, foi aprovado¹³ o uso de nome social¹⁴ na carteira profissional de pessoas trans que atuam no campo da psicologia. Esta foi uma conquista, que juntamente com diversos movimentos pela Despatologização das Identidades Trans (ativismo que ocorre desde meados de 2000, mas que teve maior visibilidade nos últimos anos) vem apontando novos horizontes para as psicologias.

Digo isso no sentido de pontuar o quanto a psicologia vive um campo de tensões em que somos chamadas a nos posicionar¹⁵ o tempo todo, sempre lidando com avanços e retrocessos. Como uma psicóloga lésbica e pesquisadora no campo dos estudos de gênero, esta notícia da decisão do juiz teve um grande impacto sobre mim, lamentei profundamente o ocorrido. Após uns dias, consegui, com apoio coletivo, ir me reorganizando a fim de não deixar que a tristeza e indignação fossem imobilizadoras da luta contra tais retrocessos.

Retomando a questão dos lugares paradoxais de poder e vulnerabilidade que ocupo como psicóloga e lésbica, devo dizer que

¹² Disponível no perfil do Núcleo no Facebook:

<https://www.facebook.com/nucleo.margens/posts/1918639584819359>

¹³ Ver mais em: <http://site.cfp.org.br/destaque-nome-social-identidade/>

¹⁴ Nome autoreivindicado por pessoas trans. O direito ao nome social vem sendo conquistado através do ativismo de pessoas trans e aliadas e que reduzir o constrangimento do uso do nome de registro de nascimento em estabelecimentos comerciais e instituições públicas e privadas.

¹⁵ Ver mais na Nota Técnica sobre processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans, do Conselho Federal de Psicologia. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/09/Nota-t%C3%A9cnica-processo-Trans.pdf>.

apesar do forte movimento pela despatologização da transexualidade, composto por pessoas trans e profissionais da saúde (dentre as quais muitas/os psicólogas/os), o que temos hoje, oficialmente, é a manutenção dessa patologização. No DSM, a definição de transexualidade se ancora numa matriz cisheterossexual, uma vez que a “verdadeira” mulher trans ou o “verdadeiro” homem trans seriam aquelas pessoas que corresponderiam a uma expectativa de gênero ancorada profundamente na heterocisnorma (associando azul, gosto por brinquedos e esportes “masculinos” à legitimidade de pessoas transmasculinas e associando cor-de-rosa, salto alto, bonecas, etc às pessoas transfemininas). Assim, se uma pessoa transfeminina não quiser/puder expressar uma performance feminilizada dentro do que se espera da feminilidade heterossexual, então ela é tida como menos verdadeira. Além disso, no DSM as pessoas trans são mencionadas de maneira binária, como se não houvesse pessoas trans não-binárias para as quais essa divisão não encontra sentido dessa forma.

Assim, podemos dizer que, embora homo-lesbo-bissexualidade não estejam explicitamente patologizadas, a heterossexualidade é um critério de legitimidade às pessoas trans, o que em determinadas experiências trans pode ser ainda mais perverso (como no caso de mulheres trans lésbicas, homens trans gays e bissexuais). Assim, a heteronorma atua como reguladora na pretensão de coerência entre sexo-desejo-expressão de gênero. Ela ganha força quando se alia à cisnorma, na qual há uma naturalização dos corpos “de verdade”, desde a produção de uma suposta diferença binária sexual. Heterocisnorma aqui entraria como um sistema regulador que procura impossibilitar a existência legítima de pessoas trans (independente da orientação sexual que reivindicarem para si), mas que paradoxalmente exige destas uma expressão de gênero super heterocentrada. Nas palavras de Raissa Grimm a cisgeneridade se constitui

por uma posição desde a qual a enunciação do próprio sexo pode ocupar um lugar de “natureza”, de obviedade, de origem sagrada dos seres viventes ao passo que a enunciação transgênera do próprio sexo constitui um lugar de “artificial”, de engano, de profano – algo que desvia daquilo que era marcado como o “original” da biologia (Grimm, 2016b, p.2).

Para além disso, o próprio fato de só permitir o acesso a direitos básicos do SUS, no processo transexualizador, desde que a pessoa trans se reconheça, forçosamente, como doente, é muito perverso. Esta

questão da patologização, embora passe pela reformulação do DSM, vai além dessa alteração. Nas palavras de Nicholas Rizzaro, homem trans e ativista “este debate tem muito mais a ver com o modo do funcionamento das práticas e saberes psiquiátricos do que meramente a presença e ausência de uma categoria no CID ou DSM” (Rizzaro, 2015, p.3). Importa lembrar ainda das questões de ordem político-econômica como a ingerência dos planos e seguros de saúde, em especial em países como os EUA, onde a saúde pública praticamente não existe.

Desta forma, quando entrevisto uma mulher trans neste trabalho, ainda estou na posição de alguém que tem o poder científico de nomeá-la como doente, como portadora de transtorno grave. Uma posição de poder que se dá articulada desde a minha/nossa enunciação cisgênera, que se julga no direito de decidir se, quando e como uma pessoa trans poderá ser mais ou menos verdadeira em sua identidade. Que, sob a insígnia do cuidado, oferta compulsoriamente terapia às pessoas trans. É com um imenso incômodo político com esse lugar para o qual a psicologia é convocada, que participo dos movimentos sociais e intelectuais pela despatologização a fim de somar na erradicação/redução de danos dos efeitos perversos de nossa área para com essa população. Importante frisar e registrar a força de tantos/as colegas psicólogos/as que estão engajados nesse ativismo crítico da despatologização.

Só para comentar uma das estratégias de redução de dano que vêm sendo utilizadas, lembro aqui do laudo psicológico, que, mesmo com fortes limitações (já que ainda mantém determinados lugares de poder), têm sido uma possibilidade de utilizarmos como fissura nosso poder de fala para dizer: o sofrimento psicossocial das pessoas trans precisa ser visto como uma problemática da sociedade, um problema que nós, pessoas cisgêneras criamos e no combate do qual temos de nos haver. Nas palavras de Rizzaro o laudo

deve ser esvaziado do seu conteúdo de verdade enquanto constatação de uma doença e ser visto como um instrumento biopolítico. Este instrumento biopolítico deve estar à disposição daquele sujeito que o laudo atesta. O laudo não deve ser compreendido como resultado de uma tecnologia precisa de verificação e subsequente exclusão entre quem é transexual verdadeiro e de quem é transexual falso. O laudo deve ser compreendido fora deste sistema de verificação que coloca todo momento sob suspeita a identidade do sujeito; ele não deve ser resultado de uma tecnologia de desvelamento e construção de

evidência, mas sim enquanto instrumento a servir ao reconhecimento da auto-identificação de um sujeito. Laudo enquanto estratégia do poder frente a uma realidade precária se opondo ao laudo enquanto constatação: desta forma vislumbro a possibilidade da psiquiatria e psicologia de estabelecerem uma relação de auto-crítica acerca de seus próprios saberes-poderes-verdades (Rizzaro, 2015, p.4).

Por hora queria apenas situar certas tensões que ocupo desde o lugar como psicóloga e lésbica militante, ciente de que o fato de eu ser uma mulher lésbica não me tira a responsabilidade de me haver com a cisgeneridade e seus efeitos. Recomendo o trabalho da colega Jessica Fuchs cujo mestrado em curso é sobre estas questões.

Iniciei este tópico refletindo sobre procedimentos de pesquisa, sobre cartografia e sobre implicações do meu lugar e dos recortes que me atravessam. Tudo isso me parece entrelaçar-se em noções de lugares de fala, de interseccionalidade e de procedimentos de pesquisa.

Assim, pretendo pensar aqui alguns dos efeitos do meu lugar de fala no campo, entendendo campo como todo o escopo no qual me movimento: quais teorias elejo como prioritárias para o diálogo, qual o tema, de que forma me comunico, como/quando sou escutada e quem escuto, minhas parcerias, meu corpo. E, especialmente, as pessoas com quem conversei e que se dispuseram a compartilhar suas trajetórias comigo.

Observando nas redes sociais, em rodas de conversa e outros espaços de sociabilidade LGBT, notei que quando se fala em família há alguns caminhos mais frequentes, irei passear aqui pelos que achei mais importantes. Há pessoas LGBT que não gostam muito de serem convidadas a falar sobre suas famílias consanguíneas por/com quem não é “do meio”, pois muitas vezes o interesse é centrado em saber como “a família lidou” com suas identidades e pouco/nada em como foi/é para a própria pessoa LGBT tal processo (diários de campo). O interesse pelo sofrimento familiar acaba vindo, nesses contextos, como um fetiche por histórias de “desgraça”, que geram uma empatia seletiva, ou quando muito, condescendência e pena. Pessoas LGBT têm frequentemente sua intimidade exposta contra sua vontade, violência que compõe a complexidade dos armários (Sedgwick, 2007).

Para além disso, para outras pessoas LGBT, falar sobre família consanguínea é gatilho para rememoração de histórias de violência, abuso emocional, abandono, expulsão e outros episódios doloridos. Há ainda quem encontra na partilha, no desabafo público, uma maneira de

elaborar a dor advinda dos conflitos familiares. Nesses casos a história de vida é recontada, repensada e reescrita pelas ferramentas de que a pessoa dispõe no presente para dar alguma noção de coerência e sentido para sua biografia – processo que reelaboração de si que faz parte da constituição identitária de qualquer sujeito, seja LGBT ou não.

Embora esse processo de releitura constante de si e da própria biografia nos constitua independentemente da posição de gênero no mundo, cabe salientar que, entendendo a nomeação como um exercício de sobrevivência, existe um corte nas experiências sexo-gênero dissidentes. A mídia, a religião, a política e a educação hegemônicas dão referenciais positivos apenas para uma forma de experienciar a sexualidade, qual seja, a heterocisgênera. A lacuna ontológica pode ser pensada desde a colonialidade heterocisgênera, que, de acordo com Viviane Vergueiro (2015), diz desse processo de inviabilizar uma amarração do real com linhas que não sejam violentas. Diante da escassez de ferramentas para se narrar de maneira saudável, o que essas pessoas muitas vezes têm de fazer é criar entre elas outras narrativas, outras concepções de família, de amor, e de rede de apoio. Irei refletir mais longamente acerca dessas questões em outro momento do trabalho.

Pude notar que parte desse receio e desconfiança de serem questionadas por seus processos familiares atenuaram-se por conta do lugar que meu corpo ocupa. Em nenhum momento fui questionada da legitimidade da minha pesquisa por minhas interlocutoras, elas não “estranharam” que esse fosse o tema de minha dissertação. Todas as pessoas a quem convidei aceitaram participar logo no primeiro contato, em que pesem aí minha cisgeneridade (e a da maioria delas). Em suma, não fui tida como “estrangeira”, politicamente falando. Nas entrevistas, diversas vezes minhas interlocutoras me colocavam no “nós” e podiam então falar mais à vontade desse “outro” que poderia ser a família, a heterocissexualidade, a sociedade, ou qualquer outro grupo ou símbolo antagônico. Meu corpo de mulher lésbica cis, não branca e empobrecida foi tido, então, como um lugar de escuta seguro para essas narrativas, maximizando a abertura do compartilhamento comigo.

Além disso, o fato de eu ser “conhecida de vista” por elas e ser mais próxima de algumas foi um fator muito importante, uma vez que esse “nós” ficou reforçado pela potência do afeto e da confiança, por eu ser moradora da cidade, estudante da mesma universidade. Junto a isso, justamente por ser psicóloga lésbica, pressupõe-se que eu tenha uma habilidade de escuta sensível. Quando fiz a escolha de escutar essas mulheres, já pressentia uma indissociabilidade do envolvimento dos marcadores do meu corpo nas redes de troca, mas isto tampouco tirou a

imprescindibilidade das falas e da escuta, que foi muito além do que qualquer impressão que eu tivesse construído. Neste caminho, acredito que a cartografia seja uma das ferramentas pertinentes para acompanhar processos que se caracterizam justamente pelo inesperado – aquilo que por sua própria condição de imprevisto, pede constantes rearticulações do corpo em cena (Kastrup et al., 2009).

Apesar de ficar grata pela confiança recebida e pelo amplo acesso que tive aos espaços da pesquisa (rodas de conversa, entrevistas, outros eventos), por diversas vezes senti pesar em mim uma responsabilidade duplamente colocada acerca dessa questão. Perguntava-me e pergunto-me de que maneiras posso tornar este trabalho o mais cuidadoso possível do ponto de vista ético, e mais, como posso fazer para honrar a confiança dessas mulheres, que generosamente confiaram a mim episódios tão viscerais de suas vidas.

Além disso, por ser “uma de nós”, de certa maneira há uma expectativa de uma produção mais acurada e comprometida acerca dessas questões. Expectativa que amigos/as que são ao mesmo tempo militantes e pesquisadores também relataram (diário de campo). A discussão realizada na disciplina sobre Interseccionalidades, especificamente as aulas acerca do livro “Pode o subalterno falar?” de Spivak, foi um importante espaço para que eu elaborasse essas questões. Inspirada pelo debate, de certa maneira tranquilizo-me em me posicionar fora da política de representação, na qual não acredito e desde a qual recuso um suposto poder de fala, capaz de resumir politicamente qualquer posição que ocupo, seja como militante, seja como pesquisadora. Reconhecendo as limitações que sempre existirão no próprio ato da fala como signo de dizer da vida, coloco-me de corpo aberto para acolher as críticas positivas e negativas que eu venha a receber, certa de que os movimentos sociais militantes e a academia têm seus pontos de encontro e desencontro, anteriores e posteriores ao meu trabalho.

6 DE ONDE, LITERALMENTE, FALO? SITUANDO FLORIANÓPOLIS

Das sete mulheres com quem conversei, apenas uma nasceu e reside em Florianópolis, todas as outras vêm de outras regiões: sul (uma do Paraná, uma do Rio Grande do Sul), sudeste (uma do Rio de Janeiro e uma de São Paulo) e nordeste (duas do Maranhão). Todas universitárias, cinco delas não-brancas. Pretendo neste tópico refletir sobre como migração é um vetor de análise complexo nas condições de possibilidade de ir-vir-permanecer na cidade. Para isso, contextualizo Florianópolis do ponto de vista da economia e racialidade.

Para iniciar essa questão é importante lembrar que Florianópolis é uma cidade com alto fluxo migratório, não apenas no período da temporada. Pessoas de outras regiões tentam condições de vida melhores numa cidade que é apresentada ao Brasil como segura, com alta qualidade de vida (Diário Catarinense, 2017). Foi o caso da minha própria família, vinda do Mato Grosso do Sul para cá há mais de dez anos. Pessoas economicamente de elite também buscam a cidade por outros motivos: Florianópolis teria uma segurança patrimonial maior do que outras capitais como São Paulo e Rio de Janeiro, além de ter o *status* de cidade bonita, seja por suas lindas praias, paisagens, seja por seus “belos” habitantes.

Essa ideia de que é uma cidade com pessoas muito bonitas já carrega em si uma expectativa racista de beleza, uma vez que Santa Catarina é caracterizada como o estado mais branco do país, e, num campo maior, a região sul também é que tem o maior percentual de pessoas brancas (Atlas Brasil, 2013). Florianópolis é conhecida como celeiro de *top models*, das quais se espera que sejam brancas, magras e loiras. O tamponamento racista busca justificar essas questões com estatística: se há mais pessoas brancas, obviamente que haverá mais modelos brancas representando a cidade, e por aí vai. O discurso de que o racismo seria mais tênue na cidade por aqui haver menos pessoas negras aqui é equivocado. Para exemplificar, o Mapa da Violência - Homicídios por arma de fogo no Brasil (2016), mostrou que na proporção de 100 mil pessoas, a taxa de vítimas brancas foi de 6,8% enquanto que a proporção de vítimas negras foi de 9,2%. Para além da questão da violência, temos também a questão educacional e de classe. Tomando a universidade onde estudo, UFSC, pude observar que pelo menos metade dos/as trabalhadores terceirizados/as, não é branca. Já entre o quadro de estudantes e professores/as esta proporção se inverte.

Outra propaganda que a cidade divulga de si é a de um lugar *gay friendly*, supostamente um paraíso LGBT. Recentemente um documentário desmistificou essa questão, explicitando que essa promessa libertária da cidade seria ilusória, especialmente se pensássemos em pessoas LBT não-brancas e empobrecidas, cuja aceitação é ainda menor. O documentário, intitulado “Depois do Fervo”, de Matheus Faisting (UFSC-2017) traz uma série de relatos de pessoas LGBT que desconstroem e questionam a ideia de Floripa como paraíso *gay-friendly*.

Outro ponto acerca da migração em Floripa: muitos/as estudantes mudam para cá todo ano por conta da UFSC, ou seja, ao serem aprovados/as no vestibular mudam de suas cidades para cá. Certamente para uma boa parte desses vestibulandos/as de outros lugares, o interesse em vir para cá não se dá apenas pelo cursar da graduação ou pós, mas também pelos motivos que mencionei antes, pela propaganda que é feita da cidade. Floripa é um lugar de altíssima especulação imobiliária, onde os alugueis são bastante caros, especialmente nos bairros centrais e próximos à universidade e a alimentação e transporte também são encarecidos. Neste contexto, habitar a cidade, morando próximo à universidade, acaba exigindo ou um forte suporte familiar ou jornada dupla de estudo e trabalho, para quem vem de família pobre ou que, por algum motivo, não pode contar com apoio financeiro da família (como é o caso de muitas pessoas LGBT). Esta é uma contextualização que estou fazendo também a partir da observação como estudante da UFSC há mais de dez anos e moradora da cidade há 14 anos, mas que se apoia em pesquisas como a divulgada no portal G1: “O estudo, realizado pela Agência B2, com quatro mil jovens universitários entre 18 e 29 anos de todo o país mostrou que a principal fonte de renda deles vem da ajuda da família” (G1, 09/ 2015). E ainda que estudantes empobrecidos também possam contar com o apoio da família, num geral também têm dupla ou tripla jornada de trabalho.

Ainda sobre o habitar a cidade, Florianópolis é uma cidade muito receptiva a *gringos* e a migrantes brasileiros brancos (especialmente os de alto poder aquisitivo). Desde que estes gringos venham de lugares como Suécia, Alemanha, Estados Unidos, gringos brancos e ricos. Recebe tão bem esses estrangeiros que se poderia dizer que chega ao nível da adulação, tamanha abertura no receber. O mesmo não acontece com estrangeiros vindos de países como Haiti, Congo, Cuba, Bolívia, Palestina, Síria e tantos outros - sejam estas pessoas vindas na condição de refugiadas ou a passeio, estudo, trabalho.

Aliás, de determinadas pessoas já se subentende uma vinda de fuga, de desespero e/ou uma condição de extrema miséria, mesmo quando não é disso que se trata. Haitianos que residem em Florianópolis comentaram em entrevista ao Jornal Diário do Centro do Mundo (2015), que apesar de muitos terem alta qualificação, são explorados em subempregos, ganhando menos que catarinenses pelo mesmo serviço e quase nunca tendo suas carteiras de trabalho assinadas.

Um curta produzido na UFSC, de 2015, intitulado “UAU – Percepções de um angolano e um belga em Florianópolis”, produzido por Felipe Figueira e equipe mostrou de maneira flagrante a diferença severa no modo de vivenciar a cidade a partir da questão racial, desmistificando a suposta harmonia da cidade em relação a essas questões. Assim, embora a cidade de modo geral ostente um discurso de recepção aos “de fora”, ele não se sustenta na prática, ou melhor, só se sustenta para determinados tipos de pessoas. Como filha de imigrante paraguaya e não-branca, eu diariamente tenho meu corpo alocado como estrangeiro ou como advindo de regiões como Rio de Janeiro, Minas Gerais ou Bahia, estados onde a presença não-branca é maciça. Eu fui alfabetizada em português, então não consigo conceber como meu suposto sotaque me alocaria como uma estrangeira “latina”, a não ser por minha pele, meus cabelos e demais traços do meu corpo. É emblemático notar que colegas brancas estrangeiras são imediatamente alocadas como “nativas” da Ilha, pois o “nativo” impresso nessas localizações é branco.

O “outro” da ilha é o indígena, o negro, o não-branco. Conversando com amigas indígenas, cujas famílias estão há gerações e gerações vivendo em Santa Catarina, ouvi relatos ainda mais pesados em relação a serem vistas como estrangeiras. Inclusive um trabalho forte que se tem feito é o de desmentir a história oficial de que não existem indígenas em Florianópolis. A dissertação¹⁶ de Ilicia Viana (Psicologia-UFSC-2017) é uma pesquisa que teve o objetivo de visibilizar povos indígenas na Ilha. Vejam, não tenho vergonha de ser filha de imigrante, não tenho vergonha de ser filha de indígena e não gostaria mesmo de ser lida como algo que não sou. A questão a se pensar é como a produção do estrangeiro, do outro, do migrante em Florianópolis vai além de uma mera averiguação e curiosidade expressa no “de onde você veio?”. Interessa-me aqui pensar nos efeitos diferenciados que essas constatações implicam no cotidiano das pessoas que aqui habitam. Importa pensar nesses efeitos na medida em que trazem consigo uma

¹⁶ Dissertação defendida recentemente, em breve estará disponível.

prática racista e pouco acolhedora a determinados corpos. Se alguns são demasiadamente bem-vindos e adulados, outros são tidos como invasores, como visitantes indesejáveis, sujos e/ou perigosos. Ouvi por diversas vezes o quão “a cidade não era mais a mesma” e a imediata associação dos problemas da cidade à vinda/visibilidade de pessoas pobres, negras e/ou LGBT.

Situo essas questões para retomar o ponto do acesso e permanência universitária ligados a questões de classe. Da mesma forma que a cidade prefere receber certo tipo de visitante/morador, também prefere um certo tipo de estudante, qual seja, aquele que pode arcar com as altas despesas mencionadas. Quem não se encaixa nesse perfil, acaba por ter uma experiência com a cidade bastante distinta. Falo então desde o meu lugar de estudante cujo ingresso se deu através das cotas sociais, que reside há 30km da universidade, que utiliza de 4 a 6 ônibus por dia, num dispêndio de horário que varia em torno de 4 horas dentro do transporte coletivo e que sempre trabalhou em concomitância ao estudo. Sei que a maioria dos/as estudantes cotistas vivenciam processos semelhantes aos meus, posto que a experiência racial e de classe diz em muito sobre questões coletivas e históricas. Além disso, não foram poucas as vezes em que fui expulsa de padarias, mercados e lanchonetes por estar de mãos dadas com minha companheira, o assédio nas ruas, as ameaças de atropelamento no trânsito, as injúrias e ojeriza também marcam o trânsito do meu corpo na cidade como lésbica.

Percebo que a violência lesbofóbica incide mais intensamente sobre mim quando estou com uma companheira, ou quando não performando menos feminilidade (falo especialmente aqui de roupas como bermudão, camisas largas). Em outras circunstâncias, percebo que a sociedade lê meu corpo como o de uma mulher heterossexual – o que acaba por me expor, na maioria das vezes, “apenas” à misoginia e ao apagamento de minha sexualidade. Novamente, noto que minha experiência é coletiva e que outras mulheres (lésbicas ou não) vivenciam muitas violências de gênero no habitar e transitar na cidade. Apesar do silenciamento das violências homo-les-bi-transfóbicas (especialmente estas últimas), alguns movimentos têm sido feitos para visibilizar essa questão. Por pressão dos movimentos sociais até mesmo grandes veículos de circulação, como o Jornal Diário Catarinense tem divulgado matérias como a de Laura Coutinho, em cujo título salienta: Homofobia e lesbofobia: duas ocorrências que nos lembram que não somos uma capital gay friendly (2017). Ainda que com limitações, a visibilidade dos casos de violência na cidade têm sido uma aposta para cobrar políticas neste campo.

Não quero com esse debate dar a impressão de que Florianópolis seria especialmente racista, misógina e lesbofóbica em relação a outras cidades, não tenho condições nem motivação de afirmá-lo - a proposta é desmistificar a propaganda de ilha igualitária, quando na prática não é isso que vivemos. Também não quero fazer crer que é uma cidade inabitável, absolutamente desagradável, longe disso. Pelo contrário, posso afirmar que tenho grande afeto pela cidade, por sua paisagem biológica e humana, aqui estabeleci redes de apoio fundamentais em minha vida, pelas quais sou imensamente grata. Acredito ainda que assim como a cidade interpela os corpos, os corpos também a interpelam e a paisagem segue mudando a cada dia, nas direções mais diversas. Sou absolutamente contrária ao dizer local de que “se não gostou, vai embora”, como se a cidade não expulsasse e acolhesse diferentemente os corpos, ou como se o afeto fosse impeditivo da posição crítica.

Estou me colocando nestes trânsitos da cidade porque “tirar o corpo fora”, no dizer popular, é se desresponsabilizar, esquivar-se, isentar-se de algo. Como neste capítulo irei trazer as falas e afetos de minhas interlocutoras e colegas e suas relações com a cidade, não poderia fingir que essas questões todas não me atravessam. Embora isso não tenha sido calculado *a priori*, a interlocução da pesquisa acabou por ser com mulheres que, de alguma forma, não são o tipo ideal de turista ou de moradora da cidade, seja por serem lésbicas, negras, trans ou empobrecidas (algumas das quais, posicionadas em vários desses recortes simultaneamente).

Falando como militante, muitas vezes fiquei desconfortável em acompanhar trabalhos acadêmicos em que havia uma hipervisibilização dos sujeitos da pesquisa, das pessoas entrevistadas, do campo; em detrimento de uma invisibilidade de quem estava pesquisando. As marcas do “outro” sempre à mostra, destrinchadas, analisadas e as do pesquisador, o que analisa, invisíveis, incólume a elas. Um no papel da razão, do conhecimento, outro da vivência, da emoção e do corpo a ser escrutinado.

Como irei analisar a experiência de pessoas LBT em Florianópolis, apostei ser oportuna esta contextualização política do espaço, em termos de raça, classe e gênero. Tanto para que algum eventual leitor que não conheça a região possa compreender melhor de onde parto, como também no sentido de localizar, literalmente, o contexto histórico-geográfico de onde as cenas partiram. Meu objetivo, então, foi cartografar os processos de resistência e elaboração que as interlocutoras teceram sobre suas relações aqui na cidade.

7 COM QUAIS EXPERIÊNCIAS DIALOGAR? PROBLEMATIZANDO O RECORTE DE PESQUISA

Em meu projeto de pesquisa, tinha como objetivo escutar e dialogar com as pessoas LGBT e suas famílias. Depois, por sugestões da banca, questões de limitação de tempo do mestrado e, principalmente, da própria experiência de campo, escolhi dialogar apenas com as pessoas LGBT. O discurso familiar “tradicional” já tem um espaço legitimado em nossa sociedade e embora isso por si só não implicasse numa desimportância de escutá-lo e analisá-lo (pelo contrário!), o campo de fala que me pulsou e interessou mais foi o das próprias pessoas LGBT. Não no registro de buscar uma verdade originária, mas de valorizar as especificidades dessa fala sobre uma instituição que em muito se fundamenta no silenciamento, na política do “da porta para dentro ninguém se mete” e afins.

Um outro direcionamento que tive deveu-se à revisão bibliográfica, a partir da qual notei dois caminhos principais de pesquisa. No primeiro grupo, as pesquisas eram sobre pessoas LGBT (com foco em mais de uma orientação sexual ou identidade de gênero), mas os/as autores/as seguiam utilizando o termo “homofobia” como guarda-chuva para todas elas. Num segundo grupo, as pesquisas eram apenas sobre homossexuais cis, utilizando novamente “homofobia”, desta vez acertadamente. Em ambos os casos, a ausência de lésbicas e bissexuais me chamou a atenção. Resolvi então que iria privilegiar outras experiências que a não a homossexual masculina cisgênera.

A invisibilidade lésbica, tanto como pesquisadoras, como sujeitos de pesquisa também foi um motivador para o afinilamento dos meus diálogos (Rich, 1980; Anzaldúa, 2005). Ainda outra questão foi muito importante na orientação do meu recorte de pesquisa: várias pessoas transativistas (como Grimm 2017b; Vergueiro, 2015) têm construído críticas ao extrativismo cisgênero, a partir do qual, nós, pessoas cisgêneras, muitas vezes colocamos pessoas trans em nossas pesquisas na posição de “outro fetichizado” e pouco falamos sobre a ficção de nossa própria cisgeneridade, muito menos dos efeitos de violência que ela produz. Segundo Vergueiro (2015) e Grimm (2016b) a crítica à colonialidade cisgênera não é um pedido de que simplesmente não façamos pesquisas sobre/com pessoas trans, mas é principalmente um chamado para que repensemos de maneira politicamente implicada o modo como estamos construindo os saberes. Esse exercício envolve reconhecer inclusive que “pessoas trans (...) não possuem um poder

estrutural para pensar e teorizar sobre pessoas cisgêneras” (Grimm, 2016b, p.3).

Uma saída vazia de “autoproteção” contra essa crítica seria simplesmente que pessoas cis deixássemos de pesquisar e trabalhar teoricamente com/sobre vivências trans, mas isso seria se furtar do processo de auto-crítica. Além disso, como comentei, a crítica é mais complexa do que simplesmente trabalhar ou não com pessoas trans, uma vez que ainda que só entrevistando pessoas cis, uma pesquisa poderia ser igualmente cisonormativa. Situo essas questões para explicitar um pouco o porquê do meu recorte de pesquisa. O meu foco eram mulheres bissexuais e lésbicas (fossem cis ou trans), mas ao longo da pesquisa acabei tendo uma oportunidade maior de trocar com lésbicas e bissexuais cisgêneras. Embora eu tenha no meu círculo de ativismo várias mulheres trans lésbicas ou bi, conheço muito poucas residentes em Florianópolis (e estas optei por não convidar à pesquisa por serem mulheres com quem já me relacionei/relaciono afetivo-sexualmente). Acredito que estas questões ajudem a demonstrar a menor visibilidade de mulheres trans lésbicas e bissexuais, um sintoma da especificidade do apagamento que essas mulheres vivem em relação às lesbianidades e bissexualidades cisgêneras. Por fim, acabei trocando apenas com mulheres cis (lésbicas e bissexuais) e com uma mulher travesti (cuja trajetória, mesmo heterossexual, veio somar de maneira fundamental em meu trabalho).

Mais adiante no trabalho irei problematizar a questão do sofrimento, mas por hora é importante trazer alguns dados de pesquisa. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) nas informações obtidas sobre a vulnerabilidade da população LGBT a atos de violência sexual ou familiar constatou que, em todo o continente americano, as mulheres LBT correm o risco particular de violência devido à misoginia e à desigualdade de gênero na sociedade (CIDH, 2014).

Importante salientar que a população trans no Brasil é o segmento mais vulnerável da sigla “LGBT”, fato que por vezes fica subsumido nas generalizações desta sigla. Cabe ressaltar que, com as devidas proporções, todas as pessoas que não são homem cisht brancos sofrem também uma violência epistêmica, na medida em que precisam, o tempo todo, supercompensar seus lugares de enunciação.

Dessa forma, cada experiência e sofrimento são simultaneamente singulares e históricos e o recorte da pesquisa não pretende com isso aludir a uma igualdade ou diferença fundamental/essencial entre os

sujeitos da pesquisa, nem produzir generalizações aplicáveis aos grupos dos quais façam parte.

8 OBJETIVOS E INJUSTIFICATIVA

O objetivo central desta pesquisa é *conhecer e problematizar as narrativas*¹⁷ *de mulheres trans e mulheres cis lésbicas e bissexuais acerca das relações familiares* que estabelecem/estabeleceram, atentando para os modos de enfrentamento, acontecimentos e linhas de fuga que suas experiências (re)criam. Como objetivos específicos, pretendo *analisar as condições de possibilidade que se atravessam nas políticas de armário, nas (in)visibilidades e reinvenções de relações familiares* por sujeitos TLB. Além disso, pretendo *mapear especificidades das pedagogias*¹⁸ *de armário na experiência de pessoas trans*, uma vez que nas pesquisas que encontrei em minha revisão há um enfoque muito maior no armário da orientação sexual do que no armário da identidade de gênero.

A análise tem como horizonte a complexificação política e implicada desses processos. Assim, procurei debruçar-me sobre a questão do controle dos corpos, atualizado e reforçado por diversas instâncias, dentre as quais a “Família” é também umas das linhas de meu interesse, pelos efeitos que produz. Para pensar as normativas de gênero neste contexto, é importante nomear algumas violências que perpassam as experiências dissidentes num plano mais amplo.

Um dos efeitos mais perversos dessas normativas de gênero são as violências. O índice de mortes, seja por assassinato, seja por suicídio, de pessoas não heterossexuais e/ou não cisgêneras é alarmante no Brasil e no mundo (SDH, 2013). Partindo da concepção de que essas violências acontecem processual, estrutural e historicamente, é de suma importância agir no sentido de mapear instâncias anteriores que as respaldaram e que continuam a fomentá-las. As práticas de desnaturalização dessas violências e o aumento da visibilidade de suas nuances é de fundamental colaboração para um horizonte de maior equidade e condições de vida possíveis. É preciso quebrar cada vez mais o silêncio que circunda essas violências, silêncio que encontra *locus* privilegiado na instituição família.

¹⁷ Por narrativas quero explicitar os conteúdos que compõem as falas e as transbordam. Narrativas marcadas por acontecimentos, conjunto de condições que tornam um discurso possível. Definição de narrativa e de acontecimento inspirada no pensamento foucaultiano.

¹⁸ Por pedagogia compreendo a “produção de tecnologias de aprendizado”, novamente inspirada pelo pensamento foucaultiano, na linha defendida pela professora Jaqueline Teixeira (2017).

O “mero” tornar visível a existência de outros modos de vida, de valores e práticas alternativos já “desmente as construções hegemônicas de mundos sociais, (...) construções que buscam afirmar a superioridade política do homem branco, a coerência e unidade do “eu”, a naturalidade da heterossexualidade monogâmica (...)” (Scott, 1999, p.3). Ressaltando que esta visibilidade não deve “individualizar” a resistência pondo-a no exterior da construção discursiva, pois segundo Scott (2005) e conforme já mencionado anteriormente, as resistências só emergem a partir de contextos histórico-políticos que as condicionam (Scott, 2005).

Assim como o gênero e todas as demais relações são construídas socialmente, através do compartilhamento de símbolos e códigos, sua manutenção e também sua modificação podem ser (des) construídas, recriadas. Tornar visíveis – e problematizar - as violências que atingem pessoas lésbicas, bissexuais e/ou trans é uma das maneiras possíveis de desnaturalizar e combater a concepção de que esses corpos são menos humanos, de que seus modos de desejo e existência são menos legítimos (Wittig, 1980; Butler, 2003a). Esse é também um horizonte ético para mim como psicóloga e como um ser no mundo, buscando um fazer implicado politicamente (Bock, 2003; Gesser, 2013).

Coloquei o termo “injustificativa” como provocação para uma certa ideia de pesquisa que estabelece, aprioristicamente, um valor moral para a prática “científica”. Especialmente com populações LGBT, não brancas e empobrecidas, essa justificativa costuma girar em torno da própria situação de precariedade desses grupos. Nisso, como pano de fundo há um certo intento salvacionista cristão de quem pesquisa, como se pudesse, magnanimamente, “dar voz” a essas pessoas precarizadas. Reconhecer a violência que as populações LGBT vivenciam, sem com isso reduzi-las a essa dimensão é um desafio que me coloco aqui. Determinados usos de “justificativa científica” também me incomodam por subentenderem um objeto pronto, parado e disposto a ser conhecido. Essa forma de observar apaga a construção política que o próprio ato de pesquisa faz das vidas que acompanha. Nesse sentido, o que “é” só passa a “ser” por processos, nos quais a própria pesquisa se constitui. É um pouco sobre esse traçado de construção que irei me debruçar.

PARTE 2: APOSTAS TEÓRICAS SOBRE AS ENTREVISTAS

1 FAMÍLIA, ARMÁRIO E ESCOLA: PROBLEMATIZAÇÕES

De que família falo? Por que família? É ponto comum das teorias psicológicas e mesmo no senso comum, o entendimento que as famílias se constituem através de relações complexas, ambíguas, conflitivas. O afeto, neste âmbito, imiscui-se a diversas dimensões: herança (não só financeira, mas simbólica), expectativas, frustrações. O que faz do enfoque da minha pesquisa uma especificidade? Se mesmo nas famílias de formação de pais e filhos heterossexuais e cisgêneros já temos toda uma complexidade, como articular a questão familiar na vida de pessoas LGBT? Qual a fronteira entre “família é complicada para todo mundo mesmo” e a experiência de pessoas sexo-gênero dissidentes?

Lembro aqui da reflexão de Butler (Prins & Meijer, 2002) sobre precariedade e precarização. A partir dela, posso dizer que a vulnerabilidade nos constitui como humanos, a dor do encontro com a alteridade, também. Mas me interessa pensar neste percurso, como fica a precarização das relações familiares das pessoas LGBT, onde termina a quase naturalizada posição de ambiguidades e conflitos “normais” e começa uma precarização específica, de violências voltadas especificamente a determinados grupos de sujeitos? Quando digo que na “família normal” o conflito é naturalizado, não quero com isso me alinhar a esta crença na existência de uma família originária real, mas sim em sua existência fantasmagórica: existe como símbolo. A “família normal” é permeada por uma série de violências misóginas, abuso infantil, violências domésticas de toda ordem e há vasta literatura feminista acerca disso. Desta forma, importa dizer que a divisão entre uma família e outra é feita apenas para fins didáticos, pois não posso falar de questões familiares de pessoas LGBT sem situar o terreno do qual elas partem, terreno no qual florescem, maciçamente, as construções de um parentesco supostamente saudável, puro, correto perante a biologia e perante Deus (Butler, 2003b).

Comentei sobre a influência cristã na construção destes modelos e não posso deixar de lembrar de um trecho bíblico, tomo a liberdade de descrevê-lo desde a interpretação que construí. No livro de Gênesis, capítulo 19, há uma descrição das cidades de Sodoma e Gomorra, lugares nos quais viveriam pessoas de “práticas abomináveis”. A homossexualidade (que estou usando como termo guarda-chuva aqui) é uma das práticas descritas como abominação perante Deus em vários trechos tanto do Novo como do Antigo Testamento. Resumindo a história, Deus teria queimado ambas cidades, em punição por seus pecados. Apenas uma família teria sido salva, a de Ló, que constituiria o

que muitos chamam hoje de “família normal”, ou seja, pai, mãe e filhos. Na saída da cidade a companheira de Ló olha para trás, o que era proibido. A metáfora do “olhar para trás” denota um certo arrependimento de sair de sua cidade, por motivos que não são explicitados no texto bíblico. A companheira de Ló é punida com a morte por este gesto, então só seguem viagem Ló e suas duas filhas. Na bíblia se diz que “não havia mais homem sobre a Terra”, uma vez que todos haviam sido queimados em Sodoma e Gomorra. O encaminhamento que se tem é de que tal situação teria “obrigado” as filhas de Ló a engravidarem do pai para perpetuação da espécie humana.

Relembro este trecho porque acredito que o mito da destruição da família por homossexuais (sic) não vem de hoje. A metáfora bíblica reforça nitidamente uma ideia de que Deus “teve” que queimar Sodoma e Gomorra para manter salva “a família normal”. Família esta que teria sido perpetuada através do incesto (ou potencial abuso sexual). Parte deste mito segue atual nos discursos pela família “de verdade”.

Anna Paula Uziel (2002) em sua tese intitulada “Família e homossexualidade: velhas questões, novos problemas” também discute acerca da persistência em se defender um modelo único de família. Em sua pesquisa ela reflete sobre os entraves da adoção homoparental, situação na qual o discurso da família única é constantemente reivindicado. Em suas palavras:

Há que se pensar nas vantagens, desvantagens ou necessidade de se reproduzir a estrutura heterossexual tradicional de família, quando os personagens são outros. E ainda, seria simplista reduzir as constelações familiares a um único arranjo heterossexual, embora este pareça se manter como o único modelo, apesar de as pessoas insistirem em se organizar e estruturar suas vidas incluindo outros elementos (Uziel, 2002, p. 239).

Assim, para falar sobre família e relações LGBT, eu preciso falar de família e relações heterociscentradas, ou seja, para que a questão gênero-diversa passe a ser um problema nas famílias, é preciso pensar qual o terreno do qual essas “preocupações” partem. Lembro aqui de uma aula da professora Jaqueline Teixeira (2017), sobre o dispositivo da sexualidade de Foucault, na qual ela lembra que, para ele, problema é sempre uma questão socialmente produzida. Nas palavras da professora:

Em Butler também há essa preocupação em entender os mecanismos pelos quais o que é considerado um problema social ganha esse status de problema. É preciso compreender o conjunto de disputas que transformam uma questão em problema social, que passa a ser extensamente discutido, visto, debatido (Teixeira, 2017).

A partir disso, penso: de que forma as sexualidades não hétero e não-cisgêneras passam a ser, hoje e historicamente, um problema para as famílias? Quais movidas esse “problema” vem sofrendo?

Nos meios ativistas ouvi muitas vezes colegas dizerem: nunca perguntam como foi/é para mim, sempre perguntam o que minha família achou, como estão lidando, etc. Tomando esse incômodo como uma dica de cuidado, eu pergunto nessa dissertação, como foi/é a experiência do armário para as pessoas LGBT. Certamente que o que as famílias acham importa, tanto importa que há todo um pânico moral em torno disso, da reação dessa família, de como ela vai sofrer para entender, em como vai ser difícil se acostumar, em como terão vergonha e prejuízo social com amigos e demais familiares.

Apesar dessas preocupações todas, o meu interesse aqui é pensar em como essas mulheres vivenciaram suas sexualidades, entendendo inclusive que não é possível separar sujeito de família, como se um fosse absolutamente independente da constituição do outro. Quando essa separação é feita na pergunta “como foi para sua família”, implicitamente está ocorrendo uma cisão entre a pessoa e sua família, como se fosse este um elemento externo que, “de fora”, provocaria abalos no seio familiar, o lar que estaria pronto e perfeito. Prefiro o caminho relacional: como a experiência LGBT afetou (ou não) esses sujeitos e suas relações familiares, como essas relações se abriram mais ou menos para esse acontecimento. De que maneira o afeto se interpôs e transformou essa família? É possível permanecer a mesma configuração depois da saída do armário? Qual o custo psíquico, social para a manutenção da fachada de imutabilidade?

A partir disto, sigo perguntando: como as pedagogias familiares que atuam nas diferentes dimensões do dispositivo do armário vêm marcar os corpos e suas narrativas? Que condições de possibilidade e vias de resistências são (re)inventadas nesses contextos familiares, historicamente atravessados pela heterocisnorma¹⁹? Para “abrir” os

¹⁹ Cis é quem não é trans. Heterocisnorma diz respeito à compulsoreidade conjunta da heterossexualidade e cissexualidade nos corpos antes mesmo do seu nascimento e

termos destas perguntas, trarei contribuições analíticas e teóricas acerca de categorias como: pedagogias do armário, família, escola e alguns outros operadores dos quais me utilizarei ao longo deste projeto e que me ajudaram a pensar estas questões.

Pensando um pouco mais sobre armário, inicio resgatando seu uso no senso comum. Em geral é uma palavra usada para se referir a um encobrimento/descobrimento da vida sexual das pessoas LGBT. Então se diz que: “fulano está no armário” ou que “fulano saiu do armário”. Ou ainda: “fulano está num armário de vidro”, expressão utilizada quando “todo mundo sabe”, mas a própria pessoa LGBT não se afirma ou se reconhece assim.

Eve Sedgwick, intelectual lésbica, investigou estas questões e conclui que “armário” ou “segredo aberto” atua como um dispositivo de regulação das vidas das pessoas LGBT, um dispositivo cujas regras são contraditórias e produtoras de limitações no que se entende por privacidade e revelações, público e privado, saber e não saber e uma série de outros binarismos que dizem respeito não só às pessoas LGBT mas a todo um sistema (que ela chama de epistemologia do armário) que regula a sexualidade.

Diferentemente do que aponta o uso comum do termo, Sedgwick (2007) demonstra que o armário vai muito além de uma simples divisão entre pessoas dentro e pessoas fora do armário. Isto se dá muitas questões, uma delas se caracteriza pela atualização da norma do armário, ou seja, mesmo que uma pessoa seja abertamente LGBT, a cada situação de conhecer novos amigos, ter um novo emprego, mudar-se para outra cidade, etc., ela estará sujeita a uma série de situações que poderão colocá-la novamente na condição de contar ou omitir sua sexualidade.

diz também dos efeitos dos desvios dessa normatização. Assim, o sistema heterocisnormativo estabelece que o ideal de sujeito é o homem, cis, hétero branco, rico e sem deficiência – quando mais uma pessoa se afasta desse ideal, tanto mais sofre violências institucionais. Para Viviane Vergueiro (2014) a cisnorma é “compreendida como um efeito da cisgeneridade, que por sua vez seria um “conceito analítico que eu posso utilizar como se usa heterossexualidade para as orientações sexuais, ou como branquitude para questões raciais. Penso a cisgeneridade como um posicionamento, uma perspectiva subjetiva que é tida como natural, como essencial, como padrão. A nomeação desse padrão, desses gêneros vistos como naturais, cisgêneros, pode significar uma virada descolonial no pensamento sobre identidades de gênero, ou seja, nomear cisgeneridade ou nomear homens-cis, mulheres-cis em oposição a outros termos usados anteriormente como mulher biológica, homem de verdade, homem normal, homem nascido homem, mulher nascida mulher, etc”.<http://iberoamericasocial.com/colonialidade-e-cis-normatividade-conversando-com-viviane-vergueiro/>

Outro aspecto que Sedgwick (2007) é a relacionalidade do dispositivo armário: por mais que se possa pensar que é algo que a pessoa vai ou não “assumir”, esta revelação vai muito além da decisão do próprio sujeito. Faz parte dos privilégios da heterocisnorma, invadir o tempo da pessoa LGBT para criar em torno da situação de revelação forçada, uma “polêmica”. No escopo do alarido polêmico, costuma vir uma série de acontecimentos como constrangimento, vergonha e humilhação. Estes sentimentos, por sua vez, fazem parte da pedagogia do armário, que é um ensinamento (ameaça) pública a outras pessoas LGBT, em uma tentativa de dissuadi-las de serem o que são (porque não basta estar escondido, você poderá ser descoberto, o seguro mesmo é não ser).

Assim, há um prazer específico em expor a sexualidade das pessoas LGBT contra a vontade delas, ao mesmo tempo que há uma recusa em aceitar sua autoenunciação, ou seja, depois que a pessoa LGBT conta à família, por exemplo, muitas vezes o que acontece são ações encobridoras, para que se note o menos possível que aquela pessoa “é assim”. Aí entram estratégias como não permitir presença do cônjuge na família, ou então, veladamente, existir uma desaprovação coletiva desencorajando qualquer demonstração de afeto ou tesão entre o casal e por aí vai. Falei pessoa “LGBT” e de casal, mas há que se reconhecer que há especificidades importantes: se no caso de pessoas cis de orientação sexual dissidente há esse esforço para ocultar/impedir a expressão do afeto/desejo, é importante dizer que no caso de pessoas trans a questão do corpo se apresenta de uma outra forma, uma vez que são corpos compulsoriamente tornados públicos pelo olhar cisnormativo. Assim, a inspeção e tentativa de regulação atuam no corpo: seja desvalorizando cortes de cabelo e modelos de roupa associados à lesbianidade, seja no pedido implícito/explicito de que não se discutam essas questões. A epistemologia do armário, em suma, diz respeito ao lugar da heterocissexualidade, desde o qual ela exerce o poder de decidir aceitar ou não, expor ou esconder, perdoar e punir a sexualidade das pessoas LGBT. Nesta epistemologia, também há os saberes das pessoas sexo-gênero diversas, que produziram e produzem histórica e coletivamente estratégias de resistência às regulações.

Assim, seguindo a reflexão de Sedgwick (2007), podemos dizer que armário define muito mais que a regulação da sexualidade das pessoas LGBT, mas que tem também uma estreita ligação com a manutenção dos privilégios e da hegemonia conferida à

heterossexualidade e à cisgeneridade²⁰. Nesse mesmo sentido, Santos & Teixeira (2014) refletem sobre este dispositivo como sendo capaz de gerir modos de vidas de sujeitos a partir de normativas sexuais e sociais e “por uma rede complexa de discursos que buscam regular, massificar e totalizar as multiplicidades do desejo” (p. 4).

Com essa noção de armário, pretendo complexificar aquela proposição binária predominante no uso dessa categoria, para a qual só há duas se olhar a questão: ou alguém está dentro do armário ou fora. Diferentemente disso, é importante salientar que tanto estar “dentro” como estar “fora” do armário não são processos acabados, inertes. A despeito de todos os mecanismos normativos, há algo do desejo que pode escapar e resistir mesmo nessa disposição desfavorável de regramento (Santos & Teixeira, 2014).

Esse cuidado em não binarizar a complexidade dos armários, também vai ao encontro de explicitar que o espaço de cada armário pode ser muito situado e específico: armário para algumas pessoas da família e não para outras, armários para certos contextos e não outros, assim por diante – não há homogeneidade nesse fenômeno, mas agenciamentos. Sedgwick (2007, p.4) desenvolve essa questão ao afirmar que “mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas”.

Outro ponto que vale ressaltar é que, num primeiro momento, amiúde se pensa que apenas o sujeito não-hétero/não-trans é que estaria no armário, mas também pode ser válido pensar pela lógica inversa: quem estaria no armário? Sujeito ou família? Existiria um dentro e fora da heterocisnorma? Por família no armário não pretendo aludir a uma homossexualidade latente, em absoluto, mas a movimentos encobridores do desvio de um dos seus, mecanismo que conserva similitudes com o “resguardo” do armário. Ainda nesse sentido de não circunscrever os efeitos e implicações do armário apenas a sujeitos LGBT, Rogério Junqueira (2012) ressalta que a pedagogia do armário interpela a todos/as. Em suas palavras,

o ‘armário’, esse processo de ocultação da posição de dissidência em relação à matriz heterossexual, faz mais do que simplesmente regular a vida social de pessoas que se

²⁰ A autora utiliza na maior parte do texto os termos “gays”, “homossexuais” ou “LGBT”. Embora ela não reflita sobre a questão da cisgeneridade, acredito que suas contribuições possam ser alargadas nesse sentido, por este motivo a utilizo.

relacionam sexualmente com outras do mesmo gênero, submetendo-as ao segredo, ao silêncio e/ou expondo-as ao desprezo público. (...) ele implica uma gestão das fronteiras da (hetero)normalidade (na qual estamos todos/as envolvidos e pela qual somos afetados/as) e atua como um regime de controle de todo o dispositivo da sexualidade” (Junqueira, 2012, p. 9).

Nesse sentido, evocando Judith Butler (Prins & Meijer, 2002), as existências não heterossexuais e trans viriam a formar o exterior constitutivo daquilo que se concebe como normal - o lado de “fora” do armário o constitui nas fronteiras de legitimidade. Nesse sentido, a homossexualidade/bissexualidade/lesbianidade como desvio, são necessárias para manter a heterossexualidade como norma, assim como a transgeneridade como transtorno é parte do ideal da cisgeneridade saudável. Como disse²¹ João Nery, homem trans: “você precisam que eu seja doente para que vocês sejam normais”.

Estruturalmente, a cisheterossexualidade compulsória atua como regime político de controle dos corpos, mais precisamente nos âmbitos da sexualidade e gênero (Rich, 1980; Kaas, 2013). Diferentes instituições buscam assegurar esse controle, quais sejam: Estado, Família, Igreja e Ciência, ainda que cada uma utilize diferentes mecanismos para tal (Foucault, 1988). Sujeitos cujas sexualidades se desviam da norma heterossexual e/ou cisgênera sofrem pressão violenta para que se adequem a ela, pressão que se dá desde a localização dessas existências como crime, pecado, doença, de modo alternado ou concomitante (Bento & Pelúcio, 2012). Historicamente, movimentos sociais têm lutado para transformar estes cenários, pressionando o Estado para que se atualize e assegure direitos humanos básicos, implicando-se no combate às violências que incidem sobre pessoas homossexuais, lésbicas, bissexuais, travestis e trans. Outras vias de resistência que não privilegiam o diálogo com o Estado também existiram e existem, às margens do invisível, como a autogestão constituinte de organizações anarquistas (Rago, 2000).

Cabe pontuar que a busca por direitos, para dialogar com instâncias formais, em geral necessita de uma identidade, ou de identidades. Especialmente para pessoas LGBT ativistas, esta costuma

²¹ Trecho de fala pronunciada no evento: “Despatologização das Transexualidades e Travestilidades: Contribuições da Psicologia”, realizado no dia 24/06/2016 em Florianópolis (SC).

ser uma questão fundamental. Esses processos são por vezes paradoxais, já que as identidades muitas vezes perdem seu potencial estratégico e se tornam essencializadas (Butler, 1998). O essencialismo identitário é frequentemente acompanhado de um engessamento crítico, na medida em que pode ocultar os paradoxos da conquista de legitimidade, nas palavras de Butler:

Quero sustentar que a legitimação tem uma dupla fronteira: é crucial que, politicamente, reivindicemos inteligibilidade e reconhecimento; é crucial que, politicamente, mantenhamos uma relação crítica e transformadora em relação às normas que governam o que irá ou não irá contar como aliança e parentesco inteligíveis e reconhecíveis. Essa última envolveria também uma relação crítica com o desejo de legitimação enquanto tal. Mas é também crucial questionar a hipótese de que o Estado supre essas normas, pensando criticamente sobre o que o Estado se tornou durante esses tempos ou, de fato, como ele tornou-se um lugar para a articulação de uma fantasia que busca negar ou superar aquilo que esses tempos nos trouxeram (Butler, 1998, p. 242).

Nessa mesma linha, o sociólogo e ativista transexual Miquel Missé, problematiza a necessidade de não se esquecer das ambiguidades nas relações de poder com as instituições, lembrando:

al mismo tiempo que tenemos que reivindicar nuestro derecho como personas trans a vivir en este sistema, hay que atreverse a cuestionar este sistema con coherencia. Es decir que, por ejemplo, de la misma manera que reivindicamos tener derecho a acceder a tratamientos médicos de calidad, tenemos que poder decir que los tratamientos médicos mejoran nuestra calidad de vida pero no solucionan el problema que genera la transexualidad en nuestra sociedad. Pensar que lo que nos pasa se soluciona médicamente es negar que la discriminación y la violencia son una parte muy importante de nuestro malestar. Que se sepa, la transfobia no desaparecerá por mucho que nos hormonemos y operemos(...). Por lo tanto, el problema continúa existiendo²² (Missé, 2003, p. 148).

²² Tradução livre: “Ao mesmo tempo que temos que reivindicar nosso direito como pessoas trans a viver neste sistema, há que atrever-se a questionar este sistema com

O paradoxo constituinte das instituições é justamente o de controlar os corpos sob a justificativa de cuidado: o Estado, que seria responsável por assegurar a equidade entre os sujeitos acaba por ser ele mesmo perpetrador de violências; a Família, apoio e cuidado para seus membros torna-se agente de expulsão; a Igreja, acolhimento e alívio das dores existenciais acaba por impulsionar culpa, exclusão e autopunição; Ciência hegemônica em vez de investir criatividade em formas menos violentas de vida, produz e reitera desigualdades, e por aí se segue. Evidentemente que os processos não são homogêneos e lineares e essas mesmas instituições têm a potencialidade de promover redução do sofrimento psicossocial bem como de aumentá-lo exponencialmente, muitas vezes com movimentos ambíguos, paradoxais, contraditórios, coexistentes (Sanders, 1994; Schulman, 2010). Como afirma Foucault (1988) o poder não se dá em polos, não se localiza geograficamente numa esfera, mas sim de modo diluído e relacional.

Em se tratando especificamente da dimensão familiar, foco dessa proposição de pesquisa, um dos estratagemas que atuam em favor do apagamento dessas violências, é a sacralidade dessa instituição. O suposto avanço e a abertura nas discussões sobre sexualidade parecem de pouco valer no ambiente familiar, onde a política do armário ainda é uma das mais severas. A higienização do sexo e as condições de possibilidade vivenciais familiares, cujos moldes ainda se pautam majoritariamente na lógica heterossexual e cisgênera, são bastante rígidas. (Schulman, 2010; Sedgwick, 2007). A expectativa de que haverá prejuízos de diversas ordens muitas vezes se concretiza nas e provem das relações familiares, sendo um dos motes da questão, nas palavras de Sedgwick, “quando pessoas gays se assumem em uma sociedade homofóbica, (...) talvez especialmente para os pais ou cônjuges, é com a consciência de um potencial de sério prejuízo provavelmente nas duas direções” (2007, p.39). Este prejuízo em dupla direção a autora formula como o medo simbólico da morte, como se a

coerência. É dizer que, por exemplo, da mesma maneira que reivindicamos ter direito a acessar a tratamentos médicos de qualidade, temos que conseguir dizer que os tratamentos médicos melhoras nossa qualidade de vida, mas não solucionam o problema que gera a transexualidade em nossa sociedade. Pensar que o que nos acontece se soluciona medicamente é negar que a discriminação e a violência são uma parte muito importante de nosso mal-estar. Que se saiba, a transfobia não desaparecerá por muito que nos hormonemos e operemos (...). Portanto, o problema continua existindo”.

pessoa sentisse que: vou morrer se minha família.../isso vai matar minha família...

Quando mencionei, nos parágrafos acima, sobre uma das instituições normativas ser a Família, coloquei-a assim, iniciada em letra maiúscula, para fazer referência a essa família ideal, normativa, tradicional, da qual setores conservadores de nossa sociedade sentem saudade (Kehl, 2003). Essa “família normal” existe hoje muito mais como uma evocação do que como um modelo realmente único de arranjo: a multiplicidade dos arranjos familiares desmente o caminho unívoco daquela família tradicional, consanguínea, cisheterossexual, monogâmica, com filhos (Kehl, 2003). Ainda que a pluralidade dos arranjos familiares venha desmentir a suposta unidade, permanece o desejo pelo ideal da Família. De acordo com Maria Rita Kehl (2003), essa saudade é de um espectro, de um modelo que predominou no século XIX, uma saudade que se alia a uma responsabilização do caos e mal estar na sociedade pela “desestruturação familiar”. Segundo Kehl (2003, pg. 4), essa mesma saudade é a que “esquece” convenientemente a que “custo – psíquico, sexual, emocional – ela [*a Família Normal*] se manteve, durante um curto período de menos de dois séculos, como célula mãe da sociedade” (grifo meu), custo especialmente severo para mulheres e pessoas LGBT.

Maria Rita Kehl (2003), ao trazer elementos históricos da construção da família burguesa no Brasil, lembra que, num afã de importar e embranquecer as formas de organização familiares, houve um afrancesamento da sociedade escravocrata. Uma das dimensões inspiradas por esse modelo europeu burguês foi a arquitetura das residências: a proposta era de tornar “(...) o convívio familiar mais íntimo, mais aconchegante, o que significa: mais separado do tumulto das ruas e do burburinho da gente do povo” (Kehl, 2003, p.2). A autora lembra ainda que a privatização da família teve então a insígnia de valorização da intimidade, do privado – valores marcados por ideais de classe, raça, gênero e sexualidade.

Essa digressão histórica explicita o quão estreita é a relação entre família-intimidade-privado-armário e afins. O “ficar em família” ou o esconder da família tem toda uma dimensão de vergonha e exposição. Embora em um primeiro momento estas movimentações possam sugerir um âmbito mais “privado”, é importante lembrar que a precarização é sempre pública, como afirma a professora Jaqueline Teixeira (2017) ao refletir sobre o conceito de Butler. O “outro” é tornado precário através de uma relação, de relações e neste aspecto, ele não pode tornar a si

mesmo alguém “precário”. Como diria o bordão feminista: o privado é político.

Nesse sentido, considero que o “ficar em família” é um estratagema que se presentifica em outras violências de gênero, como a violência doméstica e o silenciamento misógeno que ainda a circunda. Retomando o ponto anterior, é certo que, como já foi colocado, essa dualidade simples entre público-privado não dá conta de apagar os processos de resistência que “pessoas no armário” vão criando, mas continua pairando como normativa de ação (Santos & Lago, 2015).

A esses outros arranjos que desmentem a Família Tradicional, Kehl (2003) chama de “família tentacular”, mais arejada e com mais potência de se recriar e se reinventar, mesmo que possa ser regida, ainda, pelo antigo ideal, “ideal que, se não for superado, pode funcionar como impedimento à legitimação da experiência viva dessas famílias misturadas, engraçadas, esquisitas, improvisadas e mantidas com afeto, esperança e desilusão, na medida do possível” (p. 4). Ainda em relação às disputas sobre o conceito de família, importante lembrar que nos últimos anos no Brasil essa discussão ganhou ímpeto com os projetos de lei do “Estatuto da Família” (PL 2285/2007 e 6583/2013), apresentados na Câmara dos Deputados. Em termos gerais, o Estatuto estabelece como entidade familiar o “núcleo formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável” (PL 6583, Art.2º), ou seja, tudo que escapasse a esse modelo estaria fora da normalidade, não existiria como família. Neste caso, a aliança entre fundamentalismo religioso cristão e Estado é bastante profícua na tentativa de reiterar um modelo familiar engessado, cuja centralidade heterocisnormativa reforçaria o apagamento perverso dos arranjos dissidentes. Para aprofundamento desta questão indico o trabalho da colega Juliana Rego Silva, que recentemente defendeu sua dissertação intitulada Poder, Política e Sexualidade: uma análise sobre o Estatuto da Família (PPPG-UFSC).

Aliada à família, a escola constitui importante instituição destinada a assegurar pressupostos como heterossexualidade, cisgeneridade, não-deficiência, branquitude entre outras normatizações. Importante situar que embora instituição Escola não esteja “fora” dos valores sociais que se pautam em racismo, classismo, heterossexismo, homo-lesbo-bi-transfobia, ela não é apenas reprodutora de violências, mas também produtora destas (Junqueira, 2012). Sobre a agência da escola para além da reprodução destes valores, Junqueira coloca que

A heteronormatividade está na ordem do currículo. Assim, seria incorreto pensar que o heterossexismo e a homofobia se manifestam de maneira fortuita ou isolada nas instituições escolares, ou como uma herança, um resíduo trazido de fora, cujas manifestações a escola meramente admitiria. Em vez disso, a escola consente, cultiva e promove homofobia e heterossexismo, não só repercutindo o que se produz em outros âmbitos, mas oferecendo uma contribuição decisiva para a sua atualização e o seu enraizamento (Junqueira, 2012, p.19).

Aos diferentes modos de aplicação desses modelos normativos no cotidiano escolar, Junqueira (2012) concebe como pedagogia do armário, instrumentalizada por outras pedagogias, como a do insulto. Ambas se valeriam de mecanismos como as “brincadeiras”, os constrangimentos, as ofensas, agressões e ameaças verbais e físicas, resultando em marginalização, normalização e exclusão - tensões que visam uma saída/entrada/permanência forçada do/no armário pela via da humilhação. Nesse sentido, o autor fala de um “currículo em ação”, no qual estariam contidos não apenas o currículo formal, mas também os ensinamentos mais implícitos, subentendidos.

Outro aspecto que Junqueira (2012) discute é a internalização da culpa e vergonha, muitas vezes levando a um exercício de super compensação dos/as estudantes LGBT: ser melhor aluno, melhor amigo, o mais legal, etc. Nesse sentido, em consonância com Isaías Oliveira & Eliane Maio (2016), emoções como angústia, insegurança, mal-estar, sofrimento se somariam e “evasão escolar” se torna um eufemismo para “expulsão escolar”. Assim como pessoas LGBT sentiriam vontade de “sair de casa”, vontade muitas vezes produzida pelo intenso sofrimento psíquico, dentre outras vulnerabilidades (isso quando a expulsão não é velada e se explicita, o que não é raro). A saída da escola, por sua vez, dificulta ou impossibilita a inserção no mercado de trabalho, o que compulsoriamente leva muitas pessoas LGBT (especialmente as pessoas trans) a subempregos e a uma redução brutal do poder de escolha de trabalhar ou não com atividades às quais são destinadas historicamente, como a prostituição (Oliveira & Maio, 2016).

Falar sobre sofrimento psíquico de pessoas LGBT é falar, conjuntamente, sobre família e escola, pois segundo Junqueira (2012, p. 7): “embora para a instituição heteronormativa da sequência sexo-gênero-sexualidade concorram diversos espaços sociais e institucionais, parece ser na escola e na família onde se verificam seus momentos cruciais”. Essa problematização acerca das pedagogias do armário e

escola serão especialmente importantes caso alguns dos sujeitos de pesquisa esteja(m) nessa fase da vida, mas creio ser necessária a reflexão ainda que outros/as sujeitos não estejam mais nessa etapa.

Tendo me detido sobre aspectos históricos e políticos a respeito de alguns dos pontos fundantes acerca dessa problemática, sinto-me instigada a voltar à psicologia. Para um combate mais efetivo das LGBT fobias é preciso visibilizar e problematizar seus diferentes mecanismos, efeitos e instâncias onde opera, sem a pretensão de estabelecer a verdade a respeito, mas sim de fazer ecoarem versões e narrativas que justamente venham a colaborar para um dismantelar da história única (Passos; Kastrup & Escóssia, 2015). A psicologia social, no seu dever político de se engajar na promoção da saúde mental, carece de se debruçar mais sobre a questão da homofobia, lesbofobia, bifobia e transfobia familiar. Historicamente e ainda hoje, ramos conservadores da psicologia são responsáveis por colaborar ativamente na patologização das experiências não-heterossexuais e/ou trans, embora cada vez mais haja um aumento das tensões provocadas por psicologias implicadas na disputa por fazeres mais eticamente posicionados. É no campo destas últimas que me proponho a contribuir com esta pesquisa, que objetiva escutar e problematizar o que sujeitos que sofrem daqueles tipos de violência têm a dizer sobre suas experiências, seja no que diz respeito ao sofrimento, seja no sentido de mapear as estratégias de enfrentamento e resistência de que essas pessoas têm se valido (Madureira & Branco, 2007).

Por resistência, não me refiro aqui à concepção psicanalítica, e sim à foucaultiana. Resistência como aquilo que escapa a partir de composição de forças insuspeitadas, mutáveis. Para falar disso, resgato a noção de acontecimento, que para Foucault, estaria relacionado a uma posição de recusa de causalidades, o acontecimento se dá no acaso das forças, não por uma previsibilidade (Lemos & Cardoso, 2009). Desta forma, acontecimentos seriam um “(...) emaranhado de descontinuidades sobrepostas para que os estratos de conhecimentos se multiplicassem em singularidades” (Lemos & Cardoso, 2009, p.355). Partindo desses pressupostos me nortearei para a escuta das resistências e dos acontecimentos, acreditando na resistência como uma afirmação da vida.

A própria noção de singularidade, viria no sentido de algo que escapa, que resiste. Nas palavras de Jacques Derrida (2004, p. 122): “(...) a singularidade resiste, permanece. Às vezes resiste até mesmo à sua atribuição à ‘subjetividade’ (em todos os sentidos do termo: sujeito como substância idêntica a si, sujeito do inconsciente, sujeito da lei, sujeito cidadão ou sujeito de direito etc.)”. A noção de sujeito da qual

me valho é contrária a essa de subjetividade, penso num sujeito singular, que não está pronto, inacabado. Tomo emprestadas novamente as palavras de Derrida (2004, p. 69):

mesmo que ninguém seja um ‘sujeito-livre’, nesse lugar, existe o ‘livre’, um certo espaço de liberdade se abre, ou em todo caso é suposto aberto por (este) que advém, um espaçamento liberado, des-engajado (...). É aí que sou exposto, e felizmente, se ousa dizer, vulnerável. Ali de onde outro pode chegar, existe ‘por vir’, ou por-vir’ (Derrida, 2004, p. 69).

2 DO SOFRIMENTO E DO PRAZER: PROBLEMATIZAÇÕES

Dentre muitas outras afetações que tive ao longo dos encontros dentro e fora das aulas, fui me questionando sobre o quê, mais precisamente, eu queria dizer com sofrimento (tanto o psíquico quanto aquele tido como mais “genérico”). Qual o *status* que o sofrimento tinha nas concepções de mundo que me estavam orientando? Notei que o sofrimento tinha sim um espaço estabelecido em muitas discussões e práticas feministas e/ou psicológicas, mas a visibilidade que muitas vezes alçava era perversa e capturada, processo semelhante, nesse sentido, à falsa visibilidade do sexo problematizada por Foucault (1988).

Quais os efeitos em se reduzir todas as dimensões de uma pessoa ao seu sofrimento? Percebi em mim mesma algumas dessas concepções, especialmente no meu olhar feminista: “sofremos x coisas, logo, merecemos respeito!”. Quase um apelo a sentimentos como piedade e compaixão, esses clamores eram por vezes mais lamúrios que brados. Quando chegavam às instituições normativas heterocissexuais (corporificada em leis, limites, práticas), na “melhor” das hipóteses, eram recebidos muitas vezes com uma tonalidade marcada pela arrogância de quem se crê superior: superioridade de quem estabelece uma alteridade hierárquica, de quem não se entende como o ‘coitadinho’, o ‘digno de pena’. Rogério Junqueira fala sobre isso que ele chama de *pedagogias*, cujas narrativas deixariam transparecer

um entendimento de que respeitar o “outro” seria um gesto humanitário, expressão de gentileza, delicadeza ou magnanimidade. Indicam uma espécie de benevolente tolerância que deixa ilesas as hierarquias, as relações de poder (...). Em casos assim, pessoas com distintos graus de preconceitos costumam se perceber dotadas de atributos positivos justamente por crerem-se portadoras de sensibilidade em relação às vítimas, uma dose de uma espécie de compaixão, em função da qual o “outro” recebe uma aquiescente autorização para existir, em geral, à margem e silenciado. (Junqueira, 2012, p.20).

Esse foi, sinto, dos primeiros movimentos de desterritorialização com a categoria. Cogitei, então, não a usar mais, mas não me pareceu um caminho potente. Fui territorializando de outra maneira: colocando o termo sofrimento em disputa, junto com tantos outros que até então me vinham densos desde a sacralidade do imutável: identidade, experiência,

sujeito. Quem me inspirou profundamente nesse sentido foi Joan Scott (1999), Donna Haraway (1995) e Butler (1998). Joan Scott sobre a experiência diz que esta:

não é uma palavra sem a qual podemos passar, apesar de ser tentador, seu uso corrente para essencializar a identidade e reificar o sujeito, abandoná-la totalmente. Mas experiência faz parte da linguagem cotidiana, está tão imbricada nas nossas narrativas, que seria em vão querer eliminá-la (Scott, 1999, p. 20).

Ela segue retomando a importância, então, de ressignificar o termo, historicizá-lo, problematizá-lo. É um pouco esse o exercício que tentarei fazer com a categoria “sofrimento”: tomando o cuidado de não o colocar no que Scott (1999) chama de exterior da construção discursiva.

Ressalto que não se trata aqui de banalizar a existência do sofrimento ou duvidar dela, como se ao deslocá-la do domínio da verdade eu quisesse pô-la no da mentira (constituente do mesmo regime de verdade). Usando o verbo foucaultiano mais uma vez, a proposta é de problematizar essas noções nas condições em que operam.

“Estou falando do que vivi/vivo” é uma lei implícita e imutável tanto no que diz respeito à verdade da experiência, quanto um pedido de silêncio diante de quaisquer contestações. Essa noção de experiência é justamente aquela criticada por Joan Scott, para ela:

(...) precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz (Scott, 1999, p.5).

Se a experiência não é historicizada, problematizada, ela perde sua potência transformadora, nas palavras de Joan Scott (p. 21): “tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua

lógica; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída relacionalmente”.

Diversas das concepções de sofrimento sobre as quais me detive podem ter como uma das inspirações, o pensamento cristão. O sujeito “digno de *pena*” porque sofre, também é o sujeito que paga *penitência*, o pecador, cujos pecados devem ser punidos com a exclusão seja do Reino dos Céus, seja da vida “normal”, seja pagando os pecados na *penitenciária* – e aqui também é possível articular com a genealogia que Foucault (1926, 1984) faz acerca do *inquérito*, que, no campo do direito penal, determinava quais formas de verdade seriam possíveis no séc. XV, e a partir do século XVIII instrumentalizado pelas mais diferentes ciências (entre as quais a psicologia).

Dentre alguns dos desdobramentos desse processo, talvez seja possível pensar na individualização do sofrimento, a culpabilização de quem sofre pela sua própria dor que encontra reforço nos ideais liberais capitalistas: você (não) sofre, porque (não) quer. Especificamente sobre o sofrimento psíquico, importante lembrar que ramos conservadores das ciências psi historicamente se posicionaram pela patologização das experiências LGBT (especialmente a trans), também em sintonia com noções cristãs e liberais de culpabilização, como se o sofrimento sentido por esses sujeitos fosse culpa de suas próprias existências, individualizando uma questão cuja constituição é histórica e cultural (Santos & Teixeira, 2014). Nas palavras destes autores, ainda que a reflexão esteja mais situada na experiência homossexual, evidenciam-se esses efeitos, perpetrados não apenas por ramos da psicologia, mas com significativa atuação dela:

Outro efeito dos discursos que emanam do modo-indivíduo de subjetivação é a culpabilização e individualização da pessoa dita homossexual como indivíduo responsável pelo próprio estigma. O homossexual seria o culpado pelas agressões que sofre (verbais e/ou físicas), independente do seu contexto sócio-histórico-cultural. Justificam-se expressões de homofobia a partir de uma “essencialização das condutas”, remetendo a alguns enunciados da psicologia sobre “personalidade” e “caráter”, além de afirmar valores morais perpetuados pelas regularidades enunciativas (religiosas, jurídicas e científicas) da sexualidade (...) (Santos & Teixeira, 2014, p.193).

Já mencionei a patologização das experiências LGBT, e, embora os efeitos dessa marcação recaiam mais intensamente em pessoas trans

que em pessoas cisgêneras lésbicas, bissexuais e homossexuais, julguei pertinente estender a reflexão. Isso porque o regime epistemológico que presume a heterossexualidade como matriz para a definição do gênero persiste de modo visceral na definição de quem é mais ou menos trans: pessoas trans não-heterossexuais são tidas como menos trans/falsas trans. Daí a imprescindibilidade de pensar a heteronorma em conjunto com a cishnorma, como dois sistemas que se completam e ganham força nessa união. A matriz heterossexual é, portanto, fundante na/da patologização e nos/dos regimes de legitimidade (Butler, 2003a).

Fazendo esse apanhado, acabei por focar nas restrições, normatividades, sofrimento, mas dentro deste mesmo tema, há que se questionar: onde está o prazer?. Muitas vezes a nomeação exaustiva das violências, sofrimentos, dores de um determinado grupo minorizado, embora necessária, acaba por fazer crer numa homogeneidade de trajetórias e existências marcadas exclusivamente por essas vulnerabilizações. Não se trata, inspirada em Scott (1999) mais uma vez, de alocar o sofrimento na externalidade ou internalidade da construção discursiva, pois não há como pensar num sujeito à parte do sofrimento que o atravessa no mundo. Ao mesmo tempo, reduzir todo um processo de subjetivação a essa dimensão, não seria também uma decisão política? Quando essa implicação política é apagada ou se pretende neutra, como se fosse 'mera' descrição do real, acaba por convergir com as políticas de normatividade presentes nos discursos médico, jurídico, religioso, dentre outras normativas. O quão perverso pode ser fazer crer que a coerência do sujeito é a de “se sofro, sou?” ou então a de que só se é o que se sofre? O critério identitário mais relevante neste caso, acaba sendo a dor, de maneira que se poderia dizer: há pessoas que sofrem transfobia, lesbofobia, bifobia, misoginia, racismo e não: há pessoas trans, lésbicas, bissexuais, negras.

Proponho-me então, a exercitar um olhar crítico em relação ao sofrimento, no sentido de não corroborar para o discurso da história única que torna as experiências LGBT da ordem da catástrofe, do sofrimento absoluto e inescapável. Penso que focar no sofrimento de grupos subalternizados pode ser feito de maneira a lembrar que essa condição de sofrimento não é *por natureza* deles, que não é natural que suas vidas sejam tão precarizadas, para trazer a contribuição de Butler (2006) – ou seja, que a denúncia do dano verifique a igualdade, e não cristalice a diferença (Rancière, 1996).

Implodir a categoria sofrimento faz parte, para mim, deste projeto de abertura para outros discursos, outras narrativas, que não se resumam apenas à dimensão da dor, mas do prazer, da alegria, da potência de

vida. Alegria aqui no sentido espinosano, nas palavras de Marcos Gleizer (2005) considerada

como uma passagem de um estado menos potente para um estado mais potente, é entendida como uma relação de composição com outro corpo, sendo, dessa maneira, uma forma de complexificação do corpo e de suas relações com outros corpos. Aumentando nossa potência de agir acumulamos mais possibilidades de afetar e sermos afetados e, por isso, adquirimos novas possibilidades de relação com o mundo do qual fazemos parte (Gleizer, 2005, p. 5).

Ainda sobre a importância dos afetos positivos, lembro bell hooks (1995) falando sobre mulheres negras: “geralmente enfatizam nossa capacidade de “sobreviver” apesar das circunstâncias difíceis, ou como poderemos sobreviver no futuro. Quando nos amamos, sabemos que é preciso ir além da sobrevivência. É preciso criar condições para viver plenamente”. Pensando em projetos políticos e éticos, lembro aqui de como Marilena Chauí (Junges, 2012) descreve a filosofia de Espinosa “é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política” (p. 52). A escolha pelo pensamento espinosano, com o qual minha aproximação ainda é bastante incipiente, deu-se pelo fato de que não concebe interno x externo, não localiza a experiência afetiva de maneira separada em termos de corpo x mente, razão x emoção, dentre outras dicotomias. Embora eu tenha trabalhado mais com a questão do prazer, é importante lembrar que Desejo, no pensamento espinosano, é a essência do humano – desejo como sustentação de “toda vida que ser quer mais viva” (Souza, Elthon, 2012, p. 2). Assim, quando me refiro a prazer, não é pensando neste da ordem mais imediata de realização consumista da vontade, mas como uma das vias possíveis da alegria.

Desta forma, estes são alguns movimentos de afetação com a categoria “sofrimento”, pretendo continuar refletindo acerca dessa dimensão atenta para o caráter simultâneo de singularidade e historicidade nas suas expressões.

Por fim, não me proponho a uma higienização da vida, como se visse o sofrimento como essencialmente “bom” ou “ruim”, creio inclusive que certa vulnerabilidade é constitutivo ao humano, como aponta Butler (2006), mas isso não quer dizer que não haja processos de vulnerabilização responsáveis por acentuá-la. Fazendo um paralelo breve com a vulnerabilidade tematizada por Butler (2006, p. 46) “La

perdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición²³. Interessa compreender que condições de possibilidade fazem com que alguns corpos sejam tão mais vulnerabilizados, ou ocupem posições do sofrimento muito além daquelas que nos constituíram ‘naturalmente’ como humanos no mundo.

Em novembro de 2017 participei da Jornada do Pensamento Lésbico em Salvador e uma fala, dentre as tantas que me marcaram, lembrou-me bastante essa discussão. Uma senhora negra, mãe de santo, que estava na plateia, compartilhou um pouco sobre si dizendo que era muitas coisas na vida: criadora de ONG, mãe de santo, professora e mais um monte de coisa, mas de todas elas, a que mais gostava era de ser lésbica (disse sorrindo).

Como afirma²⁴ Silvia Rivera (2014): “tenemos que superar el binarismo sin perder la alegría”.

²³ Tradução livre: “A perda e a vulnerabilidade parecem ser a consequência de nossos corpos socialmente constituídos, sujeitos a outros, ameaçados pela perda, expostos a outros e suscetíveis à violência causada por esta exposição”.

²⁴ Fala disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=dJU1DfUWo3c>

3 ANÁLISES SAZONAIS: NAS ESTAÇÕES DOS AFETOS

Tempo das estações: tempo dos afetos.

Foi bastante desafiador para mim pensar como analisar ou como trazer as falas das mulheres com quem conversei. Necessariamente arbitrário, o recorte das histórias me punha por vezes em imobilização da escrita. De certa maneira me conforta pensar sob este prisma: a eleição que faço não é neutra, não pelo conteúdo, mas pelo próprio ato de recortar.

Como leitora apaixonada que sou, confesso que por vezes ainda me sinto seduzida por narrações com começo, meio e fim, com aquele prazer típico que o fechamento, a gestalt nos dá. O começo ruim e o final feliz, um certo alívio, poderia dizer, advindo do entendimento, tranquilidade e compreensão estável do mundo, sensação de todos enozamentos desfeitos.

No entanto, também me sinto muito instigada por histórias não-lineares, que não atendam minhas expectativas, pois afinal, o livro, as histórias e as vidas não estão no mundo para corresponder à minha expectativa ou à de qualquer outra pessoa. Os acontecimentos têm sua autonomia. Com a importante reserva de que meu texto aqui não é literário do ponto de vista de uma invenção ficcional clássica, posso dizer que a experiência de pesquisa me tomou pelo segundo exemplo que dei: não-linearidade. Nas entrevistas que fiz, os sentimentos iam e vinham, os afetos não seguiam uma coerência começo-meio-fim – nem os meus, nem os delas.

Como escrever de maneira que procurasse respeitar essa descontinuidade? O clima de Floripa me deu a pista. Aqui num mesmo dia se pode usar roupas leves de verão e casacos de outono. As estações se misturam e já não sabemos se faz um dia de verão, ou de primavera. A instabilidade climática diz não apenas de nossa devastadora ação contra o meio-ambiente, mas diz também do próprio tempo da natureza, que não segue o relógio humano. Esta lembrança climática evoca em mim uma outra: há uns seis anos, numa aula da graduação, ministrada pela professora Angela Schillings, na disciplina de Gestalt-terapia, ouvi sobre o tempo kairótico. Lembro de maneira pouco precisa que a professora comentava que não havia apenas o tempo cronológico, mas outros, como o kairótico, que não seria linear, estanque, controlável-controlador, mas pleno de idas e vindas, descontinuidades – como nomeio à luz de minhas palavras de hoje. Foi uma aula que me marcou muito e a ideia desse tempo kairótico, desse tempo das estações, ficou bem entranhada em mim. Assim, dividirei as falas das moças em 4

partes: primavera, verão, outono e inverno, na linha de estações flexíveis e entremeadas. Tentarei acompanhar a sequência descontínua com que me relataram suas histórias, penso que pode ser uma maneira interessante de arvorejar os relatos que ouvi e às tecelagens que farei a partir deles.

Antes de encerrar esse tópico, vou apresentar brevemente as mulheres com quem conversei, digo brevemente porque será possível conhecê-las melhor ao longo da dissertação.

- *Ana e Maya*: vou apresentá-las assim em dupla porque foi assim que escolheram conversar comigo. A princípio eu tinha pensado em falar com cada uma separadamente, mas como uma convidou a outra, achei por bem seguir o fluxo da vontade delas. Ana e Maya são amigas, colegas do mesmo curso na área das Humanas, ambas cisgêneras, bissexuais e com 22 e 23 anos respectivamente. As duas são de classe média e não seguem nenhuma religião, a mãe de Ana tem simpatia pela religião espírita e a de Maya é católica “não praticante”. Ana é uma moça branca, Maya é uma moça não-branca, de ascendência japonesa. Mudaram-se para Florianópolis para cursarem graduação.

- *Cassia*: mulher cis de 31 anos, branca, lésbica, de classe média²⁵. É musicista, professora de música e instrumentista (violão). A família é católica “praticante” e Cassia não segue nenhum Deus, mas simpatiza com outras compreensões existenciais sobre o humano e o universo.

- *Conceição*: mulher cis de 24 anos, negra, empobrecida. Mudou para Florianópolis recentemente, por razão de ter passado no vestibular para um curso das Exatas. A família é evangélica, mas Conceição segue religiões de matriz africana.

- *Anitta*: mulher trans, heterossexual²⁶, 27 anos, empobrecida, não-branca. Sua família é evangélica e ela também. Atualmente cursa Mestrado em curso da área das Humanas.

²⁵ Classe média: usarei o termo “classe” no sentido coloquial, pensado primordialmente para a questão econômica. Classe média foi o termo que as próprias entrevistadas optaram por utilizar e que eu adoto com reservas e ciente de sua limitação conceitual. Aqui ele nomeia apenas, de maneira precária e genérica, a condição financeira de pessoas com acesso relativamente confortável a: ensino superior, saúde, moradia, transporte e que podem estudar sem necessariamente depender de seu próprio trabalho remunerado para proverem a continuidade do estudo.

²⁶ De acordo com Beatriz Bagagli (2017) é importante não usar os mesmos parâmetros para pensar a heterossexualidade cisgênera e a heterossexualidade vivida

- *Elza e Oyá*: novamente, apresento-as em dupla porque assim preferiram. Elza e Oyá são namoradas, ambas negras e empobrecidas²⁷, 26 e 23 anos, respectivamente. As duas também têm famílias cristãs evangélicas, mas seguem atualmente religiões de matriz africana.

Os codinomes foram escolhidos por nós a partir de figuras que elas admiram: a cantora Anitta, a cantora Cassia Eller, a escritora Conceição Evaristo, a cantora Elza Soares, Oyá, orixá dos ventos e raios, Maya, entidade da água, Ana, referente à cantora Ana Carolina.

por pessoas trans, pois esta última, dentre outras questões, não acessa a mesma legitimidade que a primeira.

²⁷ Pessoas empobrecidas: utilizo esse termo como alternativa a “pobres”, que a meu ver cola muito a pobreza no sujeito, de maneira quase transcendental, adjetivada. Chamo de empobrecimento a condição precarizada e plena de entraves sistêmicos ao acesso mínimo à saúde, educação, moradia por determinados sujeitos, em geral, não-brancos.

4 INVERNO: COMO (ME) CONTEI

1. *Ana e Maya*

Ana comenta que sempre conversou abertamente com a mãe, inclusive sobre sexualidade, mas mesmo assim ficou um pouco receosa quando contou. Ela e a irmã (lésbica) tinham ido a uma festa e no dia seguinte a mãe perguntou como tinha sido. Ana disse que tinha sido muito boa, que tinha “ficado”²⁸ com várias pessoas. A mãe pergunta com quem e Ana responde: “ah, mãe, com várias pessoas, aí falei e terminei dizendo: e com uma guria”. A mãe pergunta à irmã de Ana se ela também gostava de meninas, ela diz que sim, que apenas de meninas. Na época a irmã de Ana tinha 15 anos e Ana, 19. Ana lembra que a mãe mostrou-se bastante aberta e receptiva, que perguntava: “e como fala isso? Como é o nome?”. O fato das duas filhas serem não-heterossexuais e compartilharem disso ao mesmo tempo também fortaleceu os laços entre as irmãs e a mãe. Ana acredita que a mãe já sabia de sua bissexualidade devido às postagens que ela, Ana, fazia no Facebook. No ano seguinte, já morando em Florianópolis, Ana tem seu primeiro namoro, com uma moça de sua cidade de origem. Nesse primeiro momento o restante da família ainda não sabia que Ana era bissexual, mas Ana conta que isso não a incomodava pois o fato de acharem que ela e a namorada eram heterossexuais facilitava no tempo que passavam juntas: vistas como “amigas muito próximas”, dormiam juntas todos os dias.

Este é um ponto que se mostrou bem recorrente nas entrevistas e também em outras falas em outros espaços de sociabilidade lésbica que frequento. A pressuposição da heterossexualidade e a consequente “proteção” da pureza das mulheres faz com que famílias, escolas e outras instituições se utilizem da separação entre os gêneros como estratégias de suposto controle. Ignorando a possibilidade das pessoas não serem heterossexuais, um espaço que se pretendia como regulador da (hetero)sexualidade, passa a ser um ambiente paradoxalmente favorável aos envoltimentos afetivos sexuais entre mulheres ou entre homens homo ou bissexuais. Nesse sentido, arrisco dizer que a arquitetura heterossexual vai muito além de espaços físicos, de concreto, incide também sobre a pressuposição de alinhamento e docilização dos corpos à heterossexualidade. Sedgwick (2007) reflete sobre o que chama

²⁸ Fiquei/ficar: gíria para “beijos de festa”, envoltimentos sexuais e/ou românticos de curta duração.

de epistemologia do armário como sendo uma espécie de construção de saberes, um regime de regras contraditórias que tem um forte impacto na sociedade ocidental.

Maya também traz, por outra via, a importância da noção de “amigas” para sua sexualidade. Conta que desde o colegial, ela, entre outras colegas, dava “selinho de amigas”, muitas vezes, com afetos românticos envolvidos, embora não nomeados como tal. Nesse caso, parece-me que o eufemismo “amiga” é internalizado pelas próprias meninas, que muitas vezes o utilizam como forma de atenuar os afetos. Certamente que “dar selinhos” entre meninas no colegial não faz de ninguém homo ou bissexual, ao mesmo tempo é curioso observar como a mesma “brincadeira” entre um menino e uma menina é algo que não apenas é encorajado romanticamente, como já encaminha tais crianças para um destino heterossexual naturalizado. Dessa maneira, que nunca se diz: “ah, João deu um selinho em Maria, mas isso não quer dizer que ele seja heterossexual, deixaremos que ele vivencie sua infância sem o rótulo da heterossexualidade”.

É importante, especialmente em nosso contexto político brasileiro, que problematizemos os modos através dos quais o discurso de proteção à infância opera uma lógica de proteção à heterossexualidade compulsória. Recentemente, em novembro de 2017, uma notícia se espalhou na internet: num breve vídeo, 2 meninos de 13 e 15 anos respectivamente, abraçam-se e se beijam no aniversário de um deles. O bolo com decoração inspirada em Pablo Vittar, drag queen, foi outro componente da cena. A família do aniversariante filma e apoia o beijo entre os pré-adolescentes. Este vídeo foi largamente compartilhado por deputados reacionários de direita²⁹, como Jair Bolsonaro e seus filhos, com legendas como: “aniversário de criança com direito a beijo na boca entre meninos, bolo de travesti e cantando os parabéns com a letra acima...se você também se revoltou, una-se a nós na luta contra a ideologia de gênero nas escolas”. Foi bastante marcante o quanto esta situação chocou tantas pessoas, especialmente por não compreenderem como a família da criança/pré-adolescente havia consentido com “aquilo”. Muitas pessoas realizaram aclamados pedidos para que a Polícia Federal, abrisse uma investigação contra os pais do menino por abuso e maus tratos. Reação bastante desproporcional diante de

²⁹ Ver notícia completa em:

<http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/politica/nacional/noticia/2017/11/22/video-com-garotos-se-beijando-em-aniversario-vira-polemica-na-internet-316971.php>

produções cinematográficas, por exemplo, que a todo tempo apelam para a heterossexualização de crianças e adolescentes. Com a heterossexualização da infância, lembro do texto de Paul/Beatriz Preciado (2013), intitulado: “Quem defende a criança queer?”. Neste texto Preciado discute o quanto a heterocisnorma cria a ideia de uma criança a ser defendida, criança esta que teria uma sexualidade pronta e acabada, qual seja heterossexual e cisgênera. Nas palavras de Preciado:

O que o meu pai e minha mãe protegiam não eram os meus direitos de criança, mas as normas sexuais e de gênero que dolorosamente eles mesmos tinham internalizado, através de um sistema educativo e social que castigava todas as formas de dissidência com a ameaça, a intimidação, o castigo, e a morte. Eu tinha um pai e uma mãe, mas nenhum dos dois pôde proteger o meu direito à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade (Preciado, 2013, p.3).

Terminado este parêntesis, Maya, como tantas outras meninas, ainda que na época não atribísse aos selinhos com as amigas pistas de uma não-heterossexualidade, hoje lembra com carinho desses momentos e os aloca como importantes marcas de sua sexualidade adulta. Maya comentou comigo que ainda não viu necessidade de contar à família sobre sua bissexualidade. No relato dela, diz que a família, de ascendência japonesa é bastante tradicional, não tem como um valor positivo falar abertamente sobre sexualidade ou sobre intimidades num modo geral. Desta forma, Maya também não vê, até o momento, necessidade de conversar sobre essas questões. Mais adiante irei refletir um pouco mais sobre essa questão.

2. *Cassia*

Cassia conta que a desconfiança de que “pelo menos hétero não era” começou em torno dos seus 15 anos. Na época não se preocupou porque como não tinha ficado com ninguém do mesmo sexo, nem tido paixões por outras meninas, pensou que poderia ser apenas “uma coisa momentânea que não tem nada a ver mesmo”. Mas não passou, as atrações só foram ficando mais fortes, conta ela. Quando comenta isso faz uma ressalva “Apesar de que...em um certo momento eu cheguei a pensar que eu era hétero mesmo. Eu tive um namorado entre os 16 e 17 anos, foram seis meses, só, de relacionamento, mas eu gostava muito

dele”. Ela diz ainda que “minhas relações mais íntimas com homem não foram ruins não, mas eu prefiro mulher”.

Essas referências a envolvimento com homens foram trazidas de maneira leve e descontraída, destoando de certas narrativas que, no afã de encontrar uma coerência inabalável entre infância e vida adulta, acabam por apagar qualquer rastro que potencialmente torne a história menos legítima. Nesses casos, toda e qualquer referência a homens toma tons negativos, de nojo, repulsa e desagradados das mais variadas ordens. Parece ser impossível pensar que uma mulher lésbica possa ter tido experiências agradáveis com homens, das quais se lembre com carinho e ainda assim ser lésbica. Fica subentendido aqui, que para uma mulher ser lésbica, ela necessariamente deve ter tido péssimas experiências com homens, e que, diante dessa decepção, resolveu ir para o plano B, as mulheres.

Ignora-se, nesse sentido, que experiências ruins com homens não sejam, infelizmente, raras na vivência de mulheres hétero e bissexuais. Além disso, acreditar que lésbicas têm essa sexualidade por decepção com homens é novamente colocá-los no centro do discurso: todo o desejo parte deles, para eles ou contra eles. Tânia Navarro, dentre outras teóricas lésbicas e/ou negras, discute a necessidade de não postularmos uma trajetória única. Em suas palavras, defende “que nem o sexo biológico nem o gênero nem as práticas sexuais podem dar uma definição do ser humano, atestando uma essência qualquer ou uma substância estável de homogeneidade individual” (Navarro, 1999, p. 118).

3. *Conceição*

Conceição conta que quando adolescente se relacionava com meninos e meninas, mas não se identificava como bissexual, apenas como hétero. Só depois de alguns anos começou a se nomear como bi e mais recentemente, como lésbica. Comenta que ela e a mãe nunca conversaram sobre sexualidade, nunca teve um diálogo sobre essas questões. Nas palavras dela: “eu ficava assim...minha mãe nunca me falou da sexualidade dela, sobre a vida dela, então eu também não me sentia nessa obrigatoriedade invisível de falar sobre minha sexualidade com ela, simplesmente deixava fluir”. Conceição conta que até então só tinha apresentado um namoro à mãe, com um rapaz. Em 2016, ela comenta com a mãe que iria para o Rio (onde a mãe mora) e que iria acompanhada. E a mãe: “ah, que legal! Vem com quem?”, ao que Conceição responde: com uma menina, vou acompanhada de uma

menina. A mãe então comunicou que Conceição não poderia ficar na casa da família. Na semana que ficou no Rio, Conceição comenta que foi super difícil, que não imaginava que a mãe fosse ser receptiva, mas não supunha que também seria um processo tão pesado. Falas como: “quem é o homem da relação? Você namora um protótipo de homem! Já que você namora com mulher, gosta de mulher, porque não namora um pau? Por que é difícil gostar mais de um pau? você sempre foi assim, sempre gostou de homem, porque agora vai ficar com uma mulher? Que vergonha *pra* família”. Conceição respondia: mas mãe, já namorei com homens, já tentei, não gostei, não fluiu. Ela lembra também que a mãe, evangélica que a criou na igreja, também trazia a questão religiosa no bojo: “você é conhecedora da Palavra, você vai para o inferno, Deus abomina homossexuais”.

Esta fala me lembra a frequente associação genitalizadora que pressupõe que todo homem terá pênis e toda mulher terá vagina, ignorando que há lesbianidades múltiplas. Neste contexto, é muito comum que se diga que pênis é algo que falta às lésbicas, um discurso que é ao mesmo tempo transfóbico e lesbofóbico.

Neste ponto, lembro muito de como o discurso bíblico fundamentalista têm força justamente na narração de uma história de humano que é eterna e naturalizada no tempo. A própria noção de uma gênese e de um apocalipse, como começo, meio e fim, traz uma concepção de vida linear e inescapavelmente dada, visto que Deus seria onisciente, onipotente e onipresente. Além disso, não há como negar a forte influência do pensamento cristão neste contexto. Mesmo no Novo Testamento a Bíblia define como abomináveis uma série de pessoas, agrupando ao mesmo tempo assassinos, prostitutas, ladrões e homossexuais. Trago um desses trechos, em Coríntios 6:10: "Não sabeis que os injustos não herdarão o reino dos céus? Nem os idólatras, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os assassinos, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus". Desta forma, por mais que os ataques se centrem nas (supostas) práticas sexuais, a moralidade que o acompanha diz de um processo muito complexo de valoração humana, diz sobre que vidas merecem receber o orgulho de suas famílias e quais merecem a vergonha.

No curso Poder e Performatividade em Butler e Foucault (2017), a professora Jaqueline Teixeira ressalta que o regime de verdade, pensado como o modo como determinadas ideias foram construídas como verdades, têm como resultado desse processo efeitos – aqui pensados como a “mágica” da verdade: fazer crer que sempre foi assim,

e que se assim foi, sempre será – num processo de reificação e naturalização do discurso religioso (mas não só dele). No caso de Conceição, a mãe utiliza a memória das relações com homens que a filha tinha tido somando tal memória a uma noção de linearidade religiosa e punição. Trata-se de um saber em jogo, em confronto com outro saber, esse que não vê a sexualidade como destino, como fixa ou imutável, na qual a prescrição divina não é reivindicada.

Conceição comenta que a mãe tinha muita dificuldade em dizer “você gosta de mulher”, que só conseguia dizer: “gosta de um protótipo de homem” e que enquanto Conceição se relacionasse com esses “protótipos” não iria mais falar com ela. Ficaram um tempo sem se falar, tempo no qual a mãe suspendeu o auxílio financeiro que até lhe destinava. Conceição comenta que a ideia da mãe era pressioná-la a voltar para o Rio, pois não supunha que a filha conseguiria se manter estudando em outra cidade, sem trabalhar e sem auxílio econômico. Mesmo já tendo saído de casa há vários anos, Conceição conseguia se manter sozinha financeiramente, mas quando entrou na universidade, ficou muito mais difícil trabalhar e estudar ao mesmo tempo, então essa era uma época de sua vida em que ela precisava especialmente do auxílio da mãe. No desespero, muitas vezes Conceição pensou em se prostituir, mas na hora “não deu conta”, por ser um caminho no qual não conseguia se imaginar.

Em se tratando da dimensão familiar, pude acompanhar uma especificidade do afeto: se em outros espaços as pessoas LGBT conseguem gerir, em algum nível, com quem construirão laços de amizade, no espaço familiar o peso da compulsoreidade é maior. As máximas “não fique com não te respeita” parece caminhar em outro sentido nessas circunstâncias, uma vez que mesmo as decisões de afastamento acabam por demanda um grande investimento psíquico, assim como em outras situações em que o afeto está imiscuído, como relações romântico-sexuais abusivas. Mas este é outro debate.

Além disso, junto da dimensão afetiva, muitas vezes vem a dimensão econômica: como se afastar de quem está pagando seu aluguel, alimentação, vestimenta? Como pensar autonomia num contexto de dependências são basilares? Esta questão somada à ameaça de retirada de amor e de outros vínculos afetivos positivos entra no que chamo de pedagogia do afeto: um tipo específico de chantagem emocional com fins de impulsionar a pessoa LGBT ao armário, sob ameaças de perder as relações familiares (que, como mencionado, muitas vezes são também relações econômicas), como aponta Sedgwick (2007).

4. Anitta

Anitta inicia sua história me contando que desde criança já “sabia que era diferente”, mas não sabia das possibilidades de se concretizar no mundo. Viu na TV uma notícia sobre travestis e já pequena viu que “era aquilo que poderia ser”. Desde esta época, primeira infância, já notava o rechaço que sua família tinha em relação a pessoas transexuais, então resolveu que ia esquecer, que ia parar de pensar naquilo, até porque “criança nem pensa muito nessas questões de gênero”. Mas na adolescência voltou a refletir sobre isso e chegou à conclusão de que “só poderia ser depois que a mãe morresse, pra não dar esse desgosto pra ela”. Anitta comenta que a mãe falava muito de “uns primos que eram travestis, tinham ido a São Paulo [Anitta e sua família são do Maranhão] e tinham morrido de AIDS, que isso não era vida, que eram endemoninhados”. Com isso, Anitta tinha decidido que “só ia virar depois que a mãe morresse”. Aqui, como na história de Conceição, observei um recurso semelhante de pedagogia da intimidação, em que a ameaça de retirada do amor, somava-se a uma ameaça indireta de como seria a vida de Anitta se ela seguisse esse “caminho”, na figura dos primos e seu destino trágico (Junqueira, 2012).

Apesar dessa convicção, na adolescência, no final do Ensino Médio, Anitta passa a frequentar boates gays e a mentir para a mãe: uma amiga sapatão passava em sua casa para supostamente irem para a reunião do grupo de jovens da Maçonaria. Quando a mãe soube que era mentira, brigou muito com a família da amiga sapatão e tentou manter Anitta trancada em casa, não a deixando mais sair, bem num momento em que Anitta diz ter visto que “podia existir muita coisa, que tava conhecendo o mundo gay”. Não suportando essa situação, Anitta foge de casa, ainda sem saber para onde ir, conta que “só queria dar um susto” e viver outra coisa. Fica então 8 dias pedindo carona num posto de gasolina, até que consegue, para uma cidade do sul do Maranhão, nessa época tinha 17 anos. Durante a viagem sofre abuso sexual do caminhoneiro, liga para a mãe pedindo ajuda. Chegando na cidade, a mãe a acolhe e compra uma passagem para “Anitta dar um tempo” na casa de uns tios de Santa Catarina. Os tios não sabiam que Anitta era, na época “homem gay”, quando descobrem que ela estava frequentando boates gays, não deixam que ela fique mais em sua casa. Tendo de decidir entre ficar em Santa Catarina ou voltar ao Maranhão, Anitta resolve ficar em Santa Catarina por acreditar que aqui seria menos difícil iniciar seu “processo”.

A partir daí começa a fazer os primeiros programas³⁰ e a “se montar³¹”. Foi nessa época que Anitta começou a consolidar para si e para o mundo sua identidade de gênero como travesti, concomitante ao início de sua carreira como trabalhadora sexual, trajetória semelhante a processos de outras mulheres trans, como mostram trabalhos como o de Marília Cabral (2012). Com o dinheiro que ganhava, podia comprar mega hair, roupas de que gostava e outros acessos mediados pela condição econômica. Anitta e eu lembramos que nesta época, pré-crise econômica argentina, havia uma rentabilidade financeira muito maior na temporada de verão em Florianópolis e Balnário Camboriú, comparada aos dias de hoje. Quando Anitta comenta sobre o início de seu processo de transição, lembro da contribuição teórica da ativista trans, bissexual e negra Vik Aliyah sobre a cis-colonialidade³² de determinadas concepções acerca deste tema. Vik comenta que “é transição porque acontece uma mudança de vida. Não é porque estamos literalmente indo para algum lugar, uma ‘linha de chegada’ corporal. Não estamos incompletas, a imperfeição está no olhar cisgênero” (Aliyah, 2017).

Ao mesmo tempo que vieram coisas boas, vieram as ruins, comenta Anitta. Uma das ruins foi um desentendimento que um traficante teve com o namorado dela na época, o qual chegou na comunidade, colocou arma na cabeça de Anitta e na de seu namorado e o acusou de furto. Foi um episódio que desesperou muito à Anitta e ela, que até então estava postergando contar para sua mãe de seu processo de transexualidade, acabou sentindo que este seria o momento de fazê-lo. A mãe, que mandava cotidianamente mensagens bíblicas à Anitta, nesse dia mandou “diga a verdade e a verdade vos libertará”, que ela sentiu como um sinal de contar. Ela comenta comigo: “olha como Deus faz as coisas, eu já estava pronta para falar, mas ela falou primeiro: eu já sei. O que, mãe? Tu mudou, né. Eu falei: sim. Aí ela falou: não tem problema,

³⁰ Fazer programa: expressão referente ao trabalho sexual.

³¹ Expressão utilizada por pessoas trans para se referirem à construção feminizada de seus corpos, tanto do ponto de vista das roupas, como da performance social feminina.

³² Ciscolonialidade: uso esta categoria inspirada na discussão feita por Viviane Vergueiro (2015), que a utiliza para refletir acerca do imperialismo epistêmico, econômico e político que pessoas cis engendram sobre as vidas de pessoas trans. Mais especificamente sobre a ciscolonialidade epistêmica, Vergueiro questiona o lugar onde costumam ser posicionadas pessoas trans: como ‘objetos’ de pesquisa de pessoas cis, e muito raramente visibilizadas como produtoras de conhecimento sobre si mesmas e sobre o mundo. Nesta hierarquia, a régua para medir a experiência das pessoas é a cisgênera.

eu aceito você do jeito que tu é, só vem pra casa”. Ela conta com a voz embargada que quando chegou ao aeroporto a mãe não a reconheceu, mesmo que pra ela própria, não estivesse diferente, não notasse as mudanças, não se visse diferente do que era/é: “pra mim parece que sempre fui a mesma pessoa”.

Anitta conta com tristeza que a mãe ligou para o resto da família para contar, mas que ela, Anitta, não ligava muito porque os “odiava”, só era mais ligada à avó, que a vó “fazia questão”, mas que o restante de sua família era muito “separada”. Ela atribui essa separação ao fato de serem só “meio” família, só por parte de mãe, diz que sua família acredita muito em “sangue”, na força do laço consanguíneo. Logo comenta: “por isso que eu fico pensando: por que Deus me fez assim? Porque nossa...eu sou uma pessoa que...uma pessoa que nasceu para ter filho fui eu e aí acontece isso comigo...as coisas são tão caras, as técnicas reprodutivas são tão caras...eu também acho que seria uma mãe que minha mãe não foi, mas às vezes acho que é por ignorância nossa, mas quando eu lembro das coisas que ela fazia para mim na infância, sabe? Eu acho tão nojento hoje em dia...nem se eu fosse ignorante eu fazia, até pelo meu caráter...Mas sabe-se lá porque Deus faz as coisas desse jeito”. Esta foi uma entrevista, um diálogo dos que mais me tocaram na pesquisa, talvez também por eu ter uma amizade mais estreita com Anitta que com as outras moças. Um pouco depois de nossa conversa terminar eu saí correndo chorando, angustiada, com um aperto no peito.

Vários pontos ecoaram em mim, um deles foi a questão religiosa. Enquanto Anitta elaborava sua história de vida a partir de uma amarração divina, eu não disponho desse recurso, ou melhor, Deus em minhas elaborações toma caminhos contrários: sinto uma indignação muito profunda contra o cristianismo. Talvez por isso, senti muita dificuldade em elaborar quando nossa conversa chegou nesse ponto. Tem sido um trabalho ético-político respeitar seu processo sem que afetos como raiva, tristeza e indignação pela violência que ela sofreu me embarguem a escrita. Guiada pela associação livre à qual a temática divina me levou, assisti mais uma vez o documentário Estamira³³, prestando especial atenção à parte em que ela fala sobre Deus: “e quem tem medo dele, largou de morrer? Quem o louva dia e noite, largou de morrer?”. Ver o documentário me ajudou a pensar que cada pessoa busca amarrar o sentido de suas vidas com as ferramentas de que dispõe

³³ Documentário completo disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=jSZv8jO9SAU>

e que por mais paradoxal que seja para meu olhar externo, é no Deus cristão que Anitta encontra consolo e um certo conforto para continuar, assim como para Estamira poder falar contra esse Deus foi uma forma de se manter viva.

Retomando o relato de Anitta, ela me conta que na hora de contar para a avó, a mãe dela dizia ao telefone: “ele está com a unha grande, com o cabelo grande”. Anitta diz que a vó pede para falar com ele, mas que não lembra do que ouviu, que bloqueou porque não quer lembrar, que não faz exercício de tentar lembrar. No entanto, lembra que chorou alto ao final da ligação, que teve uma dor muito grande, que quis ir embora imediatamente, que falou para a mãe que já tinha uma vida aqui (no Sul). Neste trecho, mais uma vez ficamos embargadas pelas emoções, com as devidas proporções entre a experiência vivida de Anitta e a minha como ouvinte/interlocutora. Neste momento pensei o quão perverso pode ser fazer crer que armário é simplesmente algo que a pessoa decide ou não ficar ou sair. Esta linha de pensamento apaga o fato de que muitas vezes, ainda que queira/precise se “esconder”, o corpo já transborda e a vida da pessoa trans se torna um armário aberto, vidas que tantas pessoas cisgêneras se julgam no direito de nomear e tratar ofensivamente.

No meio familiar, especialmente, há uma espécie de autorização simbólica que permite que violências sejam feitas em nome de uma autoridade e também de uma suposta “proteção” e cuidado. Com isso, muitas vezes essas violências sofrem um apagamento, não podem ser nomeadas. Marília Cabral (2012) comenta sobre este apagamento, refletindo sobre o quanto ele

invisibiliza a violência tornando comuns e banais as agressões, os insultos, as surras, bem como a expulsão dos lares e das escolas, aparece muito entre as jovens travestis, principalmente, entre aquelas que dependem financeiramente dos familiares ou ainda entre as que não querem perder o vínculo afetivo, na maior parte das vezes, com a mãe e com os irmãos (Cabral, 2012, p. 100).

Ana Rodrigues, ativista trans e negra, em seu texto intitulado “Família também oprime” também fala sobre a invisibilização que a violência familiar. Segundo ela

Nós não vivemos um conto de fadas tipo família margarina. Nós vivemos uma reprodução de cultura onde oprimir, muitas vezes, pode não parecer ser o que é. E, de verdade, isso precisa parar. Hoje. Agora.

Amanhã. Ou família, como eu já tenho dito, vai ser uma ferramenta de extermínio direto da população LGBT. Ouso dizer que isso já está acontecendo. Reflitam sobre suas vidas (Rodrigues, 2016, p.2).

Prosseguindo, Anitta lembra que, embora não falassem explicitamente sobre isso, imagina que a mãe já soubesse que ela era trabalhadora sexual, porque ela contava que “fazia shows no Sul” e também porque sempre defendia trabalhadoras sexuais em público, que “só tinha amiga prostituta”. Anitta tinha um grande receio de como seria a reação de sua mãe quando soubesse que ela se prostituía, justo a mãe que sempre dissera “com a boca cheia, que nunca tinha sido vagabunda, que a gente não podia falar nada contra ela, porque ela nunca tinha levado homem lá *pra casa*”. Anitta comenta, emocionada, que sempre notara que tinha uma “sexualidade mais intensa” que a da mãe, então “por que não ser uma vagabunda?”.

Mas a mãe, ao contrário de suas expectativas, não a xingou, só disse: “o que tu tá fazendo da sua vida? seu corpo é um templo sagrado do Espírito Santo”. Anitta diz que achou muito bonito quando a mãe falou isso, porque foi “uma forma de se falar para uma mulher dessas que o que ela está fazendo é errado, mas é uma forma justa de falar”, diferentemente se tivesse dito: “você está sendo explorada, isso é uma vergonha!”. Nisso ela conta que falou à mãe: “tá, mãe, vou parar. Até hoje [ri]”. Comenta também que acha “muito mais agressivo” dizer que é prostituta do que dizer que é trans. Mesmo sendo difícil, diz que acha importante dizer em sala de aula, para a família, em tantos espaços quantos pode, porque acredita que “isso precisa ser normalizado”.

Cabe novamente lembrar do pensamento cristão e sua inspiração ideológica: praticamente todas as passagens bíblicas que falam sobre homossexualidade (como termo guarda-chuva) imediatamente mencionam a prostituição. Essa associação se mantém até hoje em certas moralidades cristãs. Na experiência de Anitta, vivenciar no seu corpo tanto a dissidência de gênero quanto a dissidência sexual da prostituição foi um processo que lhe demandou energia em dobro. Monique Prada (2017), trabalhadora sexual e ativista comenta sobre o silenciamento que sofrem, em suas palavras: “o mito de que uma mulher que trabalha com o corpo não pode se destacar em palavras, por exemplo, é aqui fortemente invocado. Vítimas ou pecadoras, o importante é que continuemos existindo – sempre às sombras” (Prada, 2017, p. 2). Nesse sentido, o momento de Anitta é de muita resistência, ao se colocar afirmativamente sobre as posicionalidades que vive.

5. *Elza e Oyá*

Elza inicia me dizendo que sua família é “evangeliquíssima”, especialmente sua mãe, e que por conta disso nunca tinha levado nenhuma pessoa para conhecer sua família, só se fosse “algo bem sério”. Esse “algo bem sério” aconteceu quando conheceu Oyá, com quem se relaciona atualmente, essa foi a saída do armário. Sempre tinha tido a suspeita, por parte de sua irmã, que nas brigas a acusava de ser/parecer sapatão, mas que nunca externava tais “desconfianças” na presença da mãe delas. Elza me diz: “querendo ou não, acho que mãe sempre sabe, acho que ela já sentia”. Diz também que a reação da mãe foi tranquila, que falou: “isso quem vai resolver é ela com Deus, a gente não tem nada a ver com isso”. Por esta fala Elza sentiu que sua mãe estava lidando de um jeito mais “suave” e que não teria grandes problemas para ela. Tanto que a mãe auxiliou financeiramente à Elza e à Oyá, que são, nas palavras delas, “praticamente casadas” a se estabilizarem na nova cidade, Florianópolis, no aluguel, na alimentação.

Elza conta que “começou a ser quem era realmente” aos 18 anos, logo que saiu da igreja. Quando conheceu Oyá, aos 20 anos, sentiu que seria o momento de bancar sua lesbianidade para a família. Enquanto comenta isso, Elza fala com carinho do quanto acha fantástica a atitude de sua mãe, especialmente por ser uma pessoa evangélica tão fervorosa. Ao mesmo tempo lembra que com a irmã foi mais difícil, que demorou mais tempo até que ela parasse de a ofender com frases como: “lésbica nojenta, desprezível”. Elza conta que se surpreendeu com a reação de sua família, pois imaginava que seria “escrachada”, mas que de modo geral sua mãe, tias, primas disseram que a aceitariam como ela era. Ela comenta que “não dá motivo também” para que sua família faça algo, já que “faz tudo certinho na vida, a única coisa ‘errada’ seria ser sapatão”.

Oyá inicia seu relato dizendo que teve uma família “bem brasileira”: sem pai, sem mãe, adotada pelos tios crentes, que já tinham outros filhos, mas com quem não tinha um bom vínculo. A única pessoa de quem ela se sentia mais próxima era o irmão, que faleceu por morte em decorrência de envolvimento com o tráfico, foi assassinado. Conta que nunca teve “base familiar”, que passou infância e adolescência de cidade em cidade, ela e o irmão fugindo de quem ameaçava matá-lo. Comenta que até os 10 anos não conhecia a palavra “lésbica”, só conhecia “sapatão”, que na época entendia como mulheres masculinas e gordas, “parecidas com homem”. Como ela não se encaixava nesse perfil, não se entendia como sapatão, mesmo gostando de meninas.

Morando numa cidade do interior do Mato Grosso do Sul, aos 12 anos liga para a “mãe adotiva” e conta que estava namorando uma menina, que nem era um “namoro de verdade”, mas que se gostavam bastante. A mãe foi super reativa, fazendo sermões rigorosos de punição divina, enquanto que o pai dizia apenas que seria uma fase. Já o irmão, ainda vivo na época, reagiu positivamente, só pediu que Oyá não parasse de estudar: “independente de ser homem ou mulher, não para sua vida, não deixa de estudar”. Neste e em outros trechos é possível notar que a profunda amizade de Oyá com seu irmão, tinha a questão racial e de classe como centrais. Lembro com isso de que a ideia de um separatismo feminista ou lésbico nem sempre faz sentido para mulheres negras (hooks, 1984; Falquet, 2012).

Além do irmão, a segunda pessoa mais importante da vida de Oyá era a avó, que era quem a tinha cuidado/criado por mais tempo. Relembra de maneira descontraída que quando um dia a vó a viu com uma namoradinha se beijando na esquina de casa e ficou indignada: “não criei neta minha para namorar na esquina, tem que namorar dentro de casa, namoro sério, passem *pra* dentro de casa, meninas”. Depois desse momento, Oyá lembra, também de maneira descontraída, que estava ficando com um menino e a vó foi lá, bateu nela e disse que não tinha passado a vergonha que ela tinha passado com a família inteira, para chegar agora e Oyá dizer que gostava de menino também.

Ressalta que as duas únicas pessoas com quem ela podia contar eram sua avó e seu irmão, que quando retornou do Mato Grosso para Curitiba e foi morar com eles, voltou a frequentar a igreja, mas que frequentar a igreja nunca a impediu de ter romances com as meninas no acampamento gospel: “pegava *as menina* tudo, beijava mesmo [ri]”.

4.1 REFLEXÕES SOBRE O INVERNO

Sabe, gente...
 É tanta coisa pra gente saber
 O que cantar, como andar, onde ir,
 o que dizer, o que calar, a quem querer
 (Gilberto Gil, *Eu preciso aprender a só ser*).

Neste primeiro momento busquei trazer os principais elementos que as mulheres com quem dialoguei trouxeram na primeira etapa de nossas conversas. A maior parte delas comentou ter tido receio de qual seria a reação da família. O que fui notando é que dividir entre “reação boa e reação ruim” não é suficiente para a complexidade das questões.

Além disso, nem sempre essas mulheres puderam planejar o momento de saída do armário, ou se o fizeram o cálculo dos encontros e desencontros, transbordou suas matemáticas. Lembro de Ana, que contou o mais casualmente que pode, uma vez que já tinha um vínculo de muito diálogo e abertura com sua mãe. Vínculo diferente do construído por Maya, que preferiu não contar também pela própria dinâmica racial-cultural de sua família. Foi justamente partindo do referencial de sua família que Maya acredita que o relatar não era interessante naquele momento de sua vida. Ao mesmo tempo, ela utiliza esse mecanismo para falar de um processo que também é de autoproteção, de preservação.

Cassia também preferiu não comentar no momento em que sentiu que não era heterossexual, mas sim quando viu que realmente “não estava passando” e a atração física por mulheres e os afetos românticos estavam se intensificando. Conceição também preferiu seguir a dinâmica de sua mãe de não comentar sobre sua vida pessoal, só o fazendo quando já estava numa relação mais “séria”. Processo semelhante, neste aspecto, ao de Elza, que só contou quando viu que tinha “alguém especial” para apresentar à família. Anitta também postergou como pode, valendo-se inclusive de todas as estratégias que dispunha na época. Oya que foi “arrancada do armário” por parte da família já na infância e pré-adolescência, momento em que para ela própria o envolvimento com outra menina não atingia a dimensão que mais tarde perceberia, através da reação de sua mãe.

Enquanto escrevo noto que escolhi o verbo “preferir” para o relato de algumas das moças, problematizo esse uso: houve nas experiências dessas moças, uma real escolha, ou preferência absoluta do momento de contar? Enquanto algumas sequer puderam escolher este momento para contar, por terem sido expostas sem seu consentimento; outras fizeram escolhas e preferências que foram profundamente afetadas por eventos que transbordaram: um namoro mais sério, a própria mudança na aparência física, a persistência do desejo.

Pressentindo uma reação negativa, várias dessas mulheres se utilizaram de todas as ferramentas de que dispunham para adiar o momento de revelarem sua orientação sexual (não se confessa heterossexualidade) ou identidade de gênero (não se confessa cisgeneridade) para a família. Essas ferramentas variaram entre omissões, atenuações, “mentiras”. Importante ressaltar que todas essas estratégias na direção de retardar o tempo de saída do armário, ou de demonstrar que se “arrependeu” envolvem um gasto emocional, uma gestão da vida, um cuidar para onde vai, com quem vai, quem pode

passar e ver, contar à família, uma edição de toda partilha. A conta deste gasto psíquico acaba por pesar apenas para estas mulheres, uma vez que não há partilha das demandas emocionais, não há distribuição do trabalho psíquico, porque estando no armário, essas mulheres se empenharam para que suas famílias não descobrissem, para que suas famílias ficassem “tranquilas” ao custo de seu próprio desgaste psicológico.

Quando “desmascaradas” não se pensa, então, que é necessário que haja um mínimo espaço de fala e escuta saudável para que as trocas sobre sexualidade ou sobre quaisquer outras questões possam se dar. Antes disso, muitas vezes as famílias dizem se sentir “enganadas”, “traídas”, como se a suposta demora ou não desejo/condição de partilha fosse um problema das pessoas sexo-gênero dissidentes e não das próprias relações.

Assim, “mentiras” nesse contexto, cuja especificidade discursiva costuma vir moralmente carregada, acabam por ser uma estratégia de sobrevivência seja no sentido físico mesmo, seja econômico, emocional, social. Uma forma de resistir à imposição de um tempo que é demarcado por um ideal de confissão, no qual a boa moral é aquela que tudo confessa, que nada “esconde” e cujo peso da responsabilidade jamais é relacional, mas de ordem individualizada e culpabilizadora.

Oyá elabora em sua fala sobre o que chama de família “bem brasileira”, com pai ausente, com outra composição e distribuição dos cuidados parentais. Por mais que se diga que a “família tradicional” é aquela do comercial de margarina: pai, mãe, e filhos, família que nas mídias hegemônicas é quase sempre branca e heterossexual – a realidade das famílias brasileiras não é (apenas) essa, majoritariamente. Na experiência de Oyá, a família tradicional brasileira não é aquela formada por pai, mãe e filhos, mas sim por famílias como a dela, de crianças negras criadas por avós, tias (Gonzales, 1984). Dados do CNJ (Conselho Nacional de Justiça) com base no Censo Escolar de 2011 mostrou que há no Brasil 5,5 milhões de crianças brasileiras sem o nome do pai no registro de nascimento (Secretaria de Estado de Políticas para Crianças, Adolescentes e Juventude, 2013). Estes dados são pistas para pensarmos em como o cuidado das crianças segue como tarefa das mães, das mulheres e se pensarmos no perfil de mulheres que costumam ser “assumidas” pelo companheiro, temos também um recorte racial.

Mesmo sentindo o peso da lógica confessional, Conceição e Maya, cada uma à sua maneira, buscam articular de maneira mais simétrica essa questão: se não contam sobre si para mim, não devo contar de mim a eles. Aqui entra um ponto nevrálgico da política do

armário, no questionamento da própria necessidade de se dizer. A quem serve a compulsoreidade do contar da sexualidade? Para complexificar esse debate, faz-se necessário ressaltar de que sexualidade se está falando. A teatralidade envolvida na cena do encoberto/exposto, no jogo de exposição forçada parte de um espaço hegemônico, no qual muitas vezes há um prazer em manejar a sexualidade deste outro como lhe convém: seja expondo sem a vontade da própria pessoa LGBT, seja fingindo que não vê quando a própria pessoa expõe.

Não há gozo em “descobrir” que alguém é heterossexual ou cisgênero na infância, adolescência ou vida adulta, ou que é cisgênero, porque a norma é pressuposta, ela não choca, não surpreende, por seu efeito de verdade, já que naturaliza e apaga a ficção de sua construção. Talvez possamos pensar que a colonialidade opera como um sistema de dominação através da descoberta, vemos o quão é comum, por exemplo, que se narre a História do Brasil como sendo “descoberto” por portugueses, ou seja, o ato do descobrimento foi que deu vida e voz a esse povo que até então não existia. A perversidade do ato de descobrir, no contexto colonial, é que para além do imperialismo do ato, o que se descobre é sempre algo aquém, a ser melhorado, a ser medicalizado, investigado, controlado (Quijano, 2005).

Outro ponto que me chamou a atenção nesse primeiro momento foi como o “relacionamento sério” foi um marco importante para muitas delas e em suas decisões. Pareceu-me que viver uma paixão/amor atuou muitas vezes como um impulso necessário para bancarem sua própria sexualidade, que por mais que tenha a dimensão individual, é profundamente relacional. Tanto por isso, não me surpreendeu que quatro delas tenham preferido falar comigo em duplas, com suas amigas, companheiras. Um processo que, entre pares, potencializa o desejo e a coragem de bancá-lo. Nas palavras da feminista afro-caribenha e lésbica, Ochy Curiel, compreender a sexualidade lésbica significa entender que la sexualidad es mucho más allá que coito, supone crear lazos y solidaridades entre mujeres (Curiel, 2007, p. 8).

Ao mesmo tempo, há toda uma construção social heterocentrada que prima pela valoração do amor-afeto em detrimento do sexo-tesão. Aliança profunda com o ideal cristão de relações afetivo-sexuais: puras, limpas, com amor transcendental, romantizado, mais palatável. Analisando mais especificamente na construção cristã, temos a divisão bíblica entre carne e alma. Alma seria o campo do espírito, da aproximação com Deus, da pureza e do amor. Já a carne, o corpo, seria a dimensão a ser controlada, regrada, regulada, esta seria a parte sexual suscetível às tentações do demônio, a sexual. Nesse sentido, quanto mais

uma atitude se aproxima do “corpo”, mais é tida como suja, impura. A monogamia compõe essa valoração na medida em que regulamenta o sexo: com (suposto) amor, com (suposta) exclusividade. O prêmio moral se dá aqui com o controle do corpo, em nome da racionalidade, alma, cabeça. Essa divisão corpo-mente também ecoa na avaliação moral do corpo das mulheres, na medida em que se constrói a mulher santificada, pura, mãe e a mulher puta, promíscua. Desde essa organização, também se distribui a dignidade e respeitabilidade: só algumas mulheres “mereceriam” respeito, direitos, aceitação.

Fiz esta contextualização porque se o paradigma cristão do amor monogâmico ainda tem um forte peso sobre pessoas heterocisgêneras, no caso de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais, há uma intensificação dessa cobrança. Uma super compensação que podemos acompanhar em campanhas governamentais (ou não): amar não é crime, respeitem o amor e afins. Jamais se menciona ou se alude à dimensão sexual, corpórea do direito, pois esta parte não é “palatável” do ponto de vista do controle cristão heterossexual e monogâmico.

Não à toa, as moças com quem conversei, vivendo neste contexto político, também fizeram uso desses recursos tanto para si mesmas, para potencializar suas decisões, como também por entender que sendo algo mais “sério”, as chances de aceitação talvez fossem maiores. Estas são apostas interpretativas, uma vez que são processos que nem sempre passam por um registro de causalidade, coerência e linearidade, do tipo: “vou contar para minha família que sou lésbica porque sei que relacionamento sério é um fator que pode aumentar a respeitabilidade da minha sexualidade”. Do que observei, a decisão foi menos pautada dessa linearidade e mais no sentido de que o vínculo deu um fortalecimento maior para bancar a decisão. Mesmo porque, apesar da construção romântica ser um valor de dignidade, ela caminha por outras vias no caso das lesbianidades, bissexualidades, transexualidades.

Nessas posições desviantes da heterocisnorma, mesmo que se siga toda a cartilha do amor romântico e monogâmico, ainda assim os regimes de respeitabilidade são (quando são) muito precariamente acessados (Butler, 2003b). Esse contínuo cristão amor-monogamia também ecoa na punição bissexual, na vivência de Oyá, em que houve uma repressão específica por ela ter se relacionado com meninas e depois com meninos também. O que fica é que “escolhe uma coisa ou outra”, porque escolher ambas já seria um segundo ultraje, associado à crítica de uma suposta promiscuidade. Esse tipo de discriminação costuma ser recorrente na vivência de pessoas bissexuais ou de pessoas que se entenderam assim em algum momento (Bi-sides, 2017).

Na fala de Conceição, a mãe reagiu de maneira hostil no primeiro momento mesmo sabendo que a filha estava num relacionamento romântico. Já na fala de Elza, há uma percepção de que, por “fazer tudo certinho”, a família não tinha muitos “motivos” contra ela. Mesmo que não conceba sua lesbianidade como um motivo para não ser respeitada e amada, Elza têm a percepção de que seus erros seriam computados de maneira desigual, mais pesada, então busca hiper compensar em suas “correções”.

Anitta também buscou agenciar sua transexualidade com sua mãe e avó da melhor maneira que pode. Como comentei, a “mentira” tão demonizada em nosso contexto de inspiração cristã, cisheterossexual, colonial é um paradoxo nas políticas de armário. O que importa, não é unicamente que cada sujeito “seja” uma pessoa cisgênera e heterossexual, mas que se não o for pelo menos esconda bem, tão bem que se “pareça” com alguém cisht, ou seja, que sua dissidência fique invisível, inexistente pela invisibilidade, sem oferecer ameaças, inexistente pela invisibilidade. Ao mesmo tempo em que o armário como dispositivo atua numa pedagogia de invisibilização, ele também pune as pessoas LGBT por “mentirem”. Especialmente as pessoas trans, que são tidas como figuras enganosas, manipuladoras, sofrem violência quando estão “fora” do armário e quando são arrancadas dele. Nesse sentido, como comentado, a mentira, a falsidade, podem ser ferramentas e recursos que pessoas LGBT ativam para sua própria sobrevivência. Aproprio-me de Nietzsche, que diz em “Além do bem e do mal”:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver - que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal (Nietzsche, 1886, 2005, p. 15).

Em consonância com esta contribuição de Nietzsche, pude perceber que minhas interlocutoras utilizaram mentiras, verdades, meias mentiras, meias verdades como estratégia para se manterem vivas, tanto no sentido literal, quanto também no sentido simbólico, de manterem vivo o desejo legítimo de serem o que/quem são.

Antes de falar com as moças, perguntei-me se a religião de suas famílias seria um fator impactante em suas trajetórias. A resposta foi sim, mas não o sim que eu imaginara. O que circula no que vou chamar de “senso comum do meio acadêmico” é que pessoas evangélicas teriam uma maior dificuldade em compreender as questões LGBT, e que, portanto, seriam as menos receptivas, comparadas a pessoas católicas, de matriz africana ou ateias. Numa fala³⁴ da professora Rita Segato (2016), compreendi melhor o nó deste debate. Ao mesmo tempo em que eu tendia a concordar que pessoas evangélicas seriam as mais “fechadas”, algo escapava para mim desse discurso de causalidades. Em sua fala a professora explicou que era fundamental que fizéssemos diferenciações: pensamento cristão, pessoas cristãs e políticos de ideologia cristã. Percebi então que por vezes se supunha haver um *continuum* entre a bancada evangélica e todos os cristãos, numa crença ingênua na política de representação, que até pode nos dar pistas, mas não verdades absolutas sobre uma população tão ampla e diversa como é a dos cristãos no Brasil.

A professora explicou ainda que Pensamento Cristão, como epistemologia colonial poderia estar presente em grupos de pessoas de qualquer orientação religiosa, visto que o peso colonial deste pensamento muitas vezes transborda denominações religiosas. Assim, ouvi falas, como as da família de Elza, em que o discurso religioso foi utilizado como ferramenta de acolhimento: “só Deus pode julgar”. Já na família de Conceição, a associação entre lesbianidade e pecado foi imediatamente reivindicada, como justificativa moral para a recusa familiar. Estou usando o termo “família”, mas ciente de que num mesmo grupo familiar pode haver posições políticas extremamente diferentes, como no caso da mãe e da irmã de Elza. Ainda neste exemplo, a diferença geracional também não obedeceu ao destino que se costuma dar: pessoas mais jovens seriam mais libertárias, pessoas mais velhas, mais conservadoras.

³⁴ Conferência realizada no Simpósio II Internacional da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), UFSC, 2016.

As falas de minhas interlocutoras me deram pistas para pensar que não é possível fazer associações diretas e simplistas entre geração e acolhimento. Com isso não pretendo defender que geração é um fator indiferente, pois não creio que seja, mas que, como outros, não pode significar-se sozinho, descolado de outras intersecções que o atravessam. Da mesma forma, com classe social. No senso comum acadêmico, categoria que uso aqui como provocação, é frequente que haja uma fetichização moral de pessoas empobrecidas: ou elas seriam extremamente generosas, honestas e compreensivas ou seriam especialmente brutas e grosseiras com as questões gênero-dissidentes. Tanto em um extremo quanto no outro, o que ocorre em nosso país é uma desumanização das pessoas empobrecidas, de maioria racializada, que são a todo tempo desprovidas de possibilidades para viverem suas vidas de maneira humana (Fanon, 2008). No entanto, do ponto de vista interseccional, não podemos ignorar que vulnerabilizações raciais, de classe, deficiência podem intensificar certos processos de violência contra essas pessoas.

5 OUTONO: COMO ME AMBIENTEI

Ana comenta da ótima relação que sempre teve com sua mãe e que a força desse vínculo colaborou muito para que o momento de contar fosse tranquilo, mas também compartilha comigo outras apostas que tece acerca desse desenrolar tranquilo. Segundo ela, o tempo-espço de contar foi muito favorável. Ela e a mãe vieram de uma cidade do interior, do sul do país, lugar em que, segundo ela, há pouco debate aberto sobre as questões de gênero, diferentemente de Florianópolis, onde Ana e sua mãe tiveram acesso a outros grupos, de posições políticas diferentes daquelas comumente defendidas por setores mais conservadores das cidades. Ana fala especificamente da relação com a universidade, espaço em que ela pode experimentar outras visões de mundo e compartilhar diversas discussões com sua mãe, com quem já tinha uma boa relação.

Embora haja uma tendência de estudos apontando uma linha contínua entre cidade grande – posição libertária nas questões de gênero e cidade pequena – posição conservadora, há também uma crítica a essa forma linear de compreensão. Marcelo Teixeira (2015) discute essa questão apoiado no conceito de metronormatividade, que segundo ele foi cunhado por Halberstam (cujo texto não consegui encontrar). Teixeira explica que para Halberstam (2005) a metronormatividade trazia diversos pressupostos dualistas entre meio urbano e meio rural, alguns dos quais seriam: a crença de que cidades rurais ou “pequenas” seriam especialmente racistas; que nelas não haveria nenhuma referência cultural LGBT (aqui a ideia de “atraso” é bastante central), que urbano estaria para homossexual e rural para heterossexual – desta forma, as cidades seriam sempre o destino inevitável das pessoas LGBT, como se não houvessem outras motivações para seus movimentos migratórios além dessa. No entanto, é importante ressaltar que as grandes cidades por vezes se apresentam como uma possibilidade de vivenciar a sexualidade de maneira um pouco mais “anônima” que em cidades pequenas, onde todos/as se conhecem, mas esta é uma expectativa que nem sempre se confirma. Sobre esta questão recomendo o trabalho do colega Emerson Martins (PPGP-UFSC), cuja tese discute estas problemáticas.

Assim, nas falas de minhas interlocutoras, observei que quase todas vinham de outras cidades, mas não buscaram Florianópolis unicamente por verem na ilha uma possibilidade de vivenciar sua sexualidade de modo mais pleno, e sim tomaram essa decisão levando em consideração todo um conjunto de elementos. Oyá conta que durante

sua infância e adolescência ela e o irmão viajaram e moraram em muitas cidades, mudanças motivadas pelo fato de seu irmão ter envolvimento com o tráfico e em decorrência disso ser perseguido por outros membros do tráfico e da polícia. No caso de Oyá e seu irmão, ambos negros, num contexto político brasileiro de perseguição e genocídio da juventude negra, há que se considerar outros atravessamentos, como o racial, na centralidade de suas decisões de migração.

Ana, Maya e Elza vieram a Florianópolis muito para continuarem seus estudos: ao serem aprovadas no vestibular, mudaram-se para a cidade. Já Anitta, mudou do Maranhão para o Sul motivada principalmente pela questão de gênero, ao mesmo tempo, questões de raça e classe estiveram o tempo todo marcando fortemente suas decisões. Ficar no sul implicava para ela ficar num lugar onde a temporada prometia bom retorno financeiro, retorno que ela obtinha como trabalhadora sexual³⁵, profissão que por sua vez foi fundamental para sua autocompreensão como mulher trans/travesti. Desta forma, há uma indissociabilidade e complexidade que vão muito além da busca por encontrar apenas um motivo que decida a migração das pessoas LGBT.

Maya comenta que vir a Florianópolis foi muito importante para o vivenciar de sua sexualidade, não por ser Florianópolis em específico, mas pela distância geográfica em relação à família. Não estando tão perto, o trabalho de esconder, de se policiar não toma grandes proporções. Apesar de não ter sentido necessidade até agora de compartilhar com a família que é uma mulher bissexual, Maya acredita que a mãe desconfia. Quando ela diz isso, Ana comenta: “agora com esse teu piercing na boca, amiga, não tem como ela não desconfiar”. Chamou-me a atenção esse comentário, porque o piercing é um signo que facilita o reconhecimento interno entre mulheres bissexuais e lésbicas jovens, mas não sei até que ponto essa força associativa acontece para pessoas heterossexuais.

Maya diz que quando contou à família que tinha se tornado vegetariana, a reação não foi favorável. Ela não entendeu muito bem o

³⁵ Monique Prada, trabalhadora sexual e ativista pelos direitos das prostitutas chama a atenção sobre a importância do uso do termo “trabalhadora sexual”. Ela comenta que embora algumas pessoas “cheguem mesmo a considerar isso um capricho, um eufemismo tolo, como se eu quisesse de algum modo higienizar meu vocabulário ou tornar mais aceitável socialmente a atividade que exerço”, acredita ser importante o uso deste termo também, pois é “adotado internacionalmente já há algum tempo: considerando o peso negativo e estigmatizante da expressão “prostituta”, boa parte das associações de profissionais do sexo” (Prada, 2017).

porquê, mas disseram a ela que não comentasse com o restante da família e amigos. Por esta ocasião, Maya imagina que não reagiriam bem se ela lhes contasse que é bissexual. Um fato curioso é que vegetarianismo e veganismo são constantemente associados a mulheres lésbicas ou bissexuais. Não encontrei um texto específico que discutisse essa associação, mas arrisco dizer, desde o meu lugar como vegana, que a motivação parte de um esforço de pensar várias violências ao mesmo tempo (dentre elas, o especismo). Há também muitos debates nas militâncias feminista e lésbica que associam o consumo de carne, especialmente a “vermelha sangrando” como um hábito que gera orgulho da própria masculinidade em homens cisgêneros; da mesma forma como homens heterossexuais veganos acabam ouvindo piadas do quanto estão “parecendo viadinho”.

Tanto o uso do piercing quando o hábito vegetariano são referenciais que ela elabora como sendo importantes para sua construção como mulher bissexual. Estas são características que no contexto LGBT ativista encontram ressonância, ou seja, assim como Maya, muitas pessoas LGBT universitárias fazem essas associações. Então para além de serem ou não reconhecidos como insígnia LGBT por pessoas cisht, importa lembrar que para Maya e para outras mulheres bissexuais e lésbicas são pistas de identidade coletiva. Nesse sentido, afetivamente ela não está no armário, como a equação simplista faz crer. É possível estar fora do armário para si mesma? E para suas pares? A experiência de Maya me faz apostar que sim. Inclusive ela compreende como uma resistência política a construção do seu corpo e apresentação, tais como: o já referido uso do piercing, um botton com a bandeira LGBT na mochila, muitas amizades com lésbicas e gays e trabalhar/estagiar como voluntária numa ONG pelos Direitos Humanos e Sexualidade.

Maya fala com bastante orgulho e carinho sobre essas características que, para ela, compõem uma construção de pessoa não-heterossexual, mesmo não tendo certeza se sua mãe os lê da mesma maneira. Na última viagem que fez à casa dos pais, Maya conta de uma breve conversa que teve com a mãe. Nessa conversa ela conta à mãe que parara de usar anti-concepcional, aí a mãe respondera: “ah, sim, tudo bem, mas assim...se você tiver uma relação com um homem, se cuide”. Maya achou muito positivo que a mãe tenha especificado “relação com um homem”, por que poderia ter dito apenas “quando você tiver relações”. Situações cotidianas como essa dão esperança à Maya de que a reação de sua mãe não vá ser tão negativa quando o momento de contar explicitamente chegar. Na impossibilidade de saber com certeza de algo que ainda não ocorreu, importa para Maya se apegar a esses

pequenos indícios, para ela, positivos. Maya conta que a mãe se arrependeu de ter filhos muito cedo, de ter casado muito cedo, então recomenda à filha que estude e trabalhe antes de tomar essas decisões. Esse tipo de conselho é bem recebido por Maya, pois compreende que a pressão pelo casamento e maternidade iria também acabar sendo uma pressão pela heterossexualidade, no contexto de sua família. Impressão semelhante tive quando ouvi de minha mãe que não gostaria que eu tivesse filhos, como comentei em outro momento, mesmo que ela tenha se equivocado ao alinhar a experiência lésbica à não maternidade.

Ana comenta que também não pensa em ter filhos, nem em se casar, mas que sua irmã, lésbica, tem muito esses desejos e que isso facilita porque daí a família pode esperar “netinhos” da irmã.

Um percurso diferente teve Cassia. Mulher lésbica de expressão de gênero marcadamente masculina, conta que a mãe sempre desconfiara, mas que “tinha a esperança de que a filha não fosse”, que desejava que “os sinais que percebia fossem só coisa de sua cabeça”. Cassia passou toda sua infância, adolescência e início da vida adulta tentando se convencer de que era assexual, ou que era indiferente para ela essa questão de gênero, mas as pessoas no entorno não a deixavam esquecer de que o corpo dela era marcadamente sapatão. Comenta que quando dizia frases como “ah, preciso comprar uma cama nova para minha gata [animal de estimação]” sempre compreendiam “gata” como sinônimo de namorada, por exemplo. Em outros momentos, Cassia lembra que entre lésbicas, sempre era incluída discursivamente no “nós”, ainda que não se identificasse como lésbica ou bissexual na época. Novamente, este relato me faz refletir sobre a complexidade do armário (Sedgwick, 2007). A equação contar/não contar, não fez muito sentido na experiência de Cassia, uma vez que a leitura social que vivia não esperava sua palavra sobre a questão, já tinha um veredicto anterior à sua fala. Sedgwick (2007, p.39). comenta que “viver no armário, e então sair dele, nunca são questões puramente herméticas. As geografias pessoais e políticas são, antes, as mais imponderáveis e convulsivas do segredo aberto”

Cassia comenta que quando contou a seu pai que era lésbica, o pai disse que isso não mudaria nada para ele, mas que “temia pela integridade física” da filha, receoso que ela apanhasse na rua. Nas rodas de conversa das quais participei com familiares de pessoas LGBT³⁶, foi

³⁶ Rodas de conversa promovidas pela ONG ADEDH em parceria com o Núcleo Margens/PSI/UFSC. Mais informações na página: <https://www.facebook.com/rodafamiliareslgbts/>

recorrente esse receio: as mães sentiam medo do que poderia acontecer com seus filhos e filhas. Um medo que, mesmo partindo de uma “boa intenção”, muitas vezes se exprimia através de conselhos de que se fossem o mais discreto/a possível, que se não dessem muita “pinta” na rua, o risco seria menor. Um imaginário que me lembrou o discurso em relação à violência misógina, em torno da qual muitas vezes se acredita reduzir o risco evitando sair à noite, usar roupas curtas, estar desacompanhada de homens, entre outros. Uma crença de que quanto mais no armário a pessoa LGBT estiver, mais segura ela estará, pressupondo que a principal ou única fonte de violência é a externa, da rua, do desconhecido, e não que dentro de casa, independente da roupa e do horário, também acontecem inúmeras e graves violências misóginas e lgbtfóbicas. Neste trecho foi inevitável não lembrar da biopolítica foucaultiana. Esse “controle de si” que coloca o sujeito como responsável único pela sua própria vida, pelo jeito como supostamente estaria se “colocando em risco”. No fim das contas, responsabiliza a pessoa por sua própria morte (Teixeira, 2017). A forma que o poder pastoral adquire é benfazeja, não é a da manifestação da força (inicialmente), pelo contrário, manifesta-se através do seu zelo, dedicação e preocupação infinita. Para a professora Jaqueline, em nossa sociedade, as mulheres, especialmente as mães, são os sujeitos especialmente incumbidas dessa função. Então elas se sentem mal quando algo que estava em sua responsabilidade, os filhos, de alguma maneira se desviam do caminho.

Cassia lembra que em sua família tem um casal de gays, um primo dela e o companheiro, casal de meia idade. Ela comenta que esse casal “desfez alguns mitos” na família, que achava que todo gay era promíscuo e que conhecendo o casamento do primo, de longa duração e fechado, desconstruíram um pouco esse preconceito, o que podemos entender como uma higienização moral. Outro ponto era que a família de Cassia achava que homossexuais não trabalhavam, e sendo de ascendência alemã e italiana, essa era uma questão também de tradição familiar (Fehlberg & Menandro, 2011). Vendo que o casal gay tinha um negócio próprio, que trabalhavam muito, e que tinham estabilidade financeira, desconstruíram também a ideia de que homossexuais eram “vagabundos”. Cassia conta que para ela essas associações trabalho-homossexualidade ou homossexualidade-promiscuidade não fazem sentido, mas que esse “bom” precedente em sua família paradoxalmente a favoreceu e desfavoreceu: se por um lado o estigma do gay promíscuo e vagabundo foi desestabilizado, por outro gerou uma super cobrança a ela, para que fosse/seja igualmente trabalhadora e não-promíscua.

Pondera também que seu primo e o esposo dele são homens brancos, cisgêneros e com formação universitária, e que esses outros marcadores os situam numa posição privilegiada em relação a outras pessoas LGBT que habitam outras vulnerabilidades.

Uma conversa que Cassia teve com a mãe a marcou bastante nos últimos meses. A mãe dissera: “oh, minha filha, pense em você como uma pessoa. Pense que tudo, o respeito, tudo vem primeiro com a profissão, e a partir disso que as outras coisas fluem”. Cassia reflete que fica em dúvida sobre o que exatamente a mãe está dizendo: “primeiro porque ela fala *pra* eu pensar em mim como uma pessoa, como ser humano. Se for pensar no povo LGBT, por exemplo, tudo mundo humano, né, não tem nenhum ser sobrenatural [risos]. Mas assim, por exemplo, até um tempo atrás casais homoafetivos diante da justiça não eram vistos como ser humano, né, como cidadão como qualquer outro, porque não podiam casar no papel. Pessoas que *tão* sendo agredidas na rua por causa disso não *tão* sendo vistas como ser humano, porque precisa de uma legislação *pra* esse tipo de agressão”.

Como Cassia analisa de maneira bastante lúcida, as noções de humano não atingem as pessoas LGBT da mesma maneira e sua mãe também compreende que a filha precisa se profissionalizar, numa estratégia de alcançar um pouco mais de humanidade. Porém Cassia discorda da mãe quando essa coloca a dimensão do trabalho de maneira tão central: “tem uma série de questões que eu acho que ela [a mãe] não *tá* entendendo e eu não acho que profissão seja tudo, entende? Profissão é um aspecto na nossa vida. Tudo bem que eu ache que independência financeira vai acabar mais dando um alívio de cortar o cordão umbilical do que de me colocar numa sociedade em que eu não acredito”.

Assim, embora compreenda que “profissão não é tudo”, para Cassia essa questão atravessa o campo das sexualidades uma vez que uma série de estratégias e possibilidades de existências são marcadas pela independência financeira. Lembro aqui de Jules Falquet quando comenta da importância em “perseverar na análise da maneira como a heterossexualidade como ideologia e como instituição social constrói e naturaliza não somente a diferença dos sexos, mas também a diferença de ‘raça’ e de classe” (Falquet, 2012, p. 23). Assim, por mais que no mundo em que vivemos hoje a preocupação financeira nos atinja a tantas, é possível sentir a especificidade dessa preocupação no caso de uma mulher lésbica: a mãe acredita que com uma boa profissão, a filha será tida como mais humana. Assim, como Falquet ressalta, não é possível dissociar a heteronormatividade nos processos de legitimidade inclusive em termos de trabalho, acesso e dignidade. Lembro também de

Butler quando discute sobre as construções políticas que demarcam o humano:

Estas atribuições ou interpelações alimentam aquele campo de discurso e poder que orquestra, 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 (Butler, 2000, p. 5).

Conceição lembra que depois do momento de contar, com o desgaste entre ela e a mãe, resolveu que “iria matar a relação”. Ficaram sem se falar por quase um ano, até que Conceição ficou doente, aí “a mãe amoleceu”. Até então, a mãe achava que sem auxílio financeiro, Conceição não conseguiria se manter em Florianópolis trabalhando e estudando e que então declinaria da “ideia de ser lésbica” e voltaria para ela. No período que não teve auxílio da mãe, Conceição comenta que teve um forte apoio de sua rede de amigas lésbicas e pessoas negras, que a ajudaram a pagar aluguel, a fazer feira, a comprar roupas, a conseguir *freelances* e também estiveram muito presentes no apoio emocional quando Conceição adoeceu. Nesse processo todo, a companheira de Conceição esteve muito presente e foi a principal cuidadora em todas as etapas de sua convalescência. Quando a mãe descobriu que Conceição estava sem andar (problemas no joelho), logo perguntou quem estaria cuidando da filha, ao que Conceição respondeu: minha namorada e nossas amigas. Este momento foi muito importante para Conceição porque, para ela, quando a mãe desconsidera que ela e a namorada são uma família, que elas constroem suas vidas juntas, desconsidera não apenas a dimensão sexual do “gostar de mulher”, mas também o viver com uma mulher, toda a dimensão afetiva. Para Conceição essa é uma das piores formas de violência lesbofóbica.

Antes de ir visitar a mãe, Conceição foi conhecer a família da companheira e conta que foram momentos muito lindos em sua vida, foi respeitada e tratada com muito carinho, como nora. Em suas palavras: “eu fui tão acolhida que me senti parte de uma família”. Ela relembra que a família da namorada perguntou como elas faziam para “se virar”, como faziam para viver em Florianópolis. Tanto a família de Conceição quanto a de sua companheira são negras e empobrecidas e tendo isso em conta, mais o fato delas serem lésbicas, a questão financeira foi alvo de preocupação. Em conjunto sugeriram que elas comprassem camisetas lá no Mato Grosso do Sul, onde mora a família da namorada, e as

customizassem para a venda em Florianópolis, assim não ficariam tão dependentes de conseguir emprego fixo. Gestos como esse foram os que fizeram Conceição se sentir numa família, segundo ela, que se emociona ao relembrar.

Fortalecida por esse encontro com a família da companheira, Conceição foi visitar a mãe e desabafou tudo que guardara no tempo em que não conversaram. Disse à mãe: “você sempre me diz que quer meu bem, mas quando estou com alguém com quem estou feliz você finge que não vê”. Neste ponto Conceição tensionou bastante a noção de amor e família que sua mãe defendia. A mãe de Conceição, como tantas outras mulheres negras, a criou sozinha, e concebe que ninguém fora da família ajudaria alguém “de graça” (Gonzales, 1984). Por isso, para ela foi muito novo quando Conceição contou que teve uma ampla rede de apoio em Florianópolis, de pessoas que não eram sua família e que não pediram nada em troca. O afeto e apoio incondicional com que Iara, a companheira de Conceição, cuidou dela também foi uma surpresa para a mãe. A partir deste momento, Conceição me conta que a mãe passa falar o nome de Iara e não mais a se referir a ela apenas como “protótipo de homem”.

Outra mulher importante nesse processo foi a madrinha de Conceição, que era a melhor amiga, “uma irmã” para a mãe de Conceição. A dinda e a mãe de Conceição criaram-na em conjunto e a união dessas duas mulheres era muito estreita e profunda, nas palavras de Conceição. Quando a mãe soube que Conceição era lésbica e que viria ao Rio de Janeiro acompanhada de Iara, logo combinou com a dinda que esta não poderia receber Iara em sua casa. A mãe teria dito: “no dia que você aceitar esse protótipo na sua casa não seremos mais amigas” e a dinda assim fez, disse que não poderia receber duas pessoas porque sua casa estaria cheia demais. Mas conversando com a madrinha, Conceição chama a atenção para o quanto a atitude da dinda a estava entristecendo. Foi uma conversa longa e difícil, na qual a dinda inverteu a nomeação da violência: Conceição estaria sendo violenta com sua família, por ter mudado, por ser lésbica, por fazer a família sofrer.

Ao mesmo tempo em que sustentava essas sentenças, não queria ser chamada de lesbofóbica, pois não se via assim e continuava questionando Conceição, que respondia: “Você nunca chegou *pra* mim e falou sobre relação sexual, sobre sua sexualidade, então por que eu mais uma vez eu é que tenho que falar? Você fez uma introdução, um seminário *pra* falar sobre como é ter ficado com um homem? não, você foi lá e ficou com um homem. E é assim, a gente quer ter o mesmo direito, qual é, simplesmente me relacionar sem ser questionada”.

Conceição conta para mim que ela e a dinda foram a uma peça de teatro e que no caminho a dinda perguntava para pessoas aleatórias no metrô: “se você criasse sua menina 25 anos e do nada ela se dissesse lésbica, você não ia achar estranho?” E as respostas eram ou o silêncio ou concordância com a dinda. Essa situação constrangeu Conceição, mas não a fez se calar. Ela lembra que comentou do melhor amigo da dinda, um homem gay, e que não entendia como a dinda poderia ser tão lesbofóbica e dizer que amava tanto ao amigo de infância gay. A madrinha então diz que nunca tinha visto o amigo com ninguém e Conceição responde: “você nunca viu ele com ninguém porque você é lesbofóbica, você é homofóbica, ele provavelmente nunca esteve com alguém perto de você porque você provavelmente vai falar várias merdas que nem *tá* falando aqui pra mim agora”.

Chegando ao teatro, a dinda se encanta com os amigos e amigas de Conceição, acha todos muito “educados e gentis”, quando Conceição conta que todos eram “viado e sapatão”, a dinda se surpreende em ter ficado tão confortável com “essa gente”. Conceição arremata: “sabe o que é isso? Você quer julgar as pessoas que são gay, sapatão, bi, primeiro com quem elas se relacionam na cama, ou afetivamente, sexualmente, vocês esquecem que elas são pessoas”. Chegando em casa da dinda, Conceição conversa com Iara pelo Skype e a dinda passa para “dar um oi para ela [Iara]”. Nesse “oi”, a dinda convida Iara e Conceição para ficarem mais uns dias na cidade, a fim de que pudessem participar de seu aniversário. Diz ainda que Iara pode ficar junto com Conceição em sua casa. Esse foi um momento bastante especial para Conceição e Iara, que ao mesmo tempo ficaram receosas pela reação da mãe de Conceição, que havia acordado com a dinda sobre não receber Iara.

O que se seguiu foi uma competição entre as duas amigas, a dinda e a mãe de Conceição. A mãe de Conceição ficou com raiva e inveja pelo fato da dinda estar à frente, ter sido mais “mente aberta” e mais acolhedora que ela e então disse a Conceição que Iara não ficasse lá na dinda, mas que viesse para a casa dela mesmo. Num misto de choque e alegria, Conceição hesita em concordar trazer Iara para a casa de sua mãe, pois “fiquei com medo de ela ser violenta, né, nas palavras, nas ações, com a Iara, ao vivo, presente. Porque uma coisa é ela falar *pra* mim e muita coisa eu não repasso pra Iara, porque já é violento pra mim, então não vou repassar mais uma violência. Porque muitas vezes eu falo: minha mãe fala muita coisa ruim que não vale a pena ser dita. Mas ali na frente, meu Deus, se ela falar... E a Iara já estava frágil por processos de viver como lésbica negra no Sul, não queria que ouvisse

coisa ruim”. Acabaram decidindo ficar na casa da mãe de Conceição, ainda que com bastante constrangimento. No dia seguinte saíram para fazer compras no centro, Conceição, a mãe, a dinda e Iara, mas as três iam caminhando na frente e Iara bem mais atrás. Sentindo-se mal pela situação, mais uma vez Conceição tensiona o debate com sua mãe e sua dinda e ambas, em conjunto passam a tratar Iara com mais cuidado. Conceição conta que foi nesse momento que a mãe aprendeu e se permitiu memorizar o nome de Iara e passou a pronunciar-lo numa frequência até desproporcional: “olha, Iara, aqui é o centro. Iara não vai se perder, ein? Iara, tá com fome? Tá precisando comprar alguma roupa, Iara, se quiser compro *pra* você, Iara”.

Apesar de ficar feliz pela mãe e pela dinda finalmente terem acolhido Iara, Conceição receia que esse acolhimento fique muito pessoalizado. Diz que gosta de frisar que não é só porque é a Iara, que “poderia namorar outras pessoas, sabe. Que também as vezes eu fico com medo de achar que isso vai ser tipo: ‘ah, agora você namora com a Iara, se alguma coisa acontecer, sair dos trilhos, volta tudo ao normal’ sabe? retrocedo, não. Vou continuar sendo lésbica, não vou gostar de pau, se eu for solteira, se eu for casada, se eu for piriguete, não importa, eu vou continuar sendo lésbica, sabe? *Pra* não acharem também, tomar aquilo como verdade, sabe? Porque que se não vai acabar virando o mesmo conceito de um relacionamento hétero. Ta com alguém, casou, feliz para sempre. Não, a vida é muito mais dinâmica”. Conceição também comenta que ela e Iara fazem um esforço cotidiano para que a mãe e a dinda não apliquem ao relacionamento delas um padrão heterossexualizado. Por Iara ser uma lésbica masculina, no começo a tratavam como “o homem da relação”, questionavam-na se ela concordava que Conceição não se depilasse e outras perguntas que se costuma pensar dentro de uma relação cishétero. A formação feminista de ambas entrou forte nesse aspecto, de trazerem para o cotidiano pautas como “sobre o corpo da mulher é só a mulher que decide, nem homem nem mulher manda no corpo de ninguém”.

Anitta

Depois de ter voltado ao Maranhão e ter sido exposta para a família, Anitta resolve retornar ao sul. Ela lembra que nunca falou explicitamente que é transexual e trabalhadora sexual para sua melhor amiga, uma senhora cis, com idade em torno de 60 anos, mãe, avó de família. Preferem falar de outras coisas que têm em comum e se sente amada e respeitada porque sabe que a amiga não foi embora de sua vida

mesmo sabendo que ela é travesti e trabalhadora sexual, experiências tão distantes da sua.

Pouco depois de voltar ao sul, Anitta recebe a visita do irmão mais novo. Após uma discussão o irmão posta no grupo de whatsapp da família que “não sou como nossa mãe que te acoberta!”. Ao que Anitta responde: “mas o que que eu faço? Eu tô fazendo alguma coisa ilegal? Eu trafico?”. Ela comenta comigo que acha que o irmão não tem coragem de dizer, nomear que ela é transexual e trabalhadora sexual, mas que ela não tem medo, que trata com naturalidade. Esse mesmo irmão foi o que abraçou Anitta e declarou apoio a ela, dizendo que a amava e respeitava como ela era. Anitta traz com naturalidade o aparente paradoxo nas posturas do irmão, reconhece a contradição, mas não a vê como um desvio. O que me lembra justamente a metáfora das estações: a fluidez dos afetos, sua aparente contradição que não é o que está fora, mas o que os constitui. Nas palavras dela: “às vezes não é nem porque têm preconceito, mas é como minha mãe falou, é por que...aí, mesmo essas pessoas que não entende nada, elas sabem o quanto a gente vai sofrer, então elas não querem e acham que aquilo pode ser mudado...Quanto mais brigam, mais bate, mais diz que não é certo, mas é por que elas são *ignorante* mesmo”. Nesse ponto ela elabora uma questão que comentei em outro momento: o desejo de proteção da violência pode trazer em si mesmo a violência, embora quem enuncie possa não se aperceber disso. Aliás, um sintoma dos pensamentos heterossexistas, racistas, coloniais, em suma, é justamente um empobrecimento simbólico de compreensão das complexidades relacionais (Lugones, María, 2014).

Uma dor que Anitta comenta é que quando “mais precisa de apoio”, só pode contar consigo mesma, que pensa: “porra, sou eu por eu mesma nessa briga, cara, é como é” e que a mãe diz: “não quero saber dos seus problemas”. Um dos momentos difíceis que passou foi quando sofreu transfobia de feministas radicais³⁷ que divulgaram seu nome de registro na internet. No entanto, diz que se vira bem sozinha também, que hoje ela diz (às feministas radicais): “querem jogar minha foto e nome? Pois joguem e joguem mais que tá pouco! [ri]”.

Neste momento Anitta elabora a questão religiosa em sua vida. Diz para mim: “eu, que me prostituo, saio e faço tudo e sou muito mais

³⁷ Recomendo o trabalho do colega Ematuir Teles de Sousa, cuja dissertação, intitulada: “Tensões sobre o sujeito do feminismo contemporâneo: mulheres trans e o transfeminismo no discurso do feminismo radical” discute essas questões de maneira aprofundada.

santa do que qualquer dessas gente, Geni!” Lembra mais uma vez da mãe: “eu não faço mal *pras* pessoas, eu amo as pessoas, eu realmente amo, por isso que eu falei aquilo da minha mãe, mesmo sendo ignorante eu não teria coragem de fazer aquilo com uma criança, porque eu realmente amo as pessoas. Minha mãe me batia, me batia muito, botava o pé na minha garganta, assim, *pra* ela me enforcar, aí falava um monte: ah, levem esse menino pra jogar bola! Desse jeito”.

Conta que percebeu que era assim, uma pessoa que ama as outras, quando foi morar numa cidade do sul, interior. Lá conheceu uma travesti que “chamava muita atenção, nossa, mais muito mesmo, porque ela botou muito silicone, ela era imensa e tinha uma cara muito carrancuda, assim. Aí ela não saía, mesmo, ela só vivia do programa *pra* casa, do programa *pra* casa, do programa *pra* casa e roubava, roubava e ganhava tanto dinheiro! Por isso que eu morava com ela [rimos]. E eu era a secretária, organizava tudo, depositava dinheiro na conta. Daí teve um dia que ela chegou, assim... e isso me sensibilizava, sabe, isso é o melhor das pessoas, porque às vezes elas querem se fazer de forte, mas não são. Aí ela chegou assim: Ai, eu queria tanto comprar umas roupinhas...tu não teria coragem de andar no centro comigo? Aí eu falei: Claro!!! sabe? Porque não?!. Mas ela perguntou antes. Minha irmã, mas foi um inferno! Era tudo que era carro buzinando, era gente olhando...mas olha, eu não *deitei*³⁸, andei do lado e tratava com naturalidade, e eu sou muito intervir. Naquela época nem tanto, mas eu sou muito de intervir. Eu falo: O que foi??”

Ao compartilhar essa situação com a amiga travesti, Anitta lembra de uma outra amiga sua, cisgênera, que tem o rosto com diversas deformações. No começo Anitta reconhece que estranhava a aparência da moça, mas que depois se acostumou e hoje acha a moça linda. Ressalta que beleza “é uma questão de costume, uma questão de costume. Vai assustar na hora? Vai. Mas se tu ver aquilo todo dia, *tu* se acostuma”.

Anitta termina me dizendo que se acha muito parecida com sua mãe. Essa frase me surpreende, pelo que ouvira antes, das violências que ela sofrera da mãe. Mas mais uma vez, as relações de identificação são muito menos lineares do por vezes se supõe. Anitta acredita que o processo de sua transexualidade “foi uma coisa que eu aprendi e ela aprendeu, também. E é uma aprendizagem mútua e eu sou muito minha mãe, muito, muito mesmo. (...) O jeito, a fala, o jeito de falar, muita

³⁸ Expressão típica do nordeste, significa: não me deixei abater, não deixei que me derrubassem, que me matassem.

coisa. Eu me identifico muito com ela, e é o meu referencial, sabe, sempre foi”. Embora tenha dito que ela e a mãe tinham um contrato de não contar uma com a outra na resolução de problemas, Anitta conta que a mãe liga para ela todos os dias, que é a única que se importa em ligar todos os dias para ver como a filha está. Reconciliar-se com a mãe foi também um pouco se reconciliar com a terra, com o Maranhão: “eu tentei esconder, assim, né, porque era tanto preconceito [contra o Nordeste], mas depois eu vi: que nada, eu adoro aqui [Maranhão], adoro. É uma coisa assim, que tu se formou ali e é tu, né, os outros te reconhecem naquelas pessoas. Nunca mais fui, tá tudo tão difícil...mas eu gosto de lá, às vezes eu até choro me lembrando de coisa de lá, sabe, quando passa alguma coisa na televisão - porque é tão eu e tu não tem como fugir de ti”.

Oyá e Elza

Depois de anos viajando pelo Brasil, Oyá volta a morar em Curitiba, onde os tios moravam, nesta época já estava com 19 anos. O retorno foi difícil porque teve de voltar a frequentar de maneira mais assídua a igreja, mas como sua mãe estava doente, sentiu-se obrigada a voltar. Conta que os irmãos da igreja “atentavam as travestis depois dos cultos”, que ela ficava muito desconfortável frequentando aquele espaço. Nessa época começa a se relacionar à distância com uma moça do Maranhão e como ficava o tempo todo no telefone falando com a moça, a família começou a desconfiar. Suspeita que se confirmou quando a namorada mandou via carta um desenho de Oyá nua, não imaginando que abririam a correspondência. Lembra que “a mãe ficou muito puta e falou que não ia aceitar aquilo dentro da casa dela. Meu pai sentou *pra* conversar comigo pra me explicar sobre a bíblia. O meu pai ele é muito mais sereno, assim, sentou comigo *pra* conversar comigo. Eu falei *pra* ele que eu não acreditava nas coisas que ele acreditava. Aí depois disso a gente teve um rompimento porque minha mãe falou que não ia aceitar isso na casa dela, e quando eu vi já *tava* indo embora, eu *tava* indo morar com umas meninas da igreja dela pra ela continuar no controle. Daí fui embora de casa. Depois a menina que eu namorava veio do Maranhão pra Curitiba e começamos a morar juntas”.

Depois disso Oyá foi completamente excluída da família, não era convidada para nada. Elza nesse momento comenta: “e o pior é que eles vêm falar com ela e já chegam falando: você continua nessa sua vida? Aí se ela falar que sim eles já somem de novo. E eles procuram ela *pra* aporriñar ela. Só procuram ela nesse sentido, aí ela fica *mó* mal, assim,

quem não ficaria?”. Depois desse afastamento, a família só volta a entrar em contato com Oyá quando a avó adoece e precisam de alguém para cuidar dela. Muito ligada a avó, Oyá larga faculdade, trabalho e casamento. Volta a viver na casa da mãe e do pai para estar perto da avó e cuidar dela. Cuida dela por meses, até que a avó falece. No mesmo dia do velório, a mãe a expulsa de casa, a ela e a outra prima sapatão. Esta experiência é bastante comum na vida de mulheres (especialmente LGBT e não-brancas), experiência em que só são chamadas para ocasião de trabalho físico e/ou emocional na família. Diz Oyá: “eu não considero que eu tenho família. Considero que minha família é minha prima, minha prima sapatão, que é prima de sangue, mulher preta, e que foi criada comigo. A minha vó que faleceu e meu irmão que faleceu”. Oyá diz estar muito melhor agora do que antes, que viveu episódios de crise de pânico e ansiedade antes de sair de casa, pois sua mãe e amigos da igreja batiam e gritavam na porta do quarto dela, dizendo que ela era um demônio, que ela tinha o espírito do lesbianismo. Oyá lembra esses assédios dos grupos da igreja desencadearam muitas crises nela.

Essa memória evoca lembranças semelhantes em Elza: “outro bagulho louco também é que quando você passa sua infância inteira dentro da igreja naquela lavagem cerebral, que aquilo é uma lavagem cerebral que eles fazem. Aí quando você sai desse mundo e quer sair *pra* fora do armário mesmo é bem sofrido porque eu passei uns 2 ou 3 anos me questionando se *tava* certo, se eu ia morrer e ia pro inferno, até eu entender que o Deus deles nunca vai representar a gente. O deus deles, que *demonizaram* a gente, as nossas religiões, *tá* ligado. Aí depois que eu enfiei isso na minha cabeça: O deus deles não me representa em nada”. Entre esse nós x eles, o que Elza traz de maneira muito forte é a questão racial. O “nós” já não é referente apenas às pessoas LGBT, mas também às pessoas negras, compreensão que ela e Oyá têm mais aguçada hoje por seguirem religiões de matriz africana, como comentaram comigo.

5.1 REFLEXÕES SOBRE O OUTONO

Escutando a trajetória de Conceição, impossível não pensar como o inesperado e o imprevisível operam nos encontros e desencontros familiares. Sedgwick (2007) afirma sobre este primeiro momento que: “assumir-se não acaba com a relação de ninguém com o armário, inclusive de maneira turbulenta, com o armário do outro” (Sedgwick, 2007, p.40). Este ato primeiro de contar é só uma parte do processo, que pode sofrer reviravoltas imprevisíveis. Na trajetória de Conceição, a

relação de mãe e a dinda foi algo que certamente marcou profundamente os laços que as três estabeleceram. Por vezes competições internas, que nem sempre têm a ver diretamente com uma terceira pessoa, influenciam os rumos e decisões afetivas, especialmente quando falamos das duas mulheres que criaram Conceição em conjunto. A profunda aliança entre essas mulheres que a criaram foi super importante na elaboração do processo, uma vez que coletivizaram as decisões e as acolhidas a partir de arranjos internos. Falando em alianças, no caso de Conceição, o receio de que a namorada fosse sofrer lesbofobia da mãe foi uma dupla preocupação, ao mesmo tempo, talvez justamente pelo aumento de intensidade nas situações, o ímpeto de reação e tensionamento também foi maior. Pergunto-me se Conceição ponderaria da mesma maneira se estivesse sozinha. Não é uma resposta que eu possa ter, mas fica como reflexão da potência que pode ter, por mais dolorido que seja, não estar em situações de tensão sozinha.

Acredito que um momento importante do processo de reconhecimento da lesbianidade de Conceição foi quando sua mãe conseguiu dizer o nome de Iara. Até então referenciada como o “protótipo de homem”, Iara não tinha rosto nem nome nessa relação. Impossibilitar o nome se apresenta neste contexto como uma estratégia discursiva de desumanização, formando um terreno no qual se conciliam os atos de desprezo e ojeriza. A partir do momento em que o “isso”, o “protótipo de homem”, tem seu nome reconhecido, alça, ainda que precariamente, uma humanidade nessa relação. Posso dizer pela outra ponta, que os processos de disputa entre Conceição, sua mãe e sua dinda abriram brechas para que a enunciação do nome fosse possível. Não se pergunta se um “protótipo de homem” está com fome, se precisa de roupas, mas é possível perguntar se Iara, mulher lésbica, companheira de Conceição, está confortável e precisa de algo. Assim, o reconhecimento dos nomes para as pessoas LGBT (especialmente as pessoas trans), pode ir muito além de um simples “nome próprio”, pode dizer de todo uma série de emaranhados de legitimidades e afetações.

Ainda sobre a potência da ação conjunta, lembro do relato de Anitta sobre sua amiga travesti e o passeio na cidade. O direito, para alguns tão banal, de passear em paz no centro e fazer compras era negado para essa amiga de Anitta. Compreendendo e acolhendo os anseios da amiga, Anitta ao mesmo tempo acolheu-a e acolheu a si mesma, pois foi um episódio que retornou em sensação psíquica positiva para ela própria. Apoiando outra travesti, Anitta elabora a si mesma como uma pessoa boa, como ela própria diz, muito mais santa que os crentes cisgêneros e heterossexuais. A apropriação que Anitta faz do

cristianismo é algo que não tenho a pretensão de esgotar ou compreender em sua totalidade, mas que posso dizer que escapa às prescrições bíblicas ortodoxas do tipo de sujeito considerado legítimo de procurar (e encontrar) na Bíblia uma fonte de posituação de sua vida. Digo isso porque uma mulher transexual e prostituta é alguém a quem muitas denominações cristãs ainda rechaçam. Nesse sentido, a fé de Anitta resiste a uma série de expectativas sobre que pessoa pode ser considerada “santa”, filha de Deus, etc.

Oyá encontrou no afastamento a forma mais saudável de se relacionar com seus parentes. O afastamento do deus cristão, para sua experiência, bastante perverso, também esteve dentro desse processo de busca por uma vida mais saudável. Com Elza, ela encontrou nas religiões de matriz afro uma possibilidade de existência mais digna tanto do ponto de vista de gênero como de raça.

Sobre família, hoje Oyá considera que família é a rede que ela foi criando com seus amigos/as, além da família de Elza, que “passou a ser minha família também”. Ela conta que tentou por muito tempo construir uma conexão com sua família “biológica”, pela pressão social: “a sociedade fica colocando em cima de você que você tem que falar com a sua mãe, você tem que gostar de seus pais, tem que perdoá-los, que eles são seus pais independente de qualquer coisa, e eu já não penso mais assim. Antes eu pensava assim, e depois que eu perdi esse pensamento se tornou - não mais fácil - não é fácil pra mim esse rolê de não ter família porque é sempre isso: no natal eu sempre *tô* sozinha, no dia das mães eu não tenho mãe, no dia dos pais eu não tenho pai. Normal não ter pai que pai a gente nunca tem mesmo. Mas não ter mãe, não ter uma vó, um tio. Não ter *pra* quem ligar, sabe? Às vezes você só quer ligar *pra* alguém, só quer contar as coisas *pra* família. Porque querendo ou não esse laço familiar é uma coisa muito forte, muito marcante. Quando você se vê sem família nenhuma, a primeira coisa *pra* mim foi o desespero”.

Nas palavras dela, família é um pilar e “não ter esse pilar é como se você tivesse sustentado em duas pernas só. Dizem que a família é aquele pilar da terceira perna, quando você cai com uma perna, cai com a outra, tua família te ergue. No meu caso se eu cair com uma perna, cair com a outra, eu caí, *tô* no chão, tombeí [ri]. Então não tem mais jeito. É uma coisa que pega e quando você pensa que quando isso *tá* atrelado ao fato de uma coisa que você não escolhe - porque ninguém escolhe - é pior ainda porque daí você pensa que são pessoas que deveriam estar com você *pra* toda vida, mesmo não concordando com você, mas não

estão com você e não é porque você escolheu ou fez alguma coisa, elas não estão com você porque não aceitam quem você é”.

Ao mesmo tempo que entende que o afastamento é uma forma de se preservar, Oyá se solidariza muito com sua mãe em outras esferas e fica num entrave: “quando você caminha *pra* ter uma consciência você começa a ver que tipo, por exemplo, a minha mãe tem muitos problemas, sabe? Decorrente do fato de ela ter tido paralisia infantil, decorrente do fato de ela ter tido 3 filhos, 2 filhos machistas *pra* caralho, escrotos *pra* caralho que já bateram nela. O filho mais novo dela morreu por causa de droga. Ela tem todos esses traumas, sabe? Ela tem muita crise. Minha mãe tem vários rolês psicológicos muito pesados assim. Então é muito complicado, daí quando você começa a pensar que tem que ser levado em consideração isso quando se trata da sua família, ta ligado, e aí é onde me pesa. Por mais que não *levem em consideração comigo* eu sempre fico naquele rolê de levar em consideração o que ela passa. Não foi fácil *pra* ela sustentar a gente. A gente passou fome, ela passou fome *pra* gente poder comer. Teve todas essas paradas que a gente tem né, mulher preta, periférica, tal, tem em qualquer lugar do mundo. E aí você sempre fica naquela, ainda mais agora, chega naquela fase que você é militante, é de um monte de movimento, aí você começa: ‘pô, mais tem que entender o lado dela’. E mesmo quando você não se sente responsável você ainda se sente responsável. Porque não tem como, em algum momento aquela responsabilidade vai pegar *pra* você”.

Embora na fala de Oyá haja um debate mais explícito sobre isso, devo dizer que todas as moças que conversaram comigo se entendem ativistas, militantes dos movimentos negro, feminista, lésbico, transgênero. Acredito que a trajetória nesses espaços, somada às experiências vividas por elas potencializou o uso de ferramentas de compreensão de si, de suas sexualidades e de se suas relações familiares. Ainda que não seja um remédio absoluto e potente para todas as situações, a ferramenta discursiva possibilitou que pudessem construir e reconstruir narrativas outras de si mesmas. Nisso entram as tecelagens de autoestima, de organização psíquica da raiva e outros mecanismos de autoproteção e luta. Não é pouco pensar na dimensão emocional e psíquica dessas mulheres, especialmente se lembrarmos que as populações de mulheres, de pessoas negras e LGBT são fortemente afetadas por sofrimento psíquico, ideação suicida e passagem ao ato. Entre elas, no compartilhamento e construção de ferramentas para compreender a si mesmas de maneira saudável, produz-se o que feministas como Donna Haraway (1995) pensadora branca e lésbica

(1995) e Patrícia Hill Collins (2016), pensadora negra irão chamar de conhecimento situado. Conhecimento que ao mesmo tempo é medida e força para a ação política dessas mulheres, mas também é conforto psíquico para suas dores.

Embora com importantes críticas ao feminismo branco, heterocisgênero e de elite, posso afirmar que as moças com quem falei demonstraram perceber uma forte ligação entre os ativismos lésbico e feminista. Eu também me situo entre as lésbicas que acreditam ser possível alianças entre ambas militâncias e me vi muito no relato pessoal de Yderkys Espinoza sobre sua trajetória, em que conta:

Con el perdón de las compañeras que desde siempre han intentado negar la relación entre feminismo y lesbianismo, yo tengo que confessar una real imposibilidad de adscribir a una concepción política del feminismo que prescindiera de esta vinculación. Ello se debe quizás a un vicio personal constitutivo, porque a pesar de los avatares y desencuentros que en la intercepción de este binomio se han producido, la política feminista a la que adscribí desde un inicio y en la que sigo creyendo hoy aun a estas alturas de dilución del movimiento, no puede pensarse sin la existencia de las lesbianas, de la misma manera como la política lesbiana que me interesa, mi propio acceder a denominarme y vivir como tal, no puede pensarse por fuera de la teoría y la práctica feminista. Negar u ocultar en mi intento de pensar a la política lesbiana o a la política feminista el nexo entre ambas que subyace a cualquiera de mis miradas, sería negar mi propia historia, mi propia refundación. De hecho, en mi historia el paso que me llevó a una me llevó a la otra. La teoría y la práctica feminista con la que me topé a finales de la década del 80, cuando era una resignada estudiante de psicología lista para casarse, produjo en mi un cataclismo de consecuencias inesperadas. Un acercamiento a la teoría acompañado de una reflexión profunda sobre mis propias ataduras no me condujo sino a ese lugar de cuestionamiento del mundo que solo se logra a través del propio cuestionamiento. Si hay algo que puedo recordar de esa época fue que avivó una mirada inquisitiva sobre mi misma que me llevó a un cuestionamiento del propio deseo. De allí al amor disidente fue solo un paso (Espinoza, 2004, p.2).

Cah Jota, intelectual negra e lésbica, em texto publicado pelo grupo Blogueiras Negras, comenta que “uma vez ouvi que ‘nesse mundo escroto e desigual, quem nasce preta e pobre já nasce militando’, de fato não erraram, ser sapatão é só a cereja do bolo que me exclui mais ainda” (Jota, 2015). Assim, o fato de eu ter encontrado com tantas mulheres militantes sintoniza com o que aponta Cah, sobre essa luta que por vezes é indissociável da pele que se habita, ainda que não se use os termos “militante/feminista/ativista”. No caso das mulheres com quem conversei, a luta ativista também contou com ferramentas discursivas adquiridas na experiência universitária (mas não só ou principalmente), o que por conseguinte pode conferir uma roupagem verbal específica desse nível de instrução. Apesar de localizar a posição de universitária, Cah também faz uma reflexão interseccional sobre as apropriações teórico-militantes que fez, conta que

os textos feministas que eu li saíram da internet, traduzidos, jogados na rede, no celular indo pro trampo no trem, entre uma estação e outra, e-mails e inbox trocados entre amigas, debatidos em rodas auto-organizadas, em mesas de bares, assim (Jota, 2015, p. 3).

Avalia também a importância da solidariedade racial a ser cultivada entre mulheres e do reconhecimento das diferenças internas:

na vida onde uma mina apoia a outra e todas entendem que quando a polícia chegar quem vai se dar muito mais mal é a preta, porque de boas intenções o inferno tá cheio e o racismo continua sendo estrutural e atingindo quem tá mais à margem. Mesmo hoje que eu transito por lindas bolhas de mulheres empoderadas lésbicas, bissexuais, feministas, ainda tenho dificuldades de socialização, por internalizar que somos “diferentes” e que minha sexualidade não heteronormativa aliada à minha etnia negra e à condição econômica sob a qual me construí me inferiorizam mais ainda (Jota, 2015, p. 5).

6 PRIMAVERA-VERÃO: SABERES AMADURECIDOS

Na etapa final da entrevista, minhas queridas interlocutoras fizeram uma espécie de balanço de suas vivências até o momento como mulheres sexo-gênero dissidentes. Ana e Maya comentam que o ingresso na universidade fez “toda diferença”, pois este foi um espaço no qual encontraram muitas pessoas LGBT com quem puderam criar laços de reconhecimento.

Maya acredita que seus pais “estão melhores, já foram bem piores”. Ela comenta que hoje já tem conseguido criar mais brechas de diálogo sobre as questões de gênero. Relata que estava jantando com os pais e conta-lhes que uma amiga havia sofrido lesbofobia, diz “contei justamente *pra* ver qual seria a reação deles”. O pai ficou em silêncio e a mãe disse que o agressor deveria ser “só um baderneiro, procurando confusão, faria com qualquer pessoa”. Ao que Maya contesta dizendo que não, que se fosse um casal heterossexual não teriam sofrido essa violência. Maya comemora que a mãe refletiu e concordou.

Cassia pondera que, por mais que hoje ache que demorou tempo demais para contar para seus pais, acredita que foi melhor assim, pois teve um tempo maior para entender-se consigo mesma primeiro. Ela também faz uma crítica aos identitarismos, ela comenta: “acho que essas classificações são importantes *pra* nós num sentido de lutar por direitos e criar visibilidade, também, mas eu acho que nunca esses nomes vão conseguir traduzir completamente o que nós somos”.

Conceição considera que nos primeiros tempos, as ofensas lesbofóbicas que ouvia da família a deixavam profundamente magoada, mas “fingia que não era comigo”. Guardando o sentimento para si, Conceição ficava entristecida e se sentindo impotente. Comenta que quando notou esses movimentos, passou a fazer questão de dizer à mãe e à madrinha. Diz que “tem situação que eu ainda não consigo responder, né, que é melhor só abaixar minha cabeça e chegar em casa viva. E aí assim, me sinto muito importante quando ela [a mãe] faz alguma coisa e eu posso pontuar. Pelo menos ali eu posso pontuar”. Ela ressalta que compreende que não pode fazer essas intervenções em qualquer espaço, mas que ela e a mãe construíram esse terreno no qual ela já pode falar. Comenta que para a mãe “é meio duro, mas *pra* mim é um grande avanço poder chegar e falar, como *pra* minha dinda poder chegar e falar”.

Anitta avalia que embora lhe custe bastante energia, seu jeito de se colocar no mundo, interventiva e afirmativa, é o que lhe dá tranquilidade, diz: “na verdade, Geni, por isso que eu fico em paz. Eu ia

ficar doente se não fizesse isso”. Recomenda paciência para alguém que esteja vivendo uma situação parecida com a que ela viveu, nas palavras ela: “recomendo paciência, principalmente paciência, porque o sentimento não é fixo, aquilo ali não vai perdurar. Na hora a gente acha que é *pra* sempre, mas não, passa. Esse é o melhor conselho que eu poderia dar”.

Para Oyá o caminho para seu autocuidado envolve um afastamento de sua família, pois toda vez que tenta uma aproximação, sofre alguma violência psicológica, perguntam se ela já “mudou”. Diz que teve uma longa trajetória em procurar não se responsabilizar pelo sofrimento de sua mãe, mas que “mesmo quando você não se sente responsável você ainda se sente responsável”. Ao mesmo tempo em lamenta a postura lesbofóbica da mãe, Oyá se solidariza com ela, por serem ambas negras, empobrecidas, com sofrimento psíquico. Comenta que quando começa “a pesar por esse lado é ainda pior, porque eles [os familiares consanguíneos] não tão com você pelo que você é mas você quer estar com eles por conta do que eles tão passando”.

Elza comenta que depois que se deu conta das demonizações de sua fé, da sua sexualidade, sentiu um alívio. Que se em um primeiro momento sentia-se humilhada quando sua irmã a ofendia por ela “gostar de chupar buceta”, hoje diz: “foda-se, eu sou bem sapatão mesmo, gosto de chupar buceta sim”.

6.1 REFLEXÕES SOBRE PRIMAVERA-VERÃO

Embora as moças com quem conversei tenham tido trajetórias muito diferentes, em vários momentos notei semelhanças, especialmente na parte final da entrevista – não que meu objetivo seja encontrar diferenças e semelhanças nas falas – mas comento pela reincidência afetiva. A alegria da conquista em terem aberto canais de comunicação com suas “mais velhas”, por exemplo. Como disse Conceição, mesmo não podendo/querendo intervir em qualquer espaço, conseguir fazê-lo em casa já é algo de um impacto profundo para ela (e para sua mãe, imagino). Para Maya, a abertura da conversa também foi um sinal positivo, não só pelo potencial efeito que teria em sua mãe, como uma política de convencimento, mas também e principalmente pelo valor que a ação teve para ela mesma: orgulho de si por ter conseguido dizer. Anitta também comentou que sua ação de conseguir falar, ainda que lhe demande energia, é uma atitude sem a qual ela não teria paz.

A partir dessas falas, penso que a impossibilidade de dizer de nossas dores, de nossas alegrias, enfim, do que nos atravessa a vida e o

corpo são um gatilho fortíssimo para queda de nossa vontade de vida. Ao passo em que poder dizer, poder se colocar no mundo é uma possibilidade de resistência às violências, de reescrita de si e por que não, de produção de esperança.

Quando comento sobre a importância do espaço de diálogos e de fala, não quero dizer que este deva ser o encaminhamento para todas. Oyá, por exemplo, encontrou como possibilidade de cuidado para sua saúde psíquico-física o afastamento de sua família consanguínea, pois cada vez que tentava se aproximar suas emoções ficavam fragilizadas. A fala dela me lembrou bastante Grijalva, quando diz que vem

confirmando que compreender e conhecer como minhas emoções influem no bem-estar físico do meu corpo e como são importantes para conhecer sua linguagem, é fundamental para entender que todas as dimensões do meu ser estão estreitamente conectadas entre si (Grijalva, 2012, p.23).

A autora lésbica e maya segue afirmando que este processo de auto escuta feminista é

es um aprendizaje cotidiano e incessante, que há requerido mucho amor, fuerza de decisión y valor para renunciar a lo que atenta contra mi salud corporal, espiritual y emocional. Y de esta manera me proponho seguir respetando la particularidade del estilo rítmico y vibrante de este cuerpo com que toco la vida (Grijalva, 2012, p. 24).

Gláucia Almeida e Maria Luiza Heilborn (2008) em seu artigo intitulado “Não somos mulheres *gays*: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras” discutem modos através dos quais mulheres lésbicas organizaram suas experiências em diferentes contextos, como no ativismo, no trabalho e na família. Nas palavras das autoras

(...) frequentemente a construção da identidade lésbica ocorreu a partir do enfrentamento da rejeição familiar. Ela emergiu como um eixo de sustentação, em face da necessidade de um rito de passagem a uma nova condição, e deu subsídios para a aceitação familiar, embora percebida como “lenta” e, por vezes, inacabada. Em última instância, atuar num grupo e buscar transformações sociais também significou a busca da transformação

das relações da ativista com sua família, e os processos de rejeição vivenciados (Almeida & Heilborn, 2008, p. 230).

Acompanhando as trajetórias das moças que entrevistei, pude notar que o contar à família sobre sua sexualidade dissidente acaba implicando muitas vezes no início de um trabalho contínuo de pautar essas questões, especialmente para aquelas que mantêm um contato mais próximo com a família. Uma escolha que não parte de um lugar neutro, mas de uma necessidade do corpo em tentar criar fissuras nos modos de pensar e agir em relação às pessoas LGBT. Ser lésbica e ser ativista nesse contexto, muitas vezes diz de uma luta por conquistar espaços minimamente dignos de habitação. Uma luta que emerge, como Almeida e Heilborn (2008) pontuam, de uma necessidade de se defender e resistir a discursos e práticas lesbofóbicos.

7 “VOCÊ PRECISA SE ACEITAR”: ALGUMAS IMPLICAÇÕES DESSA PREMISA

Deus me proteja de mim e da maldade de gente boa
Da bondade da pessoa ruim
(*Chico César, Deus me Proteja*).

Em alguns trabalhos que li na revisão bibliográfica, observei uma forte centralidade de reflexões em torno da “auto-aceitação” da pessoa LGBT (como por exemplo a tese de Edith dos Santos, 2010). Na forma como são feitas algumas análises, termos como auto-aceitação, auto-preconceito remetem, ainda que com boa intenção (e quanta violência não se faz em nome dela!) a um problema radicado na própria pessoa. Nesse debate, o próximo passo costuma ser falar sobre coragem e ao falar sobre ela, o oposto invisível que fica é a covardia. Atributos morais que só fazem culpar a pessoa LGBT por sua própria existência.

No roteiro da “família tradicional”, qualquer tempo escolhido para se “saia do armário” é tido como um tempo errado. Se a compreensão vem quando a pessoa já é adulta, essa afirmação de si é deslegitimada por sua vida pregressa, o que essa pessoa supostamente foi, é utilizado como impedimento existencial para um “novo” entendimento de si (Grimm, 2017a. Grimm, 2016a). Um exemplo disso foi o que aconteceu com Conceição, que, por ter se entendido lésbica já adulta, foi desacreditada por ter tido experiências afetivo-sexuais com homens. Conceição conta que ouviu de outra mulher lésbica que ela, Conceição, jamais seria “sapatão de verdade” por já ter se relacionado com homens. Já se a pessoa se reconhece LGBT na infância ou adolescência, então é “cedo demais”, ainda não atingiu maturidade para escolher, como aconteceu na vida de Anitta, que quando criança sofreu violências físicas e psicológicas por não corresponder à expectativa de gênero. Ter compreendido desde a infância que “não era como os outros” não evitou que Anitta sofresse transfobia de feministas autointituladas radicais, para quem o desígnio biológico parece ser um destino irrevogável.

É possível perceber, então, que não é exclusivamente no contexto familiar que a medida do tempo impossível é utilizada, pois mesmo dentro da comunidade LGBT ocorre violências nesse sentido. Retomando o início desse tópico, esta prerrogativa do tempo certo e tempo errado por vezes gera muita culpa nas pessoas LGBT, que acabam por se sentir errantes seja se entendendo assim desde a infância, seja apenas na vida adulta ou velhice (muito embora não tenha

conversado com pessoas dessa faixa etária). A exigência por uma linearidade de escolhas é desumana, inclusive porque é inalcançável. A fantasia de que seja possível tal construção de vida diz também de um projeto colonial, cristão e capitalista que pensa as trajetórias como o dizer popular do “teu passado te condena”. E ainda: no futuro você será condenado se não se arrepender e deixar de ser o que é. Diante das mudanças, o que se tem é o desespero em tentar salvaguardar o passado espectral: você nunca será /você nunca deixará de ser. Um dos principais aprendizados que tive escutando essas mulheres foi justamente esse: a ruptura do tempo. A sabedoria que é reconhecer que para além do controle individual há muitos outros acontecimentos imprevisíveis no curso da vida.

Conceição conta de um tio que lhe disse: “não esperava que você fosse lésbica, sinceramente, mas já que você é, *tá tudo bem*”. Penso a partir disso que a compreensão de que o tempo dos afetos, da sexualidade, da vida, é disruptivo, pode auxiliar também às famílias (especialmente as mães), que muitas vezes entram num processo de culpa: “onde foi que errei?”. Tentando encontrar uma origem para o “erro”, uma explicação e localização temporal do problema, mantém-se uma concepção de que a) lesbianidade, bissexualidade e transexualidade são um erro, b) que a causa desse erro pode ser encontrada e c) um autocentramento narcísico que pressupõe um poder absoluto desde o qual seu “erro” seria causa da sexualidade de outro ser humano. Butler dá algumas pistas de como pensar essas questões de modo relacional:

para nos tornarmos uma pessoa capaz de responder à vulnerabilidade e unicidade do outro, devemos primeiro dar conta das ansiedades e dos medos que me levam a pressupor que o outro seja eu mesmo – um outro que quero expelir ou incorporar, rejeitando toda separação ou então invocando-a incondicionalmente. Tal luta – uma luta psicanalítica – é, me parece, a condição necessária para alcançar a sua própria noção de relacionalidade ética (Butler, 2007, p. 658).

Compreender que lesbianidade, por exemplo, não é um problema (no sentido pejorativo do termo), nem é, portanto, algo cuja causa deve ser encontrada no tempo, pode ser uma estratégia para a criação de novos mundos-modos de relacionalidade. Lembro aqui de um poema de Eliane Potiguara (2012), poeta indígena, que em minha leitura, fala um pouco a relacionalidade das identidades:

(...) Vamo-nos embora - nós três - agora
Tu, eu e a identidade caminhante
Só que cada um pro seu lado
Porque minha identidade pra renascer
A qualquer instante
Basta um fio de luz
Uma gota mínima de tolerância (...)

O meu incômodo com a centralidade do “problema” na suposta falta de “auto-aceitação” de pessoas LGBT é justamente porque parece ocultar a dimensão relacional dos processos de aceitação/rejeição. Novamente, acredito que há uma forte influência colonial nesta premissa. Concordo com Fanon (2008) quando ele discute que alienação não é um processo individual. Refletindo sobre a questão racial, ele comenta que não basta que uma pessoa negra se aperceba de sua condição na hierarquia racial: a compreensão individual não é suficiente para que efetivamente a estrutura se mova. Alienação é (re)produzida nas relações, a percepção negativa que uma pessoa negra venha a ter de si não é construída por ela própria, sozinha, e, portanto, não pode ser transformada unicamente por uma mudança “interna” dela para consigo. É até mesmo perverso que a pessoa que sofre os danos de determinada equação colonial seja culpabilizada por seu próprio sofrimento (Foucault, 1984). Se o sujeito se constitui no contexto que vivencia, não deveria se estranhar que com a produção hegemônica de narrativas negativas sobre si mesmas, as pessoas LGBT incorporassem parcialmente tais discursos em alguns ou muitos momentos de suas vidas.

Pela recusa da culpabilização, não quero dizer que as pessoas LGBT não têm potência alguma sobre as movidas de suas histórias, pelo contrário, os agenciamentos e estratégias, reinvenções e estabelecimento de parcerias e alianças demonstram a ativa participação da pessoa LGBT e sua própria trajetória. Também não quero defender aqui que a conduta moral de pessoas sexo-gênero dissidentes teria a especificidade de ser “melhor” que das demais pessoas. Isso novamente recairia numa desumanização das pessoas precarizadas: a idealização, a expectativa inalcançável de “limpeza moral” também é uma forma de impedir que esses sujeitos possam viver suas vidas como humanos, sujeitos a incoerências, erros, a cometer violências.

Interessa-me apontar as racionalidades que operam nesses processos que produzem vidas mais ou menos inteligíveis. Nesses

paradoxos, lembro mais uma vez de Cah Jota (2015) quando comenta que

Hoje, eu entendendo que o que me fez permanecer tanto tempo sofrendo no armário é também o que me dá forças para arrombar a sua porta todos os dias, é o acolhimento das relações sociais. A solidão engole a gente, participar de um grupo que comunga dos mesmos princípios aquece o coração em um mundo tão desigual (Jota, 2015, p. 6).

Assim, como Cah Jota comenta, talvez o melhor caminho não seja pensar o armário como um antes e depois, algo a ser superado individualmente, mas como um processo de reinvenção, de amarração coletiva das experiências para que, em vez de imobilizadoras, tornem-se impulso de ação. Sobre as limitações e potencialidades da revelação individual, é importante que reconheçamos sua importância sem com isso deixar de salientar que

sabemos muito bem quão limitada é a influência que uma revelação individual pode exercer sobre opressões em escala coletiva e institucionalmente corporificadas. O reconhecimento dessa desproporção não significa que as consequências de atos como a saída do armário possam ser circunscritas dentro de limites predeterminados, tais como entre os domínios ‘pessoal’ e ‘político’, nem requer que neguemos quão poderosos e destrutivos tais atos podem ser (Sedgwick, 2007, p. 21).

8 MÃE (NEM)SEMPRE SABE: SABERES DE MULHERES

Mãe está no título do meu trabalho e não é à toa. Neste tópico pretendo discorrer um pouco sobre a mãe, as mães, as avós, as madrinhas, as irmãs, as tias, as amigas, as namoradas, elas, no final das contas. Inevitável não lembrar do *continuun* lésbico de que fala Rich (1980) quando propõe que o apagamento lésbico vai muito além da questão sexual propriamente dita, mas também da imensidade de relações de afeto que se estabelecem entre mulheres. Ainda que não tinha sido planejado, essa dissertação é muito sobre mulheres, em diferentes posições que ocupam ao longo de suas vidas.

Notei essa predominância de mulheres nas rodas de conversa com familiares de pessoas LGBT que participei. Das quatro vezes que fui a esses encontros, em nenhuma observei a participação de pais, tios, avós ou quaisquer outras figuras parentais masculinas, apenas as mães. Nas entrevistas também elas apareceram muito mais, não em termos estritamente quantitativos, mas apareceram mais fortemente no afeto mesmo. Em minha pergunta geral, eu pedi às minhas interlocutoras que falassem sobre seus processos com as famílias, não falei mães, mas foi sobre estas, principalmente, que me retornaram.

A mãe de Anitta, a mãe e a madrinha de Conceição, a mãe de Ana, a mãe de Maya, a mãe de Elza, a mãe e a avó de Oyá, a mãe de Cássia. É pouco dizer que são mães, que são avós, que são todas mulheres, pois isso não as resume, são profundamente diferentes. É tentador fazer alguma afirmação identitária aqui, elaborar associações de causa e efeito que supostamente entrelacem essas mulheres numa identidade comum, ou numa postura previsível em relação às suas filhas. Mas não posso fazê-lo, elas não são iguais, não sei se posso dizer que há algo que as una, nem que há algo fundamentalmente diferente entre elas. Pensando nisso lembro da reflexão de Raissa Grimm (2017b), mulher trans lésbica e intelectual feminista, quando diz que “entender a multiplicidade das possibilidades de existir enquanto mulher – respeitando a singularidade de cada corpo em suas necessidades – pode muito bem ser uma pauta de luta feminista” (2017, p.3).

Talvez eu possa traçar linhas históricas sobre o quanto na literatura feminista podemos encontrar questões como: atribuição compulsória do cuidado às mulheres, maternidade (seja na compulsoreidade ou no impedimento de sê-lo), responsabilização das mulheres por certa ideia de sucesso ou fracasso (principalmente) de seus filhos/as e por aí vai. Essas são algumas pontuações mais importantes, a

meu ver, sobre a problemática das mulheres e suas relações com a maternidade, mas não é sobre elas que pretendo me aprofundar aqui.

Preciso dizer que me afasto de estudos que aloquem as mulheres, especialmente as que realizam função materna, como figuras que não podem ser “más”. Explico: parece-me que num afã de politizar as relações de gênero, por vezes infantilizamos mulheres, reduzindo suas ações perversas ou a um campo da loucura, ou da mera reação a violências misóginas que elas tenham sofrido. Ou ainda à parceria (ou decorrência dela) com algum homem. Não vejo muita potência nessa ótica. Ao mesmo tempo, não gosto de operar com a ideia moralista de bom e mau, por isso até que coloquei o termo entre aspas. A estratégia misógina de hierarquizar mulheres entre elas mesmas, estabelecendo binários da mulher boa e da ruim, a mãe cruel e a bondosa, serve a um propósito de desumanizar essas mulheres, colocando-as num campo de competição e rivalidade entre si. Além disso, é importante sustentarmos que mulheres também podem ser violentas, como a irmã de Elza ou a mãe de Anitta, por exemplo, que as agrediram física e psicologicamente.

Dizer que várias eram evangélicas também não é suficiente para criar uma unidade entre elas, a maneira como operam com os referenciais cristãos é muito singular, ainda que devamos considerar que o pensamento cristão teve e tem uma forte influência no imaginário negativo acerca de pessoas LGBT.

Comentei acima que estou em desacordo em estabelecer estas relações de causalidade entre abuso sofrido e abuso reproduzido, não acredito que seja possível afirmá-lo. Ao mesmo tempo, observei que as dores que as mães/tias/madrinhas viveram foram pontes possíveis para a criação de laços, de parcerias e de empatias com as filhas/sobrinhas/netas. Outro dos saberes que acompanhei dessas mulheres foi compreender que as identificações com suas “mais velhas” são muito mais complexas do que por vezes se supõe. Aprendi com elas que os afetos, não sendo vias de mão única, podem provocar muita raiva e tristeza, do outro empatia e carinho, sem que com isso estejam sendo falsas. A convivência da contrariedade afetiva, não apenas nas relações familiares de pessoas LGBT, é um desafio cotidiano para todas, tanto as filhas quanto as mães.

Essas alianças que comentei, por vezes se davam não por uma simpatia pré-discursiva do “somos todas mulheres”, mas desde outros pontos de conexões. Um texto que muito me inspirou na escrita foi o de Gloria Anzaldúa (1988) intitulado “La pietra³⁹”. Nele a autora traça

³⁹ Os trechos deste artigo que uso aqui foram traduzidos livremente por mim.

linhas de (des)encontro com sua mãe, mulher indígena e empobrecida, que criava os filhos sozinha. Inicia falando da pobreza: “não era culpa da minha mãe que fôssemos pobres (...). Mas minha mãe sempre esteve ali para mim apesar de nossas diferenças e entaves emocionais. Nunca deixou de lutar, é uma sobrevivente” (p.162). Trouxe uma frase desde o lugar de filha e evoco aqui a fala de uma mãe empobrecida e negra sobre o processo da pobreza, a escritora negra Carolina Maria de Jesus:

É quatro horas. Eu já fiz almoço- hoje foi almoço. Tinha arroz, feijão e repolho e linguiça. Quando eu faço quatro pratos penso que sou alguém. Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, o alimento que não está no alcance do favelado, fico sorrindo atôa. Como se eu estivesse assistindo um espetáculo deslumbrante (Jesus,1960, p. 50)

Estes trechos me lembraram muito as falas de Oyá e Anitta, pela profunda admiração pela mãe, desde uma experiência marcada pela pobreza. Nesse sentido, é muito comum que mulheres não-brancas vejam suas mães/tias/avós como “guerreiras” e tenham orgulho delas por reconhecer a bravura que precisaram ter para criá-las, para sustentá-las num contexto tão árido como o da pobreza. Mas nem só de orgulho e admiração a relação se alimentava, também de vergonha. Anzaldúa (1988) lembra que

tinha medo que meus amigos vissem minha mãe, que soubessem que era rude, que ouvissem sua voz. Não queria que meus amigos a ouvissem falar dos filhos. Sempre me fazia passar vergonha ao dizer a eles todos que eu gostava mais de passar o tempo lendo do que a auxiliando (Anzaldúa, 1988, p. 161).

Lendo este trecho lembro de minha própria relação com minha mãe, de quem, com constrangimento confesso, já senti vergonha. Embora, como Anzaldúa, compreendesse que nossa pobreza não era culpa de nossa mãe, a vergonha a englobava, o desejo de ter nascido em outra família, com outra classe social, com uma mãe que não falasse um português “enrolado” pelo guarani... Depois de um tempo toda essa vergonha serviu de alimento para um orgulho muito profundo e um afeto muito denso. Ter vergonha da classe e raça da mãe também é ter vergonha de si mesmo e elaborando essas questões, a leveza nas relações familiares transborda para uma serenidade consigo. Ao mesmo

tempo que a vergonha da mãe apareceu nas falas de minhas interlocutoras, também apareceu muita vergonha por parte de suas mães/tias/avós. Quando digo que armário não diz só da pessoa LGBT mas também de sua família, é um pouco nesse sentido, muitas vezes as famílias têm vergonha de que suas amigas saibam que elas são mães de “alguém assim”. As mães, sobre quem costuma recair a responsabilidade completa pela criação dos filhos, ao mesmo que sentem culpa, sentem vergonha. Em uma roda de conversa de que participei, uma mãe dizia que “senti que minha vergonha tinha passado quando vi um cara constrangendo um casal de lésbicas na rua, fiquei tão indignada, que fui lá e o confrontei, gritei com ele”. Observei pela sua fala que o marco de se posicionar em público tinha sido fundamental para que ela própria reconhecesse que já não sentia vergonha, ou que pelo menos já havia elaborado boa parte desse sentimento.

Neste último trecho de Anzaldúa, também me lembro de dois textos de bell hooks: “Intelectuais Negras” (1995) e “Escolarizando homens negros” (2004). Nestes textos ela discorre sobre o quanto a educação é uma pauta central para o movimento negro e como apareceu nas famílias negras, incluindo a dela própria. O que ela aponta é um paradoxo: ao mesmo tempo que as famílias não-brancas e pobres vêm com o discurso de que “estude para não ficar como nós”, também há uma forte culpa nos/as jovens que tentam seguir neste caminho – o tempo de estudo por vezes é um tempo tido como de ócio, “tempo jogado fora enquanto poderia estar ajudando a família trabalhando”. Nessas circunstâncias, muitas de nós acabamos tentando conciliar trabalho e estudo, com uma sobrecarga física e psíquica muito dura. É também o meu caso, que sempre estudei e trabalhei ao mesmo tempo. Também foi o caso de Anitta, que com o trabalho de prostituição, num primeiro momento ficou envergonhada, mas do qual hoje se orgulha. Também foi o caso de Conceição, que faz freelances para sobreviver. Ou o de Cassia que está focando em conseguir uma boa carreira. Ou de Ana e Maya que vieram para a cidade estudar. Parece-me que a trajetória profissional-estudantil dessas mulheres tem muito a ver com suas relações familiares, tanto como lésbicas e bissexuais, quanto como mulheres não-brancas.

Nesse sentido, a produção de conhecimento de intelectuais feministas negras, indígenas, mestizas, lésbicas, costuma ter uma forte ligação com suas famílias e com trabalho, sexualidade e raça, tudo se misturando numa equação complexa que envolve uma elaboração bonita da trajetória, mas por vezes muito dolorida – pois produzir conhecimento a partir do corpo envolve essa rasura e reescrita na pele. É

dolorido que as conexões afetivas partam de situações tão áridas, de contextos de privação de direitos básicos e quão bom seria se esta não existisse...Lembro aqui do lindo texto da pesquisadora Ida Mara Freire (2014), intitulado “Tecelãs da existência” no qual elabora questões de gênero, raça e classe nas tramas familiares, nas tramas com sua mãe. Diz ela:

Descubro que os ossos guardam a memória da alegria e da dor. Dor que tendões e articulações conhecem bem. Porque dói. Posso dançar com a dor e também com a dor em mim. Dor que não é minha dor. Dor compartilhada. A alegria, sim, depois de saber quem é a dor que habita o corpo. Alegria vem da descoberta despida do manto da dor. A Alegria, memória que traz esperança e traz vida à existência. A dor, o medo e a violência têm algum lado de parentesco. Do mesmo modo que a reconciliação, o amor, a esperança, a paz e a alegria fazem parte da mesma família de sentimentos (Freire, 2014, p. 583).

bell hooks (1994) também comenta sobre a elaboração das dores e das vivências a partir da teoria, em suas palavras:

Cheguei à teoria porque estava sofrendo, a dor dentro de mim era tão intensa que eu não poderia continuar a viver. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender, querendo entender o que estava acontecendo ao meu redor. Acima de tudo, cheguei à teoria porque queria fazer a dor ir embora. Eu vi, na teoria, um local para a cura (hooks, 1994, p. 59).

Dorotéa Grijalva⁴⁰, indígena maya e lésbica, também comenta que em seu processo de descobrir-se lésbica e feminista, foi super importante contar com a troca entre amigas, ela lembra que “foram conhecendo seus corpos e como conseguiam reconciliar-se com seu ser mulher ao visitar os nós mais conflituosos com suas mães” (Grijalva, 2012, p.12). Essa reconciliação não implica em justificar todos os atos das mães, de concordar ou discordar de tudo, mas fazer um balanço do que se pode levar desse encontro que costuma ser tão impactante em nossas vidas.

⁴⁰ O texto que cito está em escrito em espanhol, os trechos que trago foram traduzidos livremente por mim. Outros trechos de fácil entendimento foram trazidos diretamente no idioma original (espanhol).

CONCLUSÃO

Benditas as coisas que não sei,
Os lugares onde não fui,
Benditas as coisas
que não sejam bem ditas
(Mart'nália e Zélia Duncan, Benditas)

Minhas e meus colegas de mestrado e doutorado sempre comentaram do quão difícil era colocar um ponto final do texto. Experimento agora essa sensação. Ao mesmo tempo que parece que muito foi dito, tenho a impressão de que ainda há muito a se dizer. Isso me dá alegria, em certo sentido, porque ficaria muito desapontada comigo mesma se achasse que não tenho mais nada a ouvir e falar sobre mulheres LBT e suas famílias.

Queria compartilhar com a leitora que foi um prazer fazer essa pesquisa, que embora em muitos momentos tenhamos ficado com a fala e a escuta embargadas pela dureza do que diziam elas e do que eu escutava, em muitos outros momentos nos divertimos, rindo de nós mesmas, de nossas famílias, das situações alegres ou tristes da vida. Quero falar um pouco sobre ambos sentimentos aqui nestas considerações, da alegria e da tristeza.

Fazendo um apanhando breve dos principais pontos, diria que a complexificação do armário como um dispositivo que vai muito além do “dentro ou fora”, do “contar ou não contar” foi uma importante elaboração. Além disso, pensar o armário como algo de responsabilidade das pessoas cisheterossexuais também foi algo que aprendi no fazer da pesquisa. Longe de ser uma estrada de linha reta, as relações familiares (não apenas estas, mas considerando suas especificidades), necessitam de uma série de construções de ferramentas psíquicas, que são ao mesmo tempo políticas. Contam também com a importância da construção de laços e redes que transbordem os vínculos consanguíneos e com a rearticulação dos saberes geracionais, de gênero, raça e classe.

Arrisco dizer que o trabalho ativista das pessoas LGBT no contexto familiar, de amizades, de trabalho e etc. é de uma jornada tripla: trabalho psíquico que se tece de compreensão de si, de sua própria sexualidade; investimento de energia também no trabalho de disputas com pessoas cisheteronormativas e ainda o trabalho das solidariedades internas, no fortalecimento coletivo. Se é verdade que temos um retorno psíquico positivo dessas lutas, também é pertinente

lembrar que elas muitas vezes produzem um cansaço, uma extenuação em nossos corpos. Um cansaço que por vezes parte de uma desesperança diante da aparente timidez dos avanços em contraste com a abundância dos retrocessos.

Acredito que contar com a solidariedade generosa de pessoas que se beneficiam das violências que nos atingem é uma esperança vazia. A saída cristã da piedade e compaixão só trazem, muitas vezes, um sentimento de autoconciliação, no qual a pessoa em posição hegemônica se vê positivada desde sua condolência, um sentimento que pouco ou nada move as estruturas de desigualdade. O trabalho ativista, a meu ver, é menos sobre “convencer” e mais sobre construir fissuras nas hegemonias, fissuras que muitas vezes se dão pelo afeto. Romper a segurança ontológica desde a qual pessoas heterocisnormativas se reconhecem no direito de nos aceitar ou não, de nos expulsar ou não é um caminho possível. Retornando ao afeto, acredito que é através dele que conseguimos muitas vezes sair da posição de um corpo a ser tutelado, controlado, para ser um corpo tornado humano. Pois se é nas relações que a precarização se constrói, é também a partir delas, do reconhecimento de nossas vidas como legítimas que vislumbramos o direito de viver nossos problemas de maneira humana. Assim, uma vez infectada, para retormar o modo como iniciei a dissertação, a pessoa militante, ainda que não vivencie diretamente em seu corpo determinada violência, pode partir de afetos potentes para a ação, que não se centrem na condolência.

Nesse sentido, concordo com Fanon (2008) quando comenta, no contexto da questão negra, que

Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo. (...) Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Tátil e afetivamente. Não quis ser objetivo. Aliás, não é bem isso: melhor seria dizer que não me foi possível ser objetivo (Fanon, 2008, p. 86).

Assim, como apontei em diversos momentos, o problema do armário não “é” das pessoas LGBT, mas sim uma questão gerada desde um contexto relacional que constrói as sexualidades dissidentes como algo ameaçador, perigoso, como algo que deve ser desencorajado, ou ainda, destruído. A distribuição do trabalho em combater (em nós

mesmas e no mundo) as violências heterocisnormativas, racistas e classistas é uma pista no caminho para as desposseções hegemônicas, desde as afetações e alianças inesperadas e localizadas. Algumas das mães, madrinhas, avós, amigas, enfim, algumas das mulheres da vida de minhas entrevistadas, cada qual à sua maneira, conseguiram colocar seus corpos e afetos em cena, no desaprender e reaprender contínuo que teceram em parcerias com suas filhas. Mãe nem sempre sabe, nesse contexto, é uma pista positiva para a tecelagem de saberes coletivos, inter-geracionais e que se atualizam o tempo todo.

Comentei sobre desposseção lembrando de Butler (2015) quando reflete sobre a opacidade que constitui nossos relatos de nós mesmas (opacidade não associada à transparência). Suspender a exigência por uma identidade e um saber sempre coerente e completo é uma pista para a construção desde as falhas, os lapsos, os fracassos. Nas palavras dela este reconhecimento das limitações do saber pode

(...) constituir uma disposição tanto da humildade quanto da generosidade: terei de ser perdoado por aquilo que não posso conhecer totalmente e terei obrigação semelhante de perdoar os outros, que também são constituídos com uma opacidade parcial em relação a si mesmos (Butler, 2015, p.61).

Falando em localização e alianças provisórias e limitadas, retomo mais uma vez a questão da disrupção do tempo. A própria divisão deste texto em estações tem um pouco a ver com isso tudo: é necessário que reconheçamos nossa incapacidade de controlar o tempo dos afetos, nossos e do outro, sem com isso apagar nossa responsabilidade coletiva nesses processos.

Finalizo compartilhando um acontecimento afetivo que vivi/vivo e no qual percebo semelhanças com vivências de muitas de nós. Em novembro de 2017 uma amiga querida, ex-companheira, faleceu. Jaci⁴¹ era uma mulher indígena, bissexual. Como tantas outras pessoas LGBT e indígenas, Jaci não suportou a angústia do mundo e tirou a própria vida. Nas semanas seguintes à sua partida fiquei desolada, sem conseguir escrever mais nada. Pensei: eu gosto tanto de escrever, especialmente sobre alegria, mas como faço agora? Como eu vou conseguir falar (aqui na dissertação e em outros espaços da minha vida) sobre alegria depois deste golpe de tamanha tristeza? A morte de Jaci segue sendo uma imensa dor em meu coração. No final do mês de

⁴¹ Estou usando um pseudônimo.

novembro, aconteceria a Jornada do Pensamento Lésbico, um evento que eu aguardara o ano todo, ansiosamente. Por estar muito entristecida tanto pela morte de Jaci quanto pelo rompimento da relação com uma companheira, quase desisti de ir, mas acabei juntando todas as minhas forças para ir, acreditando que o encontro com mulheres lésbicas poderia me auxiliar neste momento.

Foi uma aposta certa. Dentre as muitas falas que me tocaram, uma delas se destacou, a da professora negra e lésbica Fátima Lima. Disse ela: nós que estamos vivas temos a obrigação de produzir pequenas felicidades, temos o dever de tentar ser feliz, por nós e pelas que já foram.

Guardo esta frase com muito carinho, pois foi muito potente para que eu relembresse do porquê sou feminista, ativista lésbica e anti-racista. Outra fala que me tocou imensamente foi a de uma moça negra e lésbica, que no Slam⁴² das Minas, que disse o seguinte:

O racismo, o machismo e a lesbofobia me põe todos os dias em perigo e tenho sobrevivido. Paro para pensar: por que será que eu não desisti de lutar? E quase vejo o semblante dos meus ancestrais, as minhas irmãs de luta, a herança na qual me espelho, em cada mulher escrevendo eu me vejo e o sorriso que mantenho mesmo com tanto desespero e me dão força e coragem para continuar. Força e coragem para continuar (Slam das minas, Salvador, 2017).

Lembrei também de Julieta Paredes, feminista boliviana, lesbiana e indígena, quando comenta que

uma das coisas que sempre dizemos é que nós fazemos política como um profundo ato de amor, amamos a nosso povo, e o que nos move é isso, somos apaixonadas por nosso povo: as pessoas, a natureza, a paisagem... e por amor inventamos todas as metodologias e a facilitação que utilizamos, procuramos explicar ao nosso povo como lhe amamos, como queremos que seja amanhã, como gostaríamos de viver... E essa é a ação política: expressar nossos desejos e esperanças. (...). Algo que

⁴² Slam é um formato de apresentação de rima e poesia, caracterizado pela preferência aos espaços públicos, da rua, protagonizado em geral por pessoas negras e indígenas (mais recentemente).

seja sem sentimentos, sem paixão, não é para nós a revolução (Paredes, 2016:3).

Estas mulheres com quem tanto aprendo, as teóricas, ativistas ou não, estas mulheres entrevistadas me ensinam que, como diria Lugones: “não se resiste à colonialidade sozinha”. Assim, um aprendizado que tive com essas mulheres todas é que as nossas redes de afeto, de partilha e construção de saberes são laços que nos auxiliam a nos manter vivas, seja por mais um dia, seja pelo tempo que cada uma conseguir. Os esforços teórico-militantes meus e das outras tantas que me antecederam e que virão após de mim são para que as vidas das pessoas LGBT não sejam ceifadas antes do tempo natural de sua estação.

REFERÊNCIAS

Almeida, Gláucia & Heilborn, Maria Luiza. (2008). Não somos mulheres gays: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. *Revista Gênero*, v. 9, n. 1, p. 225-249.

Amaral, Marília dos Santos. (2012). *Essa boneca tem manual: práticas de si, discursos e legitimidades na experiência de travestis iniciantes*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Disponível em:

<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99374/304542.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Anzaldúa, Gloria. (1988). La piedra. In: Moraga, Cherríe & Castillo, Ana (Orgs.). (1988). *Esta puente, mi espalda: você de mujeres tercermundistas em los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press, p. 157-171.

Anzaldúa, Gloria. (2005). La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), p. 704-719. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>>. Acesso em 06 jan. 2018.

Atlas do desenvolvimento humano no Brasil. (2010). *Ranking - todo o Brasil*. Disponível em: <<http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/ranking>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Bagagli, Beatriz Pagliarini. (2017). Orientação sexual na identidade de gênero a partir da crítica da heterossexualidade e cisgeneridade como normas. *Letras Escreve*, 7(1), p. 137-164. Disponível em: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/letras/article/view/3073/pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Barros, Laura Pozzana de & Kastrup, Virgínia. (2009). Cartografar é acompanhar processos. In: Passos, Eduardo; Kastrup, Virgínia & Escóssia, Liliana. (Orgs.). *Pista do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, p. 52-75.

Bast, Elaine. (2015). Principal fonte de renda dos jovens universitários vem da ajuda familiar. G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal->

hoje/noticia/2015/09/principal-fonte-de-renda-dos-jovens-universitarios-vem-da-ajuda-familiar.html>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Bento, Berenice & Pelúcio, Larissa. (2012). Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), p. 677-689.

Bíblia. Gênesis, Capítulo 19. Tradução de João Ferreira de Almeida. Disponível em: <<http://bibliaportugues.com/jfa/genesis/19.htm>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Bíblia. I Coríntios, Capítulo 6. Tradução de João Ferreira de Almeida. Disponível em: <http://bibliaportugues.com/jfa/1_corinthians/6.htm>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Bi-sides. (2017). *Nem hétero nem homo nem mesmo bissexual o suficiente: os desafios de vivenciar uma sexualidade invisibilizada*. Disponível em: <<http://bisides.com/index.php/2017/09/19/nem-hetero-nem-homo-nem-mesmo-bissexual-o-suficiente-os-desafios-de-vivenciar-uma-sexualidade-invisibilizada/>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

Bock, Ana. (2003). *Psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez.

Butler, Judith. (1998). Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, 2(11), 11-42. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Butler, Judith. (2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: Louro, Guacira (Org.). (2000). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 1-17.

Butler, Judith. (2003a). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Butler, Judith. (2003b). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 2(21), p.219-260. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644619>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Butler, Judith. (2015). *Relatar a isso mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Butler, Judith. (2006). *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Collins, Patricia Hill. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31(1), p. 1-18.

Costa, Claudia. Lima Junqueira. (2002). O sujeito do feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, (19), p. 59-90.

Coutinho, Laura. (2017). Homofobia e lesbofobia: duas ocorrências que nos lembram que não somos uma capital gay friendly. *Diário Catarinense*, 28 fev. 2017. Disponível em: <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/colunistas/whats-up/noticia/2017/02/homofobia-e-lesbofobia-duas-ocorrencias-que-nos-lembram-que-nao-somos-uma-capital-gay-friendly-9731853.html>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Crenshaw, Kimberlé (2012). Cartografiando las margines: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. In: Platero, Raquel (Lucas) (Ed.). (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, p. 87-123.

Crenshaw, Kimberlé. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), p. 171-188.

Curiel, Ochy (2007). El lesbianismo feminista: una propuesta política transformadora. *América Latina en Movimiento*, (420), p. 1-14. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/17389>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Curiel, Ochy. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: Azkue, Irantzu Mendia; Luxán, Marta; Legarreta, Matxalen; Guzmán, Gloria; Zirion, Iker & Carballo, Jokin Azpiazu. (Ed.). *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas*

y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014, p. 45-62.

Deleuze, Giles & Guattari, Felix. (2009). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, v. 1.

Derrida, Jacques & Roudinesco, Elisabeth. (2004). *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2010). *Los cuerpos políticos del feminismo*. Palestra realizada no Noveno Encuentro Lésbico Feminista de Latino-América y del Caribe em out. 2010. Guatemala, p. 1-7.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2004). La relación feminismo-lesbianismo en América Latina: una vinculación necessária. Buenos Aires, p.1-5.

Faisting, Matheus Gonçalves. (2017). Depois do Fervo. (Documentário). Direção e Realização de Matheus Gonçalves Faisting. Orientação de Daisi Vogel. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Falquet, Jules. (2012). Romper o tabu da heterossexualidade: contribuições da lesbianidade como movimento social e teoria política. *Cadernos de Crítica Feminista*, 6(5), p.9-31.

Fanon, Frantz. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fehlberg, Jamilly & Menandro, Paulo Rogério Meira. (2011). Terra, família e trabalho entre descendentes de pomeranos no Espírito Santo. *Barbaroi*, (34), p. 80-100. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-65782011000100006&lng=pt&tling=pt>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Figueira, Felipe; Bassani, Renata; Damaceno, Gabriela & Clara Schnebel. (2015). UAU: Percepções de um angolano e um belga em Florianópolis. (Documentário). Orientação de Antonio Brasil. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u0wmMBD3KoY>>. Acesso em: 03 jan. 2018.

Florianópolis é a segunda melhor capital para se viver no país. (2017, abr.). *Diário Catarinense*. Disponível em: <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/estilo-de-vida/noticia/2017/04/florianopolis-e-a-segunda-melhor-capital-para-se-viver-no-pais-9779281.html>>. Acesso em: 25 out. 2017.

Foucault, Michel. (1987). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense.

Foucault, Michel. (1984). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.

Foucault, Michel. (1988). *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.

Freire, Ida Mara. (2014). Tecelãs da existência. *Revista Estudos Feministas*, 22(2), p. 565-584.

Gesser, Marivete. (2013). Políticas públicas e direitos humanos: desafios à atuação do psicólogo. *Psicologia Ciência e Profissão*, (33), p. 66-77.

Gleizer, Marcos André. (2005). *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gonzales, Lelia. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje* (Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 out. 1980), p. 233-244.

Grijalva, Dorotea Gómez. (2012). Mi cuerpo es um território político. In: Brecha Lésbica (Org.) Voces descolonizadoras, Caderno 1, p. 1-27. Disponível em: <<https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>>. Acesso em 06 jan. 2018.

Grimm, Raissa Cabral (2017a). Eis que te devolvo minha palavra. Disponível em: <https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=405278869872182&id=100011702182924>. Acesso em 21 jan. 2018.

Grimm, Raissa Cabral (2017b). A forma como mulheres trans somos privadas de reconhecimento não se dissocia da opressão patriarcal. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/a-forma-como-mulheres-trans-somos-privadas-de-reconhecimento-social-nao-se-dissocia-da-opressao-patriarcal/>>. Acesso em 12 dez. 2017.

Grimm, Raissa Cabral. (2016a). O conceito de cisgeneridade e o transfeminismo. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2016/07/o-conceito-de-cisgeneridade-e-o-transfeminismo/>>. Acesso em 15 ago. 2017.

Grimm, Raissa Cabral (2016b). A violência cisgênera e suas hierarquias. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/a-violencia-cisgenera-e-suas-hierarquias/>>. Acesso em 03 maio 2017.

Grosfoguel, Ramón. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), p. 115-147.

Haraway, Donna. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), p. 7-41.

Harding, Sandra. (1993). A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, 7(1), p. 7-33.

Hirata, Helena & Kergoat, Danièle. (2007). Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, 37(132), p. 595-609.

hooks, bell. (1995). *Intelectuais negras*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2018, p.1-15.

hooks, bell. (2004). Escolarizando homens negros. *Revista Estudos Feministas*, 23(3), p. 677-689.

hooks, bell. (2004, 1984). Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In: Romero, Carmen & Dauder, Silvia García. (Rev.) (2004). *Otras Inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jesus, Carolina de. Quarto de despejo. São Paulo: Francisco Alves, 1960.

Jota, Cah. (2015). Como se colocar no mundo sendo lésbica, negra e periférica. *Blogueiras Negras*. Disponível em: <<https://jornalgggn.com.br/noticia/como-se-colocar-no-mundo-sendo-lesbica-negra-e-periferica-por-cah-jota>>. Acessado em 28/12/17>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Junges, Márcia. (2012). Alegria do pensamento e liberdade: entrevista com Marinela Chauí. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 397, p. 1-7.

Junior, Isaias Batista de Oliveira & Maio, Eliane Rose. (2016). Re/des/construindo in/diferenças: a expulsão compulsória de estudantes trans do sistema escolar. *Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade*, 25(45), p. 159-172.

Junqueira, Rogério. (2012). Pedagogia do armário e currículo em ação: heteronormatividade, heterossexismo e homofobia no cotidiano escolar. In: Miskolci, Richard & Pelúcio, Larrisa. (Orgs.). (2012). Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, p. 1-25.

Kaas, Hailey (2013). Cissexismo: algumas considerações. *Transfeminismo*. Disponível em: <<http://transfeminismo.com/2012/05/20/cissexismo-algumas-novas-consideracoes/>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Kehl, Maria Rita. (2003). Em defesa da família tentacular. *Fronteiras do Pensamento*. Disponível em: <<https://www.fronteiras.com/artigos/maria-rita-kehl-em-defesa-da-familia-tentacular>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Lemos, Flavia Cristina Silveira, & Cardoso Júnior, Hélio Rebelo. (2009). A genealogia em Foucault: uma trajetória. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), p. 353-357. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822009000300008>>. Acesso em 06 jan. 2018.

Lugones, Maria. (2015). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), p. 935-952. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Madureira, Ana Flávia do Amaral, & Branco, Angela Maria Cristina Uchôa de Abreu. (2007). Identidades sexuais não-hegemônicas: processos identitários e estratégias para lidar com o preconceito. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23(1), p. 81-90. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722007000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 jan. 2018

Marins, Imaculada Conceição Manhães. (2008). Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 1(2), p. 124-141. Disponível em: <<http://www.tragica.org/artigos/02/09-imaculada.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Minella, Luzinete Simões. (2013). Temáticas prioritárias no campo de gênero e ciências no Brasil: raça/etnia, uma lacuna? *Cadernos Pagu*, (40), p. 95-140. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010483332013000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Missé, Miquel. (2013). *Transexualidades: otras miradas posibles*. Barcelona: Egales.

Mizoguchi, Danichi Hausen. (2015). Experiência e narrativa: artefatos políticos de pesquisa. *ECOS*, 5(2), p. 200-208.

Mota, Thiago. (2010). Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. *Cadernos Nietzsche*, (27), p. 213-237.

Navarro, Tania. (1999). Feminismo e lesbianismo: a identidade em questão. *Cadernos Pagu*, (12), p.109-120.

Nietzsche, Friedrich. (1886, 2005). *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras.

Nietzsche, Friedrich. (1887, 1999). *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Organização dos Estados Americanos. (2004). *XI Congresso Internacional de Direitos Humanos*. Disponível em: <<http://www.oas.org/pt/cidh/>>. Acesso em: 06 set. 2017.

Paredes, Julieta. (2016). O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo. *Diário Liberdade*. Disponível em: <<https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocaao-queremos-revolucionar-tudo.html>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Passos, Eduardo; Kastrup, Virgínia & Escóssia, Liliana. (Orgs.). *Pista do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.

Potiguara, Eliane. 2012. Criador, a identidade e o guerreiro. Disponível em: <<http://sociedadedospoetasamigos.blogspot.com.br/2012/04/eliane-potiguara-escritora-poeta-e.html>>. Acesso em 22 jan. 2018.

Prada, Monique. (2017). Prostitutas são mulheres trabalhadoras – assim como você. *Mídia Ninja*. Disponível em: <<http://midianinja.org/moniqueprada/prostitutas-sao-mulheres-trabalhadoras-assim-como-voce/>>. Acesso em: 28 dez. 2017.

Preciado, Paul/Beatriz. (2003). Quem defende a criança queer? *Blogueiras Feministas*. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2013/01/quem-defende-a-crianca-queer/>>. Acesso em: 02 jan. 2018.

Prins, Baukje & Meijer, Irene Costera. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 155. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2002000100009>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Quijano, Aníbal. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander. (Org.). (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 117-142.

Rago, Margareth. (2000) Luce Fabri, o anarquismo e as mulheres. *Textos de História*, 8(1), p. 219-244.

Rancière, Jacques. (1996). *O desentendimento: política e filosofia*. Rio de Janeiro, Editora 34.

Rich, Adrienne. (2002, 1984). Notas para uma política de localização. In: Macedo, Ana Gabriela. (Org.). *Gênero, identidade e desejo*. Lisboa: Cotovia, p. 15-34.

Rizzaro, Nicholas. (2015). Vontades de saber e despatologização do gênero. *Transfeminismo*. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/vontades-de-saber-e-despatologizacao-do-genero/>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

Rodrigues, Ana Flor Fernandes (2016). Família também oprime. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/familia-tambem-oprime/>>. Acesso em 01 jul. 2017.

Rolnik, Suely. (2007). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: UFRGS.

Said, Edward. (1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sanders, Gary L. (1994). O amor que ousa declarar seu nome: do segredo à revelação nas afiliações de gays e lésbicas. In: E. Imber-Black (Org.). *Os segredos na família e na terapia familiar*. Porto Alegre: Artes Médicas, p. 219-244.

Santos, Daniel Kerry dos & Teixeira Filho, Fernando Silva. (2014). Cartografias do armário: estratégias do desejo em uma cidade do interior paulista. *Revista Bagoas*, 8(11), p. 177-209.

Schulman, Sara. (2010). Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. *Bagoas*, 4(5), p. 67-78.

Scott, Joan (2005). O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*, 13(1), p. 11-30.

Scott, Joan. (1999). Experiência: tornando-se visível. In: Silva, Alcione Leite da; Lago, Mara Coelho de Souza & Ramos, Tânia Regina Oliveira. (Orgs.). (1999). *Falas de Gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, p. 1-23.

Secretaria de Estado de Políticas para Crianças, Adolescentes e Juventude. (2013). Brasil tem 5,5 milhões de crianças sem pai no registro. *Secriança*. Brasília. Disponível em: <<http://www.crianca.df.gov.br/noticias/item/2332-brasil-tem-55-milh%C3%B5es-de-crianc%C3%A7as-sem-pai-no-registro.html>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Secretaria Especial de Direitos Humanos. (2013). *Relatório sobre violência homofóbica no Brasil*. Brasília. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf>>. Acesso em 02 maio 2017.

Sedgwick, Eve K. (2007). A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, (28), p. 19-54.

Segato, Rita. (2013). *La lengua subalterna II*. Entrevista concedida a UNSAM em 29 out. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y&t=877s>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Simakawa, Viviane Vergueiro. (2015). Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. (Dissertação de Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Souza, Elton Luiz Leite de. (2012). Espinoza, Deleuze & Guatarri: o desejo como metamorfose. *ALEGRAR*, (10), p. 1-15.

Spivak, Gayatri (2010). Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: UFMG.

Tedesco, Silvia Helena; Sade, Christian & Caliman, Luciana Vieira. (2013). A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25(2), p. 299-322. Disponível em:

<<https://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922013000200006>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Teixeira, Jaqueline. (2017). *Poder e performatividade pública: introdução a Judith Butler e Michel Foucault*. Curso ministrado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade do Estado de São Paulo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCOW7GQI1hv26z6q3TIkZzwQ>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Teixeira, Marcelo Augusto. (2015). “Metronormatividades” nativas: migrações homossexuais e espaços urbanos no Brasil. *Revista Askesis*, 4(1), p. 1-16.

Uziel, Anna Paula. (2002). Família e homossexualidade: velhas questões, novos problemas. (Tese de Doutorado). Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280718/1/Uziel_AnnaPaula_D.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Waiselfisz, Julio Jacobo. (2015). Mapa da violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil. Brasília: Flacso. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Wittig, Monique. Não se nasce mulher. *Casa da Diferença*. Disponível em: <<http://casadadiferencams.blogspot.com.br/2012/05/nao-se-nasce-mulher-texto-de-monique.html>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

Zambenedetti, Gustavo & Silva, Rosane Azevedo Neves da. (2011). Cartografia e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 23(3), p. 454-463. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S010271822011000300002>>. Acesso em: 06 jan. 2018.

ANEXO A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título do Estudo: Relações familiares LGBT: narrativas de pessoas trans e não-heterossexuais de Florianópolis.

Este estudo se refere à dissertação de mestrado em Psicologia de Geni Daniela Núñez Longhini, com orientação da Prof.^a Dr.^a Mara Coelho de Souza Lago e co-orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Juracy Toneli Filgueiras. O propósito deste termo é fornecer a você, convidado/a/e, as informações necessárias que possibilitem sua decisão de aceitar ou não participar deste estudo. Assim, convido a você para participar dessa pesquisa que busca conhecer aspectos relacionados às experiências familiares de pessoas LGBT, naquilo que considera importante nesse caminho. Dessa forma, durante a pesquisa, você será entrevistada/o/e, respondendo perguntas sobre como foi e é vivenciar sua orientação sexual e/ou identidade de gênero no âmbito familiar e como compreende sua trajetória nesse aspecto.

Procedimentos do Estudo

As conversas entre você e mim serão gravadas em áudio, mas se você se sentir desconfortável poderá pedir que a gravação seja interrompida ou mesmo apagada. Se for este o caso, desligarei e farei apenas um relato escrito do diálogo. As transcrições poderão ser disponibilizadas a você, se for da sua vontade. Você poderá se recusar a responder qualquer pergunta, sem que isso te prejudique de nenhuma maneira. Da mesma forma, você pode sentir-se absolutamente à vontade para recusar-se a participar, retirar o seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento, sem ter que apresentar qualquer justificativa. Garantimos sigilo e privacidade da sua identidade.

Não há benefício nem custos para participar deste estudo, mas ao participar você estará contribuindo para a produção teórica brasileira sobre o tema e para expansão do debate na Psicologia e nos estudos de gênero. Mesmo não havendo previsão de custos para participação na pesquisa ou decorrentes dela, se ocorrer algum dano ou custo eventual as pesquisadoras farão indenização/ressarcimento através de recursos próprios. Você poderá se recusar a participar, ou desistir de participar no estudo a qualquer momento. Participar desse estudo não anula nenhum de seus direitos legais. A sua participação não envolve risco antecipado,

a não ser sentimentos e lembranças que você poderá experimentar quando discutir suas vivências relacionadas à sua sexualidade, afetividades. Nesse caso, a pesquisadora fará o acolhimento e, se necessário, fará encaminhamento para atendimento psicológico em local que seja conveniente para você. Se você tem alguma questão ou dúvida, por favor, pergunte, e nós faremos o melhor possível para respondê-las. Se você tiver alguma outra questão no futuro, poderá entrar em contato conosco pelo e-mail geninunez@gmail.com ou ainda pelo telefone (48) 99901-8835. As pesquisadoras se comprometem a cumprir todas as exigências da Resolução CNS 466/2012. A qualquer momento da pesquisa você poderá solicitar esclarecimentos sobre a pesquisa, antes e durante o curso do estudo, com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEPSH) da Universidade Federal de Santa Catarina através do telefone (48) 3721-9206 ou e-mail cep.propesq@contato.ufsc.br

Nome Completo Assinatura (participante)

Nome Completo Assinatura da pesquisadora (Geni Longhini)

Nome Completo Assinatura da Pesquisadora Responsável (Mara Lago)

Local e Data

Endereço para contato das pesquisadoras: Departamento de Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Universitário, Trindade, Florianópolis/SC, CEP:88040-970.